

Научно-  
теоретический  
журнал

# Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

Выходит 4 раза в год

№ 2 2011



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

- Аргудяева Ю.В.* Русские старообрядцы в штате Орегон США ..... 3  
*Волков А.А.* Missale Mixtum как источник для изучения литургии мосарабского обряда ..... 13

### Религии России

- Ощепков А.Р.* Панкатолицизм А. де Кюстина и образ России в его книге «Россия в 1839 году» ..... 19  
*Пулькин М.В.* Иудаизм на Европейском Севере России и в Сибири (конец XIX – начало XX вв.) ..... 26  
*Поляков А.Г.* Ликвидация подполья викторианского течения в Русской Православной церкви (в 1933 – 40-х гг.) ... 34  
*Глушаев А.Л.* Общественные реакции на антирелигиозную кампанию 1954 г. в Прикамье ..... 42

### Новые религиозные движения

- Файнберг А.А.* Ислам в контексте афроамериканской хип-хоп культуры ..... 50

### Философия религии

- Ажимов Ф.Е.* Метафизика и методологический опыт теологии как гуманитарного знания ..... 62  
*Левит И.В.* Онтологические концепции современного консервативного протестантизма (на примере евангелического движения в Германии) ..... 70

### Религиозная философия

- Климова О.М.* Критика философского эмпиризма в религиозной философии П.И. Линицкого ..... 79  
*Рождественская И.С.* Понятие «сверхъестественного экзистенциала» Карла Ранера в контексте проблемы соотношения природы и благодати ..... 84

### Феноменология религии

- Воронкова Е.А.* Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья первая ..... 94

### Социология религии

- Опалев С.А.* Исследования религиозного плюрализма в современной западной социологии религии ..... 106  
*Сафронов Р.О.* Транс-культура и религия ..... 116

### Психология религии

- Робозеева А.А.* Психоаналитическая концепция мифа Отто Ранка ..... 122

**Религия и право**

*Лещинский А.Н.* Конфликтогенность расколов в православии ..... 130

**Религия и культура**

*Пивоваров Д.В.* Культура и религия: три модели базиса культуры ..... 137

*Гришин Е.В.* Пути обновления мистериального жанра во Франции первой половины XX в. .... 149

*Забияко А.А.* Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов. . 154

*Contents* .....170

*About the journal* .....175

*Информация для подписчиков* .....176

*К сведению авторов* .....179

*Авторы номера* .....182

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

*Scientific and theoretical journal. Four volumes/year*

*Editor in chief: A.P. Zabayako. 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.



Аргудяева Ю.В.

## РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ В ШТАТЕ ОРЕГОН США<sup>1</sup>

*Аннотация. Статья посвящена краткой истории появления первых и последующих волн русских старообрядцев в некоторых штатах Северной Америки. Рассматриваются процесс адаптации, его особенности, сложности и религиозная ситуация у старообрядцев в условиях принимающей англоязычной среды. Анализируется степень сохранности религиозной и традиционной русской культуры.*

*Ключевые слова: миграция, адаптация, религия, русские старообрядцы, Северная Америка, традиционная русская культура.*

Существование на современном этапе старообрядчества – в той форме, в которой оно могло сохраниться, – можно считать явлением уникальным. Сегодня старообрядчество продолжает существовать как самобытная, устойчивая к изменениям русская культура, хорошо сохранившая свои религиозные воззрения. Именно поэтому она вызывает интерес у исследователей, в том числе ученых Дальнего Востока, куда в разные периоды отечественной истории мигрировали значительные группы старообрядцев практически из всех российских регионов.

Весной и летом 2010 г. российскими исследователями-дальневосточниками Ю.В. Аргудяевой и А.А. Хисамутдиновым были осуществлены две поездки в США – в старообрядческие общины штатов Орегон и Аляска. Во время второй поездки к ним присоединилась японский исследователь из университета г.Токио Нахо Игауэ для выполнения параллельно с российской части японского проекта «Культурная адаптация к природной и социальной среде в лесном ареале на российском Дальнем Востоке», с целью сравнить особенности природопользования у российских и американских старообрядцев.

В США первые старообрядцы появились в конце XIX в. Это были выходцы из Сувалкской губернии Царства Польского. В начале XX в. общину дополнили переселенцы-староверы из Виленской губернии. Группы последователей «древлего благочестия» расселились в Пенсильвании и Калифорнии. Работая преимущественно на шахтах и заводах, часть старообрядцев сравнительно быстро ассимилировалась<sup>2</sup>.

Более значительные группы старообрядцев прибыли в штат Нью-Джерси США уже в 60-е гг. XX в. В последующие годы они расселились в штатах Нью-Йорк, Монтана, Орегон, Аляска и других. Наиболее крупные в настоящее время – в штатах Орегон и Аляска. В этих штатах первоначально поселились исключительно старообрядцы-беспоповцы часовенного согласия (переходное между поповщиной и беспоповщиной. – Ю.А.). Они представляли собой локальные группы староверов, получившие в зависимости от места выхода неофициальные названия «турчане», «синьязяңцы», «харбинцы». Их единая религиозная принадлежность позволила им быстро сблизиться и наладить, что было особенно важно для дальнейшего существования общин, повседневные, в том числе брачные, контакты.

История миграции старообрядцев в Северную Америку довольно сложна и берет свое начало с 60-х гг. XVII в., с раскола в Русской Православ-

ной церкви. Раскол, окончательно оформившийся на церковных соборах 1666–1667 гг., вовлек в противоборство представителей разных слоев русского общества, которые вынуждены были бежать от преследования и казней на окраины России и за ее пределы. В конце XVII в. это были турецкие владения на Балканах, в XVIII–XIX вв. – российские северные леса, Польша и Литва, Урал, Сибирь, Забайкалье, Алтай, Дальний Восток. Уже в те времена среди староверов образовались два основных течения – поповцев и беспоповцев.

Каждая из этих групп на протяжении длительного исторического периода развивалась по-своему. Одни (как, к примеру, дальневосточные старообрядцы, преимущественно беспоповцы, осевшие в Приамурье и Приморье во второй половине XIX – начале XX вв.), с одной стороны, впитали черты северорусских, среднерусских и южнорусских традиций, а с другой, – в условиях многочисленных перемещений испытали этнокультурное влияние со стороны целого ряда местных народов на продолжительном пути через Урал и Сибирь в Дальневосточный регион, а уже на Дальнем Востоке – от восточноазиатских народов. Другие, ушедшие на Балканы, в Малую Азию, Сынцзян, Маньчжурию, прошли разные стадии адаптации к местным условиям жизни в иноэтничном окружении, но сумели сохранить главное – православную религию, русский язык и русские традиции.

После Октябрьской революции уход староверов из России продолжался. В 1920-х, а особенно в начале 1930-х гг., в период коллективизации, часть их с Алтая переселилась в Сынцзян, а старообрядцы из Приморья – в Маньчжурию, где осели вначале в Трехречье<sup>3</sup>, а затем недалеко от Харбина, создав там несколько русских старообрядческих деревень.

Старообрядцы-«турчане», проживавшие перед миграцией в США в Турции, попали в Северную Америку не сразу. После поражения восстания под предводительством Кондратия Булавина донской атаман Игнатий Некрасов увел в сентябре 1708 г. на Кубань 8 тыс. мужчин, женщин и детей. Казаки, собравшиеся около этого атамана, стали именоваться «некрасовцами». Затем, по разным причинам, в 1740–1741 гг. они ушли в Добруджу, а в конце XVIII в. – в азиатскую Турцию, на берега озера Маньяс (Майнос по-некрасовски), расселившись впоследствии и в других местах Турции. Их основные занятия – земледелие и рыболовство. Наиболее крупными были три группы – майноская, следовавшая традициям старообрядцев-поповцев Белокриницкой церковной иерархии, и дунайская («дунаки»), включавшая старообрядцев-беспоповцев во главе с выбранным из их среды начетчиком. Все общины жили замкнуто, почти не смешиваясь браками с турецким населением. К 30-м гг. XX в. эти общины, особенно дунайская, достигли такого положения, когда браки внутри них стали проблематичными, а затем и вовсе невозможными. У старообрядцев не принято вступать в брак до восьмой степени кровного родства. Возникла угроза кровосмешения, избежать которой можно было только растворившись в массе турецкого населения. Однако казаки твердо придерживались заветов Игната Некрасова, записанных в «Игнатовой книге» – кодексе казачьего обычного права, определявшего все аспекты жизнедеятельности некрасовцев. Одними из важнейших считались заветы не родниться с турками и не возвращаться в Россию при царе. В этот же период турецкие власти потребовали от казаков взять турецкие фамилии. Поэтому в настоящее время каждый американский старовер-турчанин по документам именуется по-турецки, но все знают свою русскую фамилию.

После окончания Второй мировой войны, когда остро встал вопрос о необходимости некрасовцам, как и прочим мужчинам Турции, служить в армии, старообрядцы, прежде откупавшиеся от этой повинности, решили покинуть турецкие пределы. К тому же по-прежнему оставалась нерешенной проблема кровосмешения. Когда же принципиально вопрос с отъездом из Турции был решен, община раскололась. Две противоборствующие

страны – СССР и США – приглашали к себе некрасовцев. В итоге 999 человек на советском пароходе (тысячный переселенец родился на судне) прибыли в сентябре 1962 г. на землю предков. Но около двухсот человек с помощью Толстовского фонда и главы департамента юстиции США Роберта Кеннеди в 1963 г. на самолетах переправили в США, в городскую местность штата Нью-Джерси. Те некрасовцы, которые прибыли из пос. Коджагель («Большое озеро»), называли себя «кубанцами», переселившиеся из центральной части Турции, из пос. Казаккей, – «дунаками»<sup>4</sup>. Работая по найму, некоторые из них довольно быстро, по свидетельству одного из журналистов, стали на путь ассимиляции, а другие начали посещать Русскую Православную церковь<sup>5</sup>. Однако наиболее крепкие в вере через несколько лет, боясь «разложения» своей молодежи искусами городской жизни, перебрались на северо-запад США, в штат Орегон, в сельские окрестности г. Вудборна, где и получили общее название «турчане».

«Синьцзянцы» – в прошлом старообрядцы, пришедшие на северо-запад Китая из российского Алтая в основном в 1930-е гг. Это были крестьяне, спасавшиеся от коллективизации, хотя некоторые поселения русских возникли в Синьцзян-Уйгурском автономном районе на северо-западе Китая в более ранний период. Занимаясь земледелием, скотоводством и охотой, они расселились в двух основных регионах – в китайском Алтае и в районе Кульджи, создав там ряд населенных пунктов. В 1930-1950-е гг. им пришлось воевать с казаками, уйгурами и дунганями. После окончания Второй мировой войны многих мужчин арестовали «за незаконный переход границы» и отправили в СССР, в лагеря. После победы в 1949 г. в Китае коммунистов новые власти стали отбирать землю, принуждая население создавать коллективные хозяйства. В итоге часть старообрядцев вернулась в СССР, но некоторые, с трудом оформив соответствующие документы, двинулись через весь Китай в Гонконг, откуда в конце 1950-х гг. с помощью различных международных организаций выехали в различные страны Южной Америки. Оттуда часть синьцзянцев в начале 1960-х гг. попала в США.

Примерно такая же ситуация складывалась у старообрядцев-«харбинцев». Действия советской власти в 20–30-е гг. XX в., в том числе атеизация, введение непосильных налогов, коллективизация, так называемое раскулачивание, в процессе которого забиралось практически все имущество, и другие мероприятия, подорвали основы крестьянских хозяйств. Многие главы семей были арестованы и отправлены на общественные работы. Это послужило причиной бегства части крестьянских семейств в близлежащую Маньчжурию. Так в 1932–1935 гг. начался очередной виток миграционной подвижности старообрядцев. В Маньчжурии возникло несколько сельских поселений, основанных преимущественно старообрядцами из Приморья. Все они были созданы сравнительно недалеко от КВЖД и Харбина, на незаселенных землях<sup>6</sup>. Хозяйство староверов-харбинцев было натуральным, основанным, по традициям русских, на земледелии и скотоводстве. Хорошим подспорьем были охота и пчеловодство. Здешние крестьяне-старообрядцы впоследствии получили название «харбинцы». С приходом в Маньчжурию Красной Армии почти всех взрослых мужчин, как и у «синьцзянцев», отправили в советские лагеря. После 1949 г. оставшимся старообрядцам китайские власти дали понять, что их дальнейшее пребывание в стране нежелательно и будет лучше, если они покинут Китай. Как и в Синьцзяне, советские консулы убеждали старообрядческие семьи вернуться в СССР. И некоторые на этот призыв откликнулись. Но большинство, правдами и неправдами оформив соответствующие документы, перебрались в Гонконг, откуда в конце 1950-х гг. попали в разные южноамериканские страны. Большинство обосновалось в Бразилии, где им с помощью Всемирного совета церквей удалось получить 6 тыс. акров земли в 200 милях от Сан-Пауло<sup>7</sup>. Однако не сумев адаптиро-

ваться к местным природным условиям, они в начале 1960-х гг. с помощью Толстовского фонда и некоторых спонсоров, в основном молокан, живших в Америке уже давно, перебрались в США, главным образом в штат Нью-Джерси, а оттуда позднее – в штат Орегон.

Непросто было старообрядцам приживаться в США. В штате Орегон первоначально они работали на фермах своих спонсоров, выращивающих местные сорта ягод. Многим надо было оплатить долги за переезд, встать на ноги. Местным фермерам это было выгодно, так как на сбор ягоды выходила вся многодетная староверческая семья. Первым переселенцам быстро освоиться мешало незнание английского языка. Но постепенно языковой барьер был преодолен, и они стали искать заработки в других местах. Выручали природное трудолюбие и смекалка. Поскольку многие из них, особенно харбинцы и синьцзянцы, имели навыки работы с деревом (возводили себе в Китае рубленые избы и хозяйственные постройки), их охотно принимали на мебельные фабрики. Мужчины изготавливали мебель, женщины шили на нее покрытие. Даже отсутствие на работе в дни религиозных праздников не смущало хозяев, так как они знали, что староверы всегда отработают пропущенные дни и выполнят свою работу качественно. Определенный доход давала работа в лесу на посадках деревьев. Постепенно, заработав нужные суммы, поселенцы завели на арендованной или собственной земле *фармы* (фермы) по выращиванию ягод, новогодних елок и различных декоративных растений. Часть староверов всю неделю работала на фабрике, а по вечерам и в субботные дни – на своих фермах. Некоторые параллельно занимались охотой в окрестных лесах и промышленным ловом рыбы в штате Аляска.

Постепенно жизнь наладилась. В сфере экономической и хозяйственной орегонские эмигранты-староверы адаптировались сравнительно быстро и успешно, создав материальную основу жизни своим детям и внукам. В настоящее время в Орегоне живут и трудятся уже второе и третье поколения бывших переселенцев-староверов. Многие из них приобрели другие профессии, – в частности, создали фирмы по строительству и сборке жилых домов и преуспевают в этом деле. Хорошие заработки получают и от промышленного рыболовства на Аляске, куда ездят, несмотря на приличное расстояние, на машинах или добираются авиатранспортом. Многие имеют в собственности рыболовные катера. Ушли в прошлое нужда, неустроенность, плохо налаженный быт.

Приехавшие в США синьцзянцы, турчане и харбинцы все были старообрядцами-беспоповцами часовенного согласия (переходное между поповщиной и беспоповщиной. – Ю.А). У них все службы ведет выбранный общиной наставник (начетчик).

В 1983–1985 гг. часть аляскинских и орегонских старообрядцев пришла к выводу о необходимости принятия ими священства. Некоторые их наставники, пройдя соответствующее обучение в румынском г. Браила, были рукоположены в священники. В частности, первым старообрядческим священником в Вудборне стал «турчанин» Тимофей Торан, а в самом первом и крупном поселке старообрядцев на Аляске – Николаевске – «харбинец» Кондратий Феллов. Так в Николаевске и Вудборне появились старообрядцы-поповцы, осуществлявшие службу в построенных прихожанами церквях. Однако переход части старообрядцев-беспоповцев в поповство расколол некогда единые старообрядческие общины. В результате часть старообрядцев, к примеру, на Аляске, покинула Николаевск и возникшие окрест него деревеньки, создав новые – на расстоянии примерно в 70–80 км от прежних. Этот раскол эхом отозвался на всей социальной жизни старообрядческих общин. Не только прежние соседи и друзья, но и родные братья и сестры, оказавшиеся теперь в лагере поповцев и беспоповцев, перестали общаться и до сих пор не желают видеть друг друга. Более того, хорошо разрешившаяся по приезде в США демографи-

ческая проблема – создание семей при наличии достаточно широкого круга брачных партнеров – снова оказалась под угрозой. Браки между поповцами и беспоповцами стали проблематичными, так как оба молодых супруга должны были придерживаться либо тех, либо других канонов. Возникали коллизии как между наставниками и священниками, так и между родителями и многочисленной родней новобрачных.

Что характерно для современной повседневной жизни старообрядцев США? Какие традиции сохраняются, а какие – уходят? Как уже говорилось, старообрядцам пришлось в значительной степени изменить свою хозяйственную деятельность, и это – свидетельство их хорошей приспособляемости к местным природным и экономическим условиям.

В социальной жизни сохранилось главное – религиозная традиция, являющаяся основным стержнем бытования русской культуры. У каждой из региональных групп староверов-беспоповцев (как в Орегоне, так и на Аляске) в настоящее время имеются моленные дома и наставники; у поповцев в Николаевске и в Вудборне есть действующие старообрядческие церкви. В них проходят еженедельные и праздничные службы.

Религия старообрядцев как православных христиан – это не просто поклонение Богу, она затрагивает почти все стороны жизни и смерти староверов. Сложный набор правил определяет обязанности старообрядца и его обязательства перед Богом, соседями и миром за пределами общины. Святое Писание, писания и проповеди Отцов Церкви и традиции Русской Православной церкви до реформ Никона в XVII в., а также другие каноны и учения – вот откуда берутся правила, формирующие уклад жизни старообрядцев, включая диетические заповеди, еду, питье, публичную и частную молитвы, пост, религиозные праздники, путешествия, секс, свадьбу, воспитание детей, похороны усопших, работу, развлечения, отдых, обычаи одеваться, речь, долги, контракты, тяжбы и т.п. Любой старообрядец, нарушающий эти правила или отходящий от стандартов приемлемого поведения, может быть наказан общиной отлучением от церкви.

Большинство старообрядцев употребляет постную пищу (отказ от всех мясных и молочных продуктов) в определенные дни недели (среда и пятница) и определенные дни годового календаря (самые продолжительные посты – семь недель перед Пасхальным Воскресеньем и шесть недель перед Рождеством). Пост строго соблюдается как взрослыми, так и детьми.

В каждой старообрядческой семье совершаются ежедневные домашние моления. Во всех домах имеются иконы, а у первопоселенцев – и старинные книги религиозного содержания, привезенные из России. Иконы располагают в углу жилища или на его восточной стороне. В домах старшего поколения иконы обязательно обрамлены вышитыми цветочным орнаментом полотенцами.

Современная старообрядческая молодежь сама выбирает себе брачного партнера, родители в этот процесс не вмешиваются, хотя неукоснительно соблюдают принцип не разрешать браки до восьми степеней кровного родства и родства с крестными. Знакомство девушек и парней нередко происходит во время религиозных праздников, широко отмечаемых американскими старообрядцами. В эти дни принято ездить в гости к родственникам и знакомым в другие штаты США и в другие государства. В частности, с несколькими информантами – выходцами с Дальнего Востока – нам не удалось встретиться в пасхальные дни апреля 2010 г. в г. Вудборн штата Орегон, поскольку они уехали «гостевать» в Бразилию, Уругвай, Чили, Канаду. Из этих стран, а также из ряда штатов США (Монтана, Аляска, Нью-Йорк и др.) на пасхальные празднества в Вудборн также съехались многочисленные гости – родные и друзья, молодые парни и девушки. Город Вудборн и его окрестности, где сосредоточена, пожалуй,

самая крупная (несколько тысяч) группа старообрядцев, стал местом знакомства и встреч молодежи, желающей найти себя брачную пару. Здесь они поселяются на праздничные дни; встречи происходят в определенных местах, известных всем молодым старообрядцам, обычно за городом. Если молодежи удалось договориться, то через определенное время, когда старшее поколение просчитает степень родственных связей и при условии, что между молодыми людьми больше чем восемь степеней родства, девушка может ожидать сватов. Однако некоторые наши информанты-мужчины сообщали, что им удалось жениться лишь со второй-четвертой попытки знакомства именно из-за этого правила, которое старообрядцы строго соблюдают. По сравнению с былыми временами увеличивается возраст вступления в брак как у девушек, так и у юношей, хотя по-прежнему есть случаи создания семьи в довольно юном возрасте – девушки выходят замуж в 14–18 лет, а юноши женятся в 16–20 лет. Детей готовят к семейной жизни с раннего детства.

Новым явлением в общине стал выход девушек замуж за лиц иной веры и иной национальной принадлежности. Часть коренных американцев, вступивших в брачные отношения со старообрядкой, принимают веру ее родителей. Но большинство продолжает быть верными своим религиозным убеждениям, если они имеются, и в таком случае со временем нередко наступает разрыв семейных отношений. Отдельным парням из старообрядцев так и не удается получить в жены девушку-старообрядку. Они состоят в гражданском браке с американками или с мексиканками и обычно не заводят потомство. Такая ситуация, безусловно, вызывает недовольство родителей. Негативное явление – увеличение числа разводов. Ушла в прошлое традиция рожать большое количество детей. В настоящее время не рожают, как прежде, 10-15 детей, обычно – не больше пяти. Последнее связано с использованием контрацепции и в меньшей степени – с абортми, хотя, как известно, религия всегда выступала и выступает против и того и другого.

Неукоснительно выполняется семейная обрядность – родильные, свадебные и похоронные обряды. Еще в 1970-е гг. большинство женщин рожало дома, роды принимала старообрядческая бабка-повитуха, т.е. единокровка. В доме роженицы устраивали «бабины каши» – повитуха варила кашу, раздавала гостям (обычно близкие родственники), получая небольшие подарки. Если были какие-либо осложнения в процессе родов, то ребенка крестили немедленно, так как по поверью некрещеный ребенок не сможет встретиться с Господом. Если осложнений не возникает, то ребенка крестят в церкви (именно так называют беспоповцы моленный дом), обычно на восьмой день после рождения. Церемония имеет место по воскресеньям или по церковным праздникам – в зависимости от того, что выпадает ближе. Глава прихода опускает ребенка в большой контейнер с водой, набранной из чистого ручья. Окуная ребенка, он произносит особую молитву и называет его имя. Затем передает ребенка на руки крестным родителям и одевает его. Крестик и пояс надеваются впервые, и с этого момента крестик никогда не снимается, а пояс снимается только для купания. Имя выбирается заранее из списка имен святых в календарной книге. Такие имена есть почти на каждый день в году. Родители выбирают из имен в диапазоне восьми дней.

Ответственность крестных родителей ребенка приравнивается к таковой его настоящих родителей. Впоследствии они являются главными лицами на свадебном торжестве подросших детей, наряду с родителями. Запись о рождении ребенка делается обычно позже. Иногда задержка может достигать 3-6 месяцев, хотя властям это и не нравится.

Так как определенное имя выпадает на определенный день, то отмечают не дни рождения, а именины. Каждый год вечером накануне именин семья именинника раздает подарки другим семьям в его честь, а другие

семьи вместе со своими обычными молитвами произносят молитву за именинника. Такие подарки называются «милостыня» и состоят из домашней выпечки или фруктов. Если именины выпадают на воскресенье или праздник, то именинник относит в церковь самодельную свечу из пчелиного воска, молитву за него произносит вся церковь.

В настоящее время женщины рожают в больнице, но больничную пищу не употребляют; еду им привозят из дома. Деятельность повитух осталась в прошлом.

Полностью сохранился регламент свадебного ритуала – сватовство, пропой, девичник, брачание, или венчание в моленном доме или церкви, собственно свадьба (духовный обед, одаривание, «продажа» сундука невесты и др.), хотя отдельные элементы свадебного торжества ушли в прошлое.

Тело умершего мужчину моет пожилой мужчина, умершей женщины – женщина. На тело надевают смертную одежду и саван. Мужчины изготавливают деревянный гроб и крест. На гроб идут доски, а на крест – квадратный брус. Принято хоронить на следующий день. Готовится еда для ужина. Когда все приготовления закончены и прибыли люди, в доме покойного начинается служба. После службы медленная траурная процессия следует на кладбище. Гроб опускают в землю, его сначала засыпают близкие покойного, беря землю в руки. Затем над могилой проходит последняя служба.

Все возвращаются в дом покойного, где проходит поминальный обед. После того, как все поели, близкие родственники покойного проходят вокруг стола и раздают милостыню присутствующим (обычно небольшая сумма денег). Последние впоследствии должны будут помолиться за усопшего. На девятый день после похорон его родственники, если они могут себе это позволить, устраивают еще один поминальный обед. В противном случае они организуют такой обед на 40-й день или годовщину смерти. Каждый год после этого родственники раздают милостыню людям, как на дни рождения.

Обряды крещения детей и похоронные обряды полностью соблюдают-ся и в настоящее время.

Определенные изменения претерпела материальная культура старове-ров. В настоящее время не возводят рубленых жилищ. Их строят по аме-риканским технологиям – сборные из облегченных панелей с межстенны-ми наполнителями. У крепких хозяев дома двухэтажные, нередко с внут-ренними колоннами, внутри отделаны дорогостоящими материалами, рос-кошно украшенные. В таких домах несколько спален, гостиная, столовая, кухня с жарочными шкафами и электроплитами, туалетные комнаты, душ, ванна, калориферное отопление; в некоторых домах есть даже бассейны.

В настоящее время широко используются покупные продукты; соб-ственную молочную продукцию можно встретить только в отдельных оре-гонских домах, хотя мясо диких копытных животных и рыба из рек, озер и океана, добытые самими старообрядцами, повсеместно дополняют пи-щевой рацион, как и домашние заготовки солений и варений. Этому спо-собствует широкое использование бытовой техники – холодильников, хо-лодильных камер и т.п.

Определенные изменения произошли в одежде, особенно в мужской. В повседневной жизни мужчины носят общепринятую цивильную одежду, их отличие от основной массы мужского населения – наличие бороды. В воскресные, праздничные дни и в молельни мужчины обязательно наде-вают вышитую по вороту и разрезу рубаху с вытканым поясом. У жен-щин ушли в прошлое модные в 1960–1970-е гг. разноцветные, непременно с рисунком в «цветочек», средней длины сарафаны, сильно присборенные на спине. В настоящее время основной женский костюм однотонный, раз-нообразных по цвету колоров нежной гаммы, непременно длинный, до пят,

он может быть трех видов: сарафан с белой рубахой; сарафан, верхняя часть которого пришита к рубахе, составляя единое целое и заимствованное у турчан, но широко распространенное среди всех региональных групп староверок платье – «таличка». Девушки могут ходить с непокрытой головой, замужние женщины – в шашмуре, традиционном женском головном уборе, надеваемом на женщину в момент ее венчания (брачания). Поверх шашмуры – непременно в тон сарафана легкая косынка, а во время посещения службы сверху голову покрывают белым нарядным платком.

Сложно было старообрядцам-первопоселенцам привыкать к общему регламенту повседневной жизни. Из-за незнания языка и американских законов они нередко оказывались в сложных ситуациях. Местные орегонские власти понимали, что трудности преодоления языкового барьера, сами по себе немалые, кажутся ничтожными по сравнению с проблемами, возникающими при попытке установить контакт с людьми, в огромной мере отличающимися своими культурно-философскими взглядами на жизнь, Бога и общество. Над каждым из собеседников незримо довлела и целая мировоззренческая система, и набор культурно-обусловленных предпосылок. Риск не понять или неправильно истолковать позицию собеседника был огромен. Наблюдая старообрядческую, малую, по мнению местных властей, духовно ориентированную подчиненную культуру и большую, динамичную, доминирующую американскую культуру, они отмечали большие сложности в их взаимодействии. Концепция «американского котла», обосновывающая «перемалывание» иных культур, ассимиляцию и растворение вновь прибывающих групп в американском обществе, здесь не срабатывала. Первопоселенцы-старообрядцы сопротивлялись новой культуре, веря, что исполняют свой долг перед Богом – сохранить и передать веру, традиции и обычаи наследникам и потомкам, как они, в свою очередь, получили их от предков. У той и другой стороны первоначально отсутствовало внимание к противоположной точке зрения, она не учитывалась и не принималась. Лишь постепенно обе стороны начинали понимать друг друга. И следует отдать должное местным властям, которые проделали громадную работу, стремясь облегчить вхождение старообрядцев в новое для них общество с его законами и регламентом общественной жизни. В целях более продуктивного общения с не знающими английский язык старообрядцами в штат большинства служб (полиция, муниципальные и окружные учреждения правопорядка, суды, департамент по делам несовершеннолетних, служба внутренних налогов и сборов, служба иммиграции, рыболовная комиссия, отдел транспорта, отделение службы занятости, бюро труда, управление социальной защиты, отдел здравоохранения, управление народного благосостояния, региональные и местные строительные инспекции и др.) были введены русскоговорящие переводчики.

Постепенно ситуация налаживалась, и в этом большую роль сыграло овладение значительной частью старообрядческого населения английским языком.

Особенно большие изменения произошли в повседневной речи старообрядцев. Английский язык постепенно становился основным разговорным языком, однако степень владения им неодинаковая у разных поколений. В настоящее время мужчины старших возрастных групп владеют им относительно сносно. И это неудивительно: ведь именно им приходилось зарабатывать на жизнь, общаясь с работодателями и другим англоязычным населением на местном языке. Их жены владеют английским плохо, а некоторые почти не знают его, поскольку были заняты в основном воспитанием многочисленных детей и домашними заботами. Среди этих семейных пар в домашних условиях разговаривают исключительно на русском.

Старшее поколение владело в основном церковнославянской грамотой, хотя некоторые мужчины знали современное им русское письмо. Поэтому

родители-первопоселенцы были заинтересованы в приобретении их детьми школьного образования, но первоначально лишь на уровне шестого-седьмого классов. Главное, как полагали они, – знание основ арифметики и местного языка, церковнославянскому языку учили обычно дома. Окончание школы, а тем более колледжа или университета родителями не приветствовалось, так как в этом видели опасность для сохранения семейных и духовных традиций. Поэтому многие забирали детей после окончания шестого-седьмого класса, предпочитая для своих отпрысков, дабы обезопасить их от «греха», ранние браки. Это привязывало молодежь к семье, укрепляло приверженность к религии и верность общине.

Постепенно ситуация менялась. В настоящее время дети старообрядцев повсеместно заканчивают средние школы, учатся в колледжах, а некоторые получают и высшее образование. Хуже обстояло дело со знанием русского языка. Первоначально федеральное правительство субсидировало в школах двуязычные программы обучения, с преподаванием русского языка в начальных классах. Однако в 1980-е гг. эта программа в местных школах была отменена: в первые классы стали приходить дети с достаточно высоким уровнем владения английским<sup>8</sup>. Отмена занятий по русскому языку вызвала недовольство родителей-староверов. Поэтому они, а также жившие в окрестностях Вудборна молокане и прибывшие туда в 1970-е гг. пятидесятники создали общую частную русскую школу. В последние годы в Вудборне, население которого значительно пополнилось испаноязычными мексиканцами, стала функционировать и государственная «русская» школа, где есть русские, мексиканские и английские классы с подготовкой на этих языках до 12-го класса, т.е. до окончания школы. Параллельно в первых-пятых классах преподавание ведется сразу на двух языках: классы с англо-русским преподаванием, русско-испанским, англо-испанским<sup>9</sup>. Некоторые приглашают к детям частных учителей, хорошо владеющих русской грамотой. Однако английский язык все шире укореняется в речи детей и молодежи. Этому способствует не только школа, но и телевидение, уже широко вошедшее в быт молодежи и брачных пар среднего возраста, и производственные контакты с местным населением. Русская речь молодежи в разговоре с родителями и посторонними русскоязычными постоянно перемежается с английскими словами. Молодым людям уже привычнее и проще общаться на английском языке. Они понимают, что для жизни в новой стране и ради своего будущего необходимо овладеть американской культурой, в том числе языком, да и соблазнов для тех, кому уже не мешает языковой барьер, немало.

Старики резко осуждают новые веяния и настаивают на сохранении наиболее важных традиций и духовных ценностей. И с каждым годом противоречия между взглядами молодого и старшего поколений дают о себе знать все чаще. Старшие считают малейшие отклонения от традиций опасными и стремятся их не допускать. А молодые все чаще ставят эти взгляды и требования под сомнение и стремятся порвать с традицией, заявляя, что они вынуждены «жить в двух мирах»: в англоязычном сообществе – на работе, в процессе трудовых отношений, и в общении с родителями, от которых они стремятся отделиться как можно быстрее (особенно недавно поженившиеся супруги). Родители, которые практически тоже оказались «в двух мирах», все чаще идут на компромиссы, хотя это им дается с большим трудом<sup>10</sup>.

Как будет в дальнейшем развиваться жизнь русских старообрядцев в США – покажет время. Во всяком случае, полувековое пребывание последней крупной волны староверов – турчан, синьцзянцев и харбинцев – на американском континенте показало, что, изменив в значительной степени свои хозяйственные традиции, они в определенной степени сохранили часть материальной культуры, традиционный семейный уклад и семейные обряды, русский язык, и в неизменности – религиозные традиции, которые яв-

ляются основной цементирующей составляющей в сохранении русской культуры в иноэтничном окружении.

### **Библиографический список**

Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.

За рубежом. – 1990. – № 42.

Moriss R.A. Old Russian Ways: Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon. – N.Y., 1991. – 398 p.

Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870 – 1970: Этно-исторический очерк. – М.: Наука, 2005. – 421 с.

Робсон Р. Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений стран Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, Сибир. отдел., 1992. – С. 27–33.

Рукописный фонд автора (РФА). Информация Кем (Стеклова) В.Г., 1943 г. рожд., г. Вудборн, штат Орегон, США; информация Басаргиной У.Ф., 1966 г. рожд., г. Вудборн, штат Орегон, США.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке гранта Президиума РАН «Русские Дальнего Востока России: развитие традиций и трансляция культурного наследия в страны АТР», код проекта 09-И-П25-01, и японского проекта «Grant-in-Aid for Scientific Research», код проекта (21251013) (А).

<sup>2</sup> Робсон Р. Культура поморских старообрядцев в Пенсильвании // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений стран Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, Сибир. отдел., 1992. – С. 28.

<sup>3</sup> Область трех рек, или Трехречье (по-китайски – Саньхэ цюй) – территория бассейнов притоков р. Аргунь – Гана, Дербула и Хауна, занимающая площадь примерно в 11500 кв. км в северной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Китай).

<sup>4</sup> Рукописный фонд автора (далее – РФА). Информация Кем (Стеклова) В.Г., 1943 г. рожд., г. Вудборн, штат Орегон, США.

<sup>5</sup> За рубежом. – 1990. – № 42. – С. 12–13.

<sup>6</sup> Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – С. 8.

<sup>7</sup> Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870–1970: Этноисторический очерк. – М.: Наука, 2005. – С. 319.

<sup>8</sup> Там же. – С. 321.

<sup>9</sup> РФА. Информация Басаргиной У.Ф., 1966 г. рожд., г. Вудборн, штат Орегон, США.

<sup>10</sup> Moriss R.A. Old Russian Ways: Cultural Variations Among Three Russian Groups in Oregon. – N.Y., 1991. – P. 213–219, 342–344.

## MISSALE MIXTUM КАК ИСТОЧНИК ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ЛИТУРГИИ МОСАРАБСКОГО ОБРЯДА

*Аннотация.* В статье описывается один из основных источников для изучения литургии мосарабского обряда средневековой Испании – *Missale Mixtum*, изданный в Толедо в 1500 г. Рассматриваются состав и содержание миссала, объясняется его название, особое внимание уделяется устройству годового круга богослужения согласно данному источнику.

*Ключевые слова:* литургия, месса, Испания, средневековье, латинское богослужение, испано-мосарабский обряд, миссалы, литургические источники.

Среди печатных литургических источников испано-мосарабского обряда особое место занимает *Missale Mixtum* – латинский миссал в двух частях, изданный кардиналом Хименесом де Сиснерос и каноником Альфонсо Ортис в 1500 г. в Толедо. Вместе с бревиарием, напечатанным двумя годами позже, он являлся основной богослужебной книгой мосарабского обряда вплоть до XX в., когда были изданы рукописи, а в конце столетия – подготовлен и напечатан новый *Missale Hispano-Mozarabicum*. Таким образом, *Missale Mixtum* долгое время оставался фактически единственным доступным источником для изучения древнего евхаристического богослужения Испании. Возникновение испано-мосарабского обряда, история его упадка и возрождения изучены и кратко описаны нами в отдельной публикации<sup>1</sup>, в данной же статье разбираются состав, содержание и порядок годового богослужения согласно указанному источнику. Эта информация не содержится в известной автору русскоязычной литургической литературе. Более того, в Собрании Древних Литургий<sup>2</sup> имеются неверные сведения о возникновении миссала и его содержании.

Итак, после нескольких веков упадка самобытное христианское богослужение древней Испании было возрождено прибывшим на толедскую кафедру в самом конце XV в. архиепископом Франсиско Хименесом де Сиснерос<sup>3</sup>. Для совершения евхаристического богослужения в основанной им мосарабской капелле при кафедральном соборе Толедо в 1500 г. была издана первая мосарабская печатная богослужебная книга, названная *Missale Mixtum*<sup>4</sup>. Полное название книги на латыни – *Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes* («Миссал, смешанный по правилу блаженного Исидора, называемый мосарабским»). Следует подробнее остановиться на этом наименовании. Дело в том, что христианское богослужение, для совершения которого был издан новый миссал, сформировалось в V–VII вв., в эпоху господства на полуострове вестготов, и поэтому исследователями часто называется вестготским. Мосарабским же периодом считается промежуток с VIII в. до XI в., а для южной части полуострова – до XV в. В это время христиане находились под властью мусульман, захвативших полуостров, а термин «мосарабский» обозначал «смешанный с арабами», или «арабизировавшийся»<sup>5</sup>. Во время Реконкисты для христиан-освободителей, которые сами совершали богослужение по римскому обряду, древний испанский ритуал был чужим и ассоциировался с мосарабскими общинами, поэтому его стали называть мосарабским. Так это название попало в заголовок миссала.

Древние рукописные книги, сохранившиеся ко времени издания кардинала Хименеса, отражали две основные ветви развития испанского обряда, названные исследователями традицией А и традицией Б<sup>6</sup>. Одна из них, традиция Б, происходившая с юга Испании и зафиксированная в ру-

копиях церкви свв. Хусты и Руфины, легла в основу новой книги. Св. Исидор Севильский, имя которого упоминается в названии миссала (лат. *secundum regulam beati Isidori*), действительно имел отношение к этой традиции. Но, на самом деле, неизвестно, по этой ли конкретно причине издатели связали книгу с его именем. Скорее всего они ввели в название миссала фразу «по правилу блаж. Исидора» по той причине, что Исидор являлся крупнейшим деятелем вестготской эпохи, повлиявшим на развитие национального богослужения. Возможно, его имя фигурировало в готских рукописях, с которых осуществлялось издание. Но в настоящий момент невозможно подтвердить или опровергнуть это предположение, так как почти все они утрачены<sup>7</sup>.

Помимо того, миссал назван «смешанным». Это слово (лат. «*mixtum*») порождает различные толкования. Некоторые из них изложены издателями в Собрании Древних Литургий, впервые опубликованном в 1877 г.<sup>8</sup>. Нет необходимости приводить их все. Остановимся на версии, изложенной П. Сахаровым в современной русскоязычной версии Католической энциклопедии<sup>9</sup>. Автор статьи объясняет тем, что испанское богослужение, отраженное в миссале, содержит элементы римского обряда, т.е. оно *смешано* с римским. Но детальный анализ показывает, что структура богослужения и его содержание остаются исключительно самобытными. Элементы, привнесенные в испанскую традицию и ассоциирующиеся с римским обрядом, столь малы и незначительны, что едва ли их наличие могло повлиять на название книги, а римское происхождение некоторых элементов и вовсе не является доказанным. Кроме того, цель издания – возрождение самобытной национальной традиции. В таком случае едва ли издатели сочли бы целесообразным подчеркивать смешение мосарабского обряда с римским. Скорее всего слово «смешанный» указывает на компоновку книги. Дело в том, что, помимо молитв, являющихся содержанием рукописных служебников, данное издание полностью включает и литургические чтения, а также гимны и антифоны, необходимые для совершения литургии (мессы). Иными словами, при подготовке миссала были использованы не только рукописные прототипы служебника – манускрипты, содержащие священнические молитвы мессы (*Liber missarum*, *Liber ordinum*), но и лекционари (*Liber comicus*), антифонари, гимнарии (*Antiphonarium*, *Liber canticorum*, *Liber hymnorum*) и другие книги<sup>10</sup>.

Также обращает на себя внимание тот факт, что рукописное наследие испано-мосарабского обряда включает и особые книги, которые не являлись одножанровыми, как это было принято в древности. Такие книги содержали не только однотипные литургические элементы или части определенного богослужения, но охватывали совершенно различные церковные службы. Эти манускрипты среди прочих книг использовались составителями для издания печатного миссала, и очень вероятно, что они являлись основным источником для священнических молитв мессы. В испанской традиции эти рукописи носят название *Liber misticus* (лат. «*mist*» – орфографическое разночтение «*mixt*»), т.е. книга *смешанная*. Параллель данного названия с наименованием миссала очевидна и не требует дальнейшего разъяснения.

*Missale Mixtum* был переиздан трижды, не считая фототипичные издания XIX–XX вв. Первое переиздание, в 4 томах, осуществил в 1755 г. А. Лесли. Он подготовил обширное историко-богословское введение, дополнил текст приложениями, а также составил подробные научные комментарии, которые вошли в два последних тома. В 1804 г. миссал вместе с комментариями Лесли был переиздан кардиналом Ф. А. де Лоренсана. В 1862 г. мосарабский миссал по изданию Лесли был напечатан в 85-м томе латинской патрологии Ж.-П. Минья<sup>11</sup>. В электронной форме текст *Missale Mixtum* полностью доступен на сайте *Toletanus.ru* в разделе «Богослужебные тексты»<sup>12</sup>.

Начиная с издания 1755 г., богослужебный текст миссала предваряется введением на латинском языке (лат. Praefatio), располагающемся на 96 (XCVI) страницах в латинской нумерации<sup>13</sup>. Основной текст занимает 284 страницы в I части и 185 страниц во II части, всего 469 страниц сквозной нумерации. Необходимо заметить, что Лесли сохранил пагинацию оригинального издания 1500 г. В его миссале плотность страниц увеличена вдвое таким образом, что лист и обратная сторона листа издания Хименеса соответствуют одной странице в издании Лесли. Нумерация основного текста, следующего за вступлением, арабская. Минь, напечатанный комментари Лесли из дополнительных томов непосредственно на тех страницах, к которым они относятся, увеличил объем книги в два с лишним раза. Для сохранения оригинальной нумерации он использовал арабские цифры и разместил их прямо в тексте в местах разрыва страниц. Кроме предисловия в I части во всех изданиях миссала в самом начале расположены мосарабский календарь (лат. Calendarium Mozarabicum) и чин на благословение соли и воды под лат. заголовком Benedictio aque (орфография оригинала здесь и далее сохранена).

Первая часть Missale Mixtum (лат. pars prima) включает мессы переходящих празднований на весь год. В сопоставлении с римской традицией этот период соответствует темпоралу (лат. Proprium de Tempore), с византийской – подвижному годовому кругу богослужения (отраженному в книгах Октоих и Триодь, а также частично в Минее). Подвижный литургический год согласно миссалу начинается с первого воскресенья Адвента (лат. Dominica prima Adventus Domini) и включает шесть неполных подготовительных недель к Рождеству Христову. Dominica prima назначается на первое воскресенье после памяти св. Мартина 11 ноября. Таким образом, в зависимости от года первое воскресенье Адвента варьирует в промежутке от 12 до 18 ноября включительно. В эту же часть миссала по непонятным причинам включены некоторые непереходящие дни памяти святых, празднуемые от первой недели Адвента до праздника Богоявления. Затем к Адвенту и Рождеству присоединяются другие празднования и священные периоды года. Прежде всего это Обрезание Господне и Богоявление с циклом крещенских служб: воскресенье до и после праздника Богоявления, вигилия, а также восемь воскресных дней после октавы Богоявления (последнее – лат. Dominica octava post Epiphanie Domini). Далее следуют воскресенье перед Днем пепла (лат. Dominica ante diem cineris), пепельная среда и пять недель св. Четыредесятницы (лат. Quadragesima sancta), включающих службы для воскресного дня, среды и пятницы. Заканчивается Четыредесятница в Пальмовое воскресенье (лат. Dominica in Ramis Palmarum). Затем следует цикл месс Страстной седмицы: среды, св. Четверга Вечери Господней (лат. Feria quinta in Cena Domini), Пятницы (лат. Feria sexta in Parasceve) и особое богослужение Субботы св. Пасхи (лат. In Sabbato Sancto Pasche). Завершает цикл праздник Воскресения Господня (лат. In Resurrectionis Domini). В течение всей Пасхальной седмицы каждый день совершается праздничное богослужение. Далее следуют воскресенье после Пасхи (последнее – лат. Dominica VI. post Pascha), Вознесение Господне и воскресенье по Вознесении, вигилия и день св. Пятидесятницы (лат. In die Sancto Pentecostes). Следующий цикл состоит из семи воскресений после праздника Пятидесятницы (лат. Dominica post Pentecostes), включающий праздник Тела Господня (лат. In festo Corporis D. n. J. C.). Завершает подвижный годовой круг богослужение для воскресенья и среды перед началом ноябрьского поста (т. е. Адвента, лат. Dominica et Feria III ante jejunium Kalendarum Novembrum). Весь период занимает 284 страницы по изданию Лесли и включает в себя 75 месс<sup>14</sup>. Интерактивный мосарабский календарь доступен на сайте Toletanus.ru в разделе «Календарь»<sup>15</sup>.

Вторая часть миссала содержит богослужения в честь святых на весь год, а также общие и вотивные мессы. Эту часть можно сравнить с санкторалом римской традиции (включающим *Proprium de Sanctis* и *Communae sanctorum*), а также с непереходящим (синаксарным, отраженным в Минеях) годовым кругом византийского обряда и общими службами святых (Общая минея). Заголовок раздела – «Начало санкторала» (лат. *Incipit Sanctorale*). Неподвижный год начинается с памяти свв. мучеников Юлиана и Василиссы (лат. *Sancti Juliani et Basilisse, martyrum*) 7 января и заканчивается памятью св. Колумбы, девы и мученицы (лат. *Sancte Columbe Virginis et Martyris*), 31 декабря. Этот период занимает страницы 284–421 по изданию Лесли. Далее следуют общие и вотивные мессы (лат. *Incipit Commune*), страницы 421–469. Количество месс неподвижного года, напечатанных в *Missale Mixtum*, не так велико. Общее число служб святым, которые должны совершаться согласно мосарабскому календарю в течение года, больше в несколько раз. В таких случаях предписывается использование текстов из общих месс. Вотивные мессы не приурочены к какому-либо календарному числу и совершаются по желанию служащих. Всего месс в честь святых, со своими собственными богослужебными текстами, в книге напечатано 53; общих месс – 10; вотивных месс – 15. Общее количество служб для второй части миссала – 78<sup>16</sup>.

Как уже было сказано, богослужебный текст каждой мессы, помимо священнических молитв, включает литургические чтения (отрывки из Священного писания), гимны и антифоны. Все элементы для удобства расположены на своих местах в хронологической последовательности. Для каждого случая даны только те составные части богослужения, которые отличают данную службу от других. Состав каждой мессы таков<sup>17</sup>:

Вступительный антифон	Officium
Молитва после гимна «Gloria»	Oratio post Gloria
1-е чтение свящ. Писания (Пророчество из книг Ветхого Завета или Апокалипсис)	Lectio libri...
Антифон	Psallendo
2-е чтение свящ. Писания (Апостол)	Sequentia epistole...
3-е чтение свящ. Писания (Евангелие)	Lectio Sancti Evangelii...
Антифон	Lauda
Антифон на приготовление Даров	Sacrificium
1-я молитва мессы	Missa
2-я молитва мессы	Alia Oratio
Молитва после поминовения	Post Nomina
Молитва на целование мира	Ad Pacem
Префация (1-я евхаристическая молитва)	Inlatio
Молитва после гимна «Sanctus»	Post Sanctus
Молитва после Установления	Post Pridie
Молитва перед «Отче наш»	Ad orationem Dominicam
Благословение	Benedictio
Заключительная молитва	Post Communio

Все перечисленные элементы являются изменяемыми частями богослужения. Полный чин службы (так называемая ординарная месса), включающий неизменяемые части, возгласы священника и ответы народа (хора), а также указания для совершения богослужения, напечатан в *Missale Mixtum* дважды. Первый раз – в самом начале книги, на наступление Адвента (лат. *Dominica prima Adventus Domini*)<sup>18</sup>, а второй раз – в составе мессы Всех приношений (лат. *Missa Omnium Offerentium*), после богослужения Пасхальной Субботы<sup>19</sup>. Некоторые песнопения и молитвы

из мессы Всех приношений сопровождаются готической нотацией – это единственная нотированная служба в миссале.

Несмотря на то, что в XX в. были изданы практически все известные рукописи испано-мосарабского обряда, *Missale Mixtum* продолжает оставаться одним из важнейших источников для изучения указанной богослужбной традиции. Он содержит в себе изменяемые элементы богослужения для более чем ста пятидесяти общих, votивных и годовых месс, а также включает две полные (ординарные) мессы. В нем не только присутствуют евхологический и гимнографический материалы, в том числе из утерянных манускриптов. Это также интереснейший литургический памятник эпохи. В то время, когда все древние не-римские богослужбные традиции уже были утрачены, готское богослужение, изложенное в *Missale Mixtum*, продолжало существовать благодаря усилиям толедского архиепископа и его помощников. А научные комментарии Александра Лесли, опубликованные им в переиздании миссала 1755 г. и включенные в последующие издания, остаются ярчайшим свидетельством эрудиции шотландского ученого монаха XVIII в., продолжая быть энциклопедическим подспорьем для современного литургиста.

### **Библиографический список**

Волков А.А. Упадок и возрождение мосарабского обряда в христианской Испании // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов : Грамота, 2011. – № 2 (8): в 3-х ч. – Ч. III. – С. 46–50.

Литургия Мозарабская: Предисловие // Собрание Древних Литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. – М.: Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1999. – Вып. 4. – С. 115–129.

Сахаров П. Год литургический // Католическая энциклопедия. – М., 2007. – Т. I. – Стлб. 1341–1349.

Сахаров П. Мозарабский обряд // Католическая энциклопедия. – М., 2007. – Т. III. – Стлб. 507–512.

Jenner H. Mozarabic Rite // Catholic Encyclopedia. – N.Y., 1911. – Vol. 10. – P. 611–623.

Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes / Férotin M., ed. Réimpression de l'édition de 1912... par Anthony Ward et Cuthbert Johnson. – Rome, 1995. – 728 p.

Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: Praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. – Pars prima / A. Lesley, ed. – Roma, 1755. – XCVI, 284 p.

Pinell J. Liturgia hispánica. – Barcelona : Centre de Pastoral Litúrgica, 1998. – 324 p.

Ritus toletanus seu mozarabicus [Электронный ресурс]. URL: <http://www.toletanus.ru> (дата обращения: 02.04.2011).

Saeculum VII: Liturgia Mozarabica. Missale Mixtum / Ed. J.-P. Migne. – P., 1862. – Т. 85. – 1080 col. – (Patrologiae cursus completus: Series Latina. In 221 t.).

---

<sup>1</sup> Волков А.А. Упадок и возрождение мосарабского обряда в христианской Испании // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – Тамбов: Грамота, 2011. – № 2 (8): в 3-х ч. – Ч. III. – С. 46–50.

<sup>2</sup> Литургия Мозарабская: Предисловие // Собрание Древних Литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык. – М.: Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1999. – Вып. 4. – С. 120–121.

<sup>3</sup> Волков А.А. Указ. соч. – С. 48.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>5</sup> Подробнее см.: *Le liber mozarabicus sacramentorum et les manuscrits mozarabes* / Férotin M., ed. Réimpression de l'édition de 1912... par Anthony Ward et Cuthbert Johnson. – Rome, 1995. – P. 10–11.

<sup>6</sup> Волков А.А. Указ. соч.

<sup>7</sup> Там же.

<sup>8</sup> Литургия Мозарабская: Предисловие // Там же. – С. 125–127.

<sup>9</sup> Сахаров П. Мозарабский обряд // *Католическая энциклопедия*. – М., 2007. – Т. III. – Стлб. 509.

<sup>10</sup> Подробное описание рукописей см. в: Jenner H. *Mozarabic Rite* // *Catholic Encyclopedia*. – N.Y., 1911. – Vol. 10. – P. 613–615; Pinell J. *Liturgia hispánica*. – Barcelona : Centre de Pastoral Litúrgica, 1998. – P. 41–54.

<sup>11</sup> Волков А.А. Указ. соч.

<sup>12</sup> *Ritus toletanus seu mozarabicus* [Электронный ресурс]. URL: <http://www.toletanus.ru> (дата обращения: 02.04.2011).

<sup>13</sup> *Saeculum VII: Liturgia Mozarabica. Missale Mixtum* / Ed. J.-P. Migne. – P., 1862. – Т. 85. – Col. 9–96 (*Patrologiae cursus completus: Series Latina*. In 221 t. Т. 85 = PL 85).

<sup>14</sup> Текст миссала: PL 85, Col. 109–656. Об устройстве литургического года см.: Jenner H. *Op. cit.* – P. 615–616; Pinell J. *Op. cit.* – P. 277–321; Сахаров П. Год литургический // *Католическая энциклопедия*. – М., 2007. – Т. I. – Стлб. 1345–1346.

<sup>15</sup> *Ritus toletanus seu mozarabicus*.

<sup>16</sup> PL 85, Col. 655–1036.

<sup>17</sup> PL 85.

<sup>18</sup> *Ibid.* – Col. 109–120.

<sup>19</sup> *Ibid.* – Col. 630–569.



Ощепков А.Р.

**ПАНКАТОЛИЦИЗМ А. ДЕ КЮСТИНА И ОБРАЗ РОССИИ В ЕГО КНИГЕ  
«РОССИЯ В 1839 ГОДУ»**

*Аннотация.* В статье рассматривается вопрос о влиянии религиозных взглядов французского литератора Астольфа де Кюстина на его восприятие России и конструирование образа нашей страны в книге «Россия в 1839 году». Автор статьи приходит к выводу, что панкатолицизм Кюстина был одним из факторов, обусловивших критическое отношение писателя к религиозности русских, Православной Церкви и России.

*Ключевые слова:* панкатолицизм, образ России, христианство, православие, рационализм, католическая церковь, национальная церковь.

Книга маркиза де Кюстина «Россия в 1839 году» (1843) стала одним из самых известных произведений о России в XIX столетии не только во Франции, но и далеко за ее пределами. Представляется, что и по сей день она продолжает оказывать заметное влияние на восприятие России на Западе. Цель настоящей статьи – показать, какое место в кюстиновском дискурсе о России занимает идея панкатолицизма.

А. де Кюстин предпослал своим путевым запискам эпиграф из Книги премудрости Иисуса, сына Сирахова: «Каков правитель народа, таковы и служащие при нем; и каков начальствующий над городом, таковы и все, живущие в нем»<sup>1</sup>. Этот эпиграф не только выражает общий пафос и центральную мысль книги Кюстина, но и подчеркивает одну специфическую особенность кюстиновской концепции России – ее отчетливо выраженный нравственно-религиозный аспект. Кюстин смотрит на Россию сквозь призму не только и не столько политических взглядов и предпочтений, что было характерно почти для всех его предшественников, французских литераторов, создававших дискурс о России, но прежде всего сквозь призму своей религиозной доктрины. В этом отношении Кюстина можно сопоставить, пожалуй, только с одной фигурой во французской литературе XIX в. – Жозефом де Местром. Однако Кюстин оказался резче в своей критике России и радикальнее в выводах.

Предисловие к книге становится декларацией кюстиновской религиозности, изложением его воззрений на судьбы христианства и ключом к пониманию кюстиновского взгляда на Россию. «Я хранил в своем сердце религиозные идеи, живя среди людей равнодушных <...>», – заявляет автор<sup>2</sup>. Кюстина волнует судьба христианства и неразрывно, по его мнению, с ней связанная судьба Европы. Для Кюстина христианство – единственное объединяющее начало в современном мире. Его интересует не столько мистическая, сколько политическая и нравственная составляющая христианства. «Одно лишь христианство способно объединять людей во имя мира и свободы, ибо одному ему ведомо, где искать свободу. Христианство правит и будет править землей тем более успешно, чем более часто будет оно применять свою божественную мораль к человеческим деяниям. Прежде христианский мир более занимала мистическая, нежели политическая сторона религии; теперь для христианства на-

ступает новая эра; быть может, потомки наши увидят Евангелие в основании общественного порядка»<sup>3</sup>.

Еще в книге «Испания в эпоху Фердинанда VII» (1837) Кюстин обрушился с критикой на «католическую демократию», «республиканское христианство». «Он мечтал о религии, не запятнанной политическими сделками, но захватившей, пропитавшей все общество <...>. Кюстин был легитимистом, но не был сторонником абсолютизма; он рассматривал представительство как «неизбежность», но при этом испытывал презрение к Луи-Филиппу. Подобную же позицию занимала «Пресс» Жирардена, и в переписке Бальзака можно обнаружить то же противоречие; Ламартин, Виньи также разрывались между аристократизмом и веяниями века, которые влекли их в противоположную сторону»<sup>4</sup>.

Кюстин вступает в скрытую полемику с просветителями, с антирелигиозным и антиклерикальным духом Просвещения, с его культом Разума и Природы. Современная Франция, считает Кюстин, заражена «философией разрушения, узкой, отсталой философией»<sup>5</sup>. Что же это за философия? Кюстин поясняет: «Иные утверждают, что цель эта (создание общества, основанного на христианских принципах – *А.О.*) непременно будет достигнута и без помощи нашей религии, что христианство, покоящееся на таком гнилом фундаменте, как первородный грех, обветшало и что для исполнения своего истинного, до сего дня еще никем не понятого предназначения человек должен повиноваться одним лишь законам природы»<sup>6</sup>. Кюстину претит модернизаторский проект Просвещения, в основе которого культ человеческого Разума, имеющий своим следствием, по его мнению, гордыню и отрицание всякого авторитета. «Вы рветесь в бой оттого, что разум питает гордыню, а гордыня сеет раздор», – с такими словами обращается Кюстин к своим идейным оппонентам<sup>7</sup>. Его пугает новая историческая сила, родившаяся после Французской революции, сила самоопределяющегося человека. Он не хочет верить, что отныне ход истории определяется не Богом, но человеком, осознающим свою силу и свободу самоопределения.

По Кюстину, более важной составляющей христианства, нежели идея первородного греха, является культ самоотречения, плодотворный для истинной культуры и противный современной рационалистической цивилизации, в основе которой – жажда наслаждений. «Между тем в искусствах, науках и политике всякое значительное творение, всякое возвышенное стремление зиждутся именно на жертвенности. Нынче же идти на жертвы никто не желает: христианство упрекают в том, что оно проповедует самоотречение – добродетельным людям это не по нраву. Христианские священники указывают дорогу, которую прежде избирали только избранные, толпе!! Кто знает, куда приведут народ столь коварные наставники?»<sup>8</sup>.

Сходные идеи высказывались некоторыми современниками Кюстина. Например, Б. Констан в предисловии к труду «О религии» (1827), защищая религиозные чувства, писал: «Взгляните на человека, зависимого от своей чувственности, одолеваемого нуждами, размягченного цивилизацией и тем более рабски зависящего от наслаждений, что цивилизация делает их ему доступнее. Смотрите, как много возможностей он предоставляет для развращения. Подумайте о той гибкости языка, которая окружает его всевозможными извинениями и скрадывает стыд от собственного эгоизма [...]. Все системы сводятся к двум. Одна объявляет нашим проводником интерес, а целью – благосостояние. Другая же предлагает считать целью совершенствование, а проводником – душевное чувство, самоотверженность и дух жертвенности»<sup>9</sup>. Констан выступает сторонником второй системы, основанной на христианских ценностях.

На опасения своих воображаемых оппонентов Кюстин отвечает тезисом, что мертвящее влияние рационализма проявляется, в частности, в

том, что вольнодумцы, материалисты, «опасные умники отнимают у наций способность действовать; они разрушают, не умея созидать, ибо любовь к роскоши и удовольствиям рождает в душе не более, чем лихорадочное волнение, мимолетное, как сама человеческая жизнь».

Автор пророчествует всеобщую смуту и разъединение в Европе, одурманенной просветительским мифом о всеисии человеческого разума. По Кюстину, Европу ждет «всеобщая разобщенность умов, проистекающая из презрения к единственному законному авторитету в области веры <...>»<sup>10</sup>. Здесь необходимо уточнить, что таким авторитетом Кюстин считал католическую церковь. Ортодоксальный католик, испытавший еще в юности сильное влияние Шатобриана, Кюстин убежден, что «вне католической церкви христианство извращается и гибнет»<sup>11</sup>. Более того, по мнению Кюстина, судьба католицизма и Католической Церкви определит судьбу всей мировой цивилизации. Базовая цивилизационно-религиозная дилемма Кюстина сформулирована в следующих словах: «Мир должен стать либо языческим, либо католическим. Его религией должно сделаться либо более или менее утонченное язычество, имеющее храм природу, жрецами ощущения, а кумиром разум, либо католичество <...>. Вот дилемма, которая вечно будет стоять перед человеческим умом. Все остальное – либо обман, либо иллюзии»<sup>12</sup>.

В апологии католицизма Кюстин солидаризируется с Ж. де Местром, который рассматривал католичество как единственную силу, способную противостоять революции в Европе. Ж. де Местр видел в революции апофеоз человеческого «я», отрекшегося от Бога и уверовавшего в силу разума и своей воли. Хотя в «России в 1839 году» имя Ж. де Местра не упоминается, однако с большой вероятностью можно утверждать, что Кюстин был знаком с его идеями. Политические взгляды Ж. де Местра к 1830-м гг. были широко известны не только во Франции, но и далеко за ее пределами и стали составной частью общеевропейской консервативной идеологии<sup>13</sup>. Хороший знакомый Кюстина князь П. Б. Козловский, ставший прототипом князя К\*\*\* в «России в 1839 году», был посланником при сардинском дворе и лично знал Ж. де Местра<sup>14</sup>.

Выступая, с одной стороны, критиком рационалистических тенденций европейской культуры XVII–XVIII вв., Кюстин вместе с тем был наследником просветительского универсализма. Этот рационалистический универсализм проявился у него прежде всего в отрицании национальных церквей. По Кюстину, возможна только одна единственная Церковь в Европе – католическая.

Католической церкви он противопоставляет «национальные церкви». Принципиальное различие между католической церковью и национальными церквями Кюстин видит в том, что национальные церкви, являясь составной частью государства, «превосходными пособниками правительства», воспитывают граждан, в то время как «католическая Церковь, обладая не меньшей политической властью, поднимается выше и идет дальше» и воспитывает людей<sup>15</sup>. Католицизм – «религия рода человеческого», в то время как, например, протестантизм – «религия князей»<sup>16</sup>.

Исходя из своей панкатолической доктрины, Кюстин критикует и протестантскую Англию, и Германию, но мягче, чем Россию. Англия и Германия – наследники некогда единой западной церкви и рыцарской традиции, ныне от них отпавшие. Протестантская Англия превратилась в «замаскированную олигархию», где «рыцари покорились промышленникам»<sup>17</sup>, а материальный комфорт достиг высших ступеней. Германия изменила себе, забыла о своем предназначении. «Главный недостаток немецкого народа, олицетворенный фигурой Лютера, – это склонность к физическим радостям...»<sup>18</sup>. Германия и Англия, в трактовке Кюстина, – образцы «утонченного язычества», культа ощущений и наслаждений, материального благополучия и разума, который все более захватывает Европу.

Противоядием от этих болезней века может стать, по Кюстину, только Католическая Церковь. Что обеспечивает ей такой особый статус? Ответ Кюстина – ее независимость от государства. «Именно независимость земного главы Церкви сообщает пастырское достоинство всем католическим священникам <...>»<sup>19</sup>. Здесь, по мнению Кюстина, коренится главное отличие Католической Церкви от национальных церквей. «Всякая национальная Церковь – плод раскола и, следовательно, лишена независимости»<sup>20</sup>.

Соответственно, отсюда вытекало, что только католическое духовенство соответствует тому идеалу, который очерчивает Кюстин: «Истинный священник – гражданин мира и паломник в страну небесную. Покоряясь как человек законам своей страны, как проповедник он не должен признавать над собою иного судьи, кроме прелата, какой существует на земле»<sup>21</sup>. «Свободному» от светской власти католическому духовенству Кюстин противопоставляет зависимое от нее православное духовенство: «...Русский священник, бедный, униженный, развращенный, лишенный всякого авторитета, всякого сверхъестественного могущества, обыкновенный человек из плоти и крови» стал «ничтожнейшим из рабов самодержавия»<sup>22</sup>. Мы не ставим здесь вопрос о том, насколько эти суждения Кюстина о Православной Церкви и ее служителях соответствовали действительному положению вещей. Наша задача не изобличить Кюстина, не оценить меру его «объективности», но описать те важнейшие моменты его религиозных взглядов, которые определили логику кюстиновской русофобии<sup>23</sup>.

Показательно, что первое упоминание о России в тексте книги возникает в религиозном контексте: «Верите ли вы, что российскому императору роль земного главы Церкви подобает более, нежели римскому прелату? Русские обязаны верить в это, но верят ли они на самом деле? И верите ли вы, что они в это верят? А ведь именно эту религиозную истину проповедают они ныне полякам!» – обращается автор к читателям<sup>24</sup>. Вновь Кюстин затрагивает важнейший для него вопрос об отношении духовной и светской власти, Церкви и государства, поскольку для него характер этих отношений обуславливает степень свободы того или иного общества. Для Кюстина независимость Церкви – залог свободы как отдельной личности, так и общества в целом.

Этот политический подтекст религиозных воззрений Кюстина обнаруживается и в том, как быстро он переходит от обсуждения религиозных догматов о верховенстве папы в католичестве или императора в православии к тому, что интересует его гораздо больше, – к вопросу о роли католичества в обеспечении политического доминирования Франции на европейском континенте. «Отныне политическое влияние Франции, – заявляет он, – будет зависеть от того, сколь могущественна будет она как держава католическая. Чем дальше отходят от нее революционные умы, тем ближе подходят к ней католические сердца»<sup>25</sup>.

Заметим, что такое эксплицитное проговаривание политического аспекта религиозной, теософской проблематики в целом не характерно для Кюстина. Может быть, одна из существенных причин успеха его книги на Западе заключалась в том, что ее автор позиционирует себя не в качестве памфлетиста или политического аналитика, но прежде всего моралиста и религиозного мыслителя. Кюстин стремится создать впечатление, что он судит Россию с позиций «универсальной» человеческой морали, «универсальной» религии и «универсального» человеческого разума.

Кюстина беспокоит и то, что православная Россия, объединенная религиозной общностью и сильной императорской властью, – реальный и серьезный соперник Франции на европейском континенте, вызов всей Европе, пребывающей в состоянии культурного кризиса, вызванного распа-

дом единства христианской церкви и усиленного просветительскими идеями<sup>26</sup>.

Для Кюстина рабство не только социальный институт крепостного права в России, не только важнейшая характеристика российского общества, трактуемая как отсутствие духовной свободы, но и черта русского национального характера. Размышляя о природе этого феномена и пытаясь дать свой ответ на «дилемму Герберштейна», первым поставившего вопрос о том, является ли рабство в России следствием деспотизма или же деспотический характер власти в России – следствие изначального рабства и дикости русского народа, Кюстин приходит к следующему выводу: «... Я склоняюсь к мысли, что влияние было взаимным: русские правители могли появиться только в России, но и русские не стали бы такими, как они есть, живи они под властью иных правителей»<sup>27</sup>.

Покорность русских, по Кюстину, приобретает крайние, патологические формы рабства. Русские не просто терпят деспотизм, смиряются со своим рабским положением, но исполнены мазохистской любви к рабству. «Другие народы терпели гнет, русский народ его полюбил; он любит его по сей день. Не характерна ли эта фантастическая покорность?»<sup>28</sup>.

Кюстин же, помимо нравственно-психологического объяснения феномена русской покорности и долготерпения, приведенного выше, предлагает объяснение религиозное. «Нации юные так неистово веруют в повсеместное присутствие Бога, в его способность вмешиваться в малейшие земные происшествия, что им никогда не приходит на мысль объяснить движение человеческой истории действиями самого человека; по их понятиям, все, что свершается, свершается по Господней воле: нет таких бранных благ, от каких истинный верующий не отказался бы с радостью. Для того, кто алчет блаженства избранных, жизнь – пустяк. Чья бы рука ни прекратила течение ваших дней, она сотворит благо, а не зло. Вы поступите малым ради великого, вы претерпите минутное страдание ради вечного блаженства; что значит власть над всей землей сравнительно с добродетелью – тем единственным сокровищем, какое тиран не в силах отнять у человека, ибо палач стократно умножает святость жертв, с набожным смирением глядящих в глаза смерти?! Так рассуждают народы, чье призвание – покорно сносить любые испытания, однако нигде эта опасная религия не рождала столько фанатиков, сколько их встречалось и встречается по сей день в России»<sup>29</sup>. Здесь Кюстин впервые пытается изложить логику другой стороны, не просто осудить, но понять, хотя принять эту логику он не может или не хочет – и, может быть, не столько по религиозным, сколько по политическим основаниям.

Одной из важнейших причин ослабления Франции и Европы Кюстин считал религиозный кризис Запада и, как следствие, кризис легитимации власти. «Возвращение к религиозному единству спасло бы Европу, однако кто признает это единство, кто внушит к нему уважение, какими новыми чудесами завоеует религия доверие не признающего ее легкомысленного мира? На чей авторитет станет опираться? Сие ведомо только Господу»<sup>30</sup>. Дух современной эпохи на Западе, по Кюстину, в критике власти и в неподчинении ей. Православная Россия, напротив, олицетворяет дух уважения к власти, покорности ей, порядка и дисциплины. Париж стал «безумной столицей равнодушия и цинизма», рискующей утратить свою роль центра цивилизации<sup>31</sup>. Петербург – «плод страха, но не просто страха, а богобоязненности, ибо русская политика сумела возвести повиновение в закон»<sup>32</sup>. Кюстин полагает, что именно этот страх, покорность власти, как это ни парадоксально, – залог великого будущего России. «Этой стране, которую наши нынешние мыслители долгое время не принимали в расчет из-за ее чрезвычайной отсталости, суждено такое же – если не более – великое будущее, как пересаженному в американскую почву английскому обществу <...>. Я убежден, что отныне миром будут править народы не

самые беспокойные, но самые терпеливые: просвещенная Европа склонится только перед силой действительной, меж тем действительная сила наций – это покорство правящей ими власти, подобно тому как сила армий – дисциплина»<sup>33</sup>.

Фундаментальное противоречие кюстиновской мысли коренится где-то здесь. С одной стороны, убежденный католик Кюстин непрерывно повторяет слова Христа: «Царство мое не от мира сего», говорит об основополагающей дилемме, стоящей перед современным миром, который должен стать либо языческим, т.е. исповедующим культ природы, разума, ощущений и наслаждений, либо католическим, то есть следующим завету Христа: «Царство мое не от мира сего». В таком случае почему же истовая религиозность русских, имеющая следствием презрение к земной жизни и ее благам, к тому самому «утонченному язычеству», которое отвергает и Кюстин, представляется ему «опасной»? Не потому ли Кюстин обрушивается с критикой на религиозный «фанатизм» русского народа и пытается представить его чем-то отталкивающим, обрекающим русских на вечную покорность, утрату достоинства и свободы, что, к своей досаде, не находит подобного же религиозного рвения у современных народов Запада? Не потому ли, что осознает: этот религиозный «фанатизм» есть фундамент русской силы и залог грядущего, предрекаемого Кюстином мирового господства России?

Другая причина кюстиновской критики религиозного «фанатизма» русского народа – в историософии Кюстина. Кюстин – наследник французской романтической исторической мысли XIX в., утверждавшей приоритет роли личности в истории. Он последователь восходящей к просветителям концепции естественных прав личности, одно из которых – свобода слова и личности. Католицизм Кюстина осложняется этими новыми веяниями. «Слепая покорность подданных, их безропотность, их верность безумным хозяевам – не достоинства, а недостатки: повиновение похвально, неограниченная власть почтенна лишь постольку, поскольку они становятся средством, охраняющим права человека. Когда царь не признает их, когда он забывает, на каких условиях человеку дозволено властвовать над себе подобными, граждане подчиняются только Богу, своему вечному владыке, который освобождает их от клятвы верности владыке мирскому. Вот чего русские никогда не допускали и не понимали; однако эти условия необходимы для развития истинной цивилизации; без них наступил бы час, когда жизнь в обществе стала бы для человечества не полезной, а вредной, и софисты без труда вернули бы человека в лесную чашу»<sup>34</sup>. Весь этот пассаж – данная в религиозной оболочке руссоистская идея о праве народа на восстание в случае нарушения властью «общественного договора». Кроме того, Кюстин вновь противоречит себе. Защита прав человека делает общественную жизнь полезной, комфортной, удобной, но разве не этот идеал «утонченного язычества» осуждал Кюстин, противопоставляя ему католицизм с его «Царство мое не от мира сего»?

Кюстин рассматривает проблему несвободы в России не только в исторической перспективе, но и в религиозном контексте. О степени осведомленности Кюстина в делах Православной Церкви свидетельствует пассаж в его книге, который вызвал возмущение еще у П.А. Вяземского и Н.И. Греча: «В русских церквях никогда не услышишь проповеди. Евангелие открыло бы славянам свободу»<sup>35</sup>. Однако столь смутные представления о православии не помешали Кюстину обрушиться на него с критикой. Если католицизм с его разделением духовной и светской власти, по глубокому убеждению автора, формирует независимость ума и веры, то Православная Церковь, оказавшаяся со времен Петра Великого под началом императора, напротив, продуцирует рабство. «У Рима и у всех, кто связан с Римской церковью, нет врага более страшного, чем московский самодержец, земной глава своей Церкви <...>»<sup>36</sup>.

Таким образом, как видим, Кюстин увязал судьбы самодержавия с судьбой православия в России. По мысли Кюстина, подчинение в России слова силе исторически обусловлено тем, что Православная Церковь была подчинена государству. «...Русская политика в конце концов растворила Церковь в Государстве, смешала небо и землю: человек, который смотрит на своего повелителя как на Бога, надеется попасть в рай единственно́й и́ еѣй ꙗѡѡр єі і аѡаѡі ѡа»<sup>37</sup>. Кюстина интересует не теологический, а нравственно-политический аспект проблемы православия и его роли в судьбах России. Кюстин не анализирует различия в догматике католической и православной церкви. Он сосредоточивается на вопросе о влиянии православия на природу российской власти и общества. Православие, в его трактовке, создало идеологическую основу и явилось обоснованием и фундаментом самодержавия. Православие наделило императора духовной властью. Как говорит умный князь К\*\*\*, сравнивая отношение к Католической Церкви протестантов и православных, «даже протестанты воссоединятся с папой раньше русского самодержца, ибо протестантам <...> осталось принести в жертву Риму лишь свою сектантскую гордыню, император же положительно и всерьез обладает духовной властью и добровольно с ней не расстанется»<sup>38</sup>.

Критика Православной Церкви и религиозности русских в книге «Россия в 1839 году» объясняется тем, что в православии автор видит начало, обеспечивающее единство, сплоченность, монолитность русской нации, что, конечно же, не могло не вызывать у маркиза-католика известного чувства тревоги и страха за будущее Европы. Кюстиновская идея панкатолицизма, предлагаемая в путевых записках, и его попытка дискредитации православия имели не столько теологические, сколько этические и политические основания.

#### *Библиографический список*

Кюстин А де. Россия в 1839 году: В 2 т. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1996. – 528 с. (Записи Прошлого).

Черных М.А. Революция или католицизм: творчество Жозефа де Местра и русская консервативная мысль в первой половине XIX века // Дипломаты-писатели; писатели-дипломаты / сост. В.Е. Багно. – СПб.: ИРЛИ (Пушкинский Дом), 2001. – С. 127–145.

Cadot M. La Russie dans la vie intellectuelle française (1839–1856). – P.: Fayard, 1967. – P. 223–278.

Constant V. De la religion. En 5 vol. – P., 1824–1831. – Т. I. – 230 p.

<sup>1</sup> Кюстин А де. Россия в 1839 году: В 2 т. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1996. – Т. 1. – С. 9.

<sup>2</sup> Там же. – Т. 1. – С. 11.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Cadot M. La Russie dans la vie intellectuelle française (1839–1856). – P.: Fayard, 1967. – P. 177.

<sup>5</sup> Кюстин А де. Россия в 1839 году... – Т. 1. – С. 14.

<sup>6</sup> Там же. – Т. 1. – С. 11.

<sup>7</sup> Там же. – Т. 1. – С. 13.

<sup>8</sup> Там же. – Т. 2. – С. 118.

<sup>9</sup> Constant V. De la religion. En 5 vol. – P., 1824–1831. – Т. I. – P. XXXVIII–XI.

<sup>10</sup> Кюстин А де. Россия в 1839 году... – Т. 1. – С. 14.

<sup>11</sup> Там же. – Т. 1. – С. 13.

<sup>12</sup> Там же. – Т. 1. – С. 14.

<sup>13</sup> Черных М.А. Революция или католицизм: творчество Жозефа де Местра и русская консервативная мысль в первой половине XIX века // Дипломаты-писатели; писатели-дипломаты / сост. В.Е. Багно. – СПб.: ИРЛИ (Пушкинский Дом), 2001. – С. 144.

<sup>14</sup> Там же. – С. 143–144.

<sup>15</sup> Кюстин А де. Россия в 1839 году... – Т. 2. – С. 55.

<sup>16</sup> Там же. – Т. 2. – С. 96.

<sup>17</sup> Там же. – Т. 1. – С. 78.

<sup>18</sup> Там же. – Т. 1. – С. 27.

<sup>19</sup> Там же. – Т. 2. – С. 95.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. – Т. 2. – С. 96.

<sup>23</sup> Показательно, что свои рассуждения о национальных церквях вообще и Православной Церкви и ее служителях Кюстин не подкрепляет никакими примерами, иллюстрациями, доказательствами. Напротив, он вынужден признать, что, например, во времена царствования Ивана Грозного именно русская Церковь оказала сопротивление его деспотизму (См.: Кюстин А. де. Россия в 1839 году... – Т. 2. – С. 96).

<sup>24</sup> Кюстин А. де. Россия в 1839 году... – Т. 1. – С. 13.

<sup>25</sup> Там же. – Т. 1. – С. 15.

<sup>26</sup> О культурном кризисе в Западной Европе на рубеже XVIII–XIX вв., одним из важнейших проявлений которого была дехристианизация европейского сознания на протяжении XVIII столетия и особенно в период Великой французской революции см.: Зенкин С.Н. Французский романтизм и идея культуры (аспекты проблемы). – М.: РГГУ, 2001. – С. 7–13.

<sup>27</sup> Кюстин А. де. Россия в 1839 году... – Т. 1. – С. 127.

<sup>28</sup> Там же. – Т. 2. – С. 77.

<sup>29</sup> Там же. – Т. 2. – С. 95.

<sup>30</sup> Там же. – Т. 1. – С. 87.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. – Т. 2. – С. 13.

<sup>33</sup> Там же. – Т. 1. – С. 86.

<sup>34</sup> Там же. – Т. 2. – С. 78.

<sup>35</sup> Там же. – Т. 2. – С. 13.

<sup>36</sup> Там же. – Т. 1. – С. 85.

<sup>37</sup> Там же. – Т. 2. – С. 15.

<sup>38</sup> Там же. – Т. 1. – С. 85.

Пулькин М.В.

#### ИУДАИЗМ НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ РОССИИ И В СИБИРИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX вв.)

*Аннотация. Статья посвящена проблеме становления иудаистских общин за чертой оседлости. На всем пространстве Европейского Севера России и в Сибири поведение еврейских сообществ характеризовалось сходными чертами. Евреи, служащие в воинских подразделениях, становились первоосновой для общин. В 1870-1890 гг. повсюду начали формироваться устойчивые еврейские общины, которые активно отстаивали свои права на отправление религиозных обрядов, занялись строительством синагог.*

*Ключевые слова: иудаизм, евреи, синагоги, раввины, черта оседлости, Сибирь, Европейский Север России, вероисповедная политика.*

В настоящее время наблюдается всплеск исследовательского интереса к проблемам повседневной жизни еврейских общин. В особенности этот процесс затронул Сибирь, где изучение еврейской истории имеет длительную традицию. Европейский Север России в этом отношении исследован значительно слабее, что создает для исследователя редкую возможность стать первооткрывателем существенных для религиозной жизни России процессов, охватывающих огромное пространство, населенные представителями различных народов и конфессий, не оставшихся равнодушными наблюдателями происходящего.

<sup>16</sup> Там же. – Т. 2. – С. 96.

<sup>17</sup> Там же. – Т. 1. – С. 78.

<sup>18</sup> Там же. – Т. 1. – С. 27.

<sup>19</sup> Там же. – Т. 2. – С. 95.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же. – Т. 2. – С. 96.

<sup>23</sup> Показательно, что свои рассуждения о национальных церквях вообще и Православной Церкви и ее служителях Кюстин не подкрепляет никакими примерами, иллюстрациями, доказательствами. Напротив, он вынужден признать, что, например, во времена царствования Ивана Грозного именно русская Церковь оказала сопротивление его деспотизму (См.: Кюстин А. де. Россия в 1839 году... – Т. 2. – С. 96).

<sup>24</sup> Кюстин А. де. Россия в 1839 году... – Т. 1. – С. 13.

<sup>25</sup> Там же. – Т. 1. – С. 15.

<sup>26</sup> О культурном кризисе в Западной Европе на рубеже XVIII–XIX вв., одним из важнейших проявлений которого была дехристианизация европейского сознания на протяжении XVIII столетия и особенно в период Великой французской революции см.: Зенкин С.Н. Французский романтизм и идея культуры (аспекты проблемы). – М.: РГГУ, 2001. – С. 7–13.

<sup>27</sup> Кюстин А. де. Россия в 1839 году... – Т. 1. – С. 127.

<sup>28</sup> Там же. – Т. 2. – С. 77.

<sup>29</sup> Там же. – Т. 2. – С. 95.

<sup>30</sup> Там же. – Т. 1. – С. 87.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Там же. – Т. 2. – С. 13.

<sup>33</sup> Там же. – Т. 1. – С. 86.

<sup>34</sup> Там же. – Т. 2. – С. 78.

<sup>35</sup> Там же. – Т. 2. – С. 13.

<sup>36</sup> Там же. – Т. 1. – С. 85.

<sup>37</sup> Там же. – Т. 2. – С. 15.

<sup>38</sup> Там же. – Т. 1. – С. 85.

Пулькин М.В.

#### ИУДАИЗМ НА ЕВРОПЕЙСКОМ СЕВЕРЕ РОССИИ И В СИБИРИ (КОНЕЦ XIX – НАЧАЛО XX вв.)

*Аннотация. Статья посвящена проблеме становления иудаистских общин за чертой оседлости. На всем пространстве Европейского Севера России и в Сибири поведение еврейских сообществ характеризовалось сходными чертами. Евреи, служащие в воинских подразделениях, становились первоосновой для общин. В 1870-1890 гг. повсюду начали формироваться устойчивые еврейские общины, которые активно отстаивали свои права на отправление религиозных обрядов, занялись строительством синагог.*

*Ключевые слова: иудаизм, евреи, синагоги, раввины, черта оседлости, Сибирь, Европейский Север России, вероисповедная политика.*

В настоящее время наблюдается всплеск исследовательского интереса к проблемам повседневной жизни еврейских общин. В особенности этот процесс затронул Сибирь, где изучение еврейской истории имеет длительную традицию. Европейский Север России в этом отношении исследован значительно слабее, что создает для исследователя редкую возможность стать первооткрывателем существенных для религиозной жизни России процессов, охватывающих огромное пространство, населенные представителями различных народов и конфессий, не оставшихся равнодушными наблюдателями происходящего.

Известно, что хозяйственная деятельность евреев была сферой сотрудничества с местным населением, а поддержанию идентичности еврейских диаспор в наибольшей степени способствовала религия. Под влиянием «тяжелых испытаний, выпавших на долю русского еврейства, среди евреев усилилось стремление к национальной культуре, к родной истории, родному языку». В частности, «дать детям истинно еврейское образование на стихийном уровне всегда было присуще сибирским евреям»<sup>1</sup>. Но в то же время среди евреев усилились «ассимиляторские тенденции», проявившиеся в «увеличении числа лиц, переходящих из еврейства в православие»<sup>2</sup>, в постепенном сокращении контактов с евреями, оставшимися в пределах черты. Как показывает вологодская статистика начала XX в. (данные опросов местных евреев), 40,5% еврейского населения не имели никаких связей за чертой оседлости или сохраняли на момент обследования «лишь очень слабую религиозную связь». При этом выяснилось, что женщины адаптировались к новой обстановке и порывали связь с евреями-традиционалистами значительно быстрее: в Вологде «две трети самостоятельных женщин назвали себя уроженками черты оседлости, но только 23,1% сохранили с ней активную связь»<sup>3</sup>.

В такой обстановке точное соблюдение религиозных предписаний было недостижимым идеалом. Это хорошо прослеживается по сибирским материалам. Известно, что «Сибирь внесла свои коррективы в психологию и внешность еврея. Он перестал быть набожным, редко ходил в молельню, торговал по субботам и праздникам, постов не соблюдал»<sup>4</sup>. В местных молельнях «нельзя было найти ни свитков Торы, ни старинных предметов богослужения. Да и сами молельни, на открытие которых было потрачено столько сил, большую часть времени пустовали»<sup>5</sup>. Это стало частью значительно более масштабного процесса эволюции российского еврейства, суть которого изложил Израэль Барталь: «Еврейская традиция с присущим ей набором ценностей должна была теперь вступить в свободную конкуренцию с чужой искусительной культурой, несущей заманчивые социально-экономические перспективы»<sup>6</sup>. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Еврейские иммигранты столкнулись в городах Европейского Севера России и в Сибири с необходимостью создания своих общинных институтов практически с нуля, «будучи удалены от вековых традиций, стоявших за старыми еврейскими центрами, такими, как Вильна, Люблин и Бердичев»<sup>7</sup>. Но и в этих условиях, невзирая на трудности, подавляющее большинство евреев бережно сохраняло религию своих предков. Это вполне объяснимо. «Инстинкт выживания в чуждом окружении заставлял консолидироваться вокруг некоего центра, роль которого выполняли общинные институты: молитвенные дома, духовные и хозяйственные правления»<sup>8</sup>. Как известно, «своеобразие еврейского народа состояло в том, что в течение веков религия являлась для него первой по значению, колоссальной по действию социальной силой»<sup>9</sup>, а раввины нередко выступали посредниками между властью и общиной в решении значимых вопросов<sup>10</sup>.

Повсеместно за чертой оседлости небольшие группы евреев стремились создавать религиозные общины. При этом сибирские материалы показывают, что «самовольное открытие молитвенных домов было достаточно распространенным явлением»<sup>11</sup>. Время появления еврейских общин довольно часто остается неизвестным. Это наблюдение касается как Сибири<sup>12</sup>, так и Европейского Севера. Известно, что к середине XIX в. в Красноярске, Енисейске, Иркутске, Чите, Нерчинске сложились стабильные общины евреев. Примерно с этого же времени начинается отсчет истории якутской еврейской общины, состоящей преимущественно из ссыльных<sup>13</sup>. Начало еврейской религиозной жизни на Дальнем Востоке было положено в 1863 г., связано оно с появлением молитвенного дома в Благовещенске. Иногда из-за дефицита подготовленных в богословском

отношении иудеев должности раввинов занимали случайные люди. Так, по ироническому утверждению историков сибирского еврейства, «наибольшая заслуга первого иркутского раввина была в том, что он брал с общества в целом недорого»<sup>14</sup>. Современные исследователи подтверждают этот вывод, опираясь на материалы, связанные с Благовещенском: «Ни о каком духовном правлении и тем более раввине там не могло быть и речи, и все службы совершал отставной унтер-офицер Зельманович»<sup>15</sup>.

Религиозная жизнь быстро растущих численно и географически расширяющихся еврейских сообществ стала объектом законодательной регламентации. По закону евреи определялись как инородцы, «в то время как иудаизм, подобно всем нехристианским религиям, рассматривался как иностранное исповедание»<sup>16</sup>. Устав духовных дел иностранных исповеданий позволял евреям «отправлять общественные молитвы и богомолитие» исключительно «в особых зданиях, для сего определенных». Каждое «молитвенное сообщество» евреев обязывалось избирать «правление», состоящее из раввина, старосты и казначея. В обязанности раввина входило «объяснять в известных случаях сомнения, касающиеся богомолития и обрядов веры», «совершать обряды обрезания и наречения имен младенцам, бракосочетания и расторжения браков». Он являлся «блюстителем и толкователем еврейского закона» и то же время был обязан «направлять евреев к соблюдению нравственных обязанностей, к повиновению общим государственным законам и установленным властям». Староста «наблюдал за порядком в синагоге», собирал добровольные пожертвования. Казначей вел приходорасходные книги. Там, где бедность евреев не позволяла им иметь особого раввина, по закону разрешалось «причисляться к ведомству раввина ближайшего города»<sup>17</sup>. На практике перечисленные должности в еврейской общине сближались. Так, в 1874 г. с марта по август должность архангельского раввина исполнял староста еврейского общества И.И. Винер<sup>18</sup>.

Закон о еврейских общинах действовал на всей территории Российской империи. Повсеместно еврейские сообщества рассматривались местной властью как «частные учреждения, существующие с разрешения правительства, действующие под контролем городских управ и осуществляющие свои религиозные и благотворительные цели на частные средства, добываемые сборами пожертвований и раскладкой между членами своего общества»<sup>19</sup>. Вполне объяснимо поэтому, что на всем пространстве Европейского Севера России и в Сибири поведение еврейских сообществ характеризовалось сходными чертами.

Наиболее ранние свидетельства о формировании еврейской общины связаны с Архангельском. Известно, что иудейская община, состоящая из купцов, существовала здесь еще в XVII в., но еврейское сообщество старалось жить скрытно. От этого периода в Архангельске осталось старое еврейское кладбище<sup>20</sup>. Упоминание о еврейской молитвенной общине в Архангельске, судя по документам полицейского управления, относится к 1828 г.<sup>21</sup> До 1857 г. в городе существовали два еврейских общества и два раввина из числа военнослужащих: в морском и в сухопутном ведомствах. Раввинов в этот период избирали из числа военнослужащих по приказу командира и с учетом мнений верующих: «по желанию всех евреев нижних чинов»<sup>22</sup>.

Дальнейшее развитие еврейских общин в городах Европейского Севера России связано с судьбами евреев-военнослужащих, из числа которых периодически избирали казенных раввинов. Негативно относясь к евреям, время от времени выдвигая в их адрес обвинения, власти, тем не менее, вынуждены были заботиться о формировании и полноценном существовании еврейских религиозных общин. Эта забота была связана с судьбами евреев-военнослужащих, волею начальства отправленных для прохождения воинской службы в гарнизоны северных городов. Лишь в

дальнейшем, в 1880-1890 гг., иудейские общины стали пополняться приезжими евреями, имеющими разрешение на проживание за пределами черты оседлости и намеревающимися сохранять в новых условиях древнюю веру своих отцов. Так, в Архангельске синагога появилась лишь в 1899 г.: она была возведена на средства купца И. Биндера<sup>23</sup>. Сходным образом и сибирская администрация, анализируя ситуацию, сложившуюся в разных городах, «начала ощущать нужду в лице, которое взяло бы на себя ответственность за учет еврейского населения и воспитание его в духе законопослушания»<sup>24</sup>.

Религиозная жизнь еврейских сообществ сталкивалась с серьезными проблемами: отсутствовала планомерная подготовка раввинов, возникали непреодолимые трудности при открытии синагог, осложнялось приобщение подрастающего поколения к еврейским традициям и нормам жизни, таяли надежды на сохранение языка. По сибирским материалам известно, что за чертой оседлости ощущался «острый недостаток подготовленных специалистов, носителей истинно еврейского духа, искушенных в тонкостях обрядов веры». В результате многие обряды «проводились по упрощенному сибирскому варианту или же не проводились вовсе»<sup>25</sup>.

На Европейском Севере России наблюдалась похожая ситуация. Доказательством здесь может ряд дел. Первое из них связано с Петрозаводском и датировано 1860 г. – временем, когда местная недавно сформировавшаяся еврейская община впервые начала отстаивать свои права. В том году, вероятнее всего, по просьбе своих подчиненных, командир петрозаводского внутреннего гарнизонного батальона подполковник Харитонов составил рапорт, в котором указывал, что во вверенном ему батальоне число евреев составляет около 200 человек. Они по закону, за отсутствием синагоги, могут собираться для молитвы в указанном месте под наблюдением одного надежного товарища, избранного ими для исправления должности раввина<sup>26</sup>. Такой порядок некоторое время соблюдался: «место для их молитвенных собраний было указано в казарме второй роты». Но в марте 1858 г. по распоряжению корпусного командира евреи лишились возможности собираться для молитвы «не только в дни суббот, но даже и в главные годовые их семь праздников» и поэтому «беспрерывно просят <...> об отводе им места для общего собрания»<sup>27</sup>.

Губернское правление, рассмотрев рапорт, вынесло негативное заключение. В Петрозаводске, указывалось в журнале правления, «помещений для молитвенных собраний евреев не назначено, а также никаких сумм для сего не ассигновано», поскольку устройство синагог, молитвенных школ допускается только в местах оседлости евреев<sup>28</sup>. Правление позволяло гарнизонному начальству «сделать распоряжение об отводе особого дома», где можно «допустить временное молитвенное собрание»<sup>29</sup>. Проблема была решена лишь в 1868 г.: служащие в Петрозаводском батальоне евреи «приобрели покупкою дом с землею», который передали в собственность своего воинского подразделения для того, чтобы вести постоянное богослужение. Как говорилось в составленных по этому случаю документах, «если же случится так, что в батальоне не будет состоять на службе ни одного еврея, то батальон имеет право продать этот дом и вырученные за него деньги разделить между беднейшими жителями города Петрозаводска еврейского закона, по усмотрению самих евреев»<sup>30</sup>.

Евреи, служащие в воинских подразделениях, прежде всего в городских гарнизонах, вообще нередко становились основой для еврейских общин в городах Сибири и Европейского Севера. Так, в документах Вологодского губернского правления сохранились свидетельства о существовании в Вологде еврейской общины начиная с 1840-х гг. При этом известно, что местное военное начальство в течение ряда лет выдавало военнослужащим иудеям деньги «на наем отдельного помещения для молитвословий на время двух праздников: Пасхи и Куши». Затем деньги выде-

лять перестали, но для богослужений «по распоряжению командира батальона полковника Озерова было отведено помещение в казарме». Вскоре предоставленное воинским начальством помещение оказалось слишком тесным, тогда евреи «стали нанимать отдельное помещение в частных домах на свой счет». Таким путем в Вологде появился еврейский молитвенный дом «без всякого разрешения со стороны как гражданских, так и военных властей»<sup>31</sup>. Иудаистские религиозные обряды, в частности обрезание, с 1857 по 1873 гг. исполнял «за неимением казенного раввина» местный еврей мещанин Я.Т. Куперштейн; он же вел метрические книги. Судя по прошению евреев – отставных солдат Вологодского батальона, составленному в 1892 г., еврейские обряды «отправлялись при молитвенном еврейском доме исправно»<sup>32</sup>. В дальнейшем богослужение и исполнение треб по невыясненным причинам прервалось.

Похожие проблемы возникли и в городе Вытегре Олонецкой губернии, также обладающем значительным еврейским обществом. Судя по прошению местного «еврейского общества», численность евреев здесь достигла к 1870-м гг. 30 семейств. «Между тем, – говорилось далее в документе, – у нас не имеется узаконенной метрической книги, что может привести к недоразумениям». Евреи сами «заготовили на записку родившихся, умерших и бракосочетавшихся надлежащую книгу», которую представили в полицейское управление. Для оформления документов и совершения обрядов они просили «допустить к исправлению должности казенного раввина резака О.А. Штерензата», «как человека, избранного нами, и который пользуется доверием нашего общества»<sup>33</sup>. Решение одной части еврейского общества вызвало тревогу и озабоченность у другой. Сопротивляющиеся назначению казенного раввина евреи, вероятнее всего, были обеспокоены необходимостью оплачивать труд раввина и нести другие расходы, связанные с функционированием еврейской религиозной общины. Они ссылались на малочисленность вытегорских евреев, отсутствие как согласия на избрание раввина в еврейской среде, так и необходимого образования у претендента на должность. В итоге решение Олонецкого губернского правления на неопределенное время отложило появление казенного раввина в Вытегре. Как говорилось в резолюции, «прошение проживающих в Вытегре евреев оставить без разрешения»<sup>34</sup>.

В Архангельске в начале 1870-х гг. избрание раввина также столкнулось с существенными трудностями. В 1871 г. местные евреи, отставные и бессрочно отпускные рядовые, «составляющие архангельское еврейское молитвенное общество», избрали на должность раввина местного жителя Вениамина Хацкелевича. В числе достоинств кандидата на должность они указывали безупречное поведение, хорошее знание русского и еврейского языков. Рассмотрение этого вопроса в губернском правлении дало негативный результат. Указывая, что евреи вполне могут по закону собираться для молитвы «в указанных местах под наблюдением благонадежного товарища, избранного ими для отправления должности раввина», губернское правление ссылалось на данные полиции. Полицейское управление обвинило кандидата на должность раввина в скупке краденых вещей, а само собрание было объявлено неправомочным из-за небольшого числа участников. В итоге архангельские евреи на длительное время остались без раввина<sup>35</sup>. Бедность, далекие расстояния от центров еврейской жизни и отсутствие планомерной подготовки раввинов за пределами черты оседлости приводили к похожим ситуациям и в Сибири: «сибирские общины по бедности просто не имели возможности содержать раввина». По этой причине молитвенные дома евреев в Ачинске, Енисейске и других городах «десятилетиями не имели ни раввина, ни его помощника, и их обязанности исполняли частные лица, даже не члены духовного правления»<sup>36</sup>.

В конце 1880-1890 гг. в городах Европейского Севера и Сибири начали формироваться стабильные еврейские общины, которые активно отстаивали свои права на регулярное отправление религиозных обрядов и приобщение подрастающего поколения к еврейским традициям. Так, в Сибири конец первого-начало второго десятилетия XX в. «отмечены массовым открытием еврейских школ»<sup>37</sup>. При этом основное требование, предъявляемым общиной к своим школам, заключалось в том, чтобы «давать детям национальное еврейское воспитание, развивать и укреплять связь со своим народом, знакомя с языком и сущностью иудаизма»<sup>38</sup>. На севере европейской части Российской империи, в частности в Вологде, постепенно возрастала «не только русская, но отчасти и еврейская грамотность», что объяснялось «усиленной иммиграцией лиц, грамотных по-еврейски»<sup>39</sup>. Так, в 1897 г. в Вологде все мужчины-евреи старше девяти лет умели читать и писать по-еврейски, но в 1907 г. «часть мужчин уже не знала еврейского языка»<sup>40</sup>.

На Европейском Севере и в Сибири выдающуюся роль в стабилизации еврейских общин сыграли административные меры российского правительства. Из-за большого числа евреев-политических ссыльных, длительное время проживающих в Архангельской губернии, иудейские общины появились даже в небольших городах. Так, в 1870 г. пинежский уездный исправник установил, что во вверенном ему городе состоит «частью под надзором полиции, частью на жительство» 28 евреев обоего пола, «обязанных по религиозному закону своему собираться от времени до времени в одно место для отправления общественных молитв и богомолений». Исправник ходатайствовал перед губернатором о разрешении пинежским евреям избрать раввина и собираться для богослужений. Ответ, полученный из Архангельска, оказался положительным. Как видно из журнала Архангельского губернского правления, евреям разрешили «собираться в одном из домов, занимаемых ими», «под наблюдением благонадежного товарища, которого представить им избрать для отправления должности раввина»<sup>41</sup>.

В 1888 г. наступил черед губернского города: архангельские евреи, собравшись в молельне, приняли решение найти «законного раввина». Для оплаты его услуг евреи обязывались ежемесячно собирать 60 рублей в том случае, если раввин примет на себя и обязанности резака, и 40 руб., если кандидат на должность согласится выполнять лишь обязанности раввина. Обращение евреев к петербургскому раввину Драпкину принесло желаемый результат. Готовность стать архангельским раввином, как видно из его письма, адресованного архангельскому полицмейстеру, изъявил С.Х. Бейлин, купеческий сын, бывший студент Харьковского университета<sup>42</sup>. В 1905 г. «архангельское еврейское общество» без особых проблем избрало на должность раввина другого своего представителя – помощника провизора Ю.З. Трейваса. Новоявленный раввин обязывался заниматься совершением обрядов, ведением метрических книг «без особой платы», а община евреев обязывалась ежемесячно платить ему вознаграждение и «по вознаграждению его не злоупотреблять»<sup>43</sup>. После этого религиозная жизнь евреев в Архангельске достигла определенной стабилизации. В документах сохранились свидетельства об уважительном отношении властей – как местной, так и центральной – к еврейским религиозным праздникам. Так, в 1915 г. в соответствии с телеграммой МВД губернатор распорядился «разрешить евреям оставаться в городе Архангельске на двое суток в виду наступающего еврейского праздника»<sup>44</sup>.

Видя успешное решение непростой проблемы поиска раввина в соседней губернии, вологодские евреи возлагали большие надежды на активную архангельскую общину. Новое рассмотрение вопроса о религиозной жизни евреев Вологды относится к 1893 г. Проживающие в городе иудеи подали в губернское правление прошение, в котором, «ссылаясь на мало-

численность и бедность вологодского еврейского общества», ходатайствовали о причислении их к ведению архангельского раввина. Вологодское начальство, рассмотрев документ, вынесло отрицательное заключение. Причиной для отказа стали дальние расстояния: «для архангельского раввина представляется видимая невозможность за дальностью расстояния, в особенности в зимнее время, в делах веры удовлетворять потребностям вологодского еврейского общества и лично совершать почти постоянно требующиеся их религиозные обряды»<sup>45</sup>.

В 1894 г. вологодское губернское начальство вновь обратилось к актуальной проблеме существования еврейского молитвенного дома. Вопрос на этот раз решался положительно. Как говорилось в адресованном губернатору предписании департамента духовных дел, вологодским евреям разрешалось «с тем, чтобы проживающие в городе Вологде евреи, не имеющие возможности по малочисленности и бедности содержать особого раввина, для исполнения духовных треб и исполнения обрядов веры приглашали раввина из еврейской молельни в городе Рыбинск». В соответствии с этим предписанием в Вологде появился еврейский молитвенный дом, и губернское начальство озаботилось формированием еврейского «особого правления» в соответствии с российским законом<sup>46</sup>. К 1908 г. относится первое упоминание в материалах делопроизводства об избрании раввина для Вологды и Вологодской губернии. По решению Еврейского молитвенного общества, утвержденному губернатором, им стал провизор местной аптеки Е.А. Гейльперин<sup>47</sup>. Современники, оценивая состояние еврейской религиозной жизни в Вологде на начало XX в., оставили скептические замечания: «Прихожанами синагоги из 115 самостоятельных мужчин назвали себя 87 или 76%; из них только 38 или 33% соблюдали субботний отдых»<sup>48</sup>.

Таким образом, изучение множества имеющихся дел показывает, что судьба каждого отдельного представителя еврейского народа становилась головной болью для деятелей местной власти за чертой оседлости. Сложным оставался вопрос о деятельности раввинов или тех лиц, на которых возлагалось совершение религиозных обрядов. Их деятельность была необходима, по крайней мере, для записи актов гражданского состояния, однако находиться таким лицам за пределами черты оседлости категорически запрещалось. В то же время ограничительные меры в отношении евреев привели к существенным положительным моментам в их религиозной жизни: общины, находящиеся за чертой оседлости, постоянно «подпитывались» выходцами из тех частей Российского государства, где проживание евреев было разрешено. Благодаря этому непрерывному процессу для евреев оказывалось вполне возможным наладить полноценную религиозную жизнь в любом городе Европейского Севера. В такой ситуации евреи, отрезанные от окружающего населения «этническим типом и религией», тем не менее «сохраняли чувство групповой идентичности». «Будучи повсюду гражданином второго сорта – если не де-юре, то де-факто, он обретал уверенность лишь в групповой идентичности»<sup>49</sup>, важнейшим элементом которой становилась религия.

### ***Библиографический список***

Барталь И. От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 гг. – М.: Мосты культуры, 2007. – 264 с.

Берлинраут Л.Я., Раскин М.С. Еврейское население города Вологды. Опыт статистического обследования экономического, правового и культурного состояния еврейского населения внутренних губерний России. – М., 1911. – 58 с.

Войтинский В.С., Горнштейн А.Я. Евреи в Иркутске. – Иркутск, 1915. – 342 с.

Галашова Н.Б. Внутренние противоречия как фактор развития еврейских общин Томской губернии (конец XIX-начало XX в.) // Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: История и современность. Вып. 9. – Красноярск; Барнаул: Изд-во Барнаульского ун-та, 2005. – С. 21–39.

Изгоев А.С. Национальные и религиозные вопросы в современной России // Русская мысль. – 1908. – Кн. V. – С. 122–137.

Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири (середина XIX в. – февраль 1917 года). – Улан-Удэ: ВСГАКИ, 2003. – 422 с.

Клюева В.П. Религиозная жизнь евреев в Тобольской губернии (середина XIX – начало XX в.): скандалы и проблемы // Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: История и современность. – Вып. 9. – Красноярск; Барнаул: Изд-во Барнаульского ун-та, 2005. – С. 40–51.

Натанс Б. За чертой. Евреи встречаются с позднеимперской Россией / пер. с англ. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. – 463 с.

Савиных М.Н. Законодательная политика российского самодержавия в отношении евреев во второй половине XIX – начале XX в. – Омск: Омскбланкиздат, 2004. – 162 с.

Свод законов Российской империи издания 1857 г. – Т. 11: Уставы духовных дел иностранных исповеданий. – СПб., 1857. – С. 197–201.

Френкель Й. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство. – М.: Мосты культуры, 2003. – 846 с.

Шалапин С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере в исторической перспективе (XIII–XIX вв.) // Религиозная жизнь Архангельского Севера: история и современность. – Архангельск: Изд-во Поморского ун-та, 1997. – С. 6–21.

---

<sup>1</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири (середина XIX в. – февраль 1917 года). – Улан-Удэ, 2003. – С. 316.

<sup>2</sup> Войтинский В.С., Горнштейн А.Я. Евреи в Иркутске. – Иркутск, 1915. – С. 68.

<sup>3</sup> Берлинраут Л.Я., Раскин М.С. Еврейское население города Вологды. Опыт статистического обследования экономического, правового и культурного состояния еврейского населения внутренних губерний России. – М., 1911. – С. 41.

<sup>4</sup> Савиных М.Н. Законодательная политика российского самодержавия в отношении евреев во второй половине XIX – начале XX в. – Омск, 2004. – С. 121.

<sup>5</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 257.

<sup>6</sup> Барташ И. От общины к нации: евреи Восточной Европы в 1772–1881 г. – М., 2007. – С. 163.

<sup>7</sup> Натанс Б. За чертой. Евреи встречаются с позднеимперской Россией. – М., 2007. – С. 164.

<sup>8</sup> Галашова Н.Б. Внутренние противоречия как фактор развития еврейских общин Томской губернии (конец XIX-начало XX в.) // Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: История и современность. – Вып. 9. – Красноярск; Барнаул, 2005. – С. 35.

<sup>9</sup> Изгоев А.С. Национальные и религиозные вопросы в современной России // Русская мысль. – 1908. – Кн. V. – С. 129.

<sup>10</sup> Галашова Н.Б. Внутренние противоречия как фактор развития еврейских общин... – С. 35.

<sup>11</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 254;

<sup>12</sup> Там же. – С. 238; Клюева В.П. Религиозная жизнь евреев в Тобольской губернии (середина XIX-начало XX в.): скандалы и проблемы // Евреи в Сибири и на Дальнем Востоке: История и современность. – Вып. 9. – Красноярск; Барнаул, 2005. – С. 42.

<sup>13</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 239.

<sup>14</sup> Войтинский В.С., Горнштейн А.Я. Евреи в Иркутске... – С. 263.

<sup>15</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 246.

<sup>16</sup> Натанс Б. За чертой... – С. 92.

<sup>17</sup> Свод законов Российской империи издания 1857 г. – Т. 11: Уставы духовных дел иностранных исповеданий. СПб., 1857. – С. 197–201.

<sup>18</sup> Государственный архив Архангельской области (далее – ГААО). Ф. 4. Оп. 11. Д. 678. Л. 16 (Протокол допроса старосты еврейского общества).

- <sup>19</sup> Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК). Ф. 30. Оп. 2. Д. 13/193. Л. 10, об.-11.
- <sup>20</sup> Шаляпин С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере... – С. 19.
- <sup>21</sup> ГААО. Ф. 4. Оп. 10. Т. 1. Д. 146.
- <sup>22</sup> Там же. Оп. 11. Д. 678. Л. 33.
- <sup>23</sup> Шаляпин С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере... – С. 19.
- <sup>24</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 279.
- <sup>25</sup> Там же. – С. 258.
- <sup>26</sup> НА РК. Ф. 2. Оп. 4. Д. 15/318. Л. 1-1, об.
- <sup>27</sup> Там же. Л. 1, об.
- <sup>28</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 24. Д. 10/10. Л. 19.
- <sup>29</sup> Там же. Ф. 2. Оп. 4. Д. 15/318. л. 4-5 (Журнал Олонецкого губернского правления).
- <sup>30</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 46/194. Л. 80-81.
- <sup>31</sup> Государственный архив Вологодской области (далее – ГАВО). Ф. 130. Оп. 1. Д. 758. Л. 55, об.
- <sup>32</sup> Там же. Л. 56.
- <sup>33</sup> Там же. Ф. 2. Оп. 5. Д. 10/270. Л. 18 (Прошение Еврейского общества города Вытегры).
- <sup>34</sup> Там же. Л. 18, 23, об. (Резолюция к докладу Олонецкого губернского правления).
- <sup>35</sup> ГААО. Ф. 4. Оп. 10. Т. 2. Д. 2425. Л. 12-13 (Журнал губернского правления).
- <sup>36</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 282.
- <sup>37</sup> Там же. – С. 321.
- <sup>38</sup> Там же. – С. 323.
- <sup>39</sup> Берлинраут Л.Я., Раскин М.С. Еврейское население города Вологды... – С. 43.
- <sup>40</sup> Там же. – С. 43.
- <sup>41</sup> ГААО. Ф. 4. Оп. 10. Д. 68. Л. 1, 3.
- <sup>42</sup> Там же. Ф. 39. Оп. 1. Д. 586. Л. 2, 21.
- <sup>43</sup> Там же. Ф. 37. Оп. 1. Д. 3853 (Договор с архангельским раввином).
- <sup>44</sup> Там же. Д. 4121. Л. 460.
- <sup>45</sup> ГАВО. Ф. 130. Оп. 1. Д. 758. Л. 78 (Указ Вологодского губернского правления).
- <sup>46</sup> Там же. Д. 1002. Л. 20.
- <sup>47</sup> Там же. Ф. 14. Оп. 1. Д. 6349. Л. 2.
- <sup>48</sup> Берлинраут Л.Я., Раскин М.С. Еврейское население города Вологды... – С. 53.
- <sup>49</sup> Френкель Й. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство. – М., 2003. – С. 239.

Поляков А.Г.

#### **ЛИКВИДАЦИЯ ПОДПОЛЬЯ ВИКТОРИАНСКОГО ТЕЧЕНИЯ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (В 1933-1940-х гг.)**

*Аннотация. Статья посвящена истории ликвидации викторианского течения в Русской Православной церкви. Автор описывает события середины 1930-х–1940-х гг., когда органами государственной власти СССР в результате систематической работы были «нейтрализованы» почти все неконформистские по отношению к Советскому государству и Московской патриархии нелегально действующие группы и личности, считавшие себя последователями епископов Виктора (Островидова) и Нектария (Трезвинского).*

*Ключевые слова: Епископ Виктор (Островидов), ликвидация викторианского течения в Русской Православной церкви, политическая позиция верующих, репрессии.*

Викторианское течение в Русской Православной церкви – первая и наиболее радикальная из церковных оппозиций политическому курсу заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), лидером которой являлся епископ Ижевский и Вотский Виктор (Островидов). Возникла она осенью 1927 г. и была распространена преимую-

- <sup>19</sup> Национальный архив Республики Карелия (далее – НА РК). Ф. 30. Оп. 2. Д. 13/193. Л. 10, об.-11.
- <sup>20</sup> Шаляпин С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере... – С. 19.
- <sup>21</sup> ГААО. Ф. 4. Оп. 10. Т. 1. Д. 146.
- <sup>22</sup> Там же. Оп. 11. Д. 678. Л. 33.
- <sup>23</sup> Шаляпин С.О. Религиозная ситуация на Русском Севере... – С. 19.
- <sup>24</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 279.
- <sup>25</sup> Там же. – С. 258.
- <sup>26</sup> НА РК. Ф. 2. Оп. 4. Д. 15/318. Л. 1-1, об.
- <sup>27</sup> Там же. Л. 1, об.
- <sup>28</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 24. Д. 10/10. Л. 19.
- <sup>29</sup> Там же. Ф. 2. Оп. 4. Д. 15/318. л. 4-5 (Журнал Олонецкого губернского правления).
- <sup>30</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 1. Д. 46/194. Л. 80-81.
- <sup>31</sup> Государственный архив Вологодской области (далее – ГАВО). Ф. 130. Оп. 1. Д. 758. Л. 55, об.
- <sup>32</sup> Там же. Л. 56.
- <sup>33</sup> Там же. Ф. 2. Оп. 5. Д. 10/270. Л. 18 (Прошение Еврейского общества города Вытегры).
- <sup>34</sup> Там же. Л. 18, 23, об. (Резолюция к докладу Олонецкого губернского правления).
- <sup>35</sup> ГААО. Ф. 4. Оп. 10. Т. 2. Д. 2425. Л. 12-13 (Журнал губернского правления).
- <sup>36</sup> Кальмина Л.В. Еврейские общины Восточной Сибири... – С. 282.
- <sup>37</sup> Там же. – С. 321.
- <sup>38</sup> Там же. – С. 323.
- <sup>39</sup> Берлинраут Л.Я., Раскин М.С. Еврейское население города Вологды... – С. 43.
- <sup>40</sup> Там же. – С. 43.
- <sup>41</sup> ГААО. Ф. 4. Оп. 10. Д. 68. Л. 1, 3.
- <sup>42</sup> Там же. Ф. 39. Оп. 1. Д. 586. Л. 2, 21.
- <sup>43</sup> Там же. Ф. 37. Оп. 1. Д. 3853 (Договор с архангельским раввином).
- <sup>44</sup> Там же. Д. 4121. Л. 460.
- <sup>45</sup> ГАВО. Ф. 130. Оп. 1. Д. 758. Л. 78 (Указ Вологодского губернского правления).
- <sup>46</sup> Там же. Д. 1002. Л. 20.
- <sup>47</sup> Там же. Ф. 14. Оп. 1. Д. 6349. Л. 2.
- <sup>48</sup> Берлинраут Л.Я., Раскин М.С. Еврейское население города Вологды... – С. 53.
- <sup>49</sup> Френкель Й. Пророчество и политика. Социализм, национализм и русское еврейство. – М., 2003. – С. 239.

Поляков А.Г.

#### **ЛИКВИДАЦИЯ ПОДПОЛЬЯ ВИКТОРИАНСКОГО ТЕЧЕНИЯ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ (В 1933-1940-х гг.)**

*Аннотация. Статья посвящена истории ликвидации викторианского течения в Русской Православной церкви. Автор описывает события середины 1930-х–1940-х гг., когда органами государственной власти СССР в результате систематической работы были «нейтрализованы» почти все неконформистские по отношению к Советскому государству и Московской патриархии нелегально действующие группы и личности, считавшие себя последователями епископов Виктора (Островидова) и Нектария (Трезвинского).*

*Ключевые слова: Епископ Виктор (Островидов), ликвидация викторианского течения в Русской Православной церкви, политическая позиция верующих, репрессии.*

Викторианское течение в Русской Православной церкви – первая и наиболее радикальная из церковных оппозиций политическому курсу заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергия (Страгородского), лидером которой являлся епископ Ижевский и Вотский Виктор (Островидов). Возникла она осенью 1927 г. и была распространена преимую-

шественно в Вятской губернии<sup>1</sup>, а также частично – в Вотской автономной области. В октябре 1928 г. епископа Виктора в Вятской губернии поддерживало 150 из 554 (340 – сергианских, 64 – обновленческих), или почти треть всех приходов. При этом имело место примерное количественное равенство сторонников епископов Виктора и митрополита Сергия, но не менее 200000 человек<sup>2</sup>.

В связи с антиправительственными настроениями представителей викторианского течения РПЦ в период с 1929 г. по 1932 г. ОГПУ были ликвидированы: исторически сложившаяся и поддерживаемая викторианами структура церковного управления; более 2/3 викторианских священников, пополнение которых было почти невозможным из-за отсутствия епископов; практически все выявленное организованное монашество (совместно проживающее в нелегальных монастырях), которое на протяжении всего послереволюционного времени играло важную и особую роль в формировании отношения верующих к высшей церковной и светской власти. В 1932 г. викторианское течение в Русской Православной церкви прекратило свое существование как самостоятельная от Московской патриархии жизнеспособная церковная организация, имеющая обособленное управление и возможность легально распространять свое влияние на широкие слои верующих.

После 1932 г. все заметнее стала проявляться тенденция к трансформации викторианства в церковное подполье. «Остатки» легально действующих викторианских церквей были ликвидированы в период с 1933 г. по 1943 г. Связано это в первую очередь с массовыми закрытиями храмов и репрессиями в отношении представителей всех церковных организаций. К декабрю 1936 г. при создании Кировской области на ее территории оставались действующими 310 из 554 храмов. По другим сведениям, на 28 мая 1936 г. в Кировском крае действовало 308 церквей из 552. Насчитывалось 549 служителей культа. В 1938 г. церквей было уже 202, из них: 36 – викторианских, 138 – сергианских, 28 – обновленческих. К 1941 г. осталось всего 6 храмов, из которых 3 были викторианскими. Они располагались в селах Истобенское, Быстрица и Монастырщина Оричевского района и оставались викторианскими до весны 1943 г. Отметим, что закрытие церквей, а также «перегибы» местных властей в религиозных вопросах вызывали и ответную реакцию со стороны верующих. Так, только за 8 месяцев 1935 г. из Кировского края в комиссию культов ЦИК поступило 235 жалоб и заявлений. Комиссию посетили также 24 ходока<sup>3</sup>.

Повсеместное закрытие храмов вытеснило в подполье массу духовенства и верующих, причем это было характерно по отношению ко всем ориентациям. Нелегальная церковная жизнь была разнообразна: существовали монашеские общины и приходы, проводилась религиозно-воспитательная деятельность, имелись походные церкви и т.д. Само существование церковного подполья являлось одним из поводов для репрессий.

Как отмечал историк А. Беглов, разрушение иерархических связей и связанное с ним исчезновение или умаление таинств вели к утрате представления о значимости апостольского преемства, носители которого могут совершать таинства. Взамен этого распространяются представления о том, что носителями благодати являются не епископы, а отдельные харизматические личности. Эта тенденция, имевшая место в 1920-е гг. и ставшая уже более заметной в 1930-е гг., привела в середине 1940-х гг. к формированию так называемой новой субкультуры – «катакомбной». Ее отличительными чертами к 1950-м гг. стали редукция богослужений и исчезновение таинств, а также уверенность в особой благодатной одаренности лидеров<sup>4</sup>. Определенный вклад в развитие церковного подполья и его антисоветской политизации внес епископ Яранский Нектарий (Трезвинский)<sup>5</sup>.

В 1930-е гг. викториане все в меньшей степени представляли собой

однородную массу, имеющую общие религиозно-политические взгляды, иерархию, общую традиционную церковную культуру. Это было отмечено в одном из писем, распространенных среди верующих, авторство которого приписывалось еп. Нектарию (Трезвинскому)<sup>6</sup>.

В конце 1930-х г. легальные викторианские церковные общины идентифицировались преимущественно как «тихоновская ориентация», «тихоновцы», «тихоновцы-викторовцы». В 1939 г. примерно 2/3 легальных церквей находилось в Кикнурском (11) и в Санчурском (15) районах<sup>7</sup>. В последнем 2/3 общин идентифицировались как «нектариевская ориентация», «нектариевцы»<sup>8</sup>. Это, на наш взгляд, определенным образом символически указывает на «консервацию» на последующие годы оппозиционных настроений санчурских антисергиан<sup>9</sup>.

Важным фактором формирования «катакомбных» поведенческих стратегий викториан, наряду с закрытием церквей, стали репрессии против духовенства. В период с 1933 г. по 1941 г. было репрессировано (впоследствии реабилитировано) не менее 379 священно-, церковнослужителей, в том числе: 3 архиепископа и 1 епископ; 275 священников; 31 дьякон; 16 псаломщиков; 53 просфорниц, церковных сторожей, председателей церковно-приходских советов, старост, монашествующих, служителей культа. В отношении (как минимум) 45 человек можно уверенно говорить, что они являлись викторианцами. На 1937 г. приходится не менее 184 случаев репрессий и 99 приговоров к ВМН.

В конце 1937 – начале 1938 гг. в связи с расстрелом архиепископа Киприана (Комаровского) и членов епархиального совета фактически перестает существовать Кировская епархия<sup>10</sup>.

Летом 1937 г. была ликвидирована «Вятская нелегальная епархия викторовской ориентации», которая рассматривалась как филиал Истинно-православной церкви (ИПЦ). В сентябре 1937 г. следствием ей было предъявлено обвинение в том, что «практическая деятельность организации проводилась в форме повседневной систематической агитации против существующего государственного строя, объявления советской власти властью сатанинской и антихристовой, против колхозного строительства». 41 подсудимому были вынесены приговоры, 31 человек были приговорены к ВМН<sup>11</sup>.

После закрытия викторианских храмов и нелегальных монастырей в 1930-е – начале 1940-х гг. часть бывших священнослужителей и монашествующих странствовали по территориям Кировской, Горьковской и других областей, устраивали нелегальные церкви и моления на квартирах верующих. По мнению следственных органов, своими главными задачами они ставили: разоблачение сергианского духовенства, противодействие всем мероприятиям правительства и т.д.<sup>12</sup>. Большинство таких странников, попадающих в поле зрения спецслужб, подвергалось репрессиям, однако имелись и исключения<sup>13</sup>. Одним из типичных странствующих бывших монахов в конце 1930-х гг. являлся Степан Николаевич Аверьянов. Он, странствуя по территории Горьковской и Кировской областей, резко критиковал колхозы. Его задержали органы милиции 18 марта 1941 г. в Кикнурском районе Кировской области для выяснения личности. Документов, удостоверяющих личность, при нем не было. На допросе С.Н. Аверьянов заявил, что советской власти он не признает, гражданином СССР себя не считает, а является гражданином России, согласно установлениям еп. Нектария проповедовал среди населения, что советский строй исходит от антихриста и что нужно отказываться от признания советской власти. Колхозы признавать он отказывался по причине того, что они созданы не богом, а атеистической властью, поэтому вхождение в колхозы является схождением с православного пути. По мнению странника, в школы, где не преподается Закон Божий, не нужно пускать детей. Также не стоило служить в Красной Армии, поскольку она не защищает

святую православную веру. У С.Н. Аверьянова при аресте был обнаружен составленный им список «дел погрешных», среди которых значились: служба в армии, учеба в безбожных школах, состояние в колхозах и коммунах, участие в выборах. В следственном деле он подписывался «православный христианин Авериров». 1 августа 1941 г. С.Н. Аверьянов был приговорен к расстрелу<sup>14</sup>.

В 1941 г. управлением НКВД по Кировской области была вскрыта и ликвидирована «контрреволюционная организация ИПЦ», куда входило 14 человек, которые, как указано следствием, являлись приверженцами «ярого черносотенного монархиста» епископа Виктора (Островидова). Практическая деятельность организации осуществлялась в создании широкой подпольной сети, проведении нелегальных собраний с целью обсуждения методов борьбы с советской властью, подготовке кадров из числа женщин и молодежи, антисоветской агитации, распространении религиозных установлений, отказу от воинской службы. 6 членов организации были приговорены к ВМН<sup>15</sup>.

В годы Великой Отечественной войны важным направлением деятельности органов НКВД являлась борьба с различного рода провокационными слухами, дестабилизирующими общественное спокойствие и негативно влияющими на трудовой процесс, с дезертирством, уклонением от трудовой мобилизации. В среде верующих были распространены списки дел, нежелательных для христиан, но важных для нормального функционирования государства. К ним относились служба в армии, работа в колхозах, участие в выборах.

В этом направлении наиболее радикально действовали антисергиане, которые, ссылаясь на наказания епископов Виктора (Островидова) и Нектария (Трезвинского), оправдывали свою деятельность тем, что «нельзя сотрудничать с мероприятиями, проводимыми советской властью, так как эта власть безбожная. Против этих мероприятий мы должны протестовать, удерживать от участия в них верующих и склонять их на свою сторону».

В первые два года Великой Отечественной войны в кругах верующих развернулась кампания по срыву мобилизации в Красную Армию, распространялись призывы к дезертирству. На 1 апреля в Кировской области находилось в розыске 508 дезертиров и уклоняющихся от службы в армии. В Санчурском и Кикнурском районах Кировской области на этот период находилось в розыске 236 человек, или 47% от общего их количества. Одной из главных причин дезертирства в этих районах можно считать прочную позицию антисергиан. Спецслужбами только за февраль-сентябрь 1942 г. в указанных районах было ликвидировано 25 землянок, построенных представителями «ИПЦ». В них скрывались 9 дезертиров и 44 уклоняющихся от мобилизации в армию. Неблагополучными в плане дезертирства на религиозной почве считались территории Котельничского, Пижанского, Свечинского, Яранского районов Кировской области.

Работу государства по организации трудового фронта в тылу во время Великой Отечественной войны затрудняли преднамеренные отказы части граждан от трудовой мобилизации, распространяемое среди крестьянства негативное отношение к колхозам. В немалой степени к этому подталкивали верующих призывы бывшего духовенства. Самое большое число противоправных действий в среде верующих было связано с распространением антисоветских слухов. В большинстве случаев они носили обыденный характер рассуждений в узком кругу людей и не влекли за собой явных вредных для советской власти последствий ни в социальном, ни в экономическом плане. Нередко действия радикально настроенных к светской власти верующих патриаршей ориентации и истинно-православных христиан приводили к срыву мероприятий, проводимых Русской Православной церковью. По инициативе священника прихожане викторианской

церкви села Монастырщина Оричевского района Кировской области отказались собирать средства на строительство танковой колонны имени Дмитрия Донского от Русской Православной церкви.

Бывшие священники часто проводили нелегальные богослужения. В связи с этим была большая опасность распространения слухов и мнений, нежелательных для успешного проведения государственной политики по ряду направлений. Органам НКВД было трудно контролировать подпольную деятельность. Верующие часто предоставляли свои квартиры для проведения тайных богослужений.

По сведениям НКВД, в Горьковской области священник Иван Ручин возглавлял тайную церковь в лесу на территории Тоншаевского района; Семен Яндуляцкий проводил богослужения в тайных церквях на территории Воскресенского, Тонкинского и Шаунского районов. Иосиф Елькин руководил домашней церковью в деревне Родинцы в Татауровском районе Кировской области и рекомендовал верующим посещать только тайные церкви.

В военные годы власти вели борьбу с подобного рода деятельностью. Например, в 1943 г. на территории Кировской области была ликвидирована группа из 12 человек. 5 апреля 1945 г. на основании ст. 58 п. 10 УК РСФСР был приговорен к 10 годам лишения свободы один из самых первых вятских священников, поддержавших еп. Виктора, Григорий Захарович Попыванов<sup>16</sup>.

В декабре 1945 г. было начато следствие об антисоветской деятельности группы, в которую входили 12 человек. В начале марта 1946 г. членам группы было предъявлено обвинение. Следует отметить, что оно было утверждено, помимо начальника УНКВД по Кировской области, еще и заместителем прокурора. Во время судебного процесса присутствовал адвокат. В обвинительном заключении написано: «...все они являются последователями ликвидированного ранее в Кировской области антисоветского подполья среди церковников, называющихся от имени их руководителя епископа Виктора Островидова – «Викторовцами». Руководителями названного антисоветского подполья еще в 1927-1930 годах в районы Кировской области засылались монархически настроенные священники, которые, проживая нелегально, создавали антисоветские группы и через них вели активную борьбу с советской властью».

В период Отечественной войны члены группы:

организовывали бойкот патриаршей церкви в связи с ее лояльным отношением к советской власти и проводившимися ею патриотическими мероприятиями;

создавали «антисоветское церковное подполье», – например, ими проводились нелегальные собрания;

занимались пораженческой агитацией. В первый период войны ими распространялись слухи, что немцы будут победителями и восстановят в России монархический строй. Позднее, в 1944-1945 гг., утверждалось, что якобы между советским правительством и союзниками возникнут разногласия, которые приведут к новой войне. В результате этого советская власть потерпит поражение, после этого в России будет восстановлен буржуазный строй;

призывали не поддерживать советскую власть и саботировать ее мероприятия; подстрекали верующих выходить из колхозов; распространяли антисоветские документы (видение Иоанна Кронштадтского), воззвания (например, еп. Нектария), письма, стихи и песни и др.;

скрывались от мобилизации в Красную Армию и на работы, призывали к этому других;

осенью 1945 – январе 1946 гг. агитировали саботировать выборы в Верховный Совет СССР.

В результате все обвиняемые понесли наказания: 5 человек были приговорены к 10, трое – к 7, четверо – к 5 годам лишения свободы<sup>17</sup>.

В первой половине Великой Отечественной войны в стране начался процесс пассивного сотрудничества государства и РПЦ, была прекращена антирелигиозная пропаганда, но официальные отношения между ними были установлены лишь с сентября 1943 г. В Кировской области местные власти все настойчивее ставили вопросы о необходимости использования рычагов Церкви для объединения тружеников тыла, о возможности лучшего контроля за деятельностью и настроениями большого числа верующих. В первые годы войны в этом плане местные власти делали ряд уступок Церкви, не дожидаясь рекомендаций от вышестоящих инстанций. Открывались церкви в густонаселенных районах. Верующие получили возможность посещать храмы и участвовать в церковной жизни. Расширяется деятельность Церкви по оказанию моральной и материальной поддержки воюющему народу, была развернута широкомасштабная работа по воспитанию у народа патриотических чувств и т.д. Следует отметить, что сбора средств на нужды фронта три викторианских храма не производили в отличие от церквей, принадлежащих к юрисдикции Московской патриархии.

В декабре 1942 г. овдовевший 73-летний протоиерей Вениамин Тихоничий был рукоположен в сан епископа с назначением на Кировскую кафедру. В 1945 г. он был возведен в сан архиепископа и награжден государственной наградой – медалью «За доблестный труд в Великой Отечественной войне»<sup>18</sup>.

В сентябре 1943 г. государство создало систему центральных и официальных местных органов, призванных осуществлять связи с Церковью и контролировать ее деятельность. Ими стали советы по делам Русской Православной церкви (СД РПЦ) и их уполномоченные на местах. Восстановилось управление Церковью во главе с избранным патриархом Сергием (Страгородским), определился порядок открытия церквей и имущество Церквей. Репрессированные ранее священники получили возможность возобновить богослужебную деятельность.

Таким образом, государство, изменив политику в отношении к Русской Православной церкви в сторону смягчения, достигло определенной стабилизации общества, укрепления патриотического духа людей, объединения всех сил государства и общества для достижения победы над фашизмом.

В 1940-е гг. в период улучшения отношений между государством и Церковью появились работы, изданные Московской патриархией<sup>19</sup>, главной целью которых было стремление показать мирное сосуществование Церкви и правительства. В книге «Правда о религии в России», предисловие к которой писал сам митр. Сергей, позиция Церкви по отношению к советской власти, начиная с 1917 г., трактовалась как «линия честной лояльности», хотя и отмечалась антисоветская работа некоторых церковных деятелей. В другой работе «Патриарх Сергей и его духовное наследство» вообще смело звучало заявление о том, что после Октябрьской революции Церковь была «лучшим другом» государства. В заслугу патриарха Тихона ставится «инициатива и руководительный труд в определении чисто канонической позиции» по отношению к советской власти. Церковно-политический курс митр. Сергия однозначно трактовался как продолжение деятельности патриарха Тихона в отличие от церковных контрреволюционеров, учинивших расколы. В одном ряду с «эмигрантскими» расколами, как «иониты-иосифляне», стоят «викторовцы»<sup>20</sup>.

Процесс либерализации отношения государства к РПЦ сопровождался контролем государства за всеми сторонами функционирования Церкви, а также репрессиями в отношении антисоветски настроенных священников и верующих. Новый виток сотрудничества государства и РПЦ позволил выйти из церковного подполья сергианскому духовенству и верующим. Вместе с тем во вновь создаваемой под жестким надзором светской власти Кировской епархии в принципе не было места оппозиционному к правительству духовенству<sup>21</sup>. В середине 1940-х – начале 1950-х гг. прошли

«зачистки» антисоветски настроенного и незаконопослушного духовенства и наиболее активных верующих, принадлежащих к РПЦ<sup>22</sup>.

Как отметил А. Беглов, середина 1940-х гг. стала рубежом в жизни церковного подполья. До этого времени все незарегистрированные общины с разной степенью оппозиционности на равных существовали нелегально. Это положение стало меняться в конце войны. Легализация незарегистрированных общин поставила их членов перед выбором: безоговорочная лояльность патриаршей церкви или оппозиция и окончательный уход в подполье<sup>23</sup>. Динамика роста количества регистрации общин указывает, что большинство выбрало первый вариант. На 1 апреля 1944 г. на территории Кировской области действовало 26, на 9 мая 1945 г. – 36 церквей<sup>24</sup>. В 1947 г. официально было зарегистрировано 78 православных общин<sup>25</sup>.

Победа Советского государства в войне в определенной мере реабилитировала в глазах общественности все бывшие «перегибы» власти, в том числе и в отношении классовых врагов и их «приспешников», к каковым советские идеологи относили и Церковь.

«Закату» викторианства объективным образом способствовало и снижение численности последователей, т.е. тех людей, чьи религиозно-политические взгляды сформировались в основном в конце 1927-1928 гг. под воздействием непосредственно идеологии еп. Виктора, а не благодаря негативному отношению к Советскому государству и пребыванию в церковном подполье в 1930-х – 1940-х гг. Это было связано как с репрессиями государства, так и с естественной убылью старших поколений. Если принимать во внимание, что средний возраст активных викториан в 1928-1932 гг. составлял как минимум 47 лет, то, например, в 1950 г. он был бы не менее 65-69 лет. К середине 1950-х гг. влияние викториан на религиозную и общественно-политическую ситуацию в регионе было незначительным и носило местный, «точечный» характер<sup>26</sup>. Репрессированные викториане обращались, причем нередко небезуспешно, в органы власти с ходатайствами об их реабилитации. Отдельные викторианские священники перешли в РПЦ<sup>27</sup>.

В целом общественно-политическая ситуация в СССР после победы в Великой Отечественной войне не являлась благоприятной почвой по сравнению с концом 1920-х – 1930-ми гг. для сколько-нибудь массового и открытого признания себя сторонником викторианства, получившего от государства и официальной Церкви клеймо «контрреволюционеров» и «раскольников».

### ***Библиографический список***

Бадьин В.М. Вятская епархия в 1917-1941 гг. // Очерки истории Вятской епархии (1657-2007): 350 лет Вятской епархии. – Вятка, 2007.

Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. – М., 2008.

Балыбердин А. Безумие: Хрущевские гонения на вятской земле. – Киров, 2006.

Балыбердин А. Вятская епархия в 1941-2007 гг. // Очерки истории Вятской епархии (1657-2007): 350 лет Вятской епархии. – Вятка, 2007.

Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской Православной Церкви. – Киров, 2009.

Правда о религии в России. – М., 1942.

Странник. История Вятской епархии 20-30-е годы XX столетия. Машинопись. – Киров, 2005.

Сахарова Л.Г. Церковь. Власть. Война: Религиозная политика военных лет в Горьковской и Кировской областях. – Киров, 2004.

Сахарова Л.Г. Государственная политика по отношению к Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. (по

материалам Горьковской и Кировской областей): Дис. ...канд. ист. наук. – Киров, 2000.

Шкаровский М.В. Судьбы иосифлянских пастырей. Иосифлянское движение Русской Православной Церкви в судьбах его участников. Архивные материалы. – СПб., 2006.

<sup>1</sup> Постановлениями ВЦИК от 14 января и 10 июня 1929 г. губернии, уезды и волости были упразднены, вместо них созданы края, области, округа, районы. Вятская губерния вошла в Нижегородскую область (преобразованную в Нижегородский, а с 1932 г. – в Горьковский край) в составе округов Вятского, Котельничского, Нолинского и частично Шарьинского.

<sup>2</sup> Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф. 237. Оп. 77. Д. 1. Л. 93; Государственный архив социально-политической истории Кировской области (ГАСПИКО). Ф. 6799. Оп. 8. Су-10261. Т. 5. Л. 3; Вятский епархиальный архив (ВЕА). Ф. 28. Оп. 1. Д. 3. Л. 82; Л. Ор. Вражеские силы // Вятская правда, 1928, 14 октября. – С. 2.

<sup>3</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. Р-5263. Оп. 1. Д. 843. Л. 2-3; Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской Православной Церкви. – Киров, 2009. – С. 314, 332.

<sup>4</sup> Беглов А.Л. В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. – М., 2008. – С. 210–218.

<sup>5</sup> Шкаровский М.В. Судьбы иосифлянских пастырей. Иосифлянское движение Русской Православной Церкви в судьбах его участников. Архивные материалы. – СПб., 2006. – С. 169–173.

<sup>6</sup> Поляков А.Г. Указ. соч. – С. 315–316.

<sup>7</sup> Указанные районы ранее входили в состав Яранского уезда Вятской губернии и соответственно в Яранскую епископию, управляемую еп. Нектарием (Трезвинским).

<sup>8</sup> ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 44. Д. 6. Л. 1-101; Д. 7. Л. 21-69; ГАСПИ КО. Ф. 1290. Оп. 2. Д. 166. Л. 15, 53.

<sup>9</sup> Впоследствии они так или иначе проявлялись на протяжении многих лет. Например, уполномоченный СД РПЦ в 1986 г. утверждал наличие на территории Санчурского района Кировской области истинно-православных христиан, относящих себя к ИПЦ, которая «в течение многих лет оставалась неизменной» (ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 6. Л. 418, 420, 421).

<sup>10</sup> Бадьин В.М. Вятская епархия в 1917-1941 гг. // Очерки истории Вятской епархии (1657-2007): 350 лет Вятской епархии. – Вятка, 2007. – С. 437–440; Странник. История Вятской епархии 20-30-е годы XX столетия. Машинопись. – Киров, 2005. – С. 145, 147.

<sup>11</sup> Поляков А.Г. Указ. соч. – С. 318.

<sup>12</sup> Сахарова Л.Г. Церковь. Власть. Война: Религиозная политика военных лет в Горьковской и Кировской областях. – Киров, 2004. – С. 8, 9.

<sup>13</sup> Поляков А.Г. Указ. соч. – С. 320, 321.

<sup>14</sup> Сахарова Л.Г. Государственная политика по отношению к Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. (по материалам Горьковской и Кировской областей): Дис. ...канд. ист. наук. – Киров, 2000. – С. 122.

<sup>15</sup> Сахарова Л.Г. Государственная политика... – С. 116–120.

<sup>16</sup> Поляков А.Г. Указ. соч. – С. 326.

<sup>17</sup> ГАКО. Ф. Р-2943. Оп. 13. Д. 58. Л. 59–65, 80.

<sup>18</sup> Балыбердин А. Вятская епархия в 1941-2007 гг. // Очерки истории Вятской епархии... – С. 454, 460–461; Балыбердин А. Безумие: Хрущевские гонения на вятской земле. – Киров, 2006. – С. 38.

<sup>19</sup> Правда о религии в России. – М., 1942.

<sup>20</sup> Правда о религии... – С. 6–26; Патриарх Сергей и его духовное наследство. – М., 1947. – С. 272–274.

<sup>21</sup> Сахарова Л.Г. Государственная политика... – С. 139–143.

<sup>22</sup> См., напр.: ГАКО. Ф. Р-2943. Оп. 13. Д. 4; Д. 536; Д. 550.

<sup>23</sup> Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб»... – С. 215.

<sup>24</sup> Сахарова Л.Г. Церковь. Власть. Война... – С. 91–93.

<sup>25</sup> Балыбердин А.Г. Вятская епархия в 1941-2007 гг. ... – С. 461.

<sup>26</sup> ГАСПИКО. Ф. 1290. Оп. 29. Д. 39. Л. 32; ГАКО. – Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 2. Л. 7, 34. ГАСПИКО. Ф. 1290. Оп. 29. Д. 39. Л. 74–75; ГАКО. – Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 2. Л. 102–103; ГАСПИКО. Ф. 1290. Оп. 29. Д. 39. Л. 28, 65. ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 2. Л. 129; ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 2. Л. 129.

<sup>27</sup> ГАСПИКО. Ф. 1290. Оп. 29. Д. 39. Л. 32; ГАКО. Ф. Р-2169. Оп. 45. Д. 2. Л. 7, 34; Шкаровский М.В. Судьбы иосифлянских пастырей... – С. 561.

**ОБЩЕСТВЕННЫЕ РЕАКЦИИ НА АНТИРЕЛИГИОЗНУЮ КАМПАНИЮ  
1954 г. В ПРИКАМЬЕ**

*Аннотация. В статье рассматриваются настроения и реакции городского населения Прикамья на антирелигиозную кампанию 1954 г. Изучение мнений и политических эмоций представителей разных слоев общества позволяет вычлениить основные тенденции в массовом сознании, характеризующие отношение людей к религиозной политике государства. Автор полагает, что, несмотря на массовую поддержку проводимой политики, общество в целом не приняло репрессивную стратегию антирелигиозной пропаганды. В общественных настроениях складывалось «толерантное» восприятие частных форм религиозности. В среде верующих шел активный поиск аргументов в защиту свободы вероисповедания. Однако идеология социального исключения верующих, применяемая на практике антирелигиозной агитацией, отрицательно влияла на взаимопонимание между людьми разных убеждений.*

*Ключевые слова: антирелигиозная кампания, общественные настроения, радикализм, политические эмоции, пассивное сопротивление, толерантность.*

В СССР 1950-х гг. отсутствовали условия для свободного обсуждения проблем взаимодействия общества и религиозных институтов. В политическом дискурсе преобладали отрицательные идеологические оценки семантической сферы религиозного, что способствовало восприятию всего мира религии как чуждого, вредоносного, разрушительного<sup>1</sup>. Но в повседневной практике разные группы людей формировали собственные взгляды, мнения и отношение к существующим религиозным сообществам. Тем более, что сами эти сообщества стремились вписаться в советскую действительность.

Характер отношения населения к проводимой государственной политике в области религии проявился во время антирелигиозной кампании 1954 г. Развертывание пропагандистской акции сопровождалось принятием разнонаправленных постановлений ЦК КПСС от 07 июля и 10 ноября 1954 г.<sup>2</sup>. На региональном уровне эти постановления были продублированы решениями местных партийных организаций и приняты к исполнению разными структурами власти и средствами информации. Впервые за многие годы в газетах было опубликовано большое количество статей, фельетонов, сатирических заметок антирелигиозного содержания. Ход кампании, пропагандистская риторика ее участников, организация и проведение собраний по заданной теме стимулировали своеобразную, в рамках господствующей идеологии, общественную дискуссию по вопросам религии и культуры.

При отсутствии открытых источников сбора объективной информации о массовых настроениях и восприятии антирелигиозной пропаганды партийная власть попыталась суммировать отклики с собраний коллективов, сводки уполномоченных по делам РПЦ и религиозным культам о мнениях верующих. На основе данных, отложившихся в архивных фондах Молотовского обкома КПСС, горкома партии, можно описать с известной долей условности существовавшие тенденции в общественном сознании и реакции населения на проводимую пропагандистскую акцию.

Политический слой партийной и советской номенклатуры в таком регионе как Молотовская область (с 1957 г. – Пермская область) не сомневался в целесообразности усиления антирелигиозной агитации. Ее недо-

статки, с официальной точки зрения, способствовали тому, что «<...> церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность, укрепили свои кадры и, гибко приспосабливаясь к современным условиям, усиленно распространяют религиозную идеологию среди отсталых слоев населения»<sup>3</sup>. Разрастание пропагандистской кампании в конце лета и в начале осени 1954 г. как бы демонстрировало общую нацеленность власти на укрепление идеологического контроля. Массовое проведение партийных конференций, собраний с определенной повесткой дня и общий рефрен выступлений позволяют судить о настроениях и взглядах этого слоя. Конечно, для большей части партийных работников очередная политическая кампания против религии существенно ничем не отличалась от других инициатив верховной власти. Однако в общем строе голосов можно различить ряд нюансов, которые отражали личные представления говорящего, его понимание данного вопроса.

Воинственные взгляды по отношению к Русской Православной церкви, ее священнослужителям, религиозным организациям иных исповеданий высказывали многие участники партийных собраний. Выступая 22 сентября 1954 г. на собрании партийного актива г. Молотова, С.С. Завьялов, «старый большевик», говорил: «Меня крайне удивляет, что о фактах оживления поповщины, разных кликуш мы знаем давно, давно говорим и на активах и конференциях, но таких конкретных мер по борьбе с поповщиной наши партийные организации не принимали, а только сейчас после того, как наши вышестоящие организации указали на недостатки, стали развивать эту работу»<sup>4</sup>. В стремлении подтвердить идеологическую бдительность городского комитета КПСС основной докладчик, секретарь горкома И.П. Ястребов, перечислил около десятка фамилий людей, которые, по его мнению, являются «пропагандистами» церковной жизни и оказывают негативное влияние на окружающих<sup>5</sup>.

Подобное представление о религии как враждебной идеологии формировало личностное восприятие рядового члена партии, его отношение к верующим, лицам духовного звания. Так, на общем собрании одного заводского коллектива в г. Молотове, организованном в связи с Постановлением ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г., в определенной степени дезавуирующим предыдущее решение партийной власти об усилении атеистической пропаганды, пожилой рабочий откровенно говорил, что «<...> это постановление дает оружие попам. <...> Попы подумают, что их поддерживает ЦК. А, по-моему, попов надо давить как клопов. Репрессивные меры нужно принимать и к верующим»<sup>6</sup>. Феномен крайнего антиклерикализма, враждебности к церковной символике, носителям религиозных идей и мировосприятия восходил к политическим практикам 20 – 30-х гг. XX в. и был связан с деятельностью Союза воинствующих безбожников.

Радикальная позиция «непримиримых» отличалась ритуализированной жесткостью оценок. Секретарь Ленинского райкома КПСС К.К. Акулова, выступая на собрании партактива, в порыве обличения заявила: «В сельхозинституте преподаватель Герасимов заказал на заводе «Красный партизан» изготовить для умершей дочери могильную решетку с крестом.

Совершенно не укладывается в голове, как можно, с одной стороны, преподавать учение Дарвина и Мичурина, с другой стороны, посещать церковь. <...> Со стороны РК КПСС и парторганизаций вузов будут приняты меры, чтобы покончить с этим, нашу молодежь должны воспитывать идейные люди <...>»<sup>7</sup>.

Однако к середине 50-х гг. откровенно радикалистские взгляды антирелигиозников вряд ли были свойственны всему слою партийно-советской бюрократии. На том же собрании городского партактива характерно высказалась директор областной заочной школы Коваль: «<...>ЦК нашей партии и обком партии совершенно правильно указали на необходимость

усиления антирелигиозной пропаганды. Но надо совершенно серьезно, – говорила выступающая, – подходить к вопросу усиления <...>. Дело в том, что у нас есть среди коммунистов молодежь, которая воспитывалась в атеистическом духе, но не в духе воинствующего безбожника. Люди моего возраста помнят методы воинствующих безбожников, которые применялись в первые годы советской власти, те методы неприемлемы сейчас, а некоторые коммунисты, комсомольцы не понимают, что нужно изменить методы<...>»<sup>8</sup>. Следует заметить, что, выступая за «взвешенный» подход в проведении пропагандистских акций, директор школы исходила из практики взаимодействия государства и религиозных организаций. Суть этих отношений, сложившихся с осени 1943 г., воплощалась в церковной политике Сталинского государства, которая «если не способствовала, то, по крайней мере, не препятствовала оживлению религиозной жизни в стране»<sup>9</sup>. Но в психологическом плане ситуация воспринималась двойственно, атеистический характер официальной идеологии и очевидное возрождение религиозных настроений для советских и партийных активистов были болезненной темой.

Рассуждая об этой двойственности, сотрудник отдела культуры г. Молотова красноречиво поведал о некой дискуссии в местной артистической среде: «Одна группа артистов уверяла, что религия в настоящий момент в советском обществе не является реакционной, потому что религия разрешена Советской властью и т.д. Другая группа артистов говорит наоборот, всякая религия есть реакционная и мракобесная <...> меня как коммуниста натолкнуло на мысль – артисты – это люди культурные и эта группа культурных людей должна вести какую-то антирелигиозную пропаганду, воспитывать отсталую часть людей, <...> и вот они эти культурные люди имеют такие двойные взгляды. Спрашивается, а что же требовать от безграмотных некультурных людей <...>»<sup>10</sup>. Постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» и развернувшаяся вслед за ним кампания теоретически должны были это противоречие разрешить. Но случилось так, что ход кампании продемонстрировал неэффективность привычных форм пропаганды.

По частотности публикаций в областной прессе можно заметить, как первоначальный неумеренный энтузиазм в освещении антирелигиозных тем с применением дисциплинарных мер воздействия постепенно сменяется рутинными обзорами о проведении тех или иных мероприятий. Рядовой слой партийно-советской бюрократии должен был каждодневно выполнять свои обязанности, и, отдав должное агитационному возмущению, он возвращался «на круги своя». На замечание корреспондента о плохой организации атеистической пропаганды сотрудница районного отдела культуры ответила: «Графы об антирелигиозных темах в отчетности нет»<sup>11</sup>. Следует добавить, что проведение пропагандистских акций опиралось на ряд шаблонов, принятых в партийно-бюрократической среде. Их использование в политической коммуникации вызывали разочарование, скуку, отторжение у слушателей. Основная масса населения пассивно сопротивлялась навязываемым формам «воспитательной работы». «На шпалопродовольном заводе, – сообщалось в одном из газетных отчетов, – <...> лекция о моральном облике советского человека сорвалась <...>, а на фабрике химчистки, в областном управлении трудовых резервов на лекциях присутствует лишь незначительное число работников»<sup>12</sup>. Было заметно, как под воздействием пропагандистских клише многие антирелигиозные установки стали формальными, превратились в догматическое выражение лояльности советскому строю.

Далекими от «единства мнений» в восприятии интенсивной антирелигиозной пропаганды оказались реакции пропагандистов и лекторов. «Многие лекторы, – сообщает участник и исследователь тех событий

В.П. Булдаков, – отказывались от выступлений на атеистические темы. Некоторые из них стали утверждать, что будто бы духовенство в социальных вопросах встало чуть ли не на марксистско-ленинскую точку зрения, другие – считали любую научно-атеистическую тему оскорбительной»<sup>13</sup>. Ситуация отражала в неявной форме кризис традиционных форм политической практики. Вероятно, сказывалась общеполитическая «оттепель» в стране, получившая свое отражение, к примеру, в деидеологизации частной жизни людей. Очередное Постановление ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10 ноября 1954 г., таким образом, свидетельствовало не только о противоречиях в высших эшелонах власти, но в чем-то передавало общее неприятие репрессивной стратегии антирелигиозной пропаганды, ее примитивности.

Умеренные взгляды и настроения, можно сказать, ориентация на «толерантность», проявились в ходе информационной поддержки Постановления ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г., проводимой парторганизациями. Понимаем, что подбор взглядов ангажирован политической ситуацией и желанием организаторов показать «всенародную поддержку» Постановления партии и правительства, но важно отметить, что эти мнения звучали из уст рабочих, служащих, которые участвовали в собраниях коллективов.

«Действительно, у нас допускались в атеистической пропаганде перегибы, – говорил на собрании переплетчик фабрики бумажных изделий г. Молотова. – Попов освистывали, верующих высмеивали и даже запугивали. Это, конечно, неверно»<sup>14</sup>. Как продолжение данного высказывания звучат следующие отзывы с рабочих собраний: «Я одобряю Постановление ЦК КПСС и понимаю так, что с плеча рубить нельзя, а нужно человеку разъяснить, чтобы он сам, сознательно, например, мог снять иконы и не ходить в церковь»; «Если в нашей стране до сих пор имеются верующие, то это говорит о том, что плохо ведем разъяснительную работу. Я была верующая, но сейчас я не верю в бога и 7 лет уже не хожу в церковь»; «Силой верующих нельзя уничтожить. Надо больше вести разъяснительной работы. Потом религия сама отпадет, когда люди перестанут верить в бога. Надо делать так, как учил Ленин: учиться, учиться, учиться...»<sup>15</sup>. Заметно, как рабочие в своей речи однотипно воспроизводят идеологизированный образ о «разъяснительной работе», популярный в атеистической пропаганде, он упрощенно объяснял существование религии с позиции «отсталости в культурном развитии».

Часть молодого поколения считала религиозность признаком людей старшей возрастной группы: «В Постановлении правильно указывается, что надо не притеснять верующих, а больше разъяснять реакционную сущность религиозного учения. Если в церковь ходят старухи, то пусть они и ходят, а мы, молодежь, не ходим и ходить не будем»<sup>16</sup>. Правда, разрыв между культурами поколений – явление характерное для советского общества – не был однозначно конфликтным. Сталевар завода им. Молотова заявил: «Меня осуждали рабочие и общественные организации за то, что у моей матери-старушки в ее комнате имеются иконы и я не принял мер к их уничтожению. Мог ли я это сделать, не оскорбляя ее чувств?»<sup>17</sup>. Реплики и вопросы на собраниях демонстрируют многообразие мнений, идущих от здравого смысла, от жизненного опыта, ставящие под сомнение расхожие клише пропаганды: «Как должен вести себя коммунист, когда умирают верующие родители и завещают хоронить их по религиозному обряду? <...> Как поступать с коммунистами, жены и дети которых ходят в церковь?»<sup>18</sup>; «Почему сравнительно грамотные люди посещают церковь? <...> Если член партии или комсомолец женится, а родители невесты не дают разрешения на брак без религиозного обряда, как ему быть?», «Будут ли теперь запрещать держать в квартире иконы?», «Можно ли верить?»<sup>19</sup>.

Эти и многие другие высказывания, часто косноязычные, служили выражением общественной рефлексии, смутной попыткой осмыслить ценности терпимого отношения к религиозным взглядам и обычаям сограждан. Общество, травмированное политическими репрессиями, жесткими дисциплинарными мерами в отношении религиозных практик, с трудом подбирало слова для общения с верующими. В черновом варианте постановления бюро Молотовского обкома партии от 23 ноября 1954 г. встречается примечательная правка текста. В предложении «<...> были напечатаны статьи, содержащие грубые выпады против церковников <...>», слово «церковники» вычеркнуто и заменено «служителями культа»<sup>20</sup>. Инверсия слов в официальном тексте смягчала позицию говорящего, заставляла обсуждать вопрос отношений с религиозным миром хотя бы не тоном обвинителя.

Именно на разрядку напряженности в информационном пространстве в первую очередь обратили внимание верующие и священнослужители. «Напечатанное решение Правительства, – говорил священник кладбищенской церкви г. Молотова в беседе с уполномоченным, – правдиво отражает допущенные неправильности <...>. Я про себя не скажу, чтоб кто-то меня оскорблял из представителей властей нашего города <...>. Но все же чувствуешь себя как бы виновным, когда читаешь газету [курсив мой – А.Г.], а сейчас я вот беседовал со своими собратиями <...> настроение у всех поднялось и чувствуешь себя свободней»<sup>21</sup>. Настоятель Нытвенской церкви сообщал о своих настроениях: «<...> этот документ нас ободрил <...>. Вот и у нас в Нытве читались в клубе лекции, там меня склоняли, что я болтаюсь пьяный по городу Нытве, что мы читаем больше проповедей, чем они лекций, и разоблачают нас <...> это, конечно, задевало наше самолюбие и, если я ходил к верующим, меня приглашают, и причем тут я, если народ еще не бросил своих традиций старого <...>»<sup>22</sup>. Последняя оговорка священника – «причем тут я» – замечательно иллюстрирует «инфантильное» ощущение поднадзорности, которое существовало в советском обществе. Однако главным в высказываниях верующих оказался идеологический образ, который озвучила служащая Слудской церкви г. Молотова: «В газете есть хорошая статья тов. Хрущева. Почитайте ее. Хорошо, что *теперь не будут считать служителей церкви вредителями и врагами народа* [курсив мой – А.Г.]. Теперь перестанут рассказывать про духовенство всякие анекдоты и сказки»<sup>23</sup>.

Антирелигиозная кампания разворошила в общественном сознании подозрительность. Члены религиозных сообществ серьезно опасались за свою судьбу. Прежние страхи, связанные с социальным статусом лишенца, были еще свежи в коллективной памяти. Поэтому официальный тезис о «верующих гражданах, активно участвующих в жизни страны и честно выполняющих свой гражданский долг»<sup>24</sup>, в тот момент казался сильным аргументом в деле отстаивания верующими своих прав. Об этом говорила православная верующая Т-ва: «В Постановлении прямо сказано, чтобы не оскорблять чувств верующих и церковнослужителей. Среди верующих есть люди, которые честно выполняют перед Родиной свой гражданский долг»<sup>25</sup>. Представители мусульманской общины города высказались более определенно, говоря, что необходимо возобновить ходатайство об открытии мечети: «Сейчас можно основательно взяться за это дело. Везде мечети работают, мусульмане молятся, а у нас сидит какой-то проклятый и тормозит. Хватит! Надо в лицо ударить их этим Постановлением. Тогда будем молиться, не прячась по закоулкам, а открыто и свободно»<sup>26</sup>. В словах верующих настойчиво проводилась мысль-требование об элементарном соблюдении конституционных прав о свободе совести, декларируемых в советском обществе. Не случайно эмоциональное напряжение в среде верующих, вызванное атаками антирелигиозной пропаганды, получило свое разрешение в массовой подаче просьб о регистрации об-

щин и открытии культовых зданий. В справке уполномоченного совета по делам Русской Православной церкви П. С. Горбунова сообщалось, что после опубликования в ноябре Постановления ЦК КПСС «инициативные группы верующих /уполномоченные по ходатайствам/ приезжают с устными просьбами в управление епархии, ко мне, как уполномоченному, ездят в Москву, в Верховный Совет СССР, в Совет Министров СССР и в Совет по делам церкви. Заявления учиняются с подписями значительного количества верующих – от 200 до 1000 с лишним человек»<sup>27</sup>.

Инициативы и настроения религиозных групп выявили серьезные социальные противоречия, которые были подавлены репрессивной политикой государства и скрыты за информационными табу.

Протестные настроения по поводу проводимой государственной политики нашли свое выражение в немногочисленных сомнениях, «крамольных» разговорах верующих. «Все это обман, – заявил М. А-ов, представитель исламской общины города. – Поскольку им оттуда (из-за границы) дают перца, так они хотят показать, что они делают что-то хорошее народу. Я разговаривал с одним церковным старостой, так он считает все это ложью». «Я ничему этому не верю, хотя они и пишут так, но пропаганду против религии все равно будут вести», – подвела итог своим мыслям прихожанка русской православной церкви<sup>28</sup>. Разумеется, частные мнения протестного характера не были отражением легальной оппозиционной деятельности, фактически невозможной в 1954 г. Они высказывались в кругу близких знакомых, родственников, и в большинстве своем оставались в виде недовольства существующим положением вещей.

Обзор мнений, реакций в обществе, складывавшихся под воздействием антирелигиозной пропаганды, показывает разновекторные тенденции в общественных настроениях. В первую очередь можно констатировать достаточно массовую поддержку проводимой информационной политики. Это касается не только правящего слоя партийно-советской номенклатуры, но и взглядов, присущих городскому населению области, рабочим, служащим. На наш взгляд, необходимо поддержать тезис сибирского исследователя А. В. Горбатова, что «большинство населения СССР скорее солидаризовалось с атеистической политикой Н. С. Хрущева»<sup>29</sup>. И этот феномен массовых антирелигиозных настроений, столь любимый советской пропагандистско-атеистической литературой, требует дополнительного, академического исследования.

Вместе с тем следует отметить в массовых настроениях исследуемого периода ориентацию на толерантное восприятие сферы религиозной жизни. Оно не было оформлено обыденным сознанием в категориях права человека на особое мнение, личную свободу веры, но существовало как слабовыраженная рефлексия о допустимости обиходных практик, связанных с религиозной верой. В повседневной жизни уральской провинции, какой была Молотовская область в 1954 г., человек идентифицировал себя не только с советским коллективом по работе или партийной организации, но и с сообществом родных и близких, которые сохраняли религиозные взгляды и традиции в быту. Двойственность, с точки зрения идеологического актива, подобного положения вряд ли вносила дисгармонию в жизнь обыкновенного человека.

Для представителей религиозных сообществ характерными настроениями в повседневной практике можно считать поиск аргументов в защиту своего образа жизни. Верующие стремились использовать возможные варианты легализации деятельности общин, преодолеть отчуждение, существовавшее в обществе. Непосредственные контакты на бытовом уровне отчасти нивелировали агрессию атеистической пропаганды, хотя настороженность во взаимодействии различных групп населения сохранялась. Пожилая представительница общины христиан веры евангельской (пятидесятники) г. Перми рассказывала автору, как летом 1954 г. в пос.

Косьва погибла их «сестра». Хоронить приехали члены общины из г. Молотова, братья по вере из г. Кизела. Прощались и те, кто с ней работали. «Как-то непроизвольно, – вспоминала М.А. Цюрпита, – мы все встали справа от могилы, а ее сослуживцы – слева. Так и разошлись»<sup>30</sup>. Идеология социального исключения верующих, применяемая на практике антирелигиозной агитацией, негативно влияла на конструирование отношений, на выстраивание связей между людьми с разными убеждениями.

В целом, репрессивная стратегия пропаганды не привела к желаемым результатам. Она не нашла абсолютной поддержки как в среде партийно-советской номенклатуры, так и в массовых настроениях рядовых членов партии, в том числе пропагандистов, активных сторонников советской идеологии. Ответной реакцией людей на притязания власти в сфере общественной жизни стали обиходные практики и стили поведения, которые создали неповторимый образ жизненной среды, историю повседневности советского общества второй половины 1950-х гг.

### **Библиографический список**

Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008. – 807 с.

Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е годы: Монография / А.В. Горбатов. – Томск: Изд-во Томского гос. пед. Ун-та, 2008. – 408 с.

Лейбович О. Л. В городе М: Очерки политической повседневности советской провинции в 40 – 50-х годах XX века. – Пермь, 2009. – 438 с.

Чумаченко Т.А. Советское государство и Русская Православная церковь в 1941–1961 гг. // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2002. – № 1. – С. 14–37.

Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. – М.: Вече; Лепта, 2010. – 480 с.

---

<sup>1</sup> Купина Н.А. Тоталитарный язык: Словарь и речевые реакции. – Екатеринбург; Пермь: Изд-во Уральского ун-та. – ЗУУНЦ, 1995. – С. 28–31.

<sup>2</sup> О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения. Постановление ЦК КПСС. 7 июля 1954 года; Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения. Постановление ЦК КПСС. 10 ноября 1954 года. – КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898 – 1986). – Т. 8. 1946 – 1955. – 9-е изд., доп. и испр. – М.: Политиздат, 1985. – С. 428–432; 446–450.

<sup>3</sup> ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 21. Д. 55. Л. 66.

<sup>4</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 45. Д. 646. Л. 117.

<sup>5</sup> Там же. Л. 96.

<sup>6</sup> Там же. Ф. 105. Оп. 22. Д. 186. Л. 72.

<sup>7</sup> Там же. Ф. 1. Оп. 45. Д. 646. Л. 113.

<sup>8</sup> Там же. Л. 139.

<sup>9</sup> Чумаченко Т.А. Советское государство и Русская Православная церковь в 1941 – 1961 гг. // Религиоведение. Научно-теоретический журнал. – 2002. – № 1. – С. 27.

<sup>10</sup> ПермГАНИ. Ф. 1. Оп. 45. Д. 646. Л. 122-123.

<sup>11</sup> Корепанов К. Без помощи и контроля // Звезда. 17 сентября 1954 г. – С. 3.

<sup>12</sup> Улучшать пропаганду естественно-научных знаний и здорового быта среди трудящихся (Собрание партийного актива города Молотова) // Звезда. 28 сентября 1954 г. – С. 2.

<sup>13</sup> Буддаков В.П. Деятельность КПСС по атеистическому воспитанию трудящихся в 1952 – 1965 гг. (По материалам Пермской области): Дис. ...канд. ист.наук [машинопись]. – Пермь, 1972. – С. 48.

<sup>14</sup> ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 21. Д. 113. Л. 167–168.

<sup>15</sup> Там же. Оп. 22. Д. 186. Л. 69, 71, 72.

<sup>16</sup> Там же. Л. 68.

<sup>17</sup> Там же. Оп. 21. Д. 113. Л. 168.

<sup>18</sup> Там же. Оп. 22. Д. 186. Л. 74.

<sup>19</sup> Там же. Оп. 21. Д. 113. Л. 171–172.

<sup>20</sup> Там же. Д. 70. Л. 67.

<sup>21</sup> Там же. Л. 178.

<sup>22</sup> Там же. Л. 177.

<sup>23</sup> Там же. Оп. 22. Д. 186. Л. 73.

<sup>24</sup> Официальная редакция тезиса: «Вместе с тем нельзя не учитывать того, что имеются и граждане, которые, активно участвуя в жизни страны и честно выполняя перед Родиной свой гражданский долг, находятся еще под влиянием разного рода религиозных верований. К этим верующим людям партия всегда требовала, и впредь будет требовать чуткого, внимательного отношения. Тем более глупо и вредно ставить тех или иных советских граждан под политическое сомнение из-за их религиозных убеждений». – Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения. Постановление ЦК КПСС. 10 ноября 1954 года. – КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898 – 1986). – Т. 8. – 1946 – 1955. – 9-е изд., доп. и испр. – М.: Политиздат, 1985. – С.447.

<sup>25</sup> ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 21. Д. 113. Л. 170.

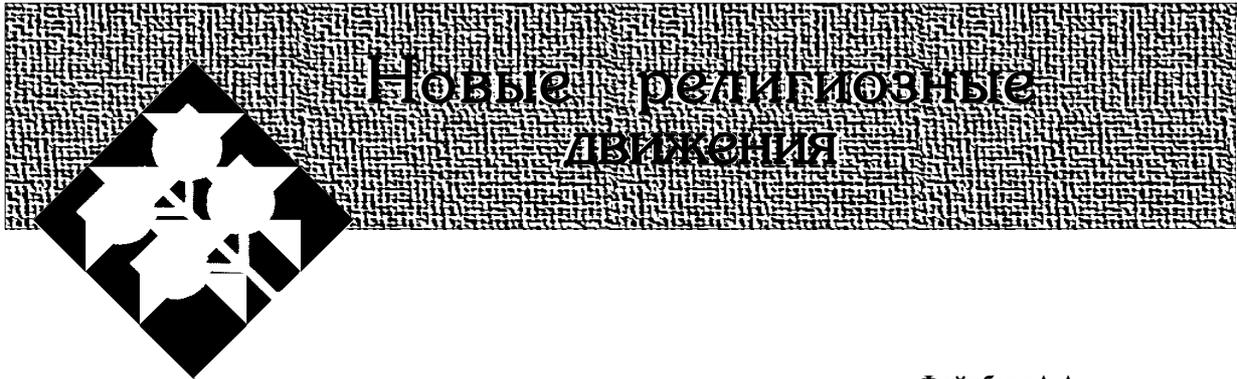
<sup>26</sup> Там же. Л. 171.

<sup>27</sup> Там же. Оп. 22. Д. 186. Л. 106.

<sup>28</sup> Там же. Оп. 21. Д. 113. Л. 170.

<sup>29</sup> Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е годы: Монография / А.В. Горбатов.. – Томск: Изд-во Томского гос. пед. Ун-та, 2008. – С. 201.

<sup>30</sup> Стенограмма беседы с М.А. Цюрпитой // Материалы полевых исследований в г. Перми 15-18 марта 2010 г. (личный архив А.Л. Глушаева). – С. 3–4.



Файнберг А.А.

### ИСЛАМ В КОНТЕКСТЕ АФРОАМЕРИКАНСКОЙ ХИП-ХОП КУЛЬТУРЫ

*Аннотация. Сегодня хип-хоп активно используется различными религиозными организациями в качестве эффективного способа привлечения молодежи. Близкие отношения связывают культуру хип-хопа и ислам: почти все афроамериканские рэперы являются мусульманами, но большинство из них стараются разделять творчество и религию и почти не упоминают в текстах о своей принадлежности к исламу. Однако в последнее время наблюдается еще одна тенденция в афро-американских общинах: существует несколько групп (в основном сунниты), целью которых является пропаганда исламских ценностей через хип-хоп. Сегодня союз хип-хоп культуры и ислама может помочь изменить имидж ислама на Западе – прежде всего в Соединенных Штатах.*

*Ключевые слова: ислам, афроамериканская культура, хип-хоп, рэп, США, музыка.*

Культура, созданная афроамериканцами, всегда выделялась на фоне общей американской культуры. Это обуславливается как особым историческим опытом афроамериканцев, так и косвенным влиянием со стороны африканских культурных традиций. Вместе с тем следует отметить, что различные аспекты афроамериканской культуры оказали значительное влияние на американскую культуру в целом.

Одним из основных фундаментов афроамериканской культуры является так называемая «черная религия»: религиозный феномен, центральной проблемой которого является проблема расы и этноса. «Черная религия», при отсутствии собственной устойчивой религиозной оболочки, использует сложившиеся религиозные традиции для выражения собственных идей. Так возникают «черное христианство», «черный иудаизм» и, наконец, «черный ислам». Именно «черный ислам» становится одним из наиболее действенных средств выражения идей, актуальных для афроамериканского сообщества. Необходимо также отметить, что в результате иммиграционных реформ, проведенных правительством США в 60-х гг. XX в., начался приток иммигрантов из мусульманских стран, что в свою очередь породило конфликт между афроамериканцами, исповедующими ислам, и мусульманами-иммигрантами. Так, сегодня зарождается конфликт на почве отношения к музыке, несмотря на кажущуюся узость, он затрагивает множество острых вопросов, касающихся бытования американского ислама.

Известно, что афроамериканская культура создала практически все современные музыкальные направления, которые прочно вошли в мировую популярную культуру.

В 1970 гг. XX в. в Бронксе появляется новое музыкально-культурное движение – хип-хоп<sup>1</sup>. С самого начала культура приобретает широкую популярность среди афроамериканцев, которые выражали в текстах рэп-композиций свои социальные и культурные чаяния и надежды. Инициато-

ром создания и пионером хип-хоп культуры стал афроамериканец Африка Бамбата (настоящее имя – Кевин Донован), который был активным сторонником идей Маркуса Гарви. Увидев в юности фильм «Зулусы», Донован проникся любовью к Африке, в середине 1970-х посетил африканский континент и принял имя одного из организаторов знаменитого зулусского восстания 1906 г. – вождя племени зонди.

Вдохновленный традиционной африканской музыкой, основанной на ритме, он собрал группу из диджеев, художников граффити и чтецов рэпа, которая стала первой хип-хоп группой и получила название «Нация Зулу». Основной целью группы, которая первоначально называлась просто «Организация», было распространение хип-хоп культуры среди всех чернокожих и борьба за расовое равенство.

Официальным символом «Нации Зулу» было изображение африканского континента, окрашенного в черный, красный и зеленый цвета, являющееся отсылкой к учению Маркуса Гарви – одного из наиболее видных лидеров сепаратистского движения в среде афроамериканцев, призывавшего к переселению всех афроамериканцев на родину – в Африку.

«Нация Зулу» под руководством Африки Бамбаты со временем выработала собственную философско-социальную концепцию, многие элементы которой были восприняты из учения «Черных пантер»<sup>2</sup>. На официальном сайте организации выражены ее основные религиозно-философские принципы:

- 1) вера в «авраамического Бога»;
- 2) вера в авторитетность Библии, Корана и прочих священных текстов, написанных пророками Бога;
- 3) вера в то, что Писания (а также многие исторические документы) были искажены белыми с целью обретения политического и культурного превосходства;
- 4) вера в то, что в основании реальности лежат математические принципы<sup>3</sup>.

Таким образом, религиозные взгляды «Нации Зулу» можно определить как синкретические: помимо перечисленных пунктов, следует отметить также заинтересованность в борьбе за сохранение окружающей среды и абсолютизацию знания как наиболее значительной религиозной категории. Кроме того, отводя особую роль в мироздании математическим принципам, «Нация Зулу» тем самым сближает свое вероучение с идеологией «Пятипроцентников». Вместе с тем на официальном сайте «Нации Зулу» указывается, что равное признание всех авраамических религиозных систем открывает возможность для людей разного вероисповедания присоединиться к универсальной культуре и философии хип-хопа через «Нацию Зулу»<sup>4</sup>.

Таким образом, представляется возможным говорить о том, что хип-хоп культура с самого начала имела ярко выраженный социальный и идеологический характер – через рэп афроамериканцы выражали те идеи, которые не имели возможности высказать в повседневной жизни. Хип-хоп стал для них не просто субкультурой, а логичным развитием всей культуры черной нации во всем ее многообразии. Идеология хип-хопа была построена прежде всего на антагонизме с белой англо-саксонской культурой, и этот антагонизм выражался практически во всем. Так, в рамках хип-хопа получило развитие свое изобразительное искусство – граффити, специфические танцевальные стили, сформировались собственные тенденции в моде<sup>5</sup>; кроме того, хип-хоп культура оказывает влияние на развитие определенного стиля американского кинематографа, сюжеты которого зачастую берутся из бытовой жизни афроамериканцев<sup>6</sup>. Таким образом, на сегодняшний день хип-хоп культура – неотъемлемая часть афроамериканской действительности, и провести между ними четкую границу не представляется возможным.

Достигнув нового уровня исполнения к середине 1980-х, в 1990-х гг. хип-хоп получает популярность среди криминальных афроамериканских структур. Формируется новый вид хип-хопа – так называемый «гангста-рэп». В рамках нового направления происходит формирование особого сленга, частично заимствованного из лексики преступного мира, а тексты наполняются новой тематикой, которая, тем не менее, продолжает коррелировать с социальными реалиями афроамериканского мира<sup>7</sup>. Кроме того, исполнители «гангста-рэпа» сами становятся активными участниками криминальной деятельности, что, в частности, привело к убийству одного из самых ярких рэперов – Тупака Шакура. Интересно, что многие из родоначальников «гангста-рэпа» были связаны с такими движениями как «Черные пантеры» и другими организациями, пропагандирующими превосходство чернокожих, либо разделяли их взгляды. В целом, тенденция к криминализации хип-хопа, с одной стороны, усилила выразительность текстов рэп-исполнителей, которые продолжали ратовать за активную борьбу с социальной несправедливостью и расизмом. Однако, с другой стороны, этот союз сильно дискредитировал саму суть культуры хип-хопа, которая стала прочно ассоциироваться в глазах общественности с криминальным миром. Дискредитации в немалой степени способствовали сами рэперы, которые, находясь на пике своей популярности, вели, как правило, антиобщественный образ жизни.

Стоит отметить, что красочное и зачастую романтизированное описание жизненных реалий афроамериканцев в гетто, которое также является неотъемлемой частью текстов песен, не в последнюю очередь способствовало популяризации культуры хип-хопа за пределами афроамериканского сообщества. Кроме того, смерть Тупака Шакура и вовлеченность рэперов в криминальный мир породили столь широкое обсуждение в средствах массовой информации, что практически в течение всего 1997 г. рэперы занимали верхние строчки хит-парадов США. Для этого периода характерно появление одного из наиболее известных рэперов – Паффа Дэдди, который во многом способствовал коммерциализации хип-хопа, пропагандируя гламурный стиль жизни и строя свои композиции на весьма обширном цитировании поп-шлягеров прежних десятилетий.

Коммерциализация и растущая популярность хип-хопа привели к тому, что представители различных религиозных организаций стали обращаться к нему как к наиболее действенному средству общения с молодежью, выражая через рэп основные идеи, догматы и моральные принципы конкретной религии. Так появляются христианский, иудейский и даже буддийский хип-хоп. Характерной особенностью данных видов хип-хопа является их пропагандистская ориентированность. Религиозные деятели, отмечая популярность хип-хоп культуры среди молодежи, начинают использовать ее для привлечения новых последователей. Таким образом, хип-хоп часто рассматривают как способ наиболее оптимальной и эффективной коммуникации с подрастающим поколением. Наибольшую популярность этот вид общения с молодежью получил в рамках христианства (прежде всего – протестантизма). Так, в последнее время появляются многочисленные христианские рэп-группы, происходит организация фестивалей и конкурсов христианского рэпа и пр. Вместе с тем стоит отметить, что популярность подобных рэп-групп сильно ограничена, поскольку в своем творчестве они апеллируют к вещам и понятиям, не актуальным для большинства в хип-хоп аудитории. Кроме того, в рамках, например, православия до сих пор не выработано однозначного отношения к подобному явлению<sup>8</sup>, поскольку, как было отмечено, хип-хоп культура во многом дискредитировала себя в глазах консервативной общественности своими связями с криминальным миром<sup>9</sup>.

Сказанное в полной мере относится и к буддийскому хип-хопу, который, впрочем, на сегодняшний день представляет собой единичное явление<sup>10</sup>.

Несколько в стороне находится иудейский хип-хоп, яркий представитель которого – известный музыкант Матисьяху. Исполнители иудейского хип-хопа делают значительный акцент на своей этнической и религиозной принадлежности, обращаясь при этом к достаточно широкой аудитории. Так, Матисьяху, несмотря на свою ортодоксальность, которая проявляется и в текстах его песен, и в его внешнем виде, приобрел широкую популярность во всем мире.

Однако наиболее тесные отношения связывают культуру хип-хопа с исламом. Можно отметить, что движение хип-хопа зарождается в той же среде, что и афроамериканский ислам, и пропагандирует схожие принципы, а это не могло не стимулировать возникновение союза между ними.

На сегодняшний день одним из наиболее актуальных вопросов, связанных с исламским рэпом, является вопрос о легитимности данного союза с точки зрения исламской догматики. Как известно, в исламе нет единой точки зрения на вопрос о допустимости музыки.

С одной стороны, существует значительное число богословов, указывающих на категорический запрет музыки в исламе, связанный с вредом, наносимым музыкой физическому и психическому здоровью человека<sup>11</sup>. Сторонники данной точки зрения приводят многочисленные аргументы в ее защиту, ссылаясь на средневековых теологов и правоведов. Так, одним из наиболее цитируемых хадисов, эксплицитно указывающих на запрет музыки, является хадис, приведенный Бухари: «В моей умме появятся люди, которые станут дозволять прелюбодеяние, ношение шелка, алкоголь и музыкальные инструменты (معازف)».

В целом, все аргументы сводятся к утверждению, что музыка, пение и музыкальные инструменты представляют собой праздное времяпрепровождение и отвращают мусульман от Аллаха. На сегодняшний день существует значительное количество богословских работ, посвященных запрету музыки в рамках ислама. В них, помимо указанных выше аятов Корана и хадисов, приводятся мнения различных авторитетных мусульманских ученых, которые также выступали за запрет музыки. Среди наиболее цитируемых богословов можно отметить таких авторов как Ибн Таймийя, Ибн ас-Салях, Ибн Хаджар аль-Хайтами, Хасан аль-Басри и др.

Вместе с тем, как отмечают сторонники мусульманской музыки, в Коране, который считается «лучшим из хадисов», нет прямого запрета на исполнение и прослушивание музыки. Наоборот, утверждают они, музыка – одно из творений Аллаха и, следовательно, не может приносить вред людям. Подобной точки зрения придерживались такие известные богословы как Ахмад ибн Ханбал, Абу Хамид аль Газали, Аль Араби и другие. Как отмечает Юсуф аль-Карадави, «в своей книге “Аль-Ахкам” (“Правовые постановления”) Аль-Кади Абу Бакр Ибн аль-Араби говорит: «Ни один из хадисов, в которых утверждается запретность пения, не считается достоверным (учеными в области методологии хадисов)». Такого же мнения придерживаются Аль-Газали и Ибн ан-Нахви в Аль-Умда («Надежда путешественника»). Ибн Тахир говорит: «Не было доказано, что хотя бы одна-единственная буква из всех этих хадисов является достоверной». Ибн Хазм утверждает: «Все подобные хадисы являются вымышленными и ложными»<sup>12</sup>.

В качестве аргумента, как правило, приводится хадис, согласно которому «Абу Бакр Ас-Сиддик попытался остановить двух девушек, которые начали петь в доме Пророка. Мухаммад сказал ему: «Пусть поют, ибо мы сейчас находимся на празднестве»<sup>13</sup>. Таким образом, считается, что запрет музыки и музыкальных инструментов, существовавший во времена Мухаммада, связан с проблемой их употребления – во времена политеизма музыка часто была составляющим элементом языческого богослужения.

Кроме того, тенденция к либерализации исламской догматики в отношении музыки отчетливо наблюдается среди современных мусульманских богословов, придерживающихся умеренной позиции. Так, в июне 2010 г. имам из Саудовской Аравии Адель Аль-Калбани выпустил фетву, в которой говорил следующее: «Я прочитал фетвы тех, кто говорит, что пение и музыка – против ислама. Я решительно поддерживал их и провел знаменитую проповедь, посвященную этому, но я изменил свое мнение, когда я узнал, что запрет на пение и музыку в исламе был основан на слабых доказательствах»<sup>14</sup>. Таким образом, по его мнению, музыка в исламе разрешена, если она не содержит непристойных элементов. Фетва Аль-Калбани вызвала целую волну возмущения среди ортодоксальных богословов Саудовской Аравии, однако его поддержало значительное число творческой элиты.

Кроме того, многие другие современные богословы, настроенные либерально, вполне допускают существование музыки и использование музыкальных инструментов в рамках ислама. Также существует мнение, согласно которому запрещенными являются духовые и струнные инструменты, а ударные, которые задают ритм, напротив, разрешаются (что используется в пользу хип-хопа).

Интересен также аргумент, приводимый сторонниками музыки: раз музыка является частью веселья, то уже поэтому она должна быть разрешена. Данное утверждение основывается на хадисе, приводимом Муслимом, согласно которому Мухаммад сказал, что «часть твоего времени надлежит посвятить (мирским делам), а другую часть (следует посвятить молитве и размышлениям)»<sup>15</sup>. Также в качестве аргумента приводятся свидетельства сподвижников Мухаммада, в которых говорится о необходимости отдыха и увеселений<sup>16</sup>.

Несмотря на кардинальные различия мнений богословов относительно легитимности музыки, в рамках исламской культуры музыкальное искусство получило значительное развитие на всей территории «дар аль-ислам». Более того, как отмечают исследователи, «исламская музыка характеризовалась, с одной стороны, высоким уровнем профессионализма (как вокального, так и инструментального) и употреблением специфических музыкальных терминов, возникновением письменных теоретических учений и профессиональных исполнительских школ, а также особыми философско-эстетическими воззрениями, а с другой стороны, – устным способом передачи и бытования достаточно сложных музыкальных “текстов”»<sup>17</sup>. Иными словами, несмотря на статусную неопределенность, музыка в средневековой исламской культуре занимала довольно значимое место.

В целом необходимо отметить, что вопрос о легитимности музыки с богословской точки зрения практически не влияет на развитие феномена исламской музыки ни в исторической перспективе, ни на современном этапе существования. Таким образом, явление мусульманского хип-хопа представляется вполне закономерным историческим феноменом, который занимает определенную нишу в истории исламской музыки.

Несмотря на неоднозначность мнений относительно совместимости ислама с хип-хоп культурой, следует отметить, что практически все влиятельные на сегодняшний день афроамериканские рэперы являются мусульманами.

Особое внимание хип-хоп культуре уделяют такие организации как «Нация Ислама» и «Нация Богов и Земель». Лидеры этих организаций неоднократно заявляли, что рэперам следует использовать свою популярность для пропаганды ислама. Так, в 2001 г. Луис Фаррахан выступал на Международном саммите хип-хопа, который проходил в Нью-Йорке. Он произнес целую речь, обратив особое внимание на революционный характер хип-хоп культуры, которая вскрывает самые острые проблемы обще-

ства вроде коррупционности правительства, употреблении наркотиков в Белом доме и пр<sup>18</sup>. Также Фаррахан отметил значительный потенциал хип-хопа в вопросах воспитания, призвав лидеров хип-хопа использовать то влияние на умы молодежи всего мира, которым обладает их музыка. «Рэп привел к вам детей всего мира, – сказал он. – Так как же вы намерены использовать занятую вами позицию?»<sup>19</sup>.

Следует отметить, что большинство наиболее авторитетных афроамериканских рэперов, которые, по сути, сформировали хип-хоп культуру, являются членами «Нации Ислама» и «Нации Богов и Земель», причем большинство принадлежит именно к «Нации Богов и Земель».

По замечанию исследователей, к «Пятипроцентникам» относятся такие деятели хип-хоп культуры как Wu Tang Clan, Busta Rhymes, Poor Righteous Teachers, Mobb Deep, Digable Planets – группа, ставшая победителем Grammy Award, и многие другие. В свою очередь, членами «Нации Ислама» являются такие известные рэперы как Ice Cube, Public Enemy, Professor Griff и Paris. Одновременно среди последователей ортодоксального ислама (в частности, суннизма) существует всего несколько авторитетных рэп-исполнителей. Можно выделить, например, The Roots, чей альбом «Illadelph Halflife» получил широкое признание у публики и был высоко оценен критиками<sup>20</sup>.

Вместе с тем до недавнего времени большинство авторов, обращающихся к теме афроамериканского хип-хопа, практически не затрагивали вопроса о религиозной принадлежности рэперов. Основной темой работ, посвященных хип-хопу, был анализ его социальной сущности. Так, британский критик Пол Гилрой, анализируя тексты песен Ракима Аллаха<sup>21</sup>, отмечает, что его композиция «В гетто» – наглядный пример того, что биологические особенности человека не имеют столь решающего значения, как его политическая и культурная принадлежность, а сама песня представляет собой весомый аргумент против расизма и этнического абсолютизма<sup>22</sup>. При этом Гилрой обходит молчанием те тексты Ракима, где эксплицитно или имплицитно выражена его религиозная принадлежность.

Исследователи называют различные причины подобного отсутствия интереса к исламскому опыту хип-хопа. Одной из наиболее глобальных является сильная завуалированность текстов песен рэперов. Исполнители хип-хопа достаточно редко открыто говорят о своей религиозной принадлежности в своих песнях, однако их тексты буквально наполнены многочисленными намеками на догматические положения «Нации Ислама» и «Пятипроцентников». Для подтверждения данного тезиса можно привести следующие примеры. Так, в одной из песен Method Man, участника Wu Tang Clan, говорится: «Я боюсь за 85, которые не получили ключ»<sup>23</sup>, что является аллюзией на учение «Нации Богов и Земель» о делении всех людей на три группы, из которых 85 процентов пребывают в невежестве относительно истинного мирового устройства. Далее, Eric B. и Rakim в песне «No Competition» утверждают: «Я – Бог. G была сотворена седьмой буквой»<sup>24</sup>. Согласно учению «Пятипроцентников», цифра 7 является священной, соотносится с буквой G и является олицетворением и символом Бога. Тема нумерологии в целом активно используется рэперами в их песнях и является значительной составляющей догматики «Нации Богов и Земель». Так, сохранились архивные записи, на которых один из лидеров группы Wu Tang Clan Ризза (RZA) говорит о решающем значении нумерологии и верховной математики для мироздания<sup>25</sup>. Гиза (GZA), еще один лидер Wu Tang Clan, в строках «я – универсальный, биохимический. Рука, нога, нога, рука, голова физическая»<sup>26</sup> пересказывает в своей песне другую доктрину «Нации Богов и Земель», согласно которой слово «Аллах» содержит в себе план устройства человека, так как расшифровывается подобно аббревиатуре: Allah - Arm, Leg, Leg, Arm, Head (т.е. «рука, нога, нога, рука, голова»). Кроме того, существуют прямые отсылки к феноме-

ну черного ислама. Например, Fugees в одной из своих песен упоминают Луиса Фаррахаана, говоря: «Я настоящий чемпион. Как Фаррахан читает свой ежедневный Коран. В этом явлении тексты песен быстры, как Рамадан»<sup>27</sup>.

Рэперы не оставляют своим вниманием и религиозно-этнические проблемы. В текстах песен зачастую поднимается вопрос об отношении между белым населением Америки и чернокожими. При этом взгляды исполнителей зачастую разнятся от полного антагонизма и неприятия до идеи гармоничного сосуществования с белыми. Так, в песне Poor Righteous Teacher «Word From The Wise» встречается следующий пассаж: «Мы с царями и с коронами, мы не клоуны. Здесь нет места голубым глазам и светлым волосам»<sup>28</sup>. Рэпер Gang Starr в своей композиции «Tonz O “Gunz» идет еще дальше, утверждая, что «у дьяволов есть отряды для убийства, которые хотят убить ниггеров, потому что те боятся Бога»<sup>29</sup>.

Параллельно в мусульманском хип-хопе существует другая тенденция отношения к белым. Lakim Shabazz, например, утверждает: «Я не чувствую, что каждый белый человек дьявол ... Но большинство из тех, с которыми я столкнулся, являются своего рода дьяволами для меня, потому что я чувствую, что это в их природе»<sup>30</sup>. Другой рэпер, Nas, в своей песне «If I Ruled The World» рисует идиллическую картину сосуществования белых и чернокожих: «это будет райская жизнь: чернокожий, латинос и англосакс»<sup>31</sup>. Таким образом, расовая проблема активно поднимается в рамках хип-хопа, зачастую пересекаясь с религиозными вопросами.

Несмотря на частые исламские аллюзии в текстах песен и острую социальную ориентированность хип-хопа в целом, рэперы достаточно редко обращаются к социально-политическим проблемам Ближнего Востока, хотя и такие темы иногда встречаются. Method Man (один из участников Wu Tang Clan) в песне «P.L.O. Style» сравнивает способы выживания в афроамериканских гетто с политической борьбой в Палестине, отмечая сходство в «иранских мыслях<sup>32</sup> и арабской внешности»<sup>33</sup>. Редкость подобных явлений, возможно, связана со значительными трудностями в религиозном общении между черными мусульманами и представителями иммигрантского ислама.

Интересно, что, несмотря на обильное цитирование отдельных положений догматики «Нации Ислама» и «Нации Богов и Земель», большинство наиболее авторитетных рэперов не рассматривают свое творчество как потенциальный способ происламской агитации. Так, один из участников Wu Tang Clan по имени Raekwon заявил в одном из интервью: «моя вера на музыку не распространяется, Аллах помогает мне только как личности. А своим творчеством я обращаюсь к людям, я не хочу их направлять с точки зрения религии, просто Аллах живет в моем сердце и мне от этого легче»<sup>34</sup>. Вместе с тем, по заявлению Chuck D из Public Enemy, хип-хоп является аналогом «CNN для черных людей»<sup>35</sup> и все аллюзии и намеки, содержащиеся в песнях, предназначаются именно для афроамериканцев, поскольку большинству белых они недоступны. Впрочем, стоит отметить, что и рядовые афроамериканцы далеко не всегда понимают весь смысл, вкладываемый в тексты. Таким образом, по замечанию исследователей, в полной мере лирика классического афроамериканского хип-хопа адресована «своим», т.е. членам «Нации Ислама» и «Нации Богов и Земель», либо людям, приближенным к этим организациям.

Подводя промежуточный итог анализу данного явления, следует сказать, что, несмотря на активные призывы со стороны лидеров черного ислама использовать популярность хип-хопа для пропаганды ислама, большинство известных рэперов ограничивается лишь многочисленными намеками и аллюзиями на различные догматические положения черного ислама. Таким образом, религиозная составляющая лирики хип-хопа становится своего рода средством коммуникации между последователями черного ислама и меткой, имплицитно обозначающей религиозную при-

надлежность исполнителей. Исламская пропаганда, в свою очередь, осуществляется параллельно, за счет личной популярности и личного авторитета самих рэперов.

Вместе с тем в хип-хоп культуре параллельно происходит развитие другой тенденции. В афроамериканском сообществе появляется все больше групп, имеющих целью пропаганду исламских ценностей через хип-хоп. Популярность таких групп нельзя назвать широкой – их известность, как правило, ограничена американской мусульманской молодежью, в то время как упоминавшиеся выше рэперы, которые принадлежат к «Нации Ислама» и «Нации Богов и Земель», широко известны во всем мире. Отсутствие популярности «пропагандистских» мусульманских групп обусловлено тем, что их музыка ориентирована исключительно на мусульман, что подтверждается и специфической лексикой текстов, которая изобилует арабской религиозной терминологией, и внешним видом самих музыкантов, который резко отличается от классического образа хип-хоп исполнителя<sup>36</sup>. Показательно, что ни одна подобная группа не вошла в Топ 10 мусульманской хип-хоп лирики, составленной Warbux Records – одной из наиболее авторитетных записывающих компаний<sup>37</sup>.

Следующим специфическим моментом в анализе данного явления представляется тот факт, что все группы, которые активно пропагандируют ислам через хип-хоп, принадлежат к суннитской традиции и отрицают учение «Нации Ислама» и других организаций черного ислама. Таким образом, примечательно, что именно суннитские афроамериканские рэперы активно восприняли призыв Луиса Фаррахана использовать популярность хип-хопа для пропаганды исламских ценностей, но именно они обладают незначительной по сравнению с классическими рэперами популярностью.

В числе причин недостаточно широкой популярности можно отметить также в музыке подобных групп отсутствие острых социально-политических тем, которые так характерны для самой идеи хип-хопа. Темы, раскрываемые в музыке суннитских рэперов, как правило, сведены к проблеме выживания благочестивых мусульман в американском обществе и к пропаганде такого благочестия, а также к вопросу сохранения одновременно исламской и американской идентичностей.

Одной из наиболее ярких групп, пропагандирующих ислам через музыку, является Native Deen. Эта группа, образовавшаяся в 2000 г., состоит из трех афроамериканцев. Это 28-летний Джошуа Салам и 26-летние Наим Мухаммад и Абдул-Малик Ахмад; все трое выросли в Вашингтоне в семьях мусульман-суннитов. До создания группы они выступали как рэп-исполнители по отдельности в различных лагерях для мусульманской молодежи, однако после некоторого опыта совместных выступлений решили объединиться в группу, которая получила характерное происламское название<sup>38</sup>. Название Native Deen, что переводится как «Родная вера», по замыслу самих музыкантов призвано отображать мысль, что религиозные принципы изначально заложены в человеке и, следовательно, необходимо только раскрыть их в себе. Как говорит Джошуа Салам, «когда мы начали путешествовать и выступать вместе регулярно, мы решили, что надо называть себя как-то. Deen – выражение религии или образа жизни на арабском языке, поэтому мы выбрали название «Родная вера», чтобы показать, что религия находится в вас естественным образом»<sup>39</sup>.

Надо отметить, что у всех трех музыкантов есть другая профессиональная деятельность: Салам занимается гражданскими правами в совете по американо-исламским отношениям, Мухаммад работает на компании, разрабатывающую информационные технологии, а Ахмад занимается веб-разработкой и преподает боевые искусства. Все они состоят в браке и имеют маленьких детей. Таким образом, члены Native Deen являются образцом для примерных граждан Америки – у них есть стабильная работа и семья, а музыка для них – своего рода выражение активной граждан-

ской и религиозной позиции. Вообще, образ музыканта, который реализуют Native Deen, резко контрастирует с классическим образом хип-хоп исполнителя: человека, активно вовлеченного в криминальную или околокриминальную жизнь, зачастую связанного с наркотиками, одинокого или, что чаще, окруженного огромным количеством женщин, явно не задумывающегося о работе или поиске каких бы то ни было легальных средств к существованию и пр.

Мусульманская хип-хоп группа Native Deen занимается активной концертной деятельностью, выступает на различных исламских собраниях, конференциях (особенно посвященных молодежным вопросам), участвует в благотворительных концертах и даже играет в качестве музыкантов на свадьбах. Члены группы отмечают острую потребность современной исламской молодежи на Западе в развлечениях. Вместе с тем основная проблема, по их словам, заключается здесь в том, что большинство элементов западной индустрии развлечений не подходит для молодых мусульман – так, им практически закрыт доступ в бары, клубы, они не могут без опасений посещать концерты, кинотеатры и пр., поскольку практически во всех этих местах есть опасность нарушения мусульманского поведения и предписанного образа жизни.

Native Deen придают большое внимание этому аспекту. Так, они избегают любых публичных мест, где употребляется алкоголь или существует иная моральная угроза, что сильно сужает возможности их широкой концертной деятельности.

Переходя к вопросу о содержательной стороне музыки Native Deen, следует отметить ее глубоко проповеднический характер. Так, большинство их песен, адресованное подрастающему поколению американских мусульман, призывает подростков не забывать о совершении утренней молитвы, не пренебрегать верой в пользу материальных благ и развлечений, не допускать чрезмерного увлечения телевидением и различными шоу-программами, поддерживать постоянный контакт с братьями по вере и предпочитать их обществу других одноклассников<sup>40</sup>.

Кроме того, значительное место в тематике Native Deen занимает тема таких подростковых соблазнов как наркотики, ранний секс и пренебрежительное отношение к учебе. По замечанию исследователей, в этих вопросах деятельность группы пересекается с задачами многочисленных христианских музыкальных групп, которые также стараются привить своим слушателям основы гражданской морали<sup>41</sup>.

Вместе с тем Native Deen стараются обращаться не только к подросткам, но и к их родителям: «родители и дети могут наслаждаться вместе; в самом деле, родители поощряют детей слушать нашу музыку»<sup>42</sup>. Таким образом, музыканты Native Deen, по словам Джошуа Салама, «не пропагандируют в своих песнях те вещи, которые мы не хотим, чтобы повторяли подростки»<sup>43</sup>. Это делается во многом для того, чтобы песни положительно воспринимались родителями подростков-мусульман.

Анализируя феномен Native Deen, необходимо также раскрыть аспект, связанный с вопросом о легитимности музыки в исламе, теоретическая сторона которого уже рассматривалась. Native Deen придерживаются точки зрения, согласно которой ислам разрешает использование ограниченного набора музыкальных инструментов. Подобное мнение основывается на хадисе, в котором приводятся следующие слова Мухаммада: «объявляйте о браке и бейте в бубен»<sup>44</sup>. Согласно утверждениям многих мусульманских богословов, бубен, наряду с барабанами, является ударным инструментом, что легитимизирует их употребление<sup>45</sup>.

Таким образом, Native Deen, говоря о принципиальной допустимости музыки в исламе, вместе с тем в своей музыкальной деятельности используют только ударные инструменты, зачастую подчеркивая, что категорические не приемлют струнные и духовые<sup>46</sup>. При этом в живых выс-

туплениях используются традиционные барабаны, а записи включают широкое разнообразие ударных инструментов. В такой ограниченности в употреблении музыкального сопровождения Native Deen кардинальным образом отличаются от классического хип-хопа, музыканты которого используют весь спектр музыкальных инструментов. Однако нельзя не отметить, что именно ритм, который как раз и задается ударными инструментами, всегда представлял собой основу хип-хопа. Это было обусловлено, прежде всего, особой сочетаемостью речитатива текстов с ритмом, а кроме того, финансовой доступностью барабанного сопровождения песен, поскольку музыкальный ритм можно было извлекать практически из любых поверхностей.

Одной из основных задач, которые ставят перед собой Native Deen, является попытка сохранения одновременно исламской и американской идентичностей. Джошуа Салам говорит, что благодаря их музыке американские мусульмане могут чувствовать себя в Америке «своими», а формат хип-хопа обуславливает чувство комфорта<sup>47</sup>; следовательно, у мусульман США появляется возможность формировать собственные аутентичные музыкальные традиции, не ограничиваясь только музыкой на арабском языке.

Подобной тенденции придерживаются практически все западные мусульманские рэперы. Так, можно упомянуть Майка Шапиро, создателя сайта [www.muslimhiphop.com](http://www.muslimhiphop.com), который в своих интервью неоднократно заявлял: «Я все еще американец, интересующийся своей культурой. Однако я хотел бы привести в эту культуру ислам»<sup>48</sup>. То же утверждает и Дэвид Келли, афроамериканский рэпер-мусульманин, более известный под псевдонимом Capital D: «мусульмане являются частью американской культуры, но они не пытаются создать собственную отдельную культуру»<sup>49</sup>.

Анализируя феномен Native Deen и других хип-хоп исполнителей, пропагандирующих исламские ценности через рэп, можно сделать вывод, что их появление – следствие попыток либерализации ислама как в США, так и в Западной Европе. Попытки привлечь молодежь к исламу с помощью хип-хопа можно поставить в один ряд с появлением женщин-имамов, возглавляющих смешанные молитвы, и с идеями о необходимости модернизировать ислам, высказываемые такими мыслителями как Тарик Рамадан.

Подводя итог, можно отметить, что союз хип-хоп культуры и ислама на сегодняшний день является феноменом, который может способствовать изменению образа ислама на Западе, прежде всего в США. Однако в какую сторону изменится этот облик, определить пока не представляется возможным.

### ***Библиографический список***

1. Cooke M. Muslim networks from Hajj to hip hop. – University of North Carolina Press, 2005. – 325 p.
2. Mitchell T. Global noise: rap and hip-hop outside the USA. – Wesleyan University Press, 2002. – 336 p.
3. Miyakawa F. Five Percenter rap: God hop's music, message, and black Muslim mission. – Indiana University Press, 2005. – 190 p.

---

<sup>1</sup> Основными элементами хип-хоп культуры являются: MCing (аббревиатура от Master of Ceremonies, т.е. конферансье; в хип-хоп культуре обозначает чтеца рэпа), DJing (от disc jockey; воспроизведение музыки со звуковых носителей), breaking (breakdance; уличный танец), graffiti writing (изображения на стенах), knowledge (знание).

<sup>2</sup> Zulu Nation – идеология хип-хопа. URL: <http://slovo-magazine.ucoz.ru/publ/1-1-0-3> (дата обращения 14.02.2011).

<sup>3</sup> The Beliefs of the Universal Zulu Nation. URL: <http://www.zulunation.com/beliefs.html> (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>4</sup> The Zulu Concept. URL: <http://www.zulunation.com/history.html> (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>5</sup> Несмотря на меняющуюся каждый год моду хип-хопа, в целом она имеет ряд характерных особенностей. Прежде всего приветствуется одежда больших размеров, состоящая из джинсов-«труб», хоккейных или баскетбольных футболок и курток-алюшек. Есть несколько версий того, почему рэперы предпочитают свободную одежду. С одной стороны, это можно рассматривать как стилизацию под тюремные робы, которые всегда шились больших, универсальных размеров, с другой, – существует мнение, что одежда рэперов передавалась по наследству и младшие члены семей донашивали одежду больших размеров за старшими. Кроме того, неотъемлемым элементом одежды являются бейсболки и массивные ювелирные украшения, стилизованные под рэп-культуру, которые занимают особое положение в моде хип-хопа. По мере популяризации хип-хопа специфическая манера рэп-исполнителей одеваться распространилась за пределы афроамериканского сообщества.

<sup>6</sup> Здесь можно отметить такие фильмы как «Парикмахерская», «Суэта и движение», «Ребята по соседству», «Не грози Южному Централу, попивая сок у себя в квартале» и др. Кроме того, все больше рэперов начинают совмещать музыкальную деятельность с киноактерской.

<sup>7</sup> Один из лидеров Wu-Tang Clan, GZA, характеризуя социальную природу «гангста-рэпа», заявлял: «Мы просто говорим людям жестокую правду. Мы бьем по эмоциям людей. Это реальная картина жизни, которая показывает изнанку человека. В наше время молодой негр — это объект для травли. Обществу не нравится, что Snoop Dogg зарабатывает больше бабок, чем президент. Поэтому они говорят: запрети это, запрети то»// Lewis A. POP MUSIC / On Pop. URL: <http://www.independent.co.uk/life-style/pop-music—on-pop-1386521.html> (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>8</sup> Ткачева Т. Рэп-тайм. URL: <http://www.rg.ru/2009/11/19/reg-roscentr/rep.html> (дата обращения 14.02.2011).

<sup>9</sup> Вместе с тем, в России хип-хоп получил популярность именно в рамках «гангста-рэпа»: тематика, связанная с криминальной жизнью, тяжелыми социальными условиями и политическими противоречиями, в значительной степени коррелировала с российской действительностью в 1990-е гг. Популярности «гангста-рэпа» также во многом способствовало широкое распространение в России такого явления как «русский шансон», который в некоторой степени подготовил почву для появления «гангста-рэпа».

<sup>10</sup> Сотникова Э. Алкоголь и рэп в буддийских храмах. URL: [http://kabmir.com/novosti/alkogol\\_i\\_rep\\_v\\_buddijskih\\_hramah.html](http://kabmir.com/novosti/alkogol_i_rep_v_buddijskih_hramah.html) (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>11</sup> аль-Кавсари М. Положение музыки в исламе. URL: [http://www.darulfikr.ru/node/1318#footnote18\\_n8sz4jf](http://www.darulfikr.ru/node/1318#footnote18_n8sz4jf) (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>12</sup> аль-Карадави Ю. Позиция ислама в отношении музыки. URL: [http://islam.com.ua/islam\\_ua/fatwa/?ra=5&ru=9&idq=164](http://islam.com.ua/islam_ua/fatwa/?ra=5&ru=9&idq=164) (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Shaheen, A. Scholars divided over imam's fatwa on music. URL: <http://wwrn.org/articles/33735/> (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>15</sup> аль-Карадави Ю. Позиция ислама в отношении музыки. URL: [http://islam.com.ua/islam\\_ua/fatwa/?ra=5&ru=9&idq=164](http://islam.com.ua/islam_ua/fatwa/?ra=5&ru=9&idq=164) (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Джани-Заде Т. Исламская музыка. URL: [http://www.krugosvet.ru/enc/kultura\\_i\\_obrazovanie/muzyka/ISLAMSKAYA\\_MUZIKA.html](http://www.krugosvet.ru/enc/kultura_i_obrazovanie/muzyka/ISLAMSKAYA_MUZIKA.html) (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>18</sup> Farrakhan L. Farrakhan challenges the hip hop community. URL: [http://www.finalcall.com/artman/publish/article\\_1106.shtml](http://www.finalcall.com/artman/publish/article_1106.shtml) (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Вместе с тем нельзя не отметить, что часть членов The Roots принадлежит к «Нации Богов и Земель».

<sup>21</sup> Интересно, что такое имя с прямой отсылкой к исламской культуре встречается крайне редко в среде классического хип-хопа.

<sup>22</sup> Gilroy P. It Ain't Where You're From, It's Where You're At... The Dialectics of Diasporic Identification. Third Text n.13, 1991.

<sup>23</sup> Method Man, on Ol' Dirty Bastard's «Rawhide» (Return to the 36 Chambers: The DirtyVersion, 1995).

<sup>24</sup> Eric B. and Rakim, «No Competition» (Follow the Leader, 1988).

<sup>25</sup> Подшибякин, А. Клан кудрявый. URL: <http://www.afisha.ru/article/7383/> (дата обращения: 14.02.2011).

<sup>26</sup> The Genius, «True Fresh MC» (Words From the Genius, 1992).

<sup>27</sup> Fugees, «Fu-Gee-La» (The Score, 1996).

- <sup>28</sup> Poor Righteous Teachers, «Word from the Wise» (Holy Intellect, 1990).
- <sup>29</sup> Gang Starr, «Tonz O'Gunz» (Hard to Earn, 1994). Под дьяволами здесь понимаются белые (аллюзия на учение «Нации Ислама», в котором этот эпитет зачастую применяется по отношению к белым). В свою очередь, «ниггеры, боящиеся Бога» – это афроамериканцы-мусульмане, поскольку страх перед Аллахом является одной из характеристик мусульманина.
- <sup>30</sup> Ahearn C. The Five Percent Solution. *Spin* 6(11), 1991. – P. 76.
- <sup>31</sup> Nas «If I Ruled the World» (It Was Written, 1996).
- <sup>32</sup> Очевидный намек на революционный характер обоих явлений.
- <sup>33</sup> Method Man. «P.L.O. Style» (Tical, 1994).
- <sup>34</sup> Raekwon. URL: <http://wutangclan.ru/tag/raekwon> (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>35</sup> Swedenburg T. Islam in the Mix: Lessons of the Five Percent. URL: <http://comp.uark.edu/~tsweden/5per.html> (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>36</sup> Так, исламские рэперы одеваются подчеркнуто религиозно: наиболее частыми составляющими их одежды являются шальвар-камиз и тубетейки. В то же время представители классического хип-хопа, вне зависимости от своей религиозной принадлежности, предпочитают другой специфический стиль одежды, о котором упоминалось выше.
- <sup>37</sup> Syed W. Top 10 Muslim Hip-Hop Lyrics. URL: <http://www.beliefnet.com/Entertainment/Music/2004/09/Top-10-Muslim-Hip-Hop-Lyrics.aspx?p=1> (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>38</sup> Название Native Deen, которое содержит прямую отсылку к исламу, также является редкостью для классического хип-хопа. Как правило, название группы либо псевдоним рэп-исполнителя не отображает религиозную принадлежность, а несет либо культурную смысловую нагрузку (Wu-Tang Clan – отсылка к месту в провинции Хубэй в Китае, которое традиционно было центром китайских боевых искусств; многие члены группы активно увлекаются боевыми искусствами), либо отражает внимание к социальным проблемам (Public Enemy), либо просто представляет собой яркое запоминающееся словосочетание (2Pac, Dr. Dre).
- <sup>39</sup> McIntosh P. Native Deen's Muslim Rap. <http://infousa.state.gov/education/overview/muslimlife/rap.htm> (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>40</sup> Подобные призывы содержатся в таких песнях как «Small Deeds», «M-U-S-L-I-M», «Not Afraid to stand Alone» и других.
- <sup>41</sup> McIntosh P. Native Deen's Muslim Rap. <http://infousa.state.gov/education/overview/muslimlife/rap.htm> (дата обращения: 14.02.2011). Вместе с тем показательным является отношение самой молодежи к такому явлению. Это отношение очень точно спародировано в одной из серий культового мультфильма «Симпсоны» – в эпизоде под названием «The Father, The Son, and The Holy Guest Star», где Барт Симпсон, как представитель молодого поколения, высказывает открытое презрение к христианским рок-группам как к неудачливой попытке обращения молодежи в веру.
- <sup>42</sup> Там же.
- <sup>43</sup> Там же.
- <sup>44</sup> Худояров Э. Музыка и ислам. URL: <http://umma.tatarlar.ru/articles.php?lng=ru&pg=152> (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>45</sup> Например, Аль Газали, указывая на необходимость запрета струнных и духовых инструментов, исключал из этого списка ударные (см.: Музыка в исламе. URL: <http://www.islamnaneve.com/?p=articles/musika> (дата обращения: 14.02.2011)).
- <sup>46</sup> К разрешенности использования ударных апеллируют и другие мусульманские музыканты. Так, британский музыкант Юсуф Ислам в одном из своих интервью говорит: «Я считаю, что нельзя однозначно запрещать музыку, как это пытаются сделать некоторые. Я не могу согласиться с мнением, что любая музыка – харам, так же, как и с тем, что любая музыка – халяль (разрешенным)... Что касается меня, то я не пользуюсь гитарами и вообще какими-либо музыкальными инструментами, помимо ударных». См.: Ислам Ю. Все мусульмане составляют единый народ перед Аллахом. URL: [http://www.islam.ru/pressclub/gost/yusuf\\_Islam/](http://www.islam.ru/pressclub/gost/yusuf_Islam/) (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>47</sup> McIntosh P. Native Deen's Muslim Rap. <http://infousa.state.gov/education/overview/muslimlife/rap.htm> (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>48</sup> Floyd A. Muslim rappers combine beliefs with hiphop. URL: <http://www.muslimhiphop.com/misc/docs/press/msnbc-highlight.pdf> (дата обращения: 14.02.2011).
- <sup>49</sup> Там же.



# Философия религии

Ажимов Ф.Е.

## МЕТАФИЗИКА И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ОПЫТ ТЕОЛОГИИ КАК ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ

*Аннотация. На основе анализа философских текстов западно-европейских феноменологов и протестантских философов XX в. автор рассматривает методологические проблемы соотношения метафизики и теологии в современной культуре, а также выявляет специфику теологии как гуманитарной дисциплины.*

*Ключевые слова: метафизика, теология, онтология, феноменология, абсолют, гуманитарное знание, методология.*

### 1. Взаимодействие теологии и научного познания: метафизическая идея Бога

Обращение современной философии и культуры вообще к трансцендентальной проблематике, к вопросу о Боге свидетельствует, как минимум, о двух моментах: во-первых, что знания, полученные в процессе локальных научных исследований, выходят за рамки конкретных наук и являются «избыточными» для науки вообще, во-вторых, об определенном кризисе самосознания человека, не находящего опоры для своего существования в самом себе.

Нас интересует прежде всего метафизическое значение категории, которая обозначает сверхсущее бытие. На наш взгляд, именно оперирование понятием Бога не только определяет структуру религиозного сознания, но и оказывает влияние на мышление вообще. Более того, вышеупомянутый концепт просто необходим для полноценного функционирования механизмов мышления и познания<sup>1</sup>.

Здесь стоит отметить, что даже для многих атеистов идея Бога представляется чрезвычайно значимой в культурологическом, философском смысле. В данном контексте появление понятия Бога, свободного от телесности, «по праву можно считать одним из величайших достижений человеческого гения, которое можно сравнить по своему значению с введением в арифметику числа 0, в теорию множеств – пустого множества...»<sup>2</sup>.

Категория Бога, бесспорно являясь наиважнейшим элементом метафизического дискурса, может интерпретироваться совершенно различным образом<sup>3</sup>. Цель настоящего анализа не состоит вовсе в рассмотрении какой-либо конкретной теологической или философской установки; для нас значимы те выводы, которые следуют из принятия факта божественного существования вообще, ведь они в любом случае позволяют высветить метафизическую специфику современного социально-гуманитарного знания, полноправной частью которого, по мнению некоторых философов, является теология.

Что касается вопроса о принадлежности теологии научному знанию, то большинству исследователей в области философии науки представляется невозможным говорить о слиянии ее с наукой как на социально-институциональном, так и на эпистемологическом уровнях. Имеется ряд значи-

мых причин, которые делают неосуществимым объединение религиозной и научной онтологий. Во-первых, наука отдает приоритет обоснованному и проверяемому знанию, в религии же полноценным источником достоверного знания является вера. Если в теологии и существует некое подобие верифицирующей процедуры, то, как утверждает И.Т. Касавин, речь идет об обращении «в прошлое как ссылке на один из священных текстов», а в науке подобная операция всегда направлена «в будущее в качестве ссылки на предмет исследования данной дисциплины»<sup>4</sup>. Во-вторых, научная онтология занимается перечнем конкретных проблем, имеющих локальный характер, в то время как религиозная картина мира претендует на всеохватность<sup>5</sup>. Несмотря на столь существенные моменты, свидетельствующие о принципиальной несводимости рассматриваемых нами феноменов друг к другу, Л.А. Микешина считает, что в настоящее время становится очевидным положительное влияние теологического и религиозного знания на содержательные и методологические аспекты гуманитарных наук. Причем история европейской философии и культуры, подчеркивает философ, содержит множество примеров продуктивного взаимодействия «методологических приемов научного и религиозного знания»<sup>6</sup>, а вместе с тем современными методологами и эпистемологами эта тема осмыслена далеко не полностью.

Теологическая составляющая изначально присутствует в классической европейской философии и науке: греческое *arche* есть одновременно и материальный источник всего существующего разнообразия, и божественное начало. Будучи сопряжена с метафизикой в эпоху становления научных парадигм, теология содержательно взаимодействовала с наукой, определяя, является ли истиной или заблуждением то или иное научное открытие. Однако впоследствии, с дальнейшим формированием научных дисциплин, теология потеряла контроль над процессом развития научного знания, – впрочем, как и метафизика.

Между тем теолог и ученый совпадают в своем незнании. Ученый не в состоянии постичь тайны Вселенной, природы до конца, равно как и теолог всегда признает факт частичности, неполноты своего знания о Боге.

Принципиальная невозможность полностью познать Абсолют особенно видна в христианской «тринитарной онтологии»<sup>7</sup>, которая считается самой сложной и понятийно насыщенной в европейской культуре. Троица не просто недоступна человеческому разуму, она сверхреальна и всереальна. Для того чтобы сделать возможным объяснение такого феномена, христианские теологи ввели категорию трансцендентного<sup>8</sup>, которая объединяет все логические и экзистенциальные атрибуты божественного бытия: всереальнейшее, высшее, единое, абсолютное, всемогущее, всезнающее, бесконечное, вечное, безначальное и т.д.<sup>9</sup>.

Как мы уже упоминали, теология неразрывно связана с метафизикой, причем эта связь имеет диалектический характер. С одной стороны, любая религия, достигнув определенного уровня развития, нуждается в соответствующем фундаментальном теоретическом обосновании, которое и является религиозной метафизикой. С другой стороны, любые метафизические поиски неизбежно приводят к категории Абсолюта: «учение о бытии завершается в учении о Боге»<sup>10</sup>. Стоит отметить, что в силу определенного уровня теоретической осведомленности большинство теологов и философов считает метафизику научным знанием – в том числе потому, что положения первой философии являются вполне доказуемыми. Современный немецкий философ Э. Корет утверждает, что в рамках метафизики существование Бога доказывается строго теоретически – таким же образом, каким выстраиваются доказательства в конкретных науках и математике<sup>11</sup>.

Интересным примером взаимодействия метафизического и теологического дискурсов может служить предмет давнего спора философов и

богословов – онтологическое доказательство бытия Бога, согласно которому существование Абсолюта выводится из существования понятия о нем. Указанный довод одновременно и результирует процесс метафизического познания, и является предпосылкой любых дальнейших онтологических, моральных, социальных и других научно-теоретических экспликаций. Нет нужды в каком-либо эмпирическом доказательстве бытия Бога или, допустим, материи, ведь как только возникает разговор об атрибутах Бога или свойствах материи, становится очевидным признание существования этих феноменов. Разумеется, подобные утверждения не могут быть восприняты серьезно современными логиками и эпистемологами. Несмотря на то, что онтологическое доказательство бытия Бога принималось и принимается рядом философов и ученых, начиная с И. Канта, многие представители логики подвергают этот аргумент жесткой и детальной критике. Так или иначе, указанное доказательство, в частности и метафизический компонент теологии в целом, возвело человеческое мышление на новую ступень, делая доступной более высокую степень абстрагирования, что стимулировало развитие научного и философского умозрения.

Сущность Бога, сущность религии вообще не могут быть объяснены лишь с точки зрения рационалистического, научно ориентированного подхода (хотя это пытались осуществить в своей философии Спиноза и Гегель). Помимо рациональной интерпретации природы и смысла религии, существуют и иррационалистические подходы. Так, в период становления неклассической метафизики в XIX – XX вв. одной из целей богопознания выступает «поиск себя, смысла, трансцендентального опыта ...»<sup>12</sup>.

Именно в этом контексте теологическая проблематика была осмыслена представителями феноменологического движения, а также протестантскими теологами. Их работы направлены прежде всего на изучение трансцендентальных измерений человеческого сознания и существования, имеющих метафизическую связь с божественной природой.

## **2. Метафизика как наука о Боге: опыт феноменологического и экзистенциалистского трансцендентализма**

Впервые с религиозных позиций о феноменологии заговорили представители мюнхенско-геттингенской школы<sup>13</sup>. Одной из основных представительниц данного направления является гуссерлевская ученица Хедвиг Конрад-Мартиус, считавшая, что Э. Гуссерль «вынес за скобки» то, что прежде всего должно быть объектом исследования феноменолога – «сами вещи», природу, реальность<sup>14</sup>: «Разве можно делать отказ от многообразной нозмы бытия предпосылкой универсальной феноменологической философии?»<sup>15</sup>. Согласно Конрад-Мартиус, у родоначальника феноменологии мир лишен какой бы то ни было «бытийственности»<sup>16</sup>. Что же касается идей М. Хайдеггера, исследовательница недоумевала по поводу того, каким образом философ связал воедино категории бытия и времени, в результате чего бытие приобрело такие характеристики как конечность и временность.

Работы Адольфа Райнаха, другого представителя мюнхенско-геттингенской школы, дополняют приведенную критику Э. Гуссерля и М. Хайдеггера. Исследователь утверждает: если допустить, что мир воспринимается феноменологически, т.е. реальность схватывается вне сознания, независимо от него, то совершенно невозможно прийти к тем выводам, к которым пришел, например, М. Хайдеггер. «Идеальные сущности», с которыми имеет дело феноменолог, как раз и репрезентируют собой бытие, «которое не может быть другим»<sup>17</sup>, в котором нет места конечному существованию.

В противовес хайдеггеровским выводам о конечности и временности бытия Х. Конрад-Мартиус предлагает свою концепцию метафизического

знания, предметом которого она считает Абсолют. Ученица Э. Гуссерля выделяет три особенности такого знания: «1) метафизическое знание нацелено на Абсолютное как таковое; 2) Абсолютное достижимо средствами мышления; 3) несмотря на это, Абсолютное остается трансцендентным сознанию»<sup>18</sup>.

Как можно заметить, эти положения отличаются от гуссерлевского (и даже от кантовского). В качестве дополнения необходимо пояснить, что Х. Конрад-Мартиус, как и многие другие феноменологи, метафизику рассматривает в религиозном контексте. Абсолютное в данном дискурсе есть Бог, а познание – не что иное, как вера. Именно это во многом связывает онтологическое учение мюнхенско-геттингенской школы с классическим теизмом и креационизмом.

В несколько ином ключе религиозный аспект метафизику в феноменологии развивал немецкий философ Макс Шелер<sup>19</sup>, которому Г. Шпигельберг отводит важное место в истории феноменологического движения: «В начале двадцатых годов, до появления Мартина Хайдеггера, Макс Шелер был в глазах немецкой общественности феноменологом номер два»<sup>20</sup>. Метафизика, согласно М. Шелеру, – это «строго самоочевидное по природе усмотрение сущностей и сущностных отношений, доступное на конкретных примерах, не зависящее от индукции, априори истинное для всего случайного, в силу и в иерархической структуре которого такие сущности соотносятся с «абсолютным бытием» и его сущностью»<sup>21</sup>. Фундаментом построения такой метафизической теории может быть лишь тщательно разработанный феноменологический метод. Согласно Г. Шпигельбергу, феноменология, предложенная М. Шелером, имеет следующие отличительные черты:

а) опора на «Erleben», «проживаемую» интуицию (здесь, на мой взгляд, явно прослеживается влияние интуитивизма А. Бергсона на мировоззрение М. Шелера);

б) «внимание к “что” (essentia), вместе с приостановкой действия вопроса об “этом” (existentia)»<sup>22</sup>, т. е. обращение к онтологическому аспекту исследуемой вещи, ее сущности;

с) «внимание к а priori, т. е. к существенным связям, существующим между этими “что”»<sup>23</sup>.

Главное для феноменолога, считает М. Шелер, – непосредственный и живой контакт с миром<sup>24</sup>. Человеческая духовность есть то единственное, что дает возможность сделать абсолютное предметом философствования<sup>25</sup>. Познание абсолюта, в свою очередь, происходит в рамках метафизику, которая связана с высшими познавательными способностями субъекта. «Человек способен к *трем видам знания*: к знанию ради *господства* или ради достижений, к *сущностному* знанию и к *метафизическому* знанию, или знанию ради спасения <...> Каждый вид (знания – Ф. А.) служит преобразованию *сущего* – либо *вещей*, либо образовательной формы самого человека, либо *абсолютного*»<sup>26</sup>. К первому виду знания относятся позитивные науки. Второй вид представляет собой онтологию – науку «о способах бытия». Таким образом, онтология в интерпретации М. Шелера весьма отлична от метафизику. Последняя представляет собой третий вид знания, который немецкий философ называет «священным». Синтез плодов позитивных наук, обращенных к вещной реальности, с результатами онтологии, которая стремится к познанию сущности вещей, приводит к обнаружению вопросов, относящихся к сфере «метафизику первого порядка», т. е. философских проблем конкретных наук, и уже через осмысление принципов метафизику первого порядка открывается путь «к метафизику абсолютного, метафизику второго порядка»<sup>27</sup>. «Все формы бытия зависят от бытия человека. Весь предметный мир и способы его бытия не есть “бытие в себе”, но есть встречный набросок, “срез” этого бытия в себе, соразмерный общей духовной и телесной организации

человека. И только *исходя из* сущностного строения *человека*, которое исследует “философская антропология”, можно сделать вывод – исходя из его духовных актов, изначально протекающих из центра человека, – относительно истинных атрибутов *высшей основы* всех вещей»<sup>28</sup>.

Человек представляет собой соединение двух противоположных сторон сущего, которые в истории философии именовались «микрокосмосом» и «макркосмосом». Таким образом, изучая человека, мы познаем абсолютно все бытие: и низшее, и высшее – божественное. Что касается метафизики, то она выступает в качестве «метаантропологии»<sup>29</sup>, в рамках которой человек рассматривается как «со-зидатель», «со-основатель», «со-ратник» Бога<sup>30</sup>. Однако из этого вовсе не следует, что М. Шелер придерживается какой-либо классической метафизической схемы, представляющей собой устойчивую неподвижную систему. Значимость метафизического знания заключается в том, что оно способно видоизменяться и обретать субъективное содержание. Метафизика есть прежде всего форма: «...не существует никакого общезначимого истинного мировоззрения, но есть лишь индивидуально-значимое истинное и одновременно обусловленное исторически в мере своего совершенства и адекватности “содержательное” мировоззрение. Существует, однако, строго общепризнанный метод, по которому каждый человек – кто бы он ни был – может найти “свою” метафизическую истину»<sup>31</sup>.

Итак, благодаря метафизике человек осознает свою принадлежность к абсолютному, как часть – к целому<sup>32</sup>. Существенно и то, что, в свою очередь, абсолют, «*первосущее постигает самого себя в человеке, причем в том же самом акте*, в котором человек видит себя укорененным в нем»<sup>33</sup>.

Приведенные выше феноменологические концепции во многом были детерминированы философской концепцией немецкого феноменолога-экзистенциалиста Мартина Хайдеггера. Рассмотрим его метафизические идеи о Боге более подробно.

Хайдеггер относит теологию к разряду позитивных (онтических) наук, т.е. наук, изучающих «наличное сущее»<sup>34</sup>. Теология не может быть ни наукой о Боге, ни наукой о человеке и его переживаниях. Согласно М. Хайдеггеру, «наличным сущим», а значит и предметом теологии, выступает сама христианская вера. «Только в вере теология может обрести достаточное основание для себя самой и только внутри веры как исторического события она обладает смыслом и правом на существование. Теология есть наука о вере не только потому, что ее предметом оказывается вера и веруемое, но и потому, что она сама исходит из веры»<sup>35</sup>. Значит, Бог не есть предмет теологии; какая же из наук делает его объектом своего изучения? Такой наукой является метафизика.

Метафизика, считает М. Хайдеггер, будучи во всех смыслах «первой философией»<sup>36</sup>, содержит знания о происхождении и развитии бытия. Философия вообще есть мышление, которое еще в античности считалось тождественным бытию. Бытие нуждается в осмыслении. Мышление, или, выражаясь классическим языком философии, логос выступает в данном случае источником порядка и гармонии. Таким образом, в метафизике онтология соединяется с логикой. Что касается теологии, то в ее рамках, как и в рамках онтологии и метафизики, та или иная проблема подвергается исключительно умозрительному рассмотрению, и логический инструментарий играет здесь очень важную роль. Согласно М. Хайдеггеру, именно логика выступила связующим звеном между онтологией, метафизикой и теологией. Взаимодействие между вышеперечисленными сферами знания посредством логики вовсе не является формальным, речь идет прежде всего о содержательном аспекте: сливаясь с логикой, онтология, метафизика и теология образуют единое проблемное поле, которое немецкий философ называет «онто-тео-логикой». Приведем отрывок одного

из рассуждений М. Хайдеггера, где он обрисовывает контуры «онто-теологии»: «Изначальное дело мышления предстает как причина, как *causa prima*, которая соответствует обосновывающему возвращению к *ultima ratio*, конечному ответу. Бытие сущего, понятое как основание, может быть основательно представлено только как *causa sui*. И вот мы назвали метафизическое имя Бога. Метафизика мыслью должна восходить к Богу, ибо дело мышления есть бытие, а оно разнообразными способами бытийствует как основание...»<sup>37</sup>. Подкрепленный логикой, метафизический поиск первых причин бытия вообще или того или иного явления в частности неизбежно приводит к идее существования Бога, Абсолюта. Согласно М. Хайдеггеру, последнее обстоятельство указывает на предопределенность классического метафизического мышления. В этом смысле метафизику можно назвать бесперспективной, так как задолго до того, как мы приступаем к изучению метафизических вопросов, в нашем сознании уже содержатся определенные теологические заключения.

Хайдеггеровское экзистенциально-метафизическое обоснование теологии оказывается весьма близким для немецких протестантских теологов Р. Бульмана и П. Тиллиха<sup>38</sup>. Причем их привлекает не конфессиональная принадлежность М. Хайдеггера, а содержание его философии, которое Бульман определяет как «нейтральное фундаментальное антропологическое состояние»<sup>39</sup>. И мы разделяем мнение Л. А. Микшиной о том, что «экзистенциальная позиция Хайдеггера может лежать в основе не только историчности, но всего гуманитарного знания, в том числе теологии»<sup>40</sup>. Анализируя онтологию и метафизику вообще, П. Тиллих утверждает, что многие онтологические категории, – например, такие как «бытие» и «небытие» – определено несут теологическую нагрузку<sup>41</sup>. Изучая историю религиозной философии, можно обнаружить, что зачастую вопросы сугубо гносеологические, касающиеся понимания истины, методологии познания, особенно тщательно разрабатывались религиозными мыслителями – такими как Августин, Фома Аквинский, Франсиско Суарес и др. Метафизику (философию) и теологию, согласно П. Тиллиху, объединяет стремление к систематичности. Систематичность теологического и философского знания отличается от систематичности знания научного, так как первая выражается не просто в построении стройной цепочки логических высказываний и детальной классификации знания, – она позволяет также рассматривать целостное бытие, аналитически не дробя его на части. Разумеется, теология не может быть отождествлена с метафизикой, несмотря на их родство. П. Тиллих говорит о трех причинах, в силу которых вышеупомянутый синтез невозможен<sup>42</sup>. Первая причина – в том, что гносеологическая установка метафизика заключается в стремлении к объективности знания, к отстранению от конкретности вещей, в то время как теолог экзистенциально «вовлечен» в объект исследования. Вторая причина несводимости метафизики и теологии друг к другу состоит в том, что метафизик в своих размышлениях отталкивается от тезиса о наличии «чистого разума» и абстрактных структур бытия, для теолога же таким отправным пунктом рассуждений выступает постулат о существовании «универсального логоса», который имеет конкретное экзистенциальное воплощение в жизни, распятии и воскресении Бога. Третья причина неосуществимости синтеза метафизики и теологии затрагивает содержательный аспект рассматриваемых сфер знания. Имея один и тот же объект исследования – Абсолют, теолог и философ «говорят о разном»: первый акцентирует внимание на проблемах человеческого существования, развивая учение о спасении, а для второго важно в первую очередь бытие вообще, его структура и законы развития.

Метафизические рассуждения феноменологов и протестантских теологов о сущности бытия, восходя к категории Абсолюта или сверхсущего, направлены в то же время и на разрешение эпистемологических проблем.

Это обусловлено, на наш взгляд, расцветом в современной культуре интереса к антропологии и гуманитарному знанию.

### **Библиографический список**

- Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты. – М.: Изд-во МГУ, 2003. – 176 с.
- Гадамер Г.-Г. Марбургская теология // Г.-Г. Гадамер. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск: Пропилеи, 2007. – С. 38–54.
- Докинз Р. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008. – 560 с.
- Забияко А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шеллера // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 109–113.
- Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – 256 с.
- Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009. – 560 с.
- Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. – М.: РОССПЭН, 2007. – 439 с.
- Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. – М.: ИФ РАН, 2008. – 279 с.
- Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига: Зинатне, 1988. – 334 с.
- Корет Э. Основы метафизики. – Киев: Тандем, 1998. – 248 с.
- Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 7–131.
- Тиллих П. Систематическая теология. – Т. I–II. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 463 с.
- Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С. 27–36.
- Шелер М. Избранные произведения. – М.: Гнозис, 1994. – 490 с.
- Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М.: Логос, 2002. – 680 с.
- Wachter D.v. Die Notwendigkeit der Existenz Gottes // *Metaphysica*. – 2001. – Vol. 2, № 1. – S. 55–80.

---

<sup>1</sup> См., напр.: Wachter D.v. Die Notwendigkeit der Existenz Gottes // *Metaphysica*. – 2001. – Vol. 2, № 1. – S. 55–80.

<sup>2</sup> Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Божественные атрибуты. – М.: Изд-во МГУ, 2003. – С. 4.

<sup>3</sup> Например, американский ученый-этолог Р. Докинз в своем атеистическом бестселлере «Бог как иллюзия» красноречиво и с иронией пишет о деистической интерпретации природы божественного субъекта: «Деистский бог – присный и во веки веков физик, альфа и омега математики, апофеоз творческого гения; Верховный Инженер, установивший и отладивший с филигранной точностью законы и константы Вселенной, устроивший то, что мы называем ныне “Горячим Большим Взрывом”, а затем удалившийся на покой и больше никогда о себе не заявлявший» (См.: Докинз Р. Бог как иллюзия. – М.: КоЛибри, 2008. – С. 58).

<sup>4</sup> Касавин И.Т. К демаркации науки и теологии как проблеме генезиса науки // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. – М.: ИФ РАН, 2008. – С. 22.

<sup>5</sup> Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. – М.: Эдиториал УРСС, 2001. – С. 57–58.

<sup>6</sup> Микешина Л.А. Философия познания. Проблемы эпистемологии гуманитарного знания. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 501.

<sup>7</sup> Там же. – С. 217.

<sup>8</sup> Там же. – С. 218.

<sup>9</sup> Каждая из ипостасей Троицы является уникальной, при этом оставаясь частью триединства: Бог-Отец предстает как Вседержитель, Начало, Причина, Нерожденность, Единоначалие; Бог-Сын – как Божественная Премудрость, Спаситель, Богочеловек, Единородный, Перво-родный, Логос, Слово; Бог-Дух – как Утешитель, Освятитель, Дух Истины, Благодатный и т.д.

Все три ипостаси имеют множество атрибутов, каждый из которых не может существовать отдельно от других, хотя он репрезентирует соответствующую Божественную ипостась во всей полноте (См.: Бочаров В.А., Юраскина Т.И. Указ. соч. – С. 67–71).

<sup>10</sup> Корет Э. Основы метафизики. – Киев: Тандем, 1998. – С. 196.

<sup>11</sup> Там же. – С. 198.

<sup>12</sup> Там же. – С. 221.

<sup>13</sup> Розенвальд Ю.И. Феноменологическая онтология мюнхенско-геттингенской школы // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига: Знание, 1988. – С. 124. К этой школе относят Х. Конрад-Мартинус (1888–1966), А. Пфендера (1870–1941), А. Райнаха (1883–1917), Э. Штайн (1891–1942).

<sup>14</sup> Конрад-Мартинус Х. Трансцендентальная и феноменологическая онтология // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988. – С. 323–324.

<sup>15</sup> Там же. – С. 324.

<sup>16</sup> Там же. – С. 328.

<sup>17</sup> Там же. – С. 127.

<sup>18</sup> Там же. – С. 138.

<sup>19</sup> Феноменологический срез философии религии М. Шелера представлен у А.П. Забияко (См.: Забияко А.П. Феноменология и аксиология святого в философии религии М. Шелера // Религиоведение. – 2001. – № 2. – С. 109–113).

<sup>20</sup> Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. – М., 2002. – С. 251.

<sup>21</sup> Цит. по: Шпигельберг Г. Феноменологическое движение... – С. 270.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Шелер М. Феноменология и теория познания // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 199.

<sup>25</sup> Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 5.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Там же. – С. 11.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. – С. 12.

<sup>30</sup> Там же. – С. 13.

<sup>31</sup> Там же. – С. 12–13.

<sup>32</sup> Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. – М., 1994. – С. 189.

<sup>33</sup> Там же. – С. 190.

<sup>34</sup> Коначева С.А. Наука о бытии и наука о вере: проблема соотношения философии и теологии в религиозной мысли XX века // Проблема демаркации науки и теологии: современный взгляд. – М., 2008. – С. 109.

<sup>35</sup> Там же. – С. 110.

<sup>36</sup> Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993. – С. 34.

<sup>37</sup> Хайдеггер М. Тожество и различие. – М., 1997. – С. 46.

<sup>38</sup> Анализ эпистемологического содержания теологии Р. Бульмана и П. Тиллиха (см.: Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. – М., 2007. – С. 396–418).

<sup>39</sup> Гадамер Г.-Г. Марбургская теология // Гадамер Г.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. – Минск, 2007. – С. 49.

<sup>40</sup> Микешина Л.А. Эпистемология ценностей. – М., 2007. – С. 402.

<sup>41</sup> Тиллих П. Мужество быть // Тиллих П. Избранное: Теология культуры. – М., 1995. – С. 28.

<sup>42</sup> Тиллих П. Систематическая теология. – Т. I–II. – М.; СПб., 2000. – С. 28–30.

**ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ КОНЦЕПЦИИ  
СОВРЕМЕННОГО КОНСЕРВАТИВНОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА  
(на примере евангелического движения в Германии)**

*Аннотация. В статье рассматривается евангелическое движение в Германии – динамично развивающиеся многочисленные религиозные организации и группы в рамках реформатской традиции, играющие заметную роль в религиозной жизни страны. Особенно широкий общественный резонанс получили дебаты евангеликан с наукой, в особенности креационистские дебаты, которые вышли далеко за рамки религиозной полемики и привлекли к себе внимание Совета Европы. Освещению этих концепций и их значения для верующих и общества в целом посвящена эта статья.*

*Ключевые слова: евангелическое движение, Евангелический Союз Германии, протестантский фундаментализм, консервативный протестантизм, креационизм, «теория разумного начала».*

Среди актуальных проблем современного религиоведения наибольший общественный резонанс и интерес у широкой аудитории вызывают исследования религиозного фундаментализма. Появление этого понятия связано с протестантским движением, возникшим в Северной Америке в конце XIX – начале XX вв. В настоящее время христианский фундаментализм является влиятельным фактором политической и общественной жизни, который активно изучается учеными разных специальностей<sup>1</sup>. Благодаря апелляции к повседневной жизни и доступности для массового сознания фундаментализм теснит сложные теологические концепции, которыми так богата теология XX в. Протестантский фундаментализм тесно связан с евангелическим движением, охватывающим представителей разных деноминаций.

В XX в. наибольшее, часто определяющее, влияние на евангелическое движение в Германии оказывали идеи, импортированные из США<sup>2</sup>; на новой почве они эволюционировали, приспосабливаясь к особенностям европейской аудитории. Это справедливо как для собственно теологических, так и общих мировоззренческих концепций.

Сами участники евангелического движения в Германии определяют себя как консервативных христиан, консолидирующихся вокруг Евангелического Союза Германии (Die Evangelische Allianz Deutschland (EAD))<sup>3</sup>. Идеи консервативного христианства<sup>4</sup>, составляющие идеологическую базу Евангелического Союза, востребованы в современном европейском сообществе, что позволяет движению активно развиваться. По данным Евангелического Союза Германии, евангелическое движение охватывает около 1,3 млн. человек<sup>5</sup>. В статье мы рассмотрим специфику евангелического движения в Германии, подробно остановившись на евангеликанах и отношениях, сложившихся у них с наукой и образованием.

**Евангелические движения в Германии**

В немецком языковом пространстве по отношению к членам евангелического движения (Evangelikale Bewegung) употребляется термин «evangelikal», в отличие от «evangelisch» – термина, традиционно входящего в название различных лютеранских церквей (например, Евангелическая церковь Германии/Evangelische Kirche in Deutschland). В российской историографии для обоих направлений употребляется термин «евангелический». Как отдельное понятие в немецком языке термин «evangelical»

существует с 1966 г.; первоначально он употреблялся по отношению к английским и американским евангеликанам, но постепенно получил распространение и закрепился как название сторонников евангелического движения.

История евангелического движения уходит корнями в Движение Великого пробуждения и пиетизм; среди основных причин его возникновения должна быть названа секуляризация североамериканского и европейского обществ.

Ключевым моментом к пониманию сути Движения является его неоднородность. Существуют различные подходы к типологизации групп и церковных организаций, составляющих Движение, основанные на теологических различиях, различиях форм церковных организаций и видов их деятельности. Разработаны типологии евангелического движения в Германии<sup>6</sup>. Для нашей работы принципиальным является то, что все исследователи выделяют внутри евангелического движения фундаменталистский и классический типы.

Представители фундаменталистского типа, для представителей которого характерны абсолютизация непогрешимости Библии, отрицание историко-критического метода толкования Священного писания, резко отрицательное отношение к эволюционной теории, придерживаются крайней позиции в этических вопросах (аборты, порнография, феминизм и т.д.). Этим группам присуща замкнутость и особый стиль жизни. Они концентрируются вокруг религиозных организаций, не входящих в Евангелический Союз, таких как Gemeinde für Christus или «закрытое крыло» Brüderbewegung.

Классический тип – основное течение в евангелическом движении Германии, его составляют организации и группы, тесно связанные Евангелическим Союзом. Его сторонники признают богодухновенность Библии и придают особое значение связи Священного писания для доктрины и жизни верующего, но при этом допускают использование историко-критического метода при толковании Писания. Они считают необходимым общение всех «искренне верующих в Христа» и не замыкаются внутри своих общин<sup>7</sup>. Они ведут дискуссии с научным сообществом по поводу эволюционной теории.

Датой основания Движения можно считать 1846 г. – год основания Евангеликанского Союза<sup>8</sup>, хотя, конечно, само Движение зародилось гораздо раньше и пережило несколько этапов становления.

При создании Евангелического Союза предполагалось образование его организации в Южной Германии и немецкой Швейцарии, однако давление со стороны прусской монархии и лютеранской церкви задержало этот процесс. Прорывом для Немецкого Евангелического Союза стал 1857 г., когда в Берлине была проведена его Всемирная конференция. В настоящий момент Евангелический Союз Германии объединяет 330 самостоятельных организаций, работающих в самых разных направлениях: от семинаров по изучению Библии до женских (мужских) и молодежных евангеликанских организаций, от служб работы с иммигрантами до музыкальных объединений<sup>9</sup>.

Невозможно назвать конкретную дату возникновения современного немецкого евангелического движения. Тем не менее принципиальной датой для Движения в Германии может считаться апрель 1970 г., а именно выступление Билли Грахама<sup>10</sup> (Billi Graham) в Дортмунде, которое транслировалось в 30 городах на религиозной конференции «Euro-70». Эта конференция послужила толчком для образования Информационной службы Евангелического Союза («Informationsdienst der Evangelischen Allianz’-“idea”»<sup>11</sup>). В настоящий момент Информационная служба выпускает еженедельный журнал «ideaSpektrum», ежемесячный журнал «ideaDokumentation» и еженедельную телевизионную новостную программу, имеет отдельную пресс-службу, работающую с редакциями.

В конце 70-х гг. прошлого века было создано исследовательское сообщество «Wort und Wissen», речь о котором пойдет ниже.

### **О различиях между консерваторами и фундаменталистами**

Очень часто евангелическое движение в целом называют фундаменталистским. Это не соответствует действительности, хотя причины такой точки зрения очевидны. Доктринальные положения классических представителей евангелического движения во многих пунктах пересекаются или совпадают с убеждениями фундаменталистов. Во-первых, те и другие рассматривают Священное писание как высший авторитет для жизни и учения христиан. Также они разделяют веру в искупительную силу жертвы Иисуса Христа, в его телесное воскресение из мертвых и видимое Второе пришествие. Как консерваторы, так и фундаменталисты подчеркивают значение личной веры в Христа как условие спасения от вечных мук ада.

Помимо совпадений в основных положениях веры, надо также отметить, что оба течения являются трансконфессиональными и интернационально ориентированными, оба критически относятся к модернизму и занимают активную общественную позицию, являясь авторами многочисленных инноваций и начинаний в социальной жизни<sup>12</sup>.

Чем же отличаются консерваторы от фундаменталистов? Необходимо подчеркнуть, что сами участники евангелического движения отделяют себя от фундаменталистов<sup>13</sup>. Консервативные евангеликане не разделяют представления об абсолютной непогрешимости (infallibility и inerrancy) всех текстов Библии; не разделяют они и решительного неприятия современной теологии (историко-критического метода); они, в отличие от фундаменталистов, считают, что христиане могут иметь не только строго определенные политические и экономические убеждения, не принимают абсолютизацию собственных взглядов, характерных для фундаменталистов, и, как следствие, их отказ всем мыслящим иначе считаться истинными христианами<sup>14</sup>.

Таким образом, граница между фундаменталистами и консерваторами фактически подвижна и размыта, и деление проходит не столько по конкретным положениям веры (например, многие консервативные евангеликане разделяют мнение об абсолютной непогрешимости Библии), сколько в критическом отношении консерваторов к политическим амбициям и претензиям на исключительность, свойственным фундаменталистским кругам.

В отношениях с наукой определяющим фактором различия между фундаментализмом и консерватизмом является отношение к Священному писанию и историко-критическому методу толкования Библии. Консерваторы допускают использование историко-критического метода, фундаменталисты считают возможным только буквальное прочтение библейского текста.

Эти различия находят воплощение в важнейшей как для фундаменталистов, так и для консервативного крыла полемике с наукой – в креационистских дебатах, имеющих важнейшее теологическое значение для рассматриваемых течений и получивших значительный общественный резонанс, в том числе и в Германии.

### **Основные направления креационизма**

С момента опубликования теории происхождения видов Ч. Дарвина и А. Уоллеса центральной проблемой отношения науки и религии стал вопрос происхождения жизни на Земле в целом и человека в частности. Онтологическое значение этой дискуссии для верующих очевидно. Ее история широко освещена в научной и профессиональной литературе<sup>15</sup>.

Онтологические проблемы занимают в современном консерватизме заметное место. Несмотря на ориентацию на освящение повседневной жизни и деятельное служение, можно смело говорить о высокой заинтересованности евангеликанского сообщества в сфере отношений науки и религии. Теории эволюции, особенно биологической эволюции, евангеликане противопоставляют библейское учение о сотворении.

Статистический опрос, проведенный в 2005 г. среди населения Германии, показал, что креационистских воззрений придерживаются 38% опрошенных, из них 13% считают, что мир создан именно так, как это описано в Библии, и 25% признают участие Разумного начала в появлении мира<sup>16</sup>.

В настоящий момент существуют 9 основных направлений в креационизме (общее их количество несколько больше, но некоторые уже не имеют приверженцев – например, *Omphalos hypotesesis* (1875 г.).

Воззрения на происхождение мира фундаменталистских протестантских кругов представлены «научным» младоземельным креационизмом («научный креационизм», «Creation science» «Wissenschaftliche Kreationismus»). Сторонники этого движения придерживаются буквального толкования Библии и считают, что мир был сотворен именно так, как это описано в книге Бытия. Возраст Вселенной колеблется от 4,5 до 10 тыс. лет. Процесс эволюции они отрицают, полагая, что все живые существа были сотворены Богом. Ими признаются историческая реальность Всемирного потопа и историческая достоверность истории о Ноевом ковчеге. Особенностью этого течения, как и всех креационистских направлений, получивших распространение в XX в., является попытка найти «научное» подтверждение вышеперечисленным взглядам. Основоположник «научного» младоземельного креационизма – инженер из Мичигана Генри Моррис<sup>17</sup> (H. Morris). Он же был основателем известного креационистского института *Creation research Society*.

Креационистская литература из США – работа Г. Морриса и Дж. Вайтекомба «The Genesis flood»<sup>18</sup> – в 1977 г. была переведена на немецкий язык (с момента своего издания и по настоящее время этот труд пользуется авторитетом в креационистских кругах Германии). Первоначально креационизм в Германии находился в тени и не играл сколько-нибудь заметной роли; ситуация начинает меняться с середины 70-х гг. прошлого века, когда стали появляться и издаваться креационистские работы, написанные немецкими авторами<sup>19</sup>.

С конца 90-х гг. XX в. в русле креационизма возникает новое направление, получившее название «Теория разумного замысла» (*Intelligent Design* (ID-) *Theology*). Его сторонники признают научный возраст Земли и факт микроэволюции (видообразования). Возникновение общих принципов устройства организмов (например, их сложность) они относят на счет действий «божественного (разумного) творца»<sup>20</sup>.

Несмотря на попытки оспорить именно научную состоятельность синтетической теории эволюции, основания ее непринятия имеют прежде всего мировоззренческий характер. Так, немецкий креационист В. Гитт (W. Gitt) пишет: «Особенно разрушительное влияние оказывает эволюционная гипотеза на молодых людей. Эта весьма сомнительная теория, бесстыдно превышая свою компетенцию, используется как орудие против веры в Бога или инструмента для распространения неверия»<sup>21</sup>.

### **«Исследовательское сообщество Слово и Знание»**

Научную базу для мировоззрения консервативному крылу евангелического движения в немецкоязычном пространстве создает «Исследовательское сообщество «Слово и Знание» (*Studiengemeinschaft Wort und Wissen*<sup>22</sup> (далее «W & W»). Это наиболее значительное объединение креационистов в Германии и немецкоязычном пространстве в целом<sup>23</sup>. В его состав

входит много христиан, имеющих научные специальности. Основное направление их деятельности заключается в «исследованиях в области естественных наук и христианской веры».

Цель деятельности сообщества – создание научной теории, альтернативной эволюционной, которая бы включала в себя и учитывала существование христианского Бога.

«W & W» ведет огромную работу по популяризации своих идей: постоянно проводятся семинары, открытые выступления, распространяются фильмы и аудиозаписи, созданные специально для различных аудиторий, в том числе много книг и фильмов рассчитано на детскую аудиторию. Главный печатный орган – «Журнал интегрированных исследований» (Studium Integrale Journal).

«W & W» было основано под влиянием американских креационистов в 1979 г. инженером- машиностроителем и профессором в области инженерии и экономики Теодором Эллингджером (Theodor Ellinger, 1920-2004) и инженером и пастором Хорстом Бекком (Horst W. Beck).

На начальном этапе «W & W» тесно сотрудничали с американскими единомышленниками, затем начали дистанцироваться от американской стороны, и постепенно у них сложился собственный стиль.

В «W & W» работают 6 штатных сотрудников. Общество финансируется за счет пожертвований и членских взносов; оказывают ли материальную поддержку «W & W» американские организации, не сообщается.

Многие из авторов, пишущих для «W & W», дистанцируются от термина «креационизм», используя вместо него термины «наука о творении» (Schoepfungswissenschaft) или «учение о творении» (Schoepfungslehre). Это связано с тем, что в современном немецкоязычном пространстве термин креационизм<sup>24</sup> получил негативную нагрузку и теперь ассоциируется с младоземельным креационизмом.

Неприятие эволюционной теории сторонниками «W & W» также носит прежде всего мировоззренческий характер. Эволюционная теория противоречит основам мировосприятия евангеликан. Одна из центральных проблем – проблема существования смерти и ее появления в мире. Макроэволюция и естественный отбор, сутью которого являются выживание и оставление потомства наиболее приспособленным и, соответственно, неизбежная гибель менее успешного индивида, оказывается, с точки зрения евангеликан, абсолютно неприемлемыми в мире, сотворенным благим Богом. Для них смерть, физическая и духовная, появилась в результате грехопадения человека, а ни в коем случае не была сотворена<sup>25</sup>. Далее, эволюция неприемлема как метод творения, поскольку современные живые организмы несовершенны, т.е. не могли быть результатом трудов совершенного творца. Борьба за существование, которую мы ежедневно наблюдаем в природе и обществе, является результатом отпадения от Бога. Альтернатива эволюционной теории, разработанная в «W & W», – это «модель базовых (основных) родов». Она восходит к «теории бараминов» (термин «барамин» был создан из комбинации двух ивритских слов, означающих «творить» и «род»; в самом иврите такая комбинация не употребляется), предложенной в 1941 г. американским биологом и креационистом Ф. Левисом Марчем (Lewis Marsh Frank). В 1990 г. Курт Визе (Kurt P Wise) предложил термин «бараминология». Суть пропагандируемой «W & W» «модели базовых родов» следующая: все виды организмов существуют с творения Земли и появились из поливалентных базовых родов. Живые существа возникли «одновременно» за неделю Творения в результате прямого акта божественного творения – базовые роды существуют около 10000 лет. Один базовый род в ходе эволюционных изменений не может перейти в другой базовый род. Но организмы способны меняться внутри базовых родов с помощью мутации, селекции, дрейва генов и т.д.<sup>26</sup>.

Теория базовых родов, с точки зрения ее сторонников, – «наиболее пер-

спективная научная программа в рамках учения о Творении». В работах сотрудников «W & W» подчеркивается, что библейская история о творении и «теория творения» различаются. Последняя может подвергаться критике и коррекции, но это никак не задевает и не умаляет библейское учение. Один из самых авторитетных авторов «W & W» – С. Шерер (S. Scherer) пишет, что непровержимых научных доказательств «теории творения» не существует, и ее принятие или отвержение остается делом личной веры. Это отрицание «абсолютной истинности» отличает консервативных христиан, работающих в «W & W», от радикальных креационистов.

Говоря о целях исследовательской деятельности общества «W & W», исследователь креационизма Покойски (Pokoyski) подчеркивает: «не предпринимается попытка создать лучшую науку – цель гораздо больше: с помощью науки снова заинтересовать людей в Боге и приблизить их к нему»<sup>27</sup>, т.е. в качестве конечной цели мы имеем проповедь, которая осуществляется современными методами, учитывающими реальность постиндустриального общества и авторитет в нем науки.

### **Система евангелического школьного образования в немецкоязычном пространстве**

Евангелическое движение в Германии имеет собственную систему школ, большинство из которых возникло в 1970-х гг. Это конфессиональные школы, где обучаются дети людей, принадлежащих к одной вере (Bekanntnisschule).

Согласно данным, предоставляемым Союзом евангелических конфессиональных школ в немецкоязычном пространстве Европы, существует 84 евангелические школы, в которых обучается около 30 тыс. учеников, причем число учащихся растет. В 2008 г. 0,3% школьников посещали евангелические школы. Примечателен факт, что рост числа евангелических школ тормозится недостатком учителей, и на сайте «W & W» постоянно осуществляет поиск педагогов<sup>28</sup>. Около половины этих школ входят в Федерацию евангелических школ (Verband Evangelischer Bekanntnisschule). Евангелические школы ставят перед собой пять основных задач: «преподавание осуществляется учителями, которые являются убежденными христианами, осознавшими свое правопреемство от Христа; образование происходит согласно государственным учебным стандартам; учащимся преподаются «всеобъемлющие руководства», которые позволят им понимать и интерпретировать содержание Библии; смысл и ориентация и способность к самостоятельному анализу других систем толкования; ориентация на развитие волевых качеств личности на примере образа библейского человека, культивирование атмосферы безопасности и признания, что позволит сформировать высокую мотивацию, целеустремленность и ответственность учащихся; обучение предполагает знакомство с проповедью Иисуса Христа как жизненного ориентира и спасающей силы»<sup>29</sup>. Таким образом, образование имеет строгую религиозную ориентацию.

В этих школах в процессе преподавания использовался учебник, созданный Р. Юнкером (Junker R.) и С. Шерером, активными сотрудниками «W & W»: «Возникновение и история живых существ» (первое издание в 1986 г., затем еще пять изданий). Позже это пособие было заменено книгой этих же авторов «Эволюция. Альтернативный учебник»<sup>30</sup>.

Попытки ввести в школах преподавание креационистских идей, которые предпринимались до последнего времени, связаны в общественном сознании с евангеликанами и вызывают самое пристальное внимание общества. Большой резонанс получило одобрение министра культуры земли Хессен Карин Вольф (Karin Wolf (CDU) преподавания в двух школах (одна из школ связана с Евангелическим Союзом Гамбурга) этой земли «уче-

ния о творении» в рамках курса биологии. Эти события имели место в 2006 г., еще до принятия Резолюции ПАСЕ. Свою толерантность министр объяснила тем, что с ее точки зрения «учение о творении» не имеет ничего общего с креационизмом<sup>31</sup>.

Исследовательскому сообществу «W & W» вменяют в вину попытки ввести «учение о творении» в школьный курс биологии. Такого рода обвинения часто раздаются в средствах массовой информации, что не удивительно, поскольку Р. Юнкер и С. Шерер являются авторами нескольких крационистских школьных учебников. Тем не менее эти обвинения по отношению к «W & W» несостоятельны и, видимо, являются проекцией американской ситуации на Германию<sup>32</sup>. Профессор Шерер подчеркивает, что ни в общеобразовательных, ни в конфессиональных школах преподавать «учение о творении» в рамках курса биологии невозможно, поскольку, во-первых, его не разделяет большинство биологов, во-вторых, «оно базируется на религиозном основании». С. Шерер видит оправданным преподавание «учения о творении» в рамках курса религиозного образования, которое существует в немецких школах.

Говоря о креационизме и образовании в Германии, надо также упомянуть, что, несмотря на резолюцию (№ 1580/2007) Парламентской ассамблеи Совета Европы от 5 октября 2007 г., согласно которой «креационизм во всех его формах... не подлежит научному изучению в европейских школах...», в Германии существует политическая евангелическая партия «Партия верных Библии христиан» (Partei Bibeltreuer Christen), в политической программе которых заявлена цель – ввести преподавание креационизма для всех школьников в немецких школах (на выборах в 2009 г. партия получила 0,1% голосов).

Необходимо подчеркнуть, что в Германии существует сильное антикреационистское движение, состоящее в основном из представителей естественных наук. Самый известный противник креационизма в Германии – профессор, доктор Ульрих Кутчера (Kutschera U.), который является автором более чем 50 работ по этой теме. В том числе его перу принадлежит подробный критический анализ антиэволюционистского учебника Юнкера и Шерера<sup>33</sup>. В последнее время активизировалось изучение этого феномена религиоведами и теологами<sup>34</sup>.

Подводя итоги, можно сказать, что именно консервативные христиане в Германии составляют большую часть евангелического движения, являющегося самостоятельным, прекрасно функционирующим религиозным объединением, которое фактически стало параллельной структурой по отношению к евангелической церкви Германии. Более того, по мнению некоторых авторов, евангелическое движение, сосредоточенное вокруг Евангелического союза, фактически уже действует как самостоятельная церковная организация<sup>35</sup>. Консервативные евангеликане отличаются как от представителей фундаменталистских течений, так и традиционных либеральных протестантских церквей не только проповедуемыми положениями веры и особенностями приходской жизни, но и подходом, отношением к мировоззренческому базису, разработке которого они уделяют много времени и средств. Созданное и пропагандируемое «учение о творении» имеет не столько «биологический», сколько религиозно-антропологический, сотериологический и эсхатологический смысл. «Наукообразность» предлагаемой «теории творения» отвечает потребностям и запросам просвещенных консервативных христианских кругов и служит миссионерским целям. Кроме того, определенная «либеральность», проявляемая в вопросах толкования Писания и в отношениях с наукой, служит целям самоопределения, позволяя консерваторам отделиться в мировоззренческом плане как от фундаментализма с его «научным» младоземельным креационизмом, так и от либеральных христианских кругов с их «теистической теорией эволюции».

### *Библиографический список*

- Филатов С.Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // *Фундаментализм*. – М., 2003.
- Armstrong K. *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. – N.Y., 2001.
- Jung F. *Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. – Bonn, 2001.
- Junker R., Scherer S. *Evolution. Ein kritische Lehrbuch*. – Giessen, 1998.
- Kutschera U. *Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen*. – Münster, 2007.

---

<sup>1</sup> Напр.: Филатов С.Б. Возвращение к основам (протестантский фундаментализм) // *Фундаментализм*. – М., 2003; Armstrong K. *The Battle for God: A History of Fundamentalism*. – N.Y., 2001; Paramo-Ortega R. *Fundamentalisten sind immer die Andere. Freud im Zeitalter des Fundamentalismus*. – 2 Aufl. – Berlin, 2009.

<sup>2</sup> Jung F. *Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. – Bonn, 2001. – S. 154–156.

<sup>3</sup> Jung F. *Die deutsche evangelikale Bewegung. Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. – Bonn, 2001. – S. 165.

<sup>4</sup> Существует мнение, что именно немецкие, а не англосаксонские формы консерватизма приобретают популярность в России. См. Межуев Б. *Американский фундаментализм и русская «консервативная революция»* // *Логос*. – 2003. – № 1.

<sup>5</sup> Oppermann M. *Erweckung und Wiedergeburt* // *Die Zeit*, Ausgabe 22/2005. – S. 10.

<sup>6</sup> Hempelmann R. *Evangelismus und Fundamentalismus. Zur Situation in Deutschland* // *Zur debate*. – 2007. – № 5. – S. 8.

<sup>7</sup> Jung F. *Die deutsche evangelikale Bewegung – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*. 3 Aufl. – Bonn, 2001 // [www.evangelikale-bewegung.de/](http://www.evangelikale-bewegung.de/)

<sup>8</sup> Всемирный Евангелический Совет/World Evangelical Alliance (WEA).

<sup>9</sup> <http://www.ead.de/die-allianz/werke-und-einrichtungen/verbundene-werke.html>

<sup>10</sup> Busch E. *Der Pietismus in Deutschland seit 1945*, in: Martin Sallmann / Ulrich Gräber (Hrsg.): *Geschichte des Pietismus Band 3: Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert*. – Göttingen. – 2000. – S. 544.

<sup>11</sup> <http://www.idea.de>

<sup>12</sup> Hempelmann R. *Evangelismus und Fundamentalismus. Zur Situation in Deutschland* // *Zur debate*. – 2007. – № 5. – S. 6.

<sup>13</sup> Хотя среди исследователей существуют различные точки зрения на этот вопрос. Напр.: см. Lambrecht O., Baars Ch. *Mission Gottensreich – Fundamentalistische Christen in Deutschland*. – Berlin, 2009; Schnabel E., *Sind Evangelikale Fundamentalisten?* – Wuppertal, Zuerich, 1995.

<sup>14</sup> Jung F. *Die deutsche evangelikale Bewegungen – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie*, 3 aufl. – Bonn, 2001 // [www.evangelikale-bewegung.de/](http://www.evangelikale-bewegung.de/)

<sup>15</sup> Kutschera U. (Hg) *Kreationismus in Deutschland. Fakten und Analysen*. – Münster, 2007.

<sup>16</sup> Forschungsgruppe weltanschautngen in Deutschland (fomid-Studie zum Kreationismus (11/11/2005) <http://fowid.de/aktuelles/einzelansicht/artikel/news-4/>

<sup>17</sup> Многие работы Г.М. Морриса переведены и изданы на русском языке.

<sup>18</sup> Whitcomb J. C. u. Morris H. *Die Sintflut : d. Bericht d. Bibel u. seine wissenschaftl. Folgen*. Neuhausen (Stuttgart). 1. Aufl. – 1977.

<sup>19</sup> Beckers, E., Haegele P., Hahn H.-J., Ortner R. (Hrsg.) *Pluralismus und Ethos der Wissenschaft*. Verlag des Professorenforums. Giessen. 1999; Junker R., Scherer S. *Entstehung und Geschichte der Lebewesen. Daten und Deutungen für den Biologieunterricht*. 3. Auflage. – 1992 и др.

<sup>20</sup> Kutschera U. *Evolutionsbiologie*. 3. Auflage. – Stuttgart. – 2008. – С. 236–237.

<sup>21</sup> Цитируется по: Kutschera U. *Evolutionsbiologie*. 3. Auflage. – Stuttgart. – 2008. – S. 237.

<sup>22</sup> <http://www.wort-und-wissen.de>

<sup>23</sup> «W & W» не единственно евангелическое объединение в Германии, объединяющее христиан для образовательных и исследовательских задач. С 1949 г. существует Studentenmission in Deutschland (SMD) – сеть организаций, объединяющая евангеликанских христиан в школах, университетах и академических кругах.

<sup>24</sup> Studiengemeinschaft Wort und Wissen: *Worin unterscheiden sich Kreationismus und “Intelligent Dassing”?* // [www.genesisnet.info/fragen/antwort-druck.php?sprache=de&Frage=80&FG=1](http://www.genesisnet.info/fragen/antwort-druck.php?sprache=de&Frage=80&FG=1)

<sup>25</sup> Junker, R. Schoepfungsforschung und die Gemeinde Jesu, in idea eV., Evangelische Nachrichtenagentur idea Dokumentation. Evolution oder Schoepfung. – Wetzlar. – 2007. – S. 50.

<sup>26</sup> Junker R. „Harter Kern“ und Hilfhypothesen von Forschungsprogrammen in der Schöpfungsforschung // <http://www.wort-und-wissen.de/fachgruppen/wt/hartkern.pdf>

<sup>27</sup> Pokoyski R. Kreationismus in Deutschland am Beispiel der Studiengemeinschaft Wort und Wissen. B Kloecker und Tworuschka. Handbuch der Religion 22. El Muenchen. – 2009. – C. 8.

<sup>28</sup> <http://religionswissenschaft.twoday.net/topics/Christentum/>

<sup>29</sup> [http://www.vebs-online.de/ziele\\_profil.html](http://www.vebs-online.de/ziele_profil.html)

<sup>30</sup> Junker R., Scherer S. Evolution. Ein kritische Lehrbuch. – Giessen, 1998. – 4 изд.

<sup>31</sup> Kultusministerin fällt auf Kreationisten herein <http://www.spiegel.de/schulspiegel/0,1518,445487,00.html>

<sup>32</sup> Pokoyski R. Kreationismus in Deutschland am Beispiel der Studiengemeinschaft Wort und Wissen. B Kloecker und Tworuschka. Handbuch der Religion 22. El Muenchen. – 2009. – S. 10.

<sup>33</sup> Kutschera U- Evolutionsbiologie. – Stuttgart. 3 Aufl., 2008. – S. 233–258.

<sup>34</sup> Pokoyski R. Kreationismus in Deutschland am Beispiel der Studiengemeinschaft Wort und Wissen. B Kloecker und Tworuschka. Handbuch der Religion 22. El Muenchen. – 2009.

<sup>35</sup> Jung F. Die deutsche evangelikale Bewegungen – Grundlinien ihrer Geschichte und Theologie, 3 Aufl. – Bonn 2001 // [www.evangelikale-bewegung.de/](http://www.evangelikale-bewegung.de/)



Климова О.М.

### КРИТИКА ФИЛОСОФСКОГО ЭМПИРИЗМА В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ П.И. ЛИНИЦКОГО

*Аннотация. Верный рационалистическому принципу в своей философии, П.И. Линицкий выступал противником эмпиризма. Философ считал, что эмпиризм ведет к отрицанию философии, так как он отрицает само мышление; в противоположность эмпиризму рационализм признает разум главной принадлежностью природы человека. По мнению философа, рационализм, не отрицая выводов эмпиризма, лишь отводит им важное место в системе познания.*

*Ключевые слова: философия, рационализм, теизм, эмпиризм, мышление, метафизика, опыт, разум, Петр Линицкий.*

Для всех философских течений второй половины XIX в. характерно обращение к гносеологической проблематике. Имеющая корни еще в античной философии и философии Нового времени, она стала предметом споров и в русской философии. Среди всех прочих гносеологических проблем вопрос о генезисе знания приобретает особое значение, он стал сосредоточением борьбы эмпиризма и рационализма.

Интерес к гносеологии был связан, прежде всего, с усилением в стране влияния немецкой классической философии, а именно философии И. Канта, в трудах которого рассмотрение данных проблем преобладало над другими. «В отношении происхождения познания на основе чистого разума: возникает ли оно из опыта, или, независимо от него, имеет свой источник в разуме», – такова классическая формулировка дилеммы рационализма и эмпиризма, данная И. Кантом<sup>1</sup>.

Представители духовно-академического теизма также понимали необходимость переосмысления теоретико-методологических основ самой философии. Не является исключением и творческое наследие П.И. Линицкого.

Петр Иванович Линицкий (1839-1906) – известный киевский философ-теист второй половины XIX – начала XX вв. Родился он в Лебедине Харьковской губернии в семье священника, закончил Ахтырское духовное училище и Харьковскую духовную семинарию. Магистр XXII курса (1861–1865) Киевской духовной академии (далее – КДА), по окончании которой с 1865 г. он преподавал философские науки в КДА. В 1867 г. назначен на должность бакалавра философии, с 1869 г. – доцента философии. В 1871 г. – экстраординарный, а с 1876 г. – ординарный профессор философии. В 1890 г. получил звание заслуженного ординарного профессора философии КДА. Был последним из слушателей лекций П.Д. Юркевича в стенах КДА. Линицкий являлся постоянным членом Церковно-исторического и археологического товарищества в Киеве.

На протяжении всей своей деятельности П. Линицкий обращался к выяснению сущности философии, решению проблем бытия и познания. Достаточно обстоятельно об этом говорится в его трудах «Об умознении и отношении умозрительного познания к опыту» (Киев, 1881), «Мышление научное и ненаучное» (Харьков, 1894), «Краткий очерк основных начал

философии» (Харьков, 1895), «О познании» (Харьков, 1895), «О необходимости метафизики» (Харьков, 1897), «Основные вопросы философии» (Киев, 1901), «Пособие к апологическому богословию. Философия веры» (Киев, 1904). Систематически гносеологические воззрения Линицкого представлены в «Пособии к изучению вопросов философии» (Киев, 1891), за которое он получил полную Макарьевскую премию.

Линицкий считал, что значение философского образования состоит в том, что оно пробуждает мысль. Философия, особенно метафизика, держит мысль в постоянном напряжении и на известной высоте – она заставляет человека мыслить. «Такой человек не живет чужими мнениями, потому ли что они стары, потому ли что они новы. Он – враг рутины, равно как и моды, он трудится над выработкой собственных убеждений, выработавши которые дорожит ими как самым ценным своим достоянием...»<sup>2</sup>.

В своих работах Линицкий дал полное определение философии. На вопрос «Что значит философствовать?» он отвечает, что философствовать – значит рассуждать, но при этом не любое рассуждение есть философия. Чаще человек размышляет над практическими потребностями. Целью такого рассуждения всегда является собственная польза и выгода. Можно рассуждать и о своем отношении к другим, но и оно не является философией, считает мыслитель. Рассуждение становится философским лишь тогда, когда доходит до философских идей – при условии, что целью суждений является познание истины. «По сути своей философия есть размышление, которое имеет целью познание истины и именно достижения ее настолько, насколько оно возможно»<sup>3</sup>.

П.И. Линицкий не стоял в стороне и от проблем теории познания. Так же, как и архиепископ Иннокентий Борисов, философ-теист основывается на системном рассмотрении всех уровней познания с целью построения законченной гносеологической концепции. Поэтому гносеологическая проблематика занимает ключевое место почти во всех его трудах. В своих произведениях Линицкий пытался решить вопрос о сущности бытия вообще, о его отношении к мышлению, природы – к духу, о формах и методах познавательной деятельности<sup>4</sup>.

Наиболее полно гносеологическую проблематику он осветил в труде «Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту». В нем Линицкий изложил свою точку зрения на законы мышления, соотношения опыта и умозрительности, диалектики и логики, познания и бытия, свободы и необходимости.

Линицкий указывает, что с тех времен, как существует философия, продолжается спор двух основных направлений: «...идеализма и реализма, если разуметь под этими названиями совокупность разных оттенков того и другого направления, таковы с одной стороны рационализм, мистицизм, субъективизм, а с другой эмпиризм, сенсуализм, материализм»<sup>5</sup>. В то или иное время оба эти течения имели своих сторонников и противников, и даже философия Нового времени в лице ее основателей Бэкона и Декарта, отмечает философ, разделилась на два направления. «Можно сказать, что у обоих философов цель была одна, но так как к этой цели они избрали разные пути, побуждаемые исходными интересами, то в результате и явилась противоположность взглядов на познание»<sup>6</sup>.

Философ приходит к выводу, что, по мнению Френсиса Бэкона, ум способен только рождать идолов, т.е. предрассудки и заблуждения, поскольку он своими идеями предупреждает природу, вместо того чтобы следовать ее указаниям. Тогда как, по мнению Декарта, напротив, чувственное наблюдение, в котором Бэкон видел надежное орудие против бесплодных построений диалектики, является источником заблуждения и обмана. Только мышление, считает Декарт, может привести к достоверному знанию.

Мыслитель указывает на то, что именно Кант обратился к критическому рассмотрению познавательной деятельности. «Тем не менее, предпри-

нятое мероприятие не привело к положительному результату, мы видим снова ту же противоположность взглядов на познание»<sup>7</sup>. После Канта рационализм не только не утратил своего противоположного значения: напротив, отмечает Линицкий, он доходит до крайности. Таким образом, оказывается, что вопрос о противоположности рационалистического и эмпирического взглядов на познание и после Канта остается в том же положении.

Линицкий пришел к выводу, что если эта противоположность не была побеждена и устранена критической философией Канта, то, значит, решение данного вопроса должно иметь другой путь, кроме того, который указал немецкий философ<sup>8</sup>.

Основную проблему в его решении Линицкий видел в том, что Кант рассматривал рациональные основы познания только как элементы в составе познания опытного. Но рациональные основы познания имеют еще и другое значение, считал Линицкий. «Оно служит началами особого вида познания, отличного от познания опытного, именно познания философского, сущность которого заключается в самопознании»<sup>9</sup>.

Основываясь на рационалистическом принципе, П.И. Линицкий в своих суждениях выступает против построения философской системы эмпирическим методом.

Если Фрэнсис Бэкон основой человеческого могущества считал эмпирическое знание, то Линицкий, опираясь на философскую систему Декарта, то же самое значение придавал мышлению и, главным образом, – философскому знанию, которое приобретает путем размышления.

Как и Кант, Линицкий не игнорирует опытный фактор, считая, что началом любого познания является простое наблюдение и упорядочение полученных из опыта знаний. Внешние предметы, по его мнению, лишь воздействуют на наши органы чувств, пробуждая к жизни познавательные способности. Рассудок связывает, сравнивает, синтезирует или анализирует полученные представления, перерабатывает чувственное впечатление в познание.

Киевский философ отмечает, что в познании невозможно довольствоваться одним наблюдением, человек всегда желает знать больше, нежели дает ему непосредственное наблюдение и опыт. «Удовлетворение человеческой пытливости приходит через деятельность умственную, через мышление»<sup>10</sup>. Развитие науки в основном состоит в исправлении недостаточных и ошибочных представлений, которые внушаются опытом и наблюдением, считает философ-теист. Противопоставляя эмпиризму рационализм, Линицкий признает разум коренной и самой существенной принадлежностью природы человека, а мышление – первичной и необходимой основой познания.

Эмпиризм, указывает Линицкий, признает основным началом познания чувственное восприятие, органами которого служат внешние чувства, а также внутренние, нераздельно соединенные с ним способности – память и воображение. Что воспринято чувством (ощущение или впечатление), через посредство памяти преобразуется и воспроизводится воображением в виде представления. Поэтому представление эмпиризм признает основной, элементарной формой познания. Представления, постепенно накапливаясь, образуют группы, т.е. ассоциации. Все наши познания, даже самые сложные, не что иное как разного рода ассоциации представлений<sup>11</sup>.

Рассудок и разум в эмпиризме, по мнению Линицкого, представляются как искусственные разновидности воображения. Рассудок состоит в понимании значения слов, а разум – в способности сочетать и разделять слова, а также образы, обозначаемые словами.

В эмпиризме, указывает Линицкий, познанию отводится роль психологического, или, точнее, психофизического процесса, который соверша-

ется сам собой. О самостоятельном значении мышления как активной деятельности человеческого духа с этой точки зрения не может быть и речи, как не может быть речи о нормативном характере законов мышления. Однако ни чувственное восприятие, ни воображение сами по себе не способствуют возникновению соответствующих им видов познания, только в сочетании с деятельностью мышления они порождают эти два вида познания<sup>12</sup>.

Более того, отмечает киевский философ, эмпиризм ведет к отрицанию самой науки, так как с эмпирической точки зрения разум, в сущности, не отличается от воображения и является созданием опыта. Значение мышления сводится к тому, что оно служит средством для упорядочения и систематизации готовых знаний добытых путем опыта, а также сообщения этих знаний от одного лица к другому.

Линицкий пишет: «Раз отрицается самостоятельное значение мышления и философия теряет свое самостоятельное значение, то это ведет, в сущности, к отрицанию философии как самостоятельной науки. Да иначе и не может быть, где устраняется идея безусловного в сущности, все философские вопросы сводятся к вопросу о безусловном, и потому устранение идеи безусловного равносильно отрицанию философии»<sup>13</sup>.

Философ считает разум коренной и самой существенной принадлежностью природы человека. Он признает, что деятельность разума и мышления составляет первичную и необходимую основу познания. Выделяя необходимость и постоянство как преимущество мышления, Линицкий сравнивает его с восприятием и ощущением, отмечая, что они, напротив, характеризуются изменчивостью и непостоянством. В то же время, противопоставляя мышление ощущению, философ-теист характеризует последнее как индивидуальное и субъективное, тогда как преимуществом мышления являются его общность и объективность.

Мы видим, что для Линицкого является несомненным то, что корень всякого познания заключается в разуме и мышлении. «Без участия мышления никакое познание невозможно: это видно из того, что без различения не может состояться простейший акт познавания, поскольку необходимо прежде всего различать предмет познаваемый от себя, как познающего, а это различие без мышления невозможно. Таким образом, для возможности познания одной чувственности недостаточно, необходим еще рассудок – способность мышления»<sup>14</sup>.

Сравнивая принцип рационалистической философии с принципами философии эмпирической, Линицкий делает вывод, что они исключают друг друга. Поэтому о синтезе этих двух направлений не может быть и речи. Можно ли говорить о синтезе рационализма с эмпиризмом, когда эмпиризм отрицает как раз то, в чем рационализм видит высшую ценность в области бытия и знания – именно разум и философию? С точки зрения рационализма, эмпиризм отрицает философию, так как убивает жизненный нерв философствования – стремление познать существенное в бытии<sup>15</sup>. Относясь к эмпирической философии с решительным отрицанием, Линицкий указывает на то, что рационализм отнюдь не отрицает эмпирической науки, поскольку она ограничивает свою задачу исследованием фактов или феноменальной стороны бытия. Философия должна принимать все ценное в эмпиризме. Однако само право оценки принадлежит, в конце концов, мышлению. «Обобщения эмпирической науки приемлемы постольку, поскольку ими не отрицается само существенное в рационализме: это существенное есть разум с его априорными началами»<sup>16</sup>.

Не отрицая выводов эмпирической науки, рационализм лишь отводит им ответственное место в системе познания, руководствуясь той оценкой, какую дает мышление, которому принадлежит право окончательной оценки в области знания и бытия. В данном отношении рационализм шире эмпиризма, т.к. он принимает все существенное в эмпиризме, тогда как последний относится к принципам рационализма с безусловным отрицанием.

Исследуя проблемы соотношения разных способов решения проблемы познания сущности вещей, Линицкий приходит к выводу, что «в вопросе о систематизации в философии, как и в других философских вопросах, возможны только два противоположных решения – эмпирическое и рациональное. Какие-либо другие решения могут иметь только смешанный характер – отчасти эмпирический, а отчасти рационалистический»<sup>17</sup>.

Линицкому присущи традиционные для западно-европейской философии гносеологизация и рационализация философской мысли. Сам автор считал свою философскую систему рационалистической. Однако его рационалистическая система была такой больше по форме, чем по содержанию. Для Линицкого характерно переплетение его собственной позиции с рационалистической традицией немецкой классической философии, творческое осмысление кантовских философских принципов в рамках христианской духовной традиции. В его творчестве мнения представителей немецкой философской культуры трансформировались через призму русской и украинской философской традиции, приобретая самобытность благодаря своеобразному синтезу с теизмом.

### **Библиографический список**

- Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. – Т. 3. – М., 1964.  
Линицкий П.И. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии. – Киев, 1901.  
Шупик–Мозговая Н.Г. Петро Линицкий: жизненный путь и духовное наследие. – Киев: Украинский центр духовной культуры, 1997.  
Линицкий П.И. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоритическому и практическому) – Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1881.  
Линицкий П.И. Мышление и познание // Вера и разум: Отдел философский. – № 16. – 1897.  
Линицкий П.И. О познании. – Харьков, 1895.  
Кудрявцев П.П. Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог // Труды Киевской духовной академии. – 1906. – № 6.  
Линицкий П.И. Пособие к изучению вопросов философии. – Харьков, 1892. – С. 125.  
Линицкий П.И. Мышление научное и ненаучное. – Харьков, 1894.  
Огородник И.В. Украинская философия в именах. – Киев: Лебедь, 1997.  
Линицкий П.И. Обзор философских учений. – Киев: Тип. Еремеева, 1874.

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума.// Соч. в 6 т. – Т. 3. – М., 1964. – С. 694.

<sup>2</sup> Линицкий П.И. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии. – Киев, 1901. – С. 177.

<sup>3</sup> Там же. – С. 181.

<sup>4</sup> Шупик–Мозговая Н.Г. Петро Линицкий: жизненный путь и духовное наследие. – Киев: Украинский центр духовной культуры, 1997. – С. 208.

<sup>5</sup> Линицкий П.И. Об умозрении и отношении умозрительного познания к опыту (теоритическому и практическому) – Киев: Тип. Корчак-Новицкого, 1881. – С. 40.

<sup>6</sup> Там же. – С. 41.

<sup>7</sup> Линицкий П.И. Мышление и познание // Вера и разум: Отдел философский. – № 16. – 1897. – С. 17.

<sup>8</sup> Линицкий П. И. О познании. – Харьков, 1895. – С. 32.

<sup>9</sup> Кудрявцев П.П. Профессор Петр Иванович Линицкий. Некролог // Труды Киевской духовной академии. – 1906. – № 6. – С. 52.

<sup>10</sup> Линицкий П.И. Мышление и познание // Вера и разум: Отдел философский. – № 16. – 1897. – С. 19.

<sup>11</sup> Линицкий П. И. Основные вопросы философии. Опыт систематического изложения философии. – Киев, 1901. – С. 76.

<sup>12</sup> Там же. – С. 84.

<sup>13</sup> Там же. – С. 86.

<sup>14</sup> Линицкий П.И. Мышление научное и ненаучное. – Харьков, 1894. – С. 45.

<sup>15</sup> Огородник И.В. Украинская философия в именах. Киев: «Лебедь», 1997. – С. 174–175.

<sup>16</sup> Линицкий П.И. Обзор философских учений. – К.: Тип. Еремеева, 1874. – С. 251.

<sup>17</sup> Там же. – С. 284.

Рождественская И.С.

### **ПОНЯТИЕ «СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛА» КАРЛА РАНЕРА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ ПРИРОДЫ И БЛАГОДАТИ**

*Аннотация. Статья посвящена проблеме соотношения природы и благодати в теологии известного теолога XX в. – Карла Ранера (1904–1984). Автор анализирует возможность ее разрешения посредством предлагаемого теологом понятия «сверхъестественного экзистенциала» и показывает, что понимание возможности принятия благодати как экзистенциальной характеристики человеческого существа, условия его существования ведет к пониманию экзистенциальной, а не только догматической значимости благодати. В статье также рассматривается значимость трансцендентально-теологических оснований человеческого бытия для теологии Ранера в целом.*

*Ключевые слова: Карл Ранер, природа, благодать, сверхъестественный экзистенциал, *potentia oboedientialis*.*

Известный католический богослов XX в. Карл Ранер (1904–1984) выдвинул оригинальную интерпретацию взаимоотношений благодати и природы, в которой в качестве инструмента выступает понятие «сверхъестественный экзистенциал». В процессе анализа этой концепции Ранера нам необходимо, во-первых, рассмотреть само понятие «сверхъестественный экзистенциал» и, во-вторых, сравнить понятия «сверхъестественный экзистенциал» и «*potentia oboedientialis*».

Изучение Ранером проблемы отношения природы и благодати определяется тем, что философия, по мнению теолога, имеет свои границы. Знание не может помочь в осмыслении того, что открывается нам в трансцендентальном опыте, оно может лишь констатировать этот опыт. Бог может выступать для разума лишь как всеобустривающий закон мирового порядка, но в таком случае не остается места для Бога как «тайны», как экзистенциального наполнения человеческого существа, а потому необходим переход к вере<sup>1</sup>. При этом для мыслителя представлялось несомненным, что необходимо пересмотреть традиционные догматы, сохраняя их сущность и форму, отыскивая возможности для их новой интерпретации, не изменяющей, но дополняющей, сделать эти догматы более отвечающими интеллектуальному вопрошанию человека о вере. Ориентир отношения Ранера к проблеме природы и благодати, на наш взгляд, выражен в его словах: «Мы хотим единственную законченную картину человека, мы хотим синтез всех разрозненных знаний, которых мы о нем имеем. Мы мыслим «экзистенциально». Таким образом мы хотим настолько, насколько возможно, «испытать» реальность благодати в нашем собственном существовании, в котором мы ощущаем самих себя; мы хотим увидеть и почувствовать ее силу и действие в нас»<sup>2</sup>.

В программной статье «Отношение между природой и благодатью» Ранер писал: «Если человек ощущает самого себя в своем экзистенциальном опыте не более чем природой, всегда есть опасность того, что он будет воспринимать себя ни чем большим, нежели чистой природой, и

<sup>13</sup> Там же. – С. 86.

<sup>14</sup> Линицкий П.И. Мышление научное и ненаучное. – Харьков, 1894. – С. 45.

<sup>15</sup> Огородник И.В. Украинская философия в именах. Киев: «Лебедь», 1997. – С. 174–175.

<sup>16</sup> Линицкий П.И. Обзор философских учений. – К.: Тип. Еремеева, 1874. – С. 251.

<sup>17</sup> Там же. – С. 284.

Рождественская И.С.

### **ПОНЯТИЕ «СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОГО ЭКЗИСТЕНЦИАЛА» КАРЛА РАНЕРА В КОНТЕКСТЕ ПРОБЛЕМЫ СООТНОШЕНИЯ ПРИРОДЫ И БЛАГОДАТИ**

*Аннотация. Статья посвящена проблеме соотношения природы и благодати в теологии известного теолога XX в. – Карла Ранера (1904–1984). Автор анализирует возможность ее разрешения посредством предлагаемого теологом понятия «сверхъестественного экзистенциала» и показывает, что понимание возможности принятия благодати как экзистенциальной характеристики человеческого существа, условия его существования ведет к пониманию экзистенциальной, а не только догматической значимости благодати. В статье также рассматривается значимость трансцендентально-теологических оснований человеческого бытия для теологии Ранера в целом.*

*Ключевые слова: Карл Ранер, природа, благодать, сверхъестественный экзистенциал, *potentia oboedientialis*.*

Известный католический богослов XX в. Карл Ранер (1904–1984) выдвинул оригинальную интерпретацию взаимоотношений благодати и природы, в которой в качестве инструмента выступает понятие «сверхъестественный экзистенциал». В процессе анализа этой концепции Ранера нам необходимо, во-первых, рассмотреть само понятие «сверхъестественный экзистенциал» и, во-вторых, сравнить понятия «сверхъестественный экзистенциал» и «*potentia oboedientialis*».

Изучение Ранером проблемы отношения природы и благодати определяется тем, что философия, по мнению теолога, имеет свои границы. Знание не может помочь в осмыслении того, что открывается нам в трансцендентальном опыте, оно может лишь констатировать этот опыт. Бог может выступать для разума лишь как всеобустривающий закон мирового порядка, но в таком случае не остается места для Бога как «тайны», как экзистенциального наполнения человеческого существа, а потому необходим переход к вере<sup>1</sup>. При этом для мыслителя представлялось несомненным, что необходимо пересмотреть традиционные догматы, сохраняя их сущность и форму, отыскивая возможности для их новой интерпретации, не изменяющей, но дополняющей, сделать эти догматы более отвечающими интеллектуальному вопрошанию человека о вере. Ориентир отношения Ранера к проблеме природы и благодати, на наш взгляд, выражен в его словах: «Мы хотим единственную законченную картину человека, мы хотим синтез всех разрозненных знаний, которых мы о нем имеем. Мы мыслим «экзистенциально». Таким образом мы хотим настолько, насколько возможно, «испытать» реальность благодати в нашем собственном существовании, в котором мы ощущаем самих себя; мы хотим увидеть и почувствовать ее силу и действие в нас»<sup>2</sup>.

В программной статье «Отношение между природой и благодатью» Ранер писал: «Если человек ощущает самого себя в своем экзистенциальном опыте не более чем природой, всегда есть опасность того, что он будет воспринимать себя ни чем большим, нежели чистой природой, и

вести себя соответственно»<sup>3</sup>. Теолог убежден, что традиционное толкование отношений природы и благодати не вполне корректно и приводит к тому, что сверхъестественное полагается чем-то чуждым человеческой природе. В другом, важнейшем для данной проблемы эссе «Природа и благодать» он дает следующее определение такого понимания природы: «Природа есть то, что мы ощущаем как самих себя без откровения, поскольку природа есть *только* (курсив Ранера. – *И.Р.*) природа... и наоборот: только природа и ее действия определяют нашу жизнь, которую мы испытываем как свою»<sup>4</sup>. Если мы понимаем благодать как реальность, о которой мы знаем из учения о вере, и полагаем ее как находящуюся за пределами возможного опыта в жизни, мы приходим к принципиальному разделению природы и благодати. Несмотря на то, что природа обладает *potentia oboedientialis* (способность к послушанию – *лат.*) для принятия благодати, она воспринимается лишь как находящаяся в состоянии лишения благодати по причине решения Бога и как последствие греха Адама, но не как недостаточность самой себя. Природа в таком случае, говорит Ранер, разделена на две части: первая – «чисто природная», жизнь одной лишь природы, при которой сверхъестественное возвышение понимается как находящееся абсолютно вне сознания; вторая часть – те акты, которые обусловлены чисто природными элементами и лишь направлены к сверхъестественному как к объекту.

Говоря о природе человека и об опыте благодати, Ранер апеллирует, прежде всего, к обыденному опыту. Трансцендентальный анализ бытия приводит человека к пониманию себя как стремящегося к выходу за пределы, как осмысляющего свое отношение к бесконечному. Теолог полагал, что уже такая позиция носит в определенном смысле благодатный характер, что человек тем самым предположительно приготавливается к полноценному осмыслению своего бытия как бытия христианина.

Несколько отступая от основной темы, важно отметить, что именно такой ход рассуждения лежит в основании концепции «анонимного христианства» Ранера: для теолога принципиальным является то, что человек может бессознательно принимать христианскую весть, отказываясь отождествлять себя с нею формально. При этом, следуя самой же логике рассуждений человека о своей направленности к непознаваемому, нельзя сказать, что подобным рассуждениям может предаваться лишь «чистая природа», и уж тем более нельзя сказать, что благодать, даруемая в самосообщении Бога, есть нечто необходимое, а не совершенно свободная воля Бога. Ранер поясняет: «Даже если дух (т.е. открытость Богу, свобода, сознание и свободное само-расположение) сущностно невозможен без этой трансценденции, абсолютное наполнение которого есть благодать, все равно это наполнение не становится поэтому обязательным»<sup>5</sup>. Дух сам по себе, без благодати, также имеет определенное содержание, однако речь идет не о том, что благодать не является необходимой для человеческого существа в смысле, например, его спасения, но о том, что природа должна воспринимать благодать как нечто привходящее, как ей не свойственное, без которой она может существовать. Именно в таком случае благодать будет пониматься в правильном ключе, как абсолютно свободная и необязательная, как дополняющая природу, но в то же время и как объект ответственного выбора. Благодать, прежде всего, сверхъестественна, ничто из мирского не может быть ее основанием, и именно в этом смысле теолог говорит о том, что «мы можем лишь тогда полностью понять человека в его «неопределимой» сущности, если мы будем рассматривать его как *potentia oboedientialis* к божественной жизни; это его *природа* (курсив Ранера – *И.Р.*)»<sup>6</sup>. Другими словами, говоря, что природа человека есть *potentia oboedientialis*, следует понимать только то, что природа «не сопротивляется», не противоречит благодати<sup>7</sup>, что она лишь открыта для благодати, но ни в коем случае нельзя говорить, что она предполагает благо-

дать как собственное исполнение, поскольку это будет противоречить необходимости благодати.

Сущностно иной подход к пониманию отношений и благодати Ранер связывает с Ж. Маршалем и его трансцендентальным динамизмом. Бельгийский теолог Маршалль понимает человека как имеющего «естественное желание блаженного видения», которое в имплицитной форме присутствует в абсолютно каждом духовном акте в качестве жажды абсолютного бытия. Естественное желание блаженного видения является априорным условием любого утверждения и принятия любой конечной сущности. Ранер подчеркивает экзистенциальную значимость интерпретации Маршала. Он указывает, что «становится понятным, что направленность человека как духа к Богу не есть нечто «сверх», но то, что делает человека тем, кем он себя ощущает, и он не может окончательно отринуть или подавить его без греха, потому что оно утверждаемо (даже если лишь как имплицитное, трансцендентальное a priori) в каждом акте его духа»<sup>8</sup>.

Динамика благодати может быть выражена, полагал Ранер, следующим образом: «Дух в благодати движется в Цели (через самосообщение Бога) к Цели (visio beatifica)»<sup>9</sup>. Под блаженным видением теолог понимает «полный и определенный опыт прямого само-сообщения Богом самого себя конкретному человеческому существу, когда посредством свободной благодати божественная воля стала абсолютной и обрела свою полную реализацию»<sup>10</sup>. Для того чтобы выразить это более точно, Ранер использует модель формальной причинности: «некое определенное сущее, некий принцип бытия есть конститутивный момент другого субъекта, поскольку он сам сообщает себя этому субъекту и воздействует не только на нечто отличное от себя самого, которое затем становится внутренним конститутивным принципом того, что испытывает эту действующую причинность»<sup>11</sup>. При этом внутренняя формальная причинность сохраняет в себе самой свою собственную сущность в абсолютной неизменности и свободе. Именно в различии между эффициентной и формальной причинностью Ранер видит фундаментальное различие между природой и благодатью: если в эффициентной причинности, через сотворение, Бог предоставляет людям самим себе, то в формальной причинности, посредством благодати Бог сообщает людям собственную сущность, он становится основным конститутивным элементом человека<sup>12</sup>.

Ранер писал: «Бог желает сообщить себя, далее разлить свою любовь, которой есть он сам... Все остальное существует для того, чтобы было одно-единственное: вечное чудо бесконечной Любви. И так Бог сотворил существо, которое он может любить: он сотворил человека»<sup>13</sup>. Однако человек должен быть способным к восприятию той Любви, которой есть Бог, он должен быть духовно к ней близок, поскольку человек был создан Богом для Его возможности воплотить себя как Любовь. Эта способность восприятия Бога, его принятия есть наиболее подлинная способность в человеке, даже если он сам от нее отказывается. Человек, будучи подлинным христианином, необходимо должен воспринимать Любовь Бога, самосообщение Бога как свободный, необязательный дар. Речь идет не о том, что человек не может требовать благодати или предполагать ее как необходимо данную. Речь идет о том, что в самосообщении, несмотря на то, что сообщается бесконечное конечному, «Бог не перестает быть бесконечной Реальностью и абсолютной Тайной, а человек при этом не перестает быть конечным, отличным от Бога сущим»<sup>14</sup>. Суть события абсолютного самосообщения Бога заключается в том, что человек осознает божественную, невыразимую, священную Тайну как подлинную свою реальность, однако это не предполагает раскрытие Тайны как таковой. Совершенство духовной жизни человека заключается в непосредственном видении Бога в нем самом, непосредственном отношении человека с Богом.

Для Ранера той самой благодатью, которая ведет к самоисполнению человека, к сообщению Бога в человеке, является «несотворенная благодать» (*gratia increata*).

В схоластике «несотворенная благодать» есть вечная любящая воля Бога, в отличие от «сотворенной благодати» (*gratia creata*), сообщаемой человеку как дар, являющейся предпосылкой его спасения и состоящей, прежде всего, во «влитой благодати»<sup>15</sup>. Согласно Фоме Аквинскому, своими силами человек не способен подготовиться к принятию благодати и даже если он каким-то образом пытался приуготовить себя к оправдывающей благодати, это не будет являться его заслугой и не приведет его к спасению. Фома настаивал на том, что оправдание есть целиком и полностью сверхъестественное деяние, которое совершается лишь через влитую благодать, и как только человек получает эту благодать, он становится оправданным<sup>16</sup>. В отличие от Аквината Ранер отмечает, что принятие благодати есть событие самой благодати<sup>17</sup>. При этом следует различать, утверждает теолог, несотворенную благодать как прощение греха и как «разделение божественной природы»<sup>18</sup>. Только несотворенная благодать, исходящая от Бога, являющаяся его само-выражением по отношению к человеку, делает возможным подлинное божественное присутствие в человеке, разделение человеком божественного. Используя понятие формальной причинности, можно сказать, что несотворенная благодать является квазиформальной причиной человечества в его трансцендентальности.

Таким образом, для Ранера благодать является божественным самообщением, изменяющим природу человека, делающим возможным его обожение, а также участие в божественной жизни посредством блаженного видения. Благодать и природа необходимо связаны друг с другом, поскольку природа человека является адресатом божественного воплощения, основанном на желании Бога воплотить свою Любовь, т.е. самого себя. Природа всегда существует для благодати, и никогда без нее. Для прояснения динамики благодати Ранер использует схоластическую модель формальной причинности. Последняя заключается в том, что воздействующее на объект определяет его бытие, становится его бытием, оставаясь при этом самим собой. В этом, согласно теологу, заключается специфика отношений человека с Богом: Бог, посредством несотворенной благодати, становится определяющим бытие человека, и, оставаясь неизменным, в корне меняет природу человека. Простое сотворение человека как чистой природы возможно логически, но невозможно догматически, поскольку творение само по себе является божественным актом Любви. Тем не менее остается вопрос: каким образом конечная, сотворенная природа может воспринимать божественную, бесконечную благодать?

Возможность разрешения проблемы соотношения природы и благодати Ранер видит в теории сверхъестественного экзистенциала, которая считается одним из наиболее сложных в его теологии.

Известный немецкий исследователь антропологии Ранера А. Лозингер говорит о сверхъестественном экзистенциале как о «динамическом, необходимом, благодатном призыве и определении человеческого существа к бытию «близким Богу», определении, которое сохраняется даже тогда, когда человек отказался от него»<sup>19</sup>, как о «сердце и душе» моста, который связывает теологию и антропологию. Большинство исследователей отмечает смену акцентов в интерпретациях Ранером сверхъестественного экзистенциала: первый принадлежит периоду споров теолога с *nouvelle théologie* и заключается в понимании сверхъестественного экзистенциала как условия для возможности принятия благодати, которое человек обретает при творении. Второй находит свое отражение в работах 1960-1970 гг.,

когда сверхъестественный экзистенциал выступает как предложение благодати и само-сообщение Бога.

Является ли вторая интерпретация гармонично вытекающей из первой, как утверждает известный исследователь теологии Ранера Д. Коффи в работе «Весь Ранер в сверхъестественном экзистенциале», или же обе интерпретации принципиально различны для теологии Ранера, как утверждает современная британская исследовательница К. Килби? Нам кажется, что более важным является вопрос о роли сверхъестественного экзистенциала в человеческом существовании.

Понятие сверхъестественного экзистенциала впервые появляется у Ранера в статье 1950 г. в журнале *Orientierung*<sup>20</sup> в качестве ответа на анонимную статью, защищающую позицию А. де Любака относительно благодати, изложенной в работе «Сверхприродное» (1946). Спустя четыре года эта статья Ранера вышла в исправленном варианте под названием «Об отношении между природой и благодатью» в первом томе «Теологических исследований»<sup>21</sup>. Она рассматривается исследователями как источник информации о первой версии понятия. Вторая версия разрабатывается в статьях 1960 г. «Природа и благодать»<sup>22</sup> и «Вопросы теологии противоречий к оправданию»<sup>23</sup>, в ряде статей, посвященных главнейшим понятиям христианства, в теологической энциклопедии «*Sacramentum Mundi*», а также в книге Ранера «Основание веры». Общеизвестно, что Ранер заимствует понятие экзистенциала у М. Хайдеггера<sup>24</sup>. Для фрайбургского философа экзистенциалами являются бытийные черты присутствия<sup>25</sup>, онтологические термины, которые характеризуют возможное бытие, однако возможное не в смысле потенциального, но в смысле избираемого: «идею экзистенции мы определяем как понимающее умение быть, для которого речь идет о самом его бытии»<sup>26</sup>. Ранер принимает такую трактовку экзистенциала, однако трансформирует понятие в теологическом ключе. В качестве теологической оправданности концепта сверхъестественного экзистенциала он ссылается в «*Sacramentum Mundi*»<sup>27</sup> на слова Фомы Аквинского: «Ибо Бог существует во всех вещах своей сущностью, силой и присутствием единым Ему присущим способом – как причина, существующая в своих следствиях, на которые излилась Его благодать. Однако помимо этого общего способа имеется также особый способ [присутствия Бога в существах] разумной природы, в которых Бог, как сказано, присутствует как объект познания в познающем и как объект любви в любящем. И поскольку разумное существо посредством познания и любви постигает самого Бога, в связи с этим особым способом говорится, что Бог не только присутствует в этом разумном существе, но и пребывает в нем как в его собственном храме... Но способность получать наслаждение от божественного Лица может быть дана лишь благодаря освящающей благодати»<sup>28</sup>.

В работе «Об отношении между природой и благодатью» Ранер делает акцент на творении человека и на месте сверхъестественного экзистенциала при творении. Первейшим намерением Бога по отношению к человеку является направленность человека к концу, к завершению, воплощающемуся частично – в оправдывающей благодати, полностью – в блаженном видении. Теолог писал: «В каждой твари, наделенной свободой, есть неизгладимая направленность к блаженному видению Бога («сверхъестественный экзистенциал»), посредством которого наивысшая «цель» духовной твари и абсолютное значение и воплощение драмы его истории есть именно блаженное видение»<sup>29</sup>. Это завершение определяет все остальное его существование. «...Человек существует в силу самого этого факта всегда и везде духовно иным по своей структуре, нежели он был, если бы он не имел этого завершения»<sup>30</sup>, – полагал Ранер. В отличие от А. де Любака, который не признавал возможность существования человека, не стремящегося к Богу, Ранер рассматривает возможность того,

что, если Бог не дает человеку сверхъестественное завершение, он будет существовать, но тогда лишь просто с «естественным концом», как чистая природа, как остаточный концепт (*Restbegriff*)<sup>31</sup>. Однако именно эта возможность, полагал Ранер, оставляет блаженному видению его благодатный характер: божественная благодать есть акт абсолютной любви Бога, но в то же время и абсолютной свободы, и, как писал теолог: «способность к принятию Божественной само-сообщаемой Любви является центральным и неизменным экзистенциалом человека, каким он действительно есть»<sup>32</sup>. При этом, как верно подчеркивает Д. Коффи, будет неправильно воспринимать концепт природы без благодати как гипотетический: «Для него [Ранера – *И.Р.*] это действительно существующая реальность»<sup>33</sup>, несмотря на то, что она никогда не существует сама по себе<sup>34</sup>, но всегда как находящаяся в связи с онтологической сущностью человека, т.е. сверхъестественным экзистенциалом. Тем не менее, если человек не обладает сверхъестественным завершением, его природа будет принципиально иной. Исток экзистенциала коренится в моменте творения, когда Бог «дает» человеку сверхъестественное завершение, делая тем самым возможным принятие благодати и блаженное видение. «Экзистенциал не просто присоединяется к природе; он изменяет природу в ее осуществлении»<sup>35</sup>.

Следует уточнить, что уже здесь для Ранера необходимо нечто, предшествующее благодати, что направляло бы человеческое существо к ней и, соответственно, к Богу, что бы делало возможным человека как адресата божественного само-сообщения в принципе и что указывало бы на его изменение в соответствии с обретаемой им в сверхъестественном экзистенциале возможностью. Ранер писал: «трансценденция человека изначально задумана в конкретном порядке как пространство самосообщения Бога, и лишь в нем одном эта трансценденция находит свое подлинное завершение»<sup>36</sup>. Важно подчеркнуть, что сверхъестественный экзистенциал уже здесь является для теолога следствием универсальной спасительной воли Бога, что он присутствует во всех людях без исключения, что впоследствии также станет идейным основанием концепции анонимного христианства<sup>37</sup>. При этом в статье Ранер не проясняет связь между благодатью и сверхъестественным экзистенциалом и не говорит, что же такое сверхъестественный экзистенциал вообще.

Уже в работе 1960 г. «Природа и благодать» Ранер пытается глубже рассмотреть отношения между благодатью и сверхъестественным экзистенциалом и приходит к выводу, что сверхъестественный экзистенциал является первым и неотъемлемым следствием благодати, и лишь затем, на основании свободной веры человека, следует оправдывающая благодать. Ранер здесь развивает идею предшествования сверхъестественного экзистенциала благодати, полагая, что сверхъестественный экзистенциал является «предложением» благодати. «Предложение, даже еще до его принятия в виде оправдывающей благодати, создает новую ситуацию для людей, ситуацию, которую он (Ранер – *И.Р.*) описывает как сверхъестественный экзистенциал»<sup>38</sup>. Это предложение имеет продолжительный и постоянный характер, в отличие от оправдывающей благодати, которая требует усилий от самого человека и может быть утрачена.

В «*Sacramentum Mundi*» Ранер писал: «даже до оправдания освящающей благодатью, присвоена ли она в результате таинств, или без них, человек уже стоит под всеобщей спасительной волей Бога»<sup>39</sup>, которая и лежит в основании сверхъестественного экзистенциала. Это «предложение» благодати имеет априорный характер. Сверхъестественный экзистенциал первичен по отношению к свободе человека, его само-пониманию и опыту. Из этого следует его рассмотрение как предложения, которое существует всегда, вне зависимости от фундаментального выбора, от выбора – сказать Богу «да» или «нет». Однако при этом стоит помнить, что при-

чиной возникновения сверхъестественного экзистенциала является не сама благодать, но Бог. Лишь поскольку сверхъестественный экзистенциал является отражением экзистенциального единства природы и благодати<sup>40</sup>, для человека как такового возможно принятие благодати, можно сказать, что он является ее следствием.

Проблема первичности сверхъестественного экзистенциала по отношению к благодати рассматривается далее в работе «Вопросы теологии противоречий к оправданию», помещенной в том же томе «Теологических исследований». Ранер развивает идею о том, что сверхъестественный экзистенциал является частичным воплощением благодати, нижним «уровнем» благодати, ее неполноценной формой. Он полагал, что поскольку экзистенциал относится к существующему, он, по сущности, скорее естественен и лишь «по форме» сверхъестественен, в то время как благодать сама по себе (будучи само-сообщением Бога), по сущности сверхъестественна.

Сверхъестественный экзистенциал выступает как добавленный к природе, но не благодатью, а благодатно, поскольку для того, чтобы воспринимать благодать, он сам должен носить благодатный характер. Это момент точно подчеркивает американский исследователь теологии Ранера П. Бурк, говоря, что «сверхъестественный экзистенциал есть экзистенциал для сверхъестественной благодати»<sup>41</sup>, или, иначе говоря, фундаментальная составляющая человеческой экзистенции, позволяющая ему воспринимать благодать. Важно отметить, что, поскольку сверхъестественный экзистенциал воздействует на природу человека, он также воздействует на его сознание, делает возможным восприятие благодати на уровне само-осознания человека.

Если подвести краткий промежуточный итог, можно сказать, что в этих работах Ранер акцентирует роль сверхъестественного экзистенциала как предшествующего благодати, выполняющего «посредническую» роль между природой и благодатью, делая первую способной воспринять благодать, а вторую – быть воспринятой.

В «Основаниях веры» Ранер развивает вышеизложенные позиции. Прежде всего сверхъестественный экзистенциал рассматривается им как дар, предоставляемый каждому человеку в модусе предложения. Сверхъестественный экзистенциал является следствием спасительной воли Бога, направленной ко всем без исключения, и состоит в предложении благодати. Ранер подчеркивает, что «каждый, действительно радикально *каждый* (курсив Ранера – *И.Р.*) человек должен пониматься как событие сверхъестественного самосообщения Бога, хотя и не в том смысле, что каждый человек необходимо принимает это самосообщение Бога человеку в свободе»<sup>42</sup>. Человек свободен принять или не принять самосообщение Бога, благодать, и как возможность – принятие благодати всегда действительно. При этом мыслитель обращает внимание, что сверхъестественный экзистенциал может также существовать в модусе простой данности, а не только в модусе принятия или отрицания. Сверхъестественный экзистенциал должен быть тем, что обеспечивает подлинное восприятие самосообщения Бога без искажения, тем, что позволяет «дару остаться действительно самим Богом не дав этому дару при его принятии превратиться каким-то образом из Бога в конечный, сотворенный дар, который лишь представлял бы Бога, но не был бы самим Богом»<sup>43</sup>. Сущностно самосообщение Бога может быть выражено формулой «дарующий есть сам дар»: Бог сообщает самого себя человеку, с одной стороны, опустошая его для возможности абсолютного принятия, с другой, – делая самого себя основанием самого человека, полноты его существования. Возможность принятия Бога должна иметь в основе самого Бога, и сверхъестественный характер экзистенциала как первейшего акта самосообщения

Бога позволяет ему быть этой возможностью. Помимо того, сверхъестественный экзистенциал обеспечивает абсолютно самостоятельное принятие человеком решения относительно принятия/непринятия благодати.

Как соотносятся у Ранера понятия сверхъестественного экзистенциала и *potentia oboedientialis*? На наш взгляд, основное различие заключается в том, что *potentia oboedientialis*, по Ранеру, – часть человеческой природы, это то, что со стороны природы человека делает возможным восприятие благодати как нечуждое самой природе. Сверхъестественный экзистенциал – одно из первых действий Бога по отношению к способности человека воспринимать его само-сообщение, делать Его своим собственным существованием. «Согласно Ранеру, не только человеческие существа по природе открыты Богу (*potentia oboedientialis*), но они также сверхъестественно возвышены Богом в этой трансцендентальной открытости таким образом, что это возвышение становится непосредственным опытом Бога в повседневной жизни»<sup>44</sup>. Благодаря Божественному само-сообщению Божественное присутствие в человеке становится экзистенциалом, конститутивным элементом человека как такового и в целом. Без сверхъестественного экзистенциала человек остался бы лишь существом вопрошающим, он бы не смог воспринять само-сообщение Бога, оказался бы совершенно один перед бескрайним горизонтом своего существования. Благодаря *potentia oboedientialis* природа человека открыта к восприятию благодати, сверхъестественный экзистенциал же, имея благодатный характер, определяет человеческое существование как DaGott (по аналогии с Dasein М. Хайдеггера). Сверхъестественный экзистенциал не является свойственным природе по ее происхождению, он является свободным действием Бога в человеческих существах. Нельзя не согласиться, что понятия «экзистенциал» и «способность» различны по своему смыслу, и если под «способностью» мы понимаем то, что делает проявление чего-то другого возможным, является его условием, то под «экзистенциалом», исходя из философской традиции мысли, мы понимаем некое определяющее бытие условие.

Таким образом, по Карлу Ранеру, сверхъестественный экзистенциал – часть человеческой природы только по свободному и необязательному божественному отношению к этой самой природе. Бог мог сотворить природу «чистой природой», но доброе намерение Бога проявляется в том, что Он сотворил ее способной к восприятию благодати. Сверхъестественный экзистенциал – это способ бытия человека, направленного к восприятию само-сообщения Бога и единению с ним в блаженном видении. Без сверхъестественного экзистенциала человек мог бы существовать, но он был бы просто природным существом, неспособным услышать и понять Слово Бога, которое ведет его к спасению.

При этом Ранер различает *potentia oboedientialis* и сверхъестественный экзистенциал: первая является способностью природной к принятию благодати, такой, которая делает благодать не-чуждой человеческой природе, но в то же время не может сама инициировать сошествие благодати; второй является благодатным даром Бога человеку, чтобы он мог осознать себя как стремящегося к бесконечной Тайне, понять и принять само-сообщение Бога. Сверхъестественный экзистенциал присущ абсолютно всем человеческим существам, но, поскольку принятие или не принятие само-сообщения Бога является актом человеческой свободы, человек может выбирать или не выбирать его способом существования. Ранер подчеркивает необходимость экзистенциального решения о Боге как о способности, заложенной в человеческую природу. Рассмотрение проблем осмысления человеком себя как субъекта, возможности принятия благодати, свободы и фундаментального выбора, анонимного христианства, смерти и блаженного видения и др., по мнению Ранера, будет неполным,

если не обратиться к самым основаниям человека как трансцендентального существа, прислушивающегося к Богу, к сверхъестественному экзистенциалу.

### **Библиографический список**

Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. – М.: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006.

Фома Аквинский. Сумма теологии. – Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002.

Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб., 2006.

Хегглюнд Б. История теологии. – СПб.: Светоч, 2001.

Burke P. Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes. – N.Y.: Fordham University Press, 2002.

Coffey D. The Whole Rahner on the Supernatural Existential // Theological Studies. – 2004. – № 65. – P. 95–118.

Donovan D. Revelation and faith // The Cambridge Companion to Karl Rahner / ed. by D. Marmion, M.E. Hines. – Cambridge University Press, 2007. – P. 83–97.

Duffy S. Experience of Grace // The Cambridge Companion to Karl Rahner / ed. by D. Marmion, M.E. Hines. – Cambridge University Press, 2007. – P. 43–62.

Grenz S., Olson R. 20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age. – Madison, 1992.

Losinger A. The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. – N.Y.: Fordham University Press, 2000.

Rahner K. Antwort [Ein Weg zur Bestimmung der Verhältnisses von Natur und Gnade] в Orientierung. – 1950:14. – S.141–145.

Rahner K. Über das Verhältnis von Natur und Gnade. Schriften zur Theologie. Bd. I. Einsiedeln: Benziger, 1954. – S.323–345.

Rahner K. Natur und Gnade. Schriften zur Theologie. Bd. IV: Neuere Schriften. – Einsiedeln: Benziger, 1960. – S. 209–236.

Rahner K. Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung. Schriften zur Theologie. Bd. IV: Neuere Schriften. – Einsiedeln: Benziger, 1960. – S. 237–271.

Rahner K. Concerning the Relationship Between Nature and Grace // Theological Investigations. Vol. I. God, Christ, Mary, and grace. – Baltimore, MD: Helicon; L.: Darton, Longman and Todd, 1961. – P. 297–317.

Rahner K. Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Schriften zur theologie. Bd. V. Neuere Schriften. – Einzigeln: Benziger, 1962. – S.115–135.

Rahner K. Nature and Grace and other essays. – N.Y.: Sheed and Ward, 1964.

Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi / Ed. by K. Rahner. – Burns& Oates, 2004.

---

<sup>1</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие. – М.: Библийско-богословский институт св. ап. Андрея, 2006. – С. 161.

<sup>2</sup> Rahner K. Nature and Grace and other essays. – N.Y.: Sheed and Ward, 1964. – P.18–19.

<sup>3</sup> Rahner K. Concerning the Relationship Between Nature and Grace // Theological Investigations. Vol. I. God, Christ, Mary, and grace. – Baltimore, MD: Helicon; L.: Darton, Longman and Todd, 1961. – P. 300.

<sup>4</sup> Rahner K. Nature and Grace... – P. 6.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 40.

<sup>6</sup> Ibid. – P. 41.

<sup>7</sup> Rahner K. Concerning the Relationship Between Nature and Grace... – P. 309.

<sup>8</sup> Rahner K. Nature and Grace... – P. 11.

<sup>9</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие... – С. 181.

- <sup>10</sup> Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi / ed. by K. Rahner. – Burns & Oates, 2004. – P. 77.
- <sup>11</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие... – С. 168.
- <sup>12</sup> Duffy S. Experience of Grace // The Cambridge Companion to Karl Rahner. Ed. by D. Marmion, M.E. Hines. – Cambridge University Press, 2007. – P. 45.
- <sup>13</sup> Rahner K. Concerning the Relationship Between Nature and Grace... – P. 310.
- <sup>14</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие... – С. 166.
- <sup>15</sup> Хегглюнд Б. История теологии. – СПб.: Светоч, 2001. – С. 156.
- <sup>16</sup> Там же. – С. 158.
- <sup>17</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие... – С. 164.
- <sup>18</sup> Rahner K. Nature and Grace... – P. 24.
- <sup>19</sup> Losinger A. The Anthropological Turn: The Human Orientation of the Theology of Karl Rahner. – N.Y.: Fordham University Press, 2000. – С. 38.
- <sup>20</sup> Rahner K. Antwort [Ein Weg zur Bestimmung der Verhältnisses von Natur und Gnade] в Orientierung. – 1950:14. – S.141–145.
- <sup>21</sup> Rahner K. Über das Verhältnis von Natur und Gnade. Schriften zur Theologie. – Bd. I. – Einsiedeln: Benziger, 1954. – №.323–345.
- <sup>22</sup> Rahner K. Natur und Gnade. Schriften zur Theologie. – Bd. IV: Neuere Schriften. – Einsiedeln: Benziger, 1960. – S. 209–236.
- <sup>23</sup> Rahner K. Fragen der Kontroverstheologie über die Rechtfertigung. Schriften zur Theologie. – Bd. IV: Neuere Schriften. – Einsiedeln: Benziger, 1960. – S. 237–271.
- <sup>24</sup> Ni.: Losinger A. The Anthropological Turn...; Noffey D. The Whole Rahner on the Supernatural Existential // Theological Studies. – 2004. – № 65. – P. 97; Duffy S. Experience of Grace... – P. 46.
- <sup>25</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб., 2006. – С. 44.
- <sup>26</sup> Там же. – С. 232.
- <sup>27</sup> Encyclopedia of Theology: A Concise Sacramentum Mundi / ed. by K. Rahner. – Burns & Oates, 2004. – P. 1009.
- <sup>28</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. – Киев: Эльга, Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002. – I.43.3. Ответ.
- <sup>29</sup> Encyclopedia of Theology... – P. 79.
- <sup>30</sup> Rahner K. Über das Verhältnis von Natur und Gnade... – S. 328-329.
- <sup>31</sup> См.: Rahner K. Concerning the Relationship Between Nature and Grace... – P. 313.
- <sup>32</sup> Ibid. –P. 312.
- <sup>33</sup> Coffey D. The Whole Rahner on the Supernatural Existential // Theological Studies, 2004. – № 65. – P. 101.
- <sup>34</sup> См.: Rahner K. Nature and Grace... – P. 39.
- <sup>35</sup> Coffey D. The Whole Rahner on the Supernatural Existential... – P. 101.
- <sup>36</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие... – С. 172.
- <sup>37</sup> Подробнее см.: Rahner K. Weltgeschichte und Heilsgeschichte. Schriften zur theologie. – Bd. V. Neuere Schriften. – Einziegeln: Benziger, 1962. – S.115–135.
- <sup>38</sup> Donovan D. Revelation and faith // The Cambridge Companion to Karl Rahner. Ed. by D. Marmion, M.E. Hines. Cambridge University Press, 2007. – P. 86.
- <sup>39</sup> Encyclopedia of Theology... – P. 494.
- <sup>40</sup> См.: Burke P. Reinterpreting Rahner: A Critical Study of His Major Themes. – N.Y.: Fordham University Press, 2002. – P. 48.
- <sup>41</sup> Ibid. – P. 57.
- <sup>42</sup> Ранер К. Основание веры. Введение в христианское богословие... – С. 177.
- <sup>43</sup> Там же. – С. 178.
- <sup>44</sup> Grenz S., Olson R. 20th Century Theology: God & the World in a Transitional Age. – Madison, 1992. – P. 245.



# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Воронкова Е.А.

## ЮРОДСТВО: ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ (анализ мировосприятия современного юродивого)

### Статья первая

*Аннотация. Статья посвящена одному из самых загадочных религиозных феноменов – юродству. Основываясь на полевых исследованиях, проведенных в Амурской области в 2005-2008 гг., автор анализирует уникальный духовный опыт конкретного человека – современного юродивого-старообрядца. В первой статье подробно описываются биография юродивого, его образ жизни и отношения с окружающими. Вторая статья посвящена анализу мировосприятия юродивого – в частности, его представлений о мире, пространстве и времени, рае и аде, грехе и добродетели, человеческой истории и т.д. Автор выявляет элементы двоеверия в мировоззрении юродивого.*

*Ключевые слова: юродство, православие, старообрядцы, религиозный опыт, аскетизм, двоеверие, религиозная этика, христианство, Амурская область.*

Юродство – один из самых загадочных, неоднозначных и наименее изученных религиозных феноменов. Несмотря на довольно внушительную исследовательскую традицию, до сих пор остается открытым вопрос о сущности юродства, его основных феноменологических характеристиках и даже о сфере применения самого термина «юродство». Здесь мнения исследователей порой кардинально расходятся. Кто-то традиционно считает юродство специфическим явлением православной (в особенности русской православной) культуры, понимая его как особый тип христианской святости, заключающийся в наложении подвижником на себя видимость безумия и уподоблении Христу в его земных страданиях<sup>1</sup>. Условно назовем этот подход историческим. Другие рассматривают юродство более широко, считая его особым религиозным феноменом «святого безумия», встречающегося, помимо христианской, во многих других религиозно-культурных традициях: древнеегипетской и античной, иудейской и мусульманской, западноевропейской, японской, китайской и т.д.<sup>2</sup>. Этот подход можно условно назвать феноменологическим<sup>3</sup>. А некоторые и вовсе выводят понятие юродства за пределы религиозной культуры и выдвигают предположение, что юродство – это «ключевая функция» философии (в том числе, видимо, и нерелигиозной), которая без него «превращается в этнографический памятник, архивный материал»<sup>4</sup>. Очевидно, что при таком разбросе мнений относительно содержания и границ понятия «юродство» высказываются и совершенно разные точки зрения на сущность и основные характерные черты данного феномена, выявление которых позволило бы нам дать его комплексную характеристику.

Задача комплексного анализа феномена юродства осложняется тем фактом, что изучаемый объект – сами юродивые – почти всегда остаются вне поля зрения исследователя. Причем данная трудность возникает как при изучении «классического» юродства (т.е. юродства в его греко-русском варианте), так и при «широкоформатном» подходе к данному феномену.

В первом случае исследователь сталкивается с целым рядом проблем, среди коих одной из самых серьезных является фактическая невозможность проведения детального анализа личности юродивого (в том числе его мировоззрения, ценностных установок, мотиваций, степени осознанности при выборе подвига юродства и т.д.) на основе агиографической литературы, в подавляющем большинстве случаев являющейся единственным источником знания о конкретном «блаженном похабе»<sup>5</sup>. Шаблонность, обилие стилистических и фактических клише, ненадежность приводимых в житиях юродивых биографических данных, многочисленные «приукрашивания» и «чудеса», внедряемые в текст агиографами и переписчиками житий, неоднократно отмечались многими исследователями, начиная со знаменитого русского историка В.О. Ключевского<sup>6</sup>. Что же касается неканонизированных русских юродивых (которых было, несомненно, значительно больше, чем удостоенных канонизации), то здесь желающий проникнуть в «тайны юродской души» столкнется с почти полным отсутствием какой-либо информации (исключение составляют лишь немногочисленные описания юродивых XX в., по большей части сводящиеся к описанию «чудес», творимых подвижниками).

Во втором случае исследователи, в лучших традициях феноменологии пытаюсь выявить сущностное «ядро» юродства на основе многочисленных его примеров, явленных в различных религиозных культурах, опираются также в основном на письменные источники, имеющие вторичный характер (жизнеописания, исторические свидетельства, предания и т.д.). В этом смысле они тоже оказываются оторванными от реального объекта изучения, т.е. от самой личности юродивого, его внутренней жизни, особенностей восприятия им религиозных идей и окружающего мира, себя самого и собственного образа жизни.

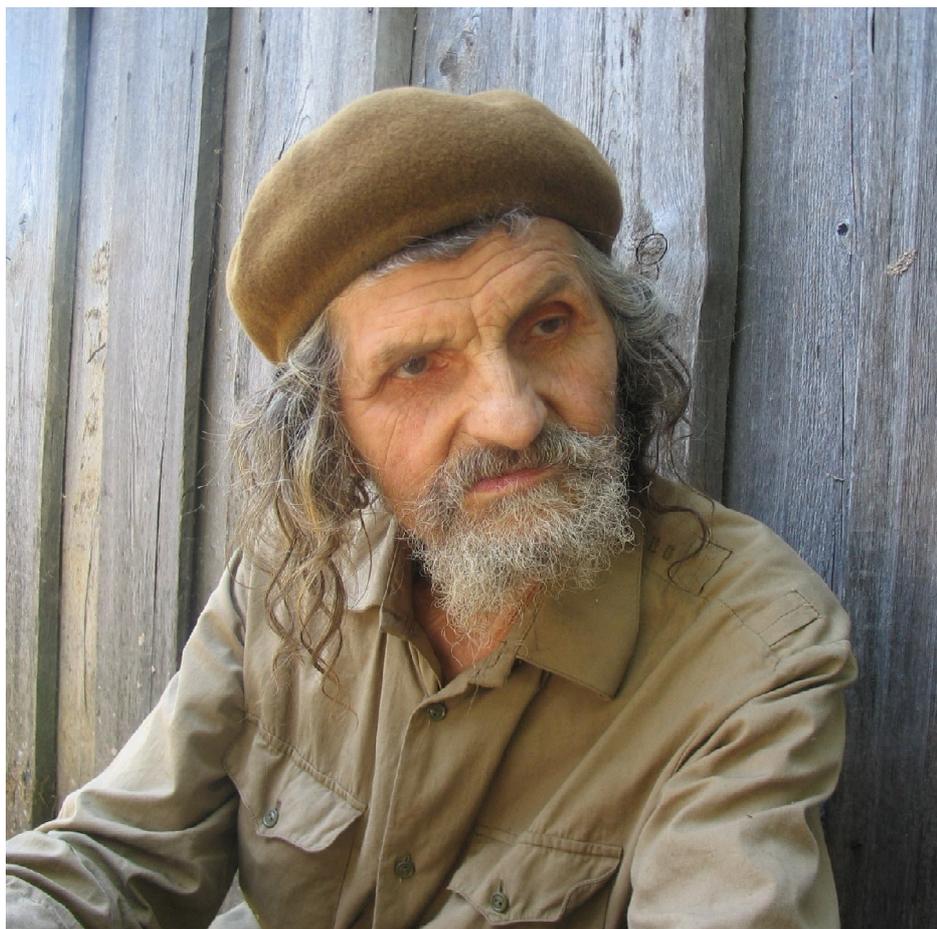
В данной статье мы попытаемся преодолеть трудности, связанные с описанной выше «анонимностью» юродства и недостатком живого материала, и, базируясь на проведенных нами полевых исследованиях<sup>7</sup>, попробуем представить анализ мировосприятия юродивого на конкретном примере. И хотя рассматриваемый нами пример можно отнести к «классическому» (православному) типу юродства, все же мы будем иметь в виду, что юродство не ограничивается рамками православия и даже христианства в целом. Иными словами, здесь мы рассмотрим лишь частичку сложной мозаики, называемой юродством.

В основу исследования положены материалы проведенных в 2005-2008 гг. интервью с современным юродивым – Дорофеем Ивановичем Мешковым, жителем старообрядческого села Грибовка Архаринского района Амурской области, а также материалы бесед с его односельчанами. Прежде чем переходить к раскрытию особенностей мировосприятия Дорофея Мешкова, которым будет посвящена вторая часть данной статьи, рассмотрим его биографию и образ жизни.

### *Краткая биография*

Дорофей Иванович Мешков родился в семье старообрядцев-беспоповцев в поселке Архара Амурской области 19 июня 1935 г. В семье их было четверо детей – помимо него, две старшие сестры и младший брат Иван. Вскоре после его рождения семья переехала из Архары в с. Грибовку, где жила до 1953 г. В это время Дорофей учился в школе; по свидетельствам односельчан и по его собственному признанию, учился он хорошо, с желанием. Потом семья вернулась в Архару – Дорофей к тому времени успел достичь совершеннолетия и закончить семь классов. Продолжить образование он не смог, так как одновременно работал.

Во время репрессий 1937 г. отца Дорофея, Ивана Гавриловича Мешкова, арестовали. Позже семье сообщили, что он умер от болезни, а перед этим его якобы успели реабилитировать, хотя с семьей он так и не встре-



*Дорофей Иванович Мешков.*

тился. По словам Дорофея, мать его никаким гонениям со стороны властей не подвергалась, хотя его соседка и родственница Лукерья Ульяновна Борисова утверждает обратное. Так, она говорит, что именно из-за гонений семья Мешковых в 1960 г. была вынуждена уехать в таежное село Дыды, что находилось в верхнем течении р. Архары, где они прожили 14 лет, работая на пасеке. Сам Дорофей об этих гонениях ничего не говорит, а место, где тогда жили, называет Кундуrom.

Когда семья вернулась в Грибовку, в поведении Дорофея односельчане-старообрядцы начали замечать разные странности, отклонения от нормы: «Вот как: *и дураком его не назовешь*, и вот делает всё... как всё равно *уродливый* [курсив здесь и далее мой. – Е.В.] какой-то. *А может, и ут Бога ему такое...*»<sup>9</sup>, – говорит троюродная сестра Дорофея Лукерья. По ее словам, в молодости за ним ничего странного не наблюдалось: «Он когда молодой, ничего, нормальный был, а вот как старше стал...»<sup>10</sup>. Она говорит, что как-то он с ней поделился и признался, что в то время, когда они жили на пасеке, он очень боялся плавать через пороги на реке и поэтому «испортился». «Да нормально у него все было, шофером в Архаре работал – говорит Лукерья. – А потом что-то... Он говорил, что... они в бегах, вообще в тайге жили в бегах... “плавал по речке, – говорит, – я и испортился... все боялся, там водопады такие страшные... Едешь и думаешь: «проеду или не проеду?»... Я, говорит, и испортился от этого»»<sup>11</sup>.

Есть и другая версия того, почему Дорофей стал вдруг «не от мира сего». По свидетельству ряда респондентов, мать Дорофея долго поила

его настойкой из оленьих пантов, чтобы сына не забрали в армию: содержащееся в рогах вещество, пантокрин, якобы способно вызывать умственные расстройства (позже Дорофею была присвоена инвалидность, связанная именно с умственным заболеванием). Если эта версия верна, то болезнь Дорофея не была внезапна и имела вполне конкретные причины. Кроме того, в таком случае смещаются временные границы начала заболевания. Однако данное свидетельство имеет косвенный характер и основывается на слухах<sup>12</sup>.

В 1974 г. Дорофей с матерью вернулись в Грибовку, где он работал сначала трактористом, потом егерем и конюхом. Обе его сестры уехали – одна в Комсомольск-на-Амуре, другая вместе с братом – в Архару. С братом у Дорофея были очень хорошие отношения, и, несмотря на то, что Иван был младше, Дорофей его уважал и слушался во всем. Когда Иван был жив, он, видя состояние брата, привез к нему из Архары врача-психиатра. По словам Лукерьи, Дорофей, увидев врача, убежал и спрятался в лесу, и они его полдня искали, а потом еще полдня пытались убедить, что ничего плохого ему не сделают. Нам не известен диагноз, который поставил врач Дорофею, но известно, что именно он присвоил ему группу инвалидности в связи с умственными отклонениями; впоследствии Дорофею была назначена пенсия по инвалидности.

Первое время он жил вдвоем с матерью: в одном дворе, но в разных домах. К матери он был очень привязан, и когда она умерла (примерно в 1991 г.), очень долго и сильно болел. Женат Дорофей никогда не был: говорит, мать «жениться не дала», и отшучивается – «сначала рано было, а потом поздно»<sup>13</sup>. Детей у него нет. Позднее он перебрался в дом матери, где живет и сейчас.

Итак, страницы биографии Дорофея (то, что девиантное поведение стало замечаться за ним только в зрелом возрасте – в школе ведь он учился хорошо) свидетельствуют о том, что оно не является симптомом врожденного заболевания, а представляет собой результат особого пути развития его сознания. Заметим, что, согласно житиям, признаваемые православной церковью юродивые, как правило, становились таковыми уже в сознательном возрасте, и многие из них при этом были образованны<sup>14</sup>. Кроме того, в жизни Дорофея четко прослеживается момент поворота к такому образу жизни – это эпизод с преодолением порогов на реке и испытанным им при этом страхом. Напомним, что стрессовые ситуации и пережитый страх не раз становились толчком для склонения человека на путь юродивого (самые яркие примеры – Андрей Юродивый и Ксения Петербургская)<sup>15</sup>.

### ***Образ жизни и род занятий***

Образ жизни – это, наверное, один из самых важных критериев определения юродства (наряду с соответствующей мотивацией и глубокой религиозностью). Кроме того, в данном случае это тот самый признак, по которому односельчане и все знакомые с Дорофеем Ивановичем относят его к «людям не от мира сего», а многие и попросту называют юродивым.

Первое, что бросается в глаза при встрече с Дорофеем – его внешний вид. Ходит он сильно сгорбившись, почти в половину роста. У него длинные, нестриженные, хотя довольно редкие вьющиеся волосы с колтунами, спускающиеся на плечи из-под очень старой, обветшалой панамы. По словам Лукерьи, он никогда не дает стричь свои волосы; раньше еще позволял, и то только самые кончики, ничем этого не объясняя. По старообрядческой традиции, Дорофей никогда не брил бороду. Ходит он всегда в одной и той же одежде, не снимая ее никогда, даже когда спит. Зимой, когда совсем холодно, надевает старую фуфайку, и всегда в одних и тех же сапогах, даже в жару. Часто разговаривает сам с собой, когда ходит по улице или по своему двору, смеется. Может уйти в лес без еды и ходить там два или три дня, удивляя окружающих.

Двор его больше похож на свалку, чем на жилое место: повсюду навалены горы разного мусора, иногда они выше человеческого роста – картонные коробки, железки, старые ведра без днищ, хворост, кирпичи, гнилые тряпки, консервные банки, битые бутылки, детали каких-то механизмов, пластиковая тара и т.д. Мусор он носит в свой двор со всей округи. В первый раз на наш вопрос о том, зачем ему все это нужно, он в ответ пробормотал что-то несвязное, в другой раз ответил: «Да пригодится»<sup>16</sup>.

Ограды вокруг двора, можно сказать, нет – последние опоры завалились, видимо, очень давно. Из-за мусора в довольно просторном дворе осталась только узкая тропинка к дому и к хлеву. Оба дома (тот, в котором он раньше жил, и другой, в котором жила его мать) очень ветхие и полуразвалившиеся. В материнском доме, где он живет сейчас, в окнах выбиты стекла, сильно протекает крыша, дверь держится на одной петле, повсюду большие щели. Внутри Дорофей никого не пускает, но Лукерья была там несколько раз; по ее описаниям, внутри ситуация такая же, как и снаружи, во дворе: везде до самого потолка навалены кучи мусора (хворост, ведра, тряпки и т.д.), черные стены, сгнивший пол – так, что и ходить там опасно, можно провалиться в подполье. Совсем развалившаяся печка, возле которой навалена куча гнилого белья, на ней он спит. Вот впечатления Лукерьи по этому поводу: «Да там вообще страх божий! Не знаю, зачем вы приехали... Там проходить негде, уже только тропиночка есть, все позавалил хламом – хворост там... и все это – в дом, в дом, в дом... *Спит он – вот там эти... гнилье это понакопилось, возле печки, и тут же спит, возле печки. И не раздеемся, и не разуется, вот так и спит*»<sup>17</sup>.

Как истинный юродивый, Дорофей – бессребреник; он не стремится к земному, материальному благополучию: «Сёдня тысяча рублей, завтра тысяча рублей – я их ведь не проем все, зачем они мне?»; «Не голодный, не холодный, не разутый, не раздетый – а больше что человеку надо?»<sup>18</sup> – рассуждает он. Довольствуясь минимумом земных благ, Дорофей недоумевает по поводу стремления людей накопить богатство, так как оно недолговечно: «А лишнее зачем? Чё, мне, говорю, ходить да смотреть на это богатство? Лежит вот допустим, там сгнило, там мыши сожрали...»<sup>19</sup>.

Дорофей верит, что те материальные блага, от которых он сам отказался, по принципу справедливости Бог распределит среди других людей: «А это лишнее, говорю, пусть Бог разделит добрым людям, добрых людей очень много»; «А зачем мне это, да пусть говорю, [Бог] другим людям распределит это все – со всего мира, даже поговорка есть такая – с миру по нитке – голому рубашка»<sup>20</sup>. При этом Дорофей уповает на то, что для праведников в посмертном существовании будет все и в большом количестве: «а там вовсе невпроворот ничего будет, ни в чем ограничения не будет. Кто на праву сторону [от Иисуса Христа будет поставлен – *Е.В.*]»<sup>21</sup>. «Буренкиного добра и пчелкиного добра (меда) будет хоть купайся, кто на праву сторону, никакого ограничения не будет... Я это никому не говорил [раньше – *Е.В.*] – будет крупное то лакомство, и вкуснее, естественно. Сказано: “Прежде просите у меня царства небесного, остальное все дастся вам”»<sup>22</sup>, – доверительно сообщил нам Дорофей.

При этом Дорофей держит хозяйство – корову и двух телят; зимой с пенсии покупает им сено, а летом сам их пасет, иногда круглые сутки, – по словам Лукерьи и других соседей, он может гулять со своими коровами всю ночь до утра, а то и несколько дней кряду и не отпускает их в общее стадо. На вопрос, для чего он вообще держит коров (так как на мясо он их не пускает), Дорофей ответил: «...молоко надо, я молоко люблю, я его во всяком виде... Эта [корова – *Е.В.*], она уже старая, а вот когда телкой была, она без меня ни шагу не ходила, в стаде она не будет ходить»<sup>23</sup>. При этом соседи, живущие напротив, и сама Лукерья сказали, что молоко у коровы давно перегорело и он его покупает в магазине, а

всю эту живность держит, чтобы не было скучно. Лукерья рассказывает: «...он любит молоко, я ему как-то притаскивала. В магазине берет сухое молоко. Я говорю: «Дорофей, у тебя молока-то нету». – «А я, говорит, покупаю». «А у кого ты покупаешь?». – «В магазине, говорит, сухое». Ну а корова... так ему скучно... Он говорит: «если мне ничего не держать, я сойду с ума»... Когда попало подоит – не подоит...и она сейчас ходит, она дает ничего, молока нет. Просто так, лишь бы ему была канителица – попасет, напоит их, загонит... Вот так. Зачем?! Продад бы их всех, да и все. А скажешь – ему не нравится»<sup>24</sup>.

Кроме того, Дорофей занимается огородничеством, сажает картофель, лук и некоторые другие овощи. Как говорит Лукерья, раньше он хорошо разбирался в этом, а потом забросил: «Он когда молодой, ничего, нормальный был, а вот как старшие стал... Так даже сажал огород, даже меня учил: “Вот ты тыкву не сади вот так вместе, две-три листвинки”. А вот щас – вот чё посадит, то кучей вот так [разводит руками] взойдет, и он не прореживает. “Дорофей, ну ты чё не прореживаешь, ничего же не будет у тебя!”. Картошка – рядом вот совсем садит... Как вроде не стал понимать ничё»<sup>25</sup>. Семена Дорофей выписывает по каталогу, через журнал «Приусадебное хозяйство»; читает районную газету и в отличие от других староверов смотрит телевизор, хотя и не часто (для этого ходит к соседу). По свидетельству жительницы Грибовки Людмилы Веховой, Дорофей почти всю пенсию тратит на то, что выписывает всевозможные книги, журналы и газеты<sup>26</sup>, причем часто, отправляя платежи авансом, попадает на уловки мошенников<sup>27</sup>. В этом Дорофей усматривает последствия распада советской системы (о которой в целом отзываясь неплохо): «Щас Советский Союз развалили – щас стал хамско-вымогательский союз»<sup>28</sup>.

Итак, внешний вид, условия жизни и поведение Дорофея Ивановича Мешкова достаточно необычны и во много схожи с поведением юродивых. Так, для них характерна жизнь среди мусора – этим они, согласно трактовкам православных авторов, словно уподобляются «отребью мира сего», следуя Писанию: «мы как сор для мира, как прах, всеми попираемый доныне» (1Кор. 4:11-13). Тот факт, что у Дорофея нет постели и спит он на куче тряпья, тоже является вполне каноничным – напомним, что одним из эпитетов византийских юродивых было слово *χαμαίενοι* – «землепостельники»<sup>29</sup>. Нежелание Дорофея стричься – также характерная черта юродивых; так, в Византии их называли *οἱ τῶν τριχῶν ἀνεπίστροφοί* – «нечесы, космачи, гривачи»<sup>30</sup>. Что касается одежды юродивого, то здесь никаких канонов нет: они могли ходить нагие (либо с повязкой на чреслах), в рубахе, в шубе, в рванье, обвешавшись мешками и тюками, с веригами или без, в чистой или грязной одежде, а могли и равнодушно относиться к этому вопросу. Как отмечает современный отечественный исследователь юродства Р.А. Наумов, «внешность юродивых находится в тесной смысловой взаимосвязи с социальной и культурно-исторической ситуацией, в которой в данный момент существует подвижник. С изменением этой обстановки меняется и облик юродивого. Если примерно до XVI века почти все юродивые ходили обнаженными и грязными, то затем они надевают рубахи, шубы; обосновываясь в монастырях, носят чистое белье; а в последнее время носят простую, бедную, но совершенно обычную одежду»<sup>31</sup>.

Таким образом, поведение и внешность Дорофея вполне вписываются в общепринятые представления о юродивых. Проявляются черты юродства и в его взаимоотношениях с окружающими людьми.

### **Отношения с окружающими**

Своим поведением Дорофей Иванович достаточно сильно отличается от других старообрядцев, проживающих в Грибовке. Многие информанты отмечали, что Дорофей живет особняком, сам по себе. Интересно, что,

прожив в небольшом поселке безвыездно уже больше тридцати лет, Дорофей почти не знает, кто где живет, что кажется невероятным для деревни: «Так я здесь вообще не знаю – вот сколько тут живу, а мало кого знаю, кто где живет»<sup>32</sup>, – признается он. Такая обособленность обозначилась у него с детства: «Я и смалку никуда слишком не ходил... школьный друг у меня был, ходил к нему – и все, а так больше никуда не ходил»; «никого, никаких друзей я не водил домой»<sup>33</sup>.

Он редко общается с единоверцами, их молитвенные собрания, проводимые обычно раз в неделю, не посещает; иногда только присутствует на похоронах или на больших христианских праздниках. На вопрос, посещает ли он эти собрания, Дорофей ответил: «А там не собрание, *какое сейчас там собрание*, сейчас жизнь такая, какое собрание... А так что... Ну, на Пасху я ходил, конечно»<sup>34</sup>. В таком ответе Дорофея прослеживается его невысокое мнение о своих «единоверных». Во время проведения последующих исследований на вопрос, соблюдают ли его единоверцы-односельчане Божий закон, он то отвечал, что они все соблюдают, то ругал их за отхождение от религиозных правил.

В основном критическое отношение Дорофея к единоверцам связано с его неодобрением того, что многие из них не соблюдают «Божий закон» (например, едят растительное масло во время поста не только в субботу и воскресенье, что действительно имеет место). Дорофей не признает внешней религиозности и соблюдения односельчанами поста как пустой формальности: «я слышал, что была жена у одного, а разговорились, она в магазине где-то говорила: “Хм, – говорит про пост, – буду я поститься, при нем-то [муже – *Е.В.*], – говорит, – я, конечно, буду, а без него, – говорит, – что я буду поститься?”. Таких вот... бесы учат»<sup>35</sup>.

Дорофей также сетует, что осталось мало «верных христиан» (или «братьев», как он их называет), что среди его единоверцев-односельчан нет человека, «грамотного по вере», с которым Дорофей смог бы прояснить некоторые вопросы вероучения. В то же время Дорофей активно общается со староверами из других населенных пунктов, когда выдается такая возможность, с интересом воспринимая их идеи в вопросах веры.

Дорофей расходится со своими единоверцами в том, что считает более важным принципом для христианина – любовь к людям и незлобность, чем внешние религиозные правила – например, правило не работать в воскресенье: «А почему бы... (я на своих, на верующих говорил), если воскресенье да праздник, то грех поработать, а если раздражить человека, чтоб ходил и проклинал – это, говорю им, не грех?»<sup>36</sup>. Еще один пример: все старообрядцы в Грибовке никогда не говорят «спасибо» (дабы не упоминать Бога всуе – «Спаси Бог»), а употребляют только слово «благодарю», Дорофей же не согласен с таким правилом: «это же не грех, это же великое благо – сказать человеку “спасибо”. Сказано Богом: “Или, говорит, помыслил даже, или поскорбел, или поплакал о ком, спасения ему пожелал, то и сам великую мзду получишь”»<sup>37</sup>. Примечательно, что по этому поводу у Дорофея с односельчанами были даже конфликты.

Кроме того, у Дорофея принципиально иная по сравнению с другими старообрядцами Грибовки позиция в отношении радио и телевидения. В большинстве домов грибовских старообрядцев есть радио, по которому они обычно слушают только новости, телевизор же вообще не смотрят. Некоторые и против радио. Дорофей же полагает иначе: «Радио, телевидение, я считаю так... ничего там шибко такого богопротивного нет, там хорошего много говорят... Я-то шибко не опровергаю телевидения, телевизоры эти, там и хорошего много, и без телевизоров грешат, как сказать, еще хуже»<sup>38</sup>. Более того, Дорофей смотрит православную телевизионную передачу «Слово пастыря», что уж совсем выбивается из норм поведения старообрядцев-беспоповцев: «Вот в субботу прошлую говорил этот, как его... пастырь»<sup>39</sup>, говорит, уже людей больше стало приходиться, и

поститься стало больше. Это пользу он дает очень большую. И он такое, что против Бога, не говорит, что вот все время подтверждает, чтоб дружно были, чтоб не воровать, не пьянствовать... Он это все хорошо говорил, я сколько слышал, он это все говорит»<sup>40</sup>.

Из этого и предыдущих примеров видно, что Дорофей, подобно многим юродивым, отдает предпочтение самой сущности, духу христианства, а не внешним установлениям и обрядам. И если, к примеру, русские юродивые XVI-XVII вв. забегали в церковь и обличали находящихся там людей в мнимой набожности, то Дорофей укоряет своих единоверцев в формальной религиозности. Примечательно, что делает он это вполне осознанно: «Вот все время я их *обскабливал*, своих единоверных»<sup>41</sup>. Такое «обскабливание», как известно, в классическом юродстве целью своей имело обострить «чувства и ум единоверцев, чтобы они прозревшими очами попытались разглядеть сквозь муть привычки “иной” мир»<sup>42</sup>.

Несмотря на все вышеперечисленные расхождения, староверы Грибовки отзываются о Дорофее достаточно уважительно и говорят, что он образованный и хорошо знает «божественные книги» («еще лучше других все знает»<sup>43</sup>). С другой стороны, они воспринимают его образ жизни и поведение как неадекватные и колеблются между выбором: стоит ли отнести его отклонения к сфере заблуждения или же признать это даром Божиим. «Дорофей, он сам по себе... Значит, он хочет так жить, раз он так живет... Как уродливый, ага... Я не знаю, почему он такой, но он давно такой»<sup>44</sup>, – отмечает единове́рка Дорофея Людмила Вехова. Даже сама Лукерья, которая в силу своего родства и соседства с Дорофеем больше других с ним общалась, говорила, как мы уже упоминали выше: «Вот как: и дураком его не назовешь, и вот делает все... как всё равно уродливый какой-то. А может, и ут Бога ему такое...»<sup>45</sup>.

Стоит отметить, что прежде в Грибовке люди никогда не видели других юродивых, – по словам старожилков, даже их старики никогда не упоминали об этом<sup>46</sup>. Возможно, как раз этот факт затрудняет их выбор: им просто не с чем сравнивать такое поведение Дорофея; что же касается житий юродивых, которые (как, допустим, житие Андрея Юродивого) имели хождение среди старообрядцев Грибовки, то в них, помимо всяческих «странностей» юродивых, говорится и об их «чудесах» и пророчествах, подтверждающих его божественное призвание. Как правило, все эти «чудеса» (видения, исцеления, откровения и т.д.) являются шаблонными интерполяциями, но именно они служат обычно главным аргументом в пользу божественного происхождения «болезни» юродивого. В нашем же случае ввиду понятных причин этот фактор отсутствует.

Что касается остальных односельчан, т.е. людей, не являющихся старообрядцами, то в целом их отношение к Дорофею Ивановичу можно оценить как положительное. Многие в селе называют его ласково *Дороня* и относятся к нему с жалостью, как к больному. Никто из обычных односельчан не считает Дорофея юродивым. Простые жители села, которым приходилось работать вместе с ним, отмечают его необычайное трудолюбие и недюжинную физическую силу. Так, по свидетельству В. Поздирка, однажды Дорофей смог приподнять телегу, груженную большим стогом сена, чем поразил окружающих. Сейчас от его былой силы осталось мало, и его бессилие в сочетании со странностью делают его очень уязвимым. Так, по свидетельству Лукерьи, около пяти лет назад группа подростков, находившихся в состоянии наркотического опьянения, напала на Дорофея и избивала его до полусмерти. Впоследствии они были приговорены к лишению свободы – но в связи с другими преступлениями, так как Дорофей не стал подавать на них в суд.

Интересны отношения Дорофея с детьми. Будучи сам похож на «престарелого ребенка» (в поведении Дорофея много детских черт), он их любит, всегда говорит о них с улыбкой. Они же его боятся, дразнят, раз-

бывают последние стекла в окнах, забираются в его дом и собирают во дворе металлолом. По словам Лукерьи, Дорофей ни разу не выказал недовольства по этому поводу, сам он говорит, что дети ему не пакостят и что он желает им только добра: «Я всем желаю то, что себе. Что им, что себе желаю. На новой планете – правой стороны»<sup>47</sup>. При этом он не считает детей невинными существами, вспоминая о том, что дети расплачиваются за грехи родителей: «“Яко в беззаконии зачат есть, и во грехе родимы мати моя” – есть такая молитва, Псалом 50-й. Родители грех творят, и дети... Видела, может, я уже трех человек так видел, где-то даже в этом... такая красивая девица, в журнале, и у ней, заметил, один палец так вот... нет, и на этой, на правой руке, она видать сросшаяся... Да здесь еще, в Грибовке, видел одну девушку, также у ней руки искалечены, вот. И одного этого мужчину видел... смотришь, слезы потекут. И сказано Божьим законом: «За родительские грехи, говорит, за грехи родителей Бог детей наказывает»<sup>48</sup>.

Таким образом, можно сделать вывод, что Дорофей Мешков внешностью, образом жизни, поведением сильно выделяется как из старообрядческой среды села, так и из среды других односельчан. И те, и другие относятся к нему амбивалентно, со смесью уважения, жалости и любопытства. Сам Дорофей признается, что по отношению к единоверцам он видит свою функцию в том, чтобы «обскаблить» их, т.е. приблизить их к истинно христианскому поведению, что совпадает с той социальной функцией, которую брали на себя юродивые – обличать мир, чтобы приблизить его к Христу. Что касается остальных односельчан, т.е. тех, кто не является «духовными христианами», то здесь Дорофей считает своим долгом молиться об их спасении, что тоже вполне совпадает с классическим обликом юродивого.

Однако главные особенности образа жизни и поведения Дорофея – это отказ от общепринятых норм, системы ценностей и благ цивилизации и полная сосредоточенность на своем внутреннем, духовном мире: постоянное пребывание в другом измерении («мире ином») и глубокая погруженность в размышления над вопросами веры. Это религиозно-нравственный ригоризм, т.е. стремление вести максимально добродетельную жизнь и посвятить всего себя молитве и служению Богу. В крайнем, порой доходящем до абсурда самоотречении, презрении к радостям и ценностям земной жизни, а также в полной преданности Богу, наверное, и заключается сущность юродства. И именно такая крайность в следовании христианским идеалам заставляет окружающих (даже богобоязненных старообрядцев, которым юродство должно быть особенно близко) неоднозначно воспринимать юродивых: они одновременно и привлекают, и отпугивают их, ведь в глазах «мира сего» они выглядят безумцами, не подчиняющимися законам формальной логики. Внутренняя же логика поведения юродивого почти всегда остается скрытой от посторонних глаз.

Во второй части статьи на означенную тему мы постараемся проанализировать мировосприятие амурского юродивого Дорофея и выявить специфику его религиозных представлений.

### ***Библиографический список***

Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. Исторический очерк и жития сиих подвижников благочестия. – М., 1902. – 183 с.

Кузнецов А. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. – СПб., 1913; репринт. – М., 2000. – 232 с.

Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – СПб.: Сатисъ, 2004. – 302 с.

Очерки по истории русской святости / Иеромонах Иоанн (Кологривов). – Брюссель: «Жизнь с Богом», 1961. – 417 с.

- Забияко А.П. Юродивый // Энциклопедия религий. – М., 2008. – С. 1467.
- Забияко А.П. Мудрость и безумие // Литературная учеба. – 1999. – № 1, 2, 3.
- Иванов С.А. Византийское юродство между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики. – СПб.: Алетейя, 1999. – С. 333–353.
- Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. – М., 2005.
- Панченко А.М. Смех как зрелище // Смех в Древней Руси. – Л., 1984. – С. 72–153.
- Воронкова Е.А. «Святые безумцы» Поднебесной: общая характеристика китайского юродства // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. – Вып. 9. Сб. материалов междунар. научно-практ. конф. / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – С. 34–45.
- Маззев С.А. Гений и злодейство // Богослов.ру [Официальный сайт]. <http://www.bogoslov.ru> (3.04.2009 г.).
- Наумов Р.А. Юродивые Христа ради // Верность. Воскресенское православное братство [Официальный сайт]. <http://www.vernost.ru/jurodivyj.htm> (11.11.2005).
- Жития святых, чтимых Православной Церковью / Сост. свят. Филарет, архиепископ Черниговский. – Изд. Сретенского монастыря, 2000. – С. 151.
- Bodin P.-A. Language, Canonization and Holy Foolishness. Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition. – Stockholm, 2009. – P. 191.
- Strickmann M. Sainly Fools and Chinese Masters (Holy Fools) // Asia Major. 3<sup>rd</sup> Series, 1994. – Vol. 7. Part 1. – P. 35–57.

---

<sup>1</sup> Данный подход к феномену юродства представлен в следующих классических работах: Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. Исторический очерк и жития сиих подвижников благочестия. – М., 1902; Кузнецов А. Юродство и столпничество: Религиозно-психологическое, моральное и социальное исследование. – СПб., 1913; репринт– М., 2000; Федотов Г.П. Святые Древней Руси. – СПб., 2004; Очерки по истории русской святости / Иеромонах Иоанн (Кологривов). – Брюссель, 1961; Недоспасова Т.А. Русское юродство XI–XVI вв. – М., 1997 и др. Разделяют такую точку зрения и некоторые зарубежные авторы – см., например: Bodin P.-A. Language, Canonization and Holy Foolishness. Studies in Postsoviet Russian Culture and the Orthodox Tradition. – Stockholm, 2009. – P. 191.

<sup>2</sup> См.: Забияко А.П. Юродивый // Энциклопедия религий. – М., 2008. – С. 1467; Он же: Мудрость и безумие // Литературная учеба. – 1999. – № 1, 2, 3; Иванов С.А. Византийское юродство между Западом и Востоком: Опыт исторической характеристики. – СПб., 1999; Он же: Блаженные похабы: Культурная история юродства. – М., 2005; Панченко А.М. Смех как зрелище // Смех в Древней Руси. – Л., 1984. – С. 72–153; Воронкова Е.А. «Святые безумцы» Поднебесной: общая характеристика китайского юродства // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. – Вып. 9. Сб. материалов междунар. научно-практ. конф. / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – С. 34–45; Strickmann M. Sainly Fools and Chinese Masters (Holy Fools) // Asia Major. 3<sup>rd</sup> Series, 1994. – Vol. 7, Part 1. – P. 35–57.

<sup>3</sup> Данная классификация введена автором для удобства и, безусловно, не претендует на то, чтобы в полной мере отразить существующее многообразие взглядов на феномен юродства. Первый подход назван историческим в силу того, что его представители рассматривают юродство исключительно в его историческом контексте, применяя сам этот термин в соответствии с исторически сложившейся традицией. Во втором подходе, как правило, предпринимаются попытки выявить сущность, «ядро» юродства (единое при множестве внешних оболочек), применяя при этом (намеренно или же нет – отдельный вопрос) классические феноменологические методы – дескриптивный и сравнительный, метод феноменологической редукции и др. Автор данной статьи придерживается второго подхода в пониманию юродства.

<sup>4</sup> См.: Мазаев С.А. Гений и злодейство // Богослов.ру [Официальный сайт]. <http://www.bogoslov.ru> (3.04.2009 г.). Данный подход в понимании юродства ввиду его чрезвычайной обширности оставим пока в стороне, хотя он и вызывает определенный интерес.

<sup>5</sup> Исключения составляют произведения древнерусской литературы, написанные самими юродивыми – сюда обычно относят «Житие протопопа Аввакума, им самим написанное» и «Слово» Даниила Заточника. По этому поводу см., например: Лоевская М.М. Трансформация агиографического жанра в старообрядческих житиях XII в. // Вестник Московского университета. – Сер. 19 «Лингвистика и межкультурная коммуникация». – 2003. – № 1. – С. 112–120; Гончаров А.И. Энтелехия юродства в «Слове» Даниила Заточника // Вестник Воронежского государственного университета. Сер. «Филология. Журналистика». – 2004. – № 1. – С. 92–102.

<sup>6</sup> См.: Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как агиографический источник / В.О. Ключевский. – М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2003. – 395 с.; Иванов С.А. Византийское юродство... // Там же; Гладкова О.В. Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» // Древняя Русь. – 2001. – №4. – С. 81–88; Панченко А.М. Смех как зрелище... // Там же.

<sup>7</sup> Исследования проводились автором в 2005, 2006 и 2008 гг. в старообрядческом селе Грибовка Архаринского района Амурской области. В 2006 и 2008 гг. исследования проводились автором совместно с Д.А. Прагной и В.С. Матюшенко соответственно.

<sup>8</sup> Село Грибовка изначально формировалось как поселение старообрядцев-беспоповцев. Тот факт, что рассматриваемый нами пример юродства был обнаружен в старообрядческом селе, не является чем-то необычным. Так, по мнению многих исследователей, именно старообрядческая среда в свое время помогла юродству как институту сохраниться во время гонений (направленных как против юродства, так и против самого старообрядчества) в годы правления Петра I, Анны Иоанновны и других самодержцев, а также, как видим, и в годы советской власти. По-видимому, именно тот факт, что изучаемый нами юродивый жил (и живет) среди грибовских старообрядцев и вместе с ними прятался в годы репрессий в амурских лесах, спас его от заключения в психиатрическую лечебницу или того хуже – в тюрьму, что нередко случалось с юродивыми после прихода к власти коммунистов.

<sup>9</sup> Стенограмма беседы с Л.И. Борисовой (с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь– октябрь 2005 г.) // Личный архив Е.А. Воронковой. Примечательно, что здесь респондент применяет в отношении Дороефа слово *уродливый*, изначально значившее «слабый, юродивый», но позже изменившее свое значение – см. разделы «урод», «юродивый» в этимологическом словаре Макса Фасмера (Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4 т. – Т. 4 (Т–Ящур) / М. Фасмер; пер. с нем. и доп. О.Н.Трубачева. – 2-е изд., стер. – М.: Прогресс, 1987. – 864 с.). Ср., например: *Парфений Уродивый* – псевдоним Ивана Грозного.

<sup>10</sup> Стенограмма беседы с Л.И. Борисовой // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь–октябрь 2005 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> В период призывного возраста (т.е. с 1953 г. по 1960 г.) Дороеф жил в Архаре, а не в Грибовке, и, соответственно, жители села не могли наблюдать описываемые ими события непосредственно.

<sup>13</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, 17-19 марта 2006 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>14</sup> Врожденные психические отклонения редко связывались с юродством – чаще таких называли «блаженненькие», «божьи люди».

<sup>15</sup> Так, об излюбленном юродивом русского народа, византийском Андрее Юродивом, известно, что он был призван к подвигу юродства сразу после того, как был напуган демоном: «Однажды, стоя на молитве, благочестивый Андрей смущен был демоном, и, в страхе сокрывшись на ложе, заснул» (Ковалевский И. Юродство о Христе... // Там же. – С. 128). Ксения Петербургская обратилась к подвигу юродства после смерти любимого мужа.

<sup>16</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь–октябрь 2005 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>17</sup> Стенограмма беседы с Л.И. Борисовой // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь–октябрь 2005 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>18</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, июль 2008 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь-октябрь 2005 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>24</sup> Стенограмма беседы с Л.И. Борисовой // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь-октябрь 2005 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Стенограмма беседы с Л. Веховой // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, июль 2008 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>27</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, июль 2008 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> См.: Меня раздело Евангелие // Наумов Р.А. Юродивые Христа ради // Верность. Воскресенское православное братство [Официальный сайт]. <http://www.vernost.ru/jurodivyj.htm> (11.11.2005).

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

<sup>32</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, 17-19 марта 2006 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>33</sup> Там же.

<sup>34</sup> Там же.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> На тот момент ведущим телепередачи «Слово Пастыря» был нынешний патриарх Русской православной церкви Кирилл.

<sup>40</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым (с. Грибовка Архаринского района Амурской области, 17-19 марта 2006 г.) // Личный архив Е.А. Воронковой.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Жития святых, чтимых Православной Церковью / Сост. свят. Филарет, архиепископ Черниговский. – Изд. Сретенского монастыря, 2000. – С. 151.

<sup>43</sup> Стенограмма беседы с Л. Веховой // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, июль 2008 г. (личный архив Е.А. Воронковой).

<sup>44</sup> Там же.

<sup>45</sup> Стенограмма беседы с Л.И. Борисовой (с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь- октябрь 2005 г.) // Личный архив Е.А. Воронковой.

<sup>46</sup> Примечательно, что на другом конце поселка живет еще один человек с нестандартной психикой, но при этом его вызывающее поведение (прогулки со спущенными штанами по улицам села, странные выкрики, необычная мимика) никем не воспринимается как юродство. Возможной причиной такого различия в восприятии этих двух личностей является то, что только что упомянутый нами человек является таковым вследствие родовой травмы, о чем известно всему селу. К тому же его сознание, по-видимому, совершенно не содержит каких бы то ни было религиозных категорий.

<sup>47</sup> Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым (с. Грибовка Архаринского района Амурской области, 17-19 марта 2006 г.) // Личный архив Е.А. Воронковой.

<sup>48</sup> Там же.



Опалев С.А.

### ИССЛЕДОВАНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ПЛЮРАЛИЗМА В СОВРЕМЕННОЙ ЗАПАДНОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ

*Аннотация. В статье представлен анализ одного из актуальных вопросов, формирующих научную «повестку дня» в западной социологии религии, прежде всего англоязычной, – влияние религиозного плюрализма и государственного регулирования религий на религиозность. Автор излагает результаты, которых достигли представители одного из самых спорных направлений в современном религиоведении – теории рационального выбора, а также анализирует критику последней.*

*Ключевые слова: теория рационального выбора, религиозный плюрализм, теория секуляризации, социология религии, религиозные движения, религиозная экономика, Родни Старк, Роджер Финк.*

Классический взгляд на религиозный плюрализм в социологии религии разрабатывался К. Марксом, М. Вебером и Э. Дюркгеймом, с точки зрения которых увеличивающееся многообразие религий приводит верующих к необходимости «терпеть» альтернативные мировоззрения и подрывает в итоге их веру в непреложность собственного. В наиболее отчетливом виде эта точка зрения была сформулирована Питером Бергером в его труде «Священная завеса» (1967)<sup>1</sup>, аргументация которого сводилась к тому, что плюрализм ведет к потере последователями религиозных движений незыблемой уверенности в истинности их религий, а значит, в конечном итоге и к переходу от религиозности к нерелигиозности<sup>2</sup>.

В конце 80-х гг. XX в. в США возникла теория рационального выбора (rational choice theory, далее – ТРВ), в рамках которой в противоположность классическому взгляду утверждалось, что повышение религиозности плюрализма ведет к повышению религиозности.

Поскольку в русскоязычной литературе эта теория почти не представлена, прежде чем переходить к аргументации сторонников ТРВ о религиозном плюрализме, коротко охарактеризуем эту общую теорию, в современном виде изложенную в труде Родни Старка<sup>3</sup> и Роджера Финка<sup>4</sup> «Акты веры»<sup>5</sup>.

Теория рационального выбора объясняет, как люди принимают решения. Люди всегда ограничены доступной информацией и пониманием ситуации, а также доступными способами действия. Как утверждают авторы теории, «ведомые своими предпочтениями и вкусами, люди склонны делать рациональный выбор»<sup>6</sup>, при этом в строгом соответствии с экономической теорией рациональным выбором «является максимизация полезности индивидов в пределах ресурсов, имеющихся в их распоряжении, знаний, которыми они располагают, и ожиданий в отношении действий других партнеров»<sup>7</sup>.

Согласно ТРВ, людям свойственно формулировать объяснения (explanations), как достичь вознаграждений и избежать издержек. Посколь-

ку вознаграждения, ради которых и формулируются объяснения, всегда ограничены, люди склонны формулировать объяснения таким образом, чтобы получить вознаграждения в удаленном будущем или в других неверифицируемых условиях. К таким неверифицируемым условиям, например, относятся условия посмертного существования, а вознаграждения, которые могут быть получены в рамках этих условий, называются соответственно потусторонними (otherworldly).

Религия, по Старку и Финку, состоит из самых общих объяснений существующего, включая условия обмена с богом или богами, которые определяются ими как «сверхъестественные существа, обладающие сознанием и желаниями». Сверхъестественное – это то, что «имеет дело с силами или сущностями вне или по ту сторону природы, причем эти силы или сущности имеют возможность на время отменить, изменить или игнорировать физические явления»<sup>8</sup>.

Таким образом, поскольку религия имеет дело с объяснениями, ранее определенными как модели реальности, она позволяет людям в каждый данный момент времени из набора возможных действий выбирать те, которые соответствуют религиозным объяснениям, чтобы в итоге получить потусторонние вознаграждения. Кроме того, религия рациональна в том смысле, в каком рациональность понимают представители ТРВ, поскольку механизм формирования религиозных объяснений не отличим от механизма формирования любых других объяснений: как и другие объяснения, религия является одним из возможных вариантов достижения вознаграждений.

Определив понятие «религия», Старк и Финк пишут, что «религиозные организации суть общественные предприятия, чья первичная цель – создавать, поддерживать и предлагать религию определенному кругу индивидуумов, а также поддерживать и надзирать над их обменом с богом или богами»<sup>9</sup>.

Для анализа религиозных групп Старк и Финк вводят понятие «напряжение», обозначающее «степень отделенности и антагонизма между религиозной группой и ее окружением (“outside” world)»<sup>10</sup>. Понятие напряжения используется для разграничения категорий «секта» и «церковь»: церкви – это те религиозные организации, которые состоят в относительно низком напряжении с их окружением, в то время как секты – в относительно высоком. Что касается индивидов, состоящих в религиозных организациях, авторы теории постулируют, что чем выше уровень напряжения между группой и ее окружением, тем более обширны обязательства индивидов перед религиозной группой, а также тем более высоки материальные, социальные и физические издержки принадлежности к религиозной группе.

Важнейшей характеристикой ТРВ является ее экономический подход к рассмотрению взаимоотношений религиозных организаций между собой и с государствами, в которых они функционируют. Аргументация теоретиков рационального выбора против теории секуляризации коренится в одном из постулатов экономической теории, гласящей, что при прочих равных результатом конкуренции являются более энергичные и эффективные фирмы. Применительно к религиозным экономикам этот тезис формулируется так: при условии конкуренции и отсутствии регулирования в религиозной экономике уровень религиозных обязательств среди верующих будет выше, чем при отсутствии конкуренции и наличии регулирования, поскольку оказываемые фирмами услуги будут лучшим образом соответствовать всему спектру религиозных нужд<sup>11</sup>. Повышение обязательств при этом означает, что социологи религии могут фиксировать увеличение измеримых признаков религиозного поведения – посещаемости церквей, заявляемой респондентами частоты молитвы и т.д.

Финк и Старк пишут о том, что из утверждения о положительной корреляции плюрализма и религиозности могут быть выведены несколько гипотез. *Во-первых*, уровень религиозных обязательств будет выше там, где выше уровень плюрализма или ниже уровень регулирования. *Во-вторых*, религиозные группы будут более энергичными и производить более высокий уровень обязательств в том случае, если эти группы занимают маргинальные позиции на религиозном рынке (т.е. недостаточную долю рынка). *В-третьих*, при определенных обстоятельствах конфликт может быть заменой религиозному плюрализму и вызывать высокие уровни вовлечения. *В-четвертых*, религиозный плюрализм имеет «потолок» своего воздействия на религиозные обязательства – на определенном уровне повышение степени плюрализма не ведет к повышению религиозности общества. *В-пятых*, религиозное разнообразие ограничено тем регионом, который легко достижим, т.е. таким районом, в котором у индивида действительно есть религиозный выбор. Это означает, что исследовать религиозный плюрализм, используя обобщенные данные о населении стран целиком, бессмысленно, поскольку в действительности возможности религиозного выбора у индивида может и не быть, как это было, например, в Германии в XVI в., когда там действовал принцип «*cujus regio, ejus religio*»<sup>12</sup>.

Для подтверждения истинности своих гипотез Старк и Финк ссылались на ряд исследований, проведенных в 80-х–90-х гг. Характерной чертой исследований в новой парадигме стало использование относительно нового для социологии религии инструментария, привнесенного из экономики, – числовых индексов для оценки тех или иных характеристик религиозных экономик. В частности, во многих работах для оценки степени конкуренции между религиозными организациями был использован так называемый «индекс Херфиндаля», равный сумме квадратов долей участников рынка<sup>13</sup>.

Первой публикацией в новой парадигме, где были полно представлены результаты исследования о том, что посещаемость церковью прямо зависит от уровня плюрализма, стала изданная в 1988 г. статья Финка и Старка «Религиозные экономики и священные завесы: религиозная мобилизация в американских городах, 1906»<sup>14</sup>. В ней исследователи, опираясь на перепись религиозных организаций США 1906 г. (the 1906 US Census of Religious Bodies), показали, что участие в религиозных службах среди городских жителей выше, нежели в сельской местности. Это объясняется наличием большего количества религиозных фирм в городских условиях и, соответственно, более простым доступом к религиозным службам. В частности, если в сельской местности уровень посещаемости церковью составлял 50%, в городах с численностью населения свыше 25 тыс. человек этот уровень был выше сельского на 6%.

В 1991 г. Лоренс Яннакон<sup>15</sup>, который был одним из первых, кто предложил использовать индекс Херфиндаля для оценки религиозного плюрализма, в своей статье «Последствия регулирования религиозного рынка: Адам Смит и экономика религии»<sup>16</sup> исследовал влияние религиозного плюрализма на посещаемость церковью в странах Западной Европы, а также США, Канаде, Новой Зеландии и Австралии, опираясь на данные Международного исследования ценностей (International Study of Values), проведенного в 1981–1983 гг. Хотя у Яннакона не было адекватного способа математически измерять государственное регулирование рынков, он вслед за Финком и Старком использовал индекс Херфиндаля для оценки концентрации рынка. В своем исследовании Яннакон показал, что уровень посещаемости церковью протестантами зависит от структуры рынка, в то время как уровень посещаемости католиков от структуры рынка практически не зависит. Это означает, что уровень посещаемости церковью значительно ниже в тех странах, где какая-либо протестантская церковь обладает монопо-

лией на религиозном рынке. Как писал Яннакон, эта модель помогает объяснить, в частности, высокий уровень посещаемости церквей в США, где рынок, во-первых, в большой степени протестантский и, во-вторых, почти идеально соревнователен благодаря закреплению в первой поправке к Конституции США отделению государства от религии. Что касается отсутствия зависимости посещаемости от индекса плюрализма в преимущественно католических странах, Яннакон предположил, что этот факт можно объяснить большим внутренним разнообразием католической церкви, в рамках которой уживается множество течений, удовлетворяющих широкий спектр религиозных нужд верующих.

Это предположение было уточнено следующим исследованием Старка<sup>17</sup>, который, основываясь на анализе данных 45 стран, в которых присутствует католическая церковь, установил, что уровень обязательств обратно пропорционален соотношению католиков в популяции. То есть католическая церковь более успешна в мобилизации своих членов именно в тех странах, где она вынуждена сталкиваться с плюралистичной религиозной экономикой.

В 1992 г. выводы Яннакона были скорректированы исследованием Марка Чавеса и Дэвида Канны<sup>18</sup>, которые раскритиковали статью Яннакона за то, что в ней были использованы оценки религиозного плюрализма вместо оценок регулирования. По мнению Чавеса и Канны, речь должна идти о подтверждении тезиса, что посещаемость церквей выше в тех обществах, где отсутствует регуляция, поскольку, как показало исследование Яннакона, если речь идет об оценке плюрализма, общества с доминированием католиков не испытывают влияния структуры рынка. По мнению авторов, доли рынка не так важны, как то, что невмешательство государства в религиозный рынок ведет к конкуренции и, как следствие, к удовлетворению более широкого спектра религиозных потребностей.

Чавес и Канн разработали «индекс регулирования религиозной экономики», который позволял эмпирически увидеть различия в политике каждой из исследованных стран по отношению к регулированию религий. Индекс имеет 7 возможных значений – от 0 до 6, при этом баллы начисляются, если следующие утверждения соответствуют действительности: «а) имеется единственная, официально назначенная государственная церковь, б) имеется официальное государственное признание некоторых деноминаций, но не других, с) государство назначает или утверждает назначение религиозных лидеров, d) государство прямо выплачивает заработную плату церковному персоналу, е) имеется система сбора церковных налогов и f) государство напрямую субсидирует, помимо простых налоговых льгот, [финансовые] операции, деятельность или капитальные траты церквей»<sup>19</sup>.

Применение этого изобретенного авторами индекса позволило Чавесу и Канну, используя те же данные, что и Яннакон, подтвердить зависимость посещаемости церквей от государственного регулирования религий: в странах, где государственное регулирование отсутствует или сведено к минимуму, посещаемость церквей выше, нежели в регулируемых религиозных экономиках. В частности, в наиболее зарегулированных странах – таких как Норвегия, Дания, Швеция и Финляндия (индекс равен 5 для первых двух и 6 – для вторых) – процент тех, кто посещает церковь не реже раза в неделю, не превышает 7. В то же время в более свободных странах – таких как Новая Зеландия, Австралия, Нидерланды, Канада, США и Ирландия (индекс=0) – посещаемость колеблется в диапазоне от 20 до 85%.

Чавес и его коллеги Питер Шредер и Марио Сприндус<sup>20</sup> дополнили исследование влияния регулирования рынка изучением того, как оно влияет на религиозные меньшинства<sup>21</sup>. Используя ту же выборку государств, что и в предыдущем исследовании, авторы изучили корреляцию количества совершивших хадж (на 100000 мусульман) и индекса регулирования,

использованного в предыдущей статье. При этом Чавес, Шредер и Сприндус разбили выборку государств на две части для того, чтобы избежать ошибки влияния социоэкономического статуса мусульман на возможность совершения хаджа – в первую попали государства, где мусульмане составляют значительную часть среднего класса и класса выше среднего и, соответственно, имеют больше возможностей совершить хадж, в то время как во вторую – страны, где мусульмане в большинстве своем принадлежат к низшим классам. Данные, полученные учеными, подтвердили их гипотезу: в странах, где индекс регуляции выше, число совершивших хадж на 100000 мусульман оказалось существенно ниже, чем в странах, где регуляция отсутствует.

К американским исследователям присоединился и ряд их европейских коллег. Например, в 1994 г. Ева Хамберг<sup>22</sup> и Торлейф Петтерсон<sup>23</sup> исследовали религиозный плюрализм в Швеции на основе переписи 1990 г.<sup>24</sup>, которая дает возможность сравнивать значения на уровне муниципалитетов. В то время положение на религиозном рынке Швеции характеризовалось наличием государственной Церкви Швеции<sup>25</sup> (ЦШ), к которой формально принадлежали более 80% жителей страны, и ряда так называемых свободных церквей. Хамберг и Петтерсон показали, что в муниципалитетах, где уровень конкуренции свободных церквей с Церковью Швеции был выше, посещаемость храмов была выше, а кроме того, «религиозные услуги», оказываемые ЦШ, были гораздо более разнообразными – в приходах, расположенных в более конкурентных районах, были распространены не только традиционные утренние воскресная служба и причастие, но и специальные семейные службы в середине недели (midweek family service), детские службы (children's service), музыкальные службы (a religious music service) и т.п.

В статье<sup>26</sup> 1996 г. Роджер Финк, Эвери Гест<sup>27</sup> и Родни Старк использовали показатели переписей штата Нью-Йорк 1855 и 1865 гг., в которые вошли данные о 942 поселках<sup>28</sup> и городах, и в очередной раз продемонстрировали, что посещаемость церквей возрастает при условии: а) увеличения количества жителей на квадратную милю (урбанизация); б) наличия религиозного разнообразия.

Интерес представляет и статья Старка 1997 г.<sup>29</sup>, в которой он для подтверждения положений своей теории использовал такой редкий исследовательский прием как сравнение религиозных установок в рамках одной нации, в данном случае – немцев, сопоставив установки тех, кто проживает на исторической родине, с установками немцев, эмигрировавших в США. Старк отмечает, что в Германии в отличие от США нет религиозной свободы – закон поддерживает лишь две официально признанные церкви, а как другие религиозные группы часто характеризуются как секты и преследуются государством – так это было в случае с рядом харизматических движений и сайентологией.

Старк пишет, что согласно переписи населения, проведенной в 1990 г., в США проживало «58 миллионов американцев (или 23% населения), [которые] ответили, что они являются немцами, на вопрос о том, из какой страны прибыло большинство из их предков. Для сравнения: лишь 16% имеют ирландское происхождение, 13% – английское, и 12% являются афроамериканцами»<sup>30</sup>.

Для сравнения немцев-иммигрантов и немцев, проживавших в ФРГ, Старк использовал данные Всемирного исследования ценностей (World Values Survey, WVS<sup>31</sup>) и Общего исследования общества (General Social Survey, GSS<sup>32</sup>). Старк систематизировал имеющиеся данные о немцах, живущих в США, таким образом, что те, кто был рожден за пределами США, составили категорию «1-е поколение», те, чьи родители были рождены за пределами США – «2-е поколение», а те, чьи родители были рож-

дены уже в США, – «3-е поколение». Анализ, проведенный Старком, показывает, что в условиях менее регулируемого рынка «потребители» оказываются в большей степени вовлечены в религиозное «потребление» (см. табл. 1).

Таблица 1<sup>33</sup>

«Потребители»	ФРГ (WVS), %	Немцы – американцы, %			Все американцы, %
		1-е поколение	2-е поколение	3-е поколение	
Посещают церковь не реже 1 раза в неделю	19	21	35	31	31
Посещают церковь реже, чем раз в неделю	61	66	48	55	54
Никогда не посещают	20	23	17	14	15
<i>n</i> =		113	300	3116	

При этом возрастают не только посещаемость церквей, но и вера в загробную жизнь, частота молитвы и т.п. Кроме того, принадлежность к деноминациям также становится более разнообразной (см. табл. 2).

Таблица 2<sup>34</sup>

Церковная принадлежность	Немцы – американцы, %		
	1-е поколение	2-е поколение	3-е поколение
Римокатолики	22	22	21
Протестанты	61	60	70
Лютеране	30	25	17
Баптисты	6	5	14
Методисты	4	6	13
Пресвитерианцы	2	4	5
Евангельские христиане	7	8	12
Нерелигиозные	13	11	6
<i>n</i> =	116	301	3,143

Ввиду ограниченности объема статьи у нас нет возможности охарактеризовать весь спектр имеющейся литературы, где представлена позиция сторонников ТРВ по вопросу о влиянии плюрализма и регуляции на религиозность, однако важнейшие исследования, опубликованные в конце 80-х и в 90-е, давшие повод к широкой дискуссии в современной западной социологии религии, нами изложены.

В дополнение отметим, что в качестве подтверждения роста религиозности в условиях отмены регулирования рынка сторонники ТРВ также любят приводить в пример Российскую Федерацию, а также другие страны СНГ – после распада Советского Союза, преследовавшего некоторые фор-

мы религий, количество религиозных организаций и число посещающих религиозные организации в странах бывшего Союза значительно возросло<sup>35</sup>.

Отметим ряд существенных недостатков, свойственных экономическому подходу к изучению религиозного плюрализма. Так, представители ТРВ делают далеко идущие выводы, основываясь либо на небольших по охвату выборках, как в случае с исследованием на основе переписи 1905 г. в Нью-Йорке, либо на излишне упрощенных индексах, как в случае индекса государственного регулирования Чавеса и его коллег. В частности, несмотря на то, что в скандинавских странах лютеранские церкви традиционно имеют государственный статус, степень религиозной свободы и конкуренции религий в них вряд ли уступает таковой в Ирландии, где католическая церковь лишилась государственного статуса лишь в 1979 г., это означает, что большинство жителей Ирландии на момент написания Чавесом и его коллегами их статьи выросло в условиях религиозной монополии.

Представляется, что наиболее существенный недостаток данных, приводимых теоретиками рационального выбора, – отсутствие для одних и тех же регионов диахронических сравнений, а также действительно кросс-культурных сопоставлений, т.е. таких, где сравнивались бы не только развитые, но и развивающиеся страны. Впрочем, эти недостатки обусловлены проблемами социологического знания вообще – кросс-культурные исследования, основанные на сравнении большей части стран мира, стали нормой только в последние 15-20 лет.

Критика экономического подхода к зависимости религиозного плюрализма и религиозности сопровождала появление последнего и по объему едва ли уступала работам, поддерживавшим ТРВ, и была лишь частью более общей критики теории рационального выбора<sup>36</sup>. Первыми данные, опровергавшие выводы представителей ТРВ, представили К. Бролт<sup>37</sup>, К. Лэнд<sup>38</sup> и их коллеги. А к 2000-м гг. вышло более полутора десятков работ<sup>39</sup> с количественными результатами, опровергающими предположения Старка и его коллег. Это привело к тому, что в 2001 г. Марк Чавес и Филипп Горски подсчитали<sup>40</sup> число наборов данных, поддерживающих теорию Старка, Финка и Яннакона, и количество наборов данных, демонстрирующих нулевую или отрицательную зависимость религиозности от религиозного плюрализма. Оказалось, что число первых значительно меньше, чем вторых. Чавес и Горски пришли к выводу, что поскольку в ряде случаев эта корреляция может быть положительной, а в ряде случаев – отрицательной, будущие исследования вместо того, чтобы пытаться доказать универсальность положительной или отрицательной корреляции, должны будут пытаться объяснить, почему именно корреляция такая, а не другая.

В 2002 г. Дэвид Воас, Аласдэйр Крокетт и Дэниэл Олсон<sup>41</sup> опубликовали программную статью<sup>42</sup>, в которой подверглись радикальному пересмотру результаты работы, проделанной в предыдущем десятилетии. Авторы продемонстрировали, что большинство прежних исследований должно быть пересмотрено: в них вкралась математическая ошибка, вызванная использованием индекса Херфиндала. Авторы обнаружили, что при анализе между плюрализмом и посещаемостью церковью возникают ненулевые корреляции, обусловленные исключительно тем, как распределены по выборке размеры деноминаций. Ошибки являются следствием того факта, что когда вариации в размерах испытывают большие деноминации, корреляции между плюрализмом и религиозностью будут скорее негативными, но когда вариации в большей степени присущи более мелким деноминациям, корреляции будут скорее позитивными<sup>43</sup>. Таким образом, Воас, Крокетт и Олсон также пришли к выводу, что имеющихся данных недостаточно для того, чтобы согласиться с представителями теории рационального выбора или же с тезисом о секуляризации. «Представители теорий секуляризации и религиозных экономик могут ошибаться: плюрализм может совсем не иметь влияния на религиозность [religious participation]»<sup>44</sup>.

Несмотря на критику, Старк, Финк и другие представители ТРВ не отказались от своих взглядов, – в частности, в главе «Динамика религиозных экономик» в кембриджском справочнике по социологии религии пункты теории были изложены почти без изменений<sup>45</sup>.

Таким образом, следует отметить, что, несмотря на всю спорность, работа по исследованию религиозного плюрализма, проделанная представителями теории рационального выбора, придала серьезный импульс развитию социологии религии в западных странах. Многие значительные труды по социологии религии в 2000-е гг. учитывают теорию рационального выбора, иногда подтверждая, а иногда опровергая ее выводы<sup>46</sup>. Свидетельством авторитетности теории выступает и тот факт, что представители ТРВ входят в число авторов учебников ведущих мировых вузов<sup>47</sup>.

### **Библиографический список**

Berger Piter. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. – Garden City, NJ: Doubleday, 1967.

Breault Kevin D. A Reexamination of the Relationship Between Religious Diversity and Religious Adherents // American Sociological Review. – 1989. – Vol. 54, No. 6 – P. 1056–1059.

Chaves Mark and David E. Cann. 1992. Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality // Rationality and Society. – 1992. – 4: 272–290.

Chaves Mark, Philip S. Gorski. Religious Pluralism and Religious Participation // Annual Review of Sociology. – 2001. – Vol. 27. – P. 261–281.

Finke Roger, Avery M. Guest, Rodney Stark. Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865 // American Sociological Review. – 1996. – Vol. 61, No. 2. – P. 203–218.

Finke Roger, Rodney Stark. Religious Choice and Competition // American Sociological Review. – 1998. – Vol. 63, No. 5. – P. 761–766.

Finke Roger, Rodney Stark. The Dynamics of Religious Economies // Handbook of the Sociology of Religion. – N.Y.: Cambridge University Press, 2003. – P. 96–109.

Froese Paul. After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World // Sociology of Religion. – 2004, 65:1. – P. 57–75.

Greeley Andrew. A Religious Revival in Russia? // Journal for the Scientific Study of Religion. – 1994. – Vol. 33, No. 3. – P. 253–272.

Iannaccone Laurence R. The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion // Rationality and Society. – 1991. – P. 156–177.

Land Kenneth C., Glenn Deane, Judith R. Blau. Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model // American Sociological Review. – 1991. – Vol. 56, No. 2. – P. 237–249.

Norris Pippa, Ronald Inglehart. Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide. – N.Y.: Cambridge University Press, 2004.

Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, edited by S. Bruce. – Oxford, England: Clarendon Press.

Stark Rodney, Roger Finke. Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion. – University of California Press, 2000.

Voas David, Alasdair Crockett, Daniel V.A. Olson. Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong // American Sociological Review. – 2002. – Vol. 67, No. 2. – P. 212–230.

---

<sup>1</sup> Berger P.L. The sacred canopy: Elements of a sociological theory of religion. – Garden City, N.J.: Doubleday, 1967.

<sup>2</sup> Питер Бергер. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32) [Электронная версия]. <http://magazines.russ.ru/nz/2003/6/berger-pr.html>

<sup>3</sup> В данный момент Родни Старк является профессором общественных наук частного баптистского университета Бэйлора, Вако, штат Техас. До 2004 г. Старк в течение 32 лет был профессором Вашингтонского университета (личная страничка в Интернете – <http://rodneystark.com>).

<sup>4</sup> Роджер Финк – профессор социологии и религиоведения Государственного университета Пенсильвании (личная страничка в Интернете – <http://php.scripts.psu.edu/dept/history/faculty/finkeRoger.php>).

<sup>5</sup> Rodney Stark, Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. – University of California Press, 2000.

<sup>6</sup> Stark R. *Micro Foundations of Religion // A Revised Theory, Sociological Theory*. – 1999. – Vol. 17, No. 3. – P. 266.

<sup>7</sup> Нуреев Р.М. Теория общественного выбора. Курс лекций. – М: ВШЭ, 2005. – С. 33. <http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg/204390.html>

<sup>8</sup> Rodney Stark, Roger Finke. *Acts of Faith...* – P. 90.

<sup>9</sup> Ibid. – P. 103.

<sup>10</sup> Ibid. – P. 143.

<sup>11</sup> Roger Finke, Rodney Stark. *Religious Choice and Competition // American Sociological Review*. – 1998. – Vol. 63, No. 5. – P. 762.

<sup>12</sup> Ibid.

<sup>13</sup> Поскольку под религиозным плюрализмом представители ТРВ понимают степень насыщенности религиозного рынка религиозными организациями со значимыми долями рынка, для сравнений между различными обществами, как правило, используется нормализованный индекс Херфиндаля (Herfindahl Index, подробно см.: [http://en.wikipedia.org/wiki/Herfindahl\\_index#Formula](http://en.wikipedia.org/wiki/Herfindahl_index#Formula) [англ.]), привнесенный из экономики, где он используется в качестве показателя концентрации/монополизации рынка, равный сумме квадратов долей участников рынка. Иногда для наглядности он подсчитывается как единица минус сумма квадратов долей. Например, в обществе, где конкурируют три организации с долями рынка 50, 30 и 20% соответственно, Индекс религиозного плюрализма будет равен  $1 - (0,52 + 0,32 + 0,22) = 0,38$ .

<sup>14</sup> Roger Finke, Rodney Stark. *Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization in American Cities, 1906 // American Sociological Review*. – 1988. – Vol. 53, No. 1. – P. 41–49.

<sup>15</sup> На момент написания рассматриваемой статьи Лоренс Яннакон являлся профессором университета Санта Клара, США, а ныне является профессором экономики в университете Джорджа Мэйсона, США (личная страничка в Интернете – <http://economics.gmu.edu/faculty/liannaccone.html>).

<sup>16</sup> Iannaccone Laurence R. *The Consequences of Religious Market Regulation: Adam Smith and the Economics of Religion // Rationality and Society*. – 1991. – № 3. – P. 156–177.

<sup>17</sup> Stark Rodney. *Do Catholic Societies Really Exist? // Rationality and Society* – 1992. – № 4. – P. 261–271.

<sup>18</sup> Chaves Mark and David E. Cann. *Regulation, Pluralism, and Religious Market Structure: Explaining Religion's Vitality // Rationality and Society*. – 1992. – № 4. – P. 272–290.

<sup>19</sup> Ibid. – P. 280.

<sup>20</sup> Профессора университета Лойола, Чикаго, США.

<sup>21</sup> Mark Chaves, Peter J. Schraeder, Mario Sprindys. *State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West // The Journal of Politics*. – 1994. – Vol. 56, No. 4. – P. 1087–1097.

<sup>22</sup> Ева Хамберг – профессор миграционных исследований центра теологии и религиоведения Лундского университета, Швеция (личная страничка в Интернете – <http://www.teol.lu.se/migration/forskning/hamberg.html>).

<sup>23</sup> Торлейф Петтерсон – почетный профессор теологического факультета Уппсальского университета, Швеция (личная страничка – <http://www.teol.uu.se/staff/thorleifpettersson/>)

<sup>24</sup> В Швеции регулярно проводятся общие переписи населения, содержащие данные о его религиозной принадлежности.

<sup>25</sup> В 2000 г. утратила государственный статус.

<sup>26</sup> Roger Finke, Avery M. Guest, Rodney Stark. *Mobilizing Local Religious Markets: Religious Pluralism in the Empire State, 1855 to 1865 // American Sociological Review*. – 1996. – Vol. 61, No. 2. – P. 203–218.

<sup>27</sup> Эвери Гест – профессор социологии и адъюнкт-профессор географии Вашингтонского университета, США.

<sup>28</sup> В английском тексте используется термин towns, который здесь уместно перевести как «поселки», поскольку Финк, Гест и Старк указывают, что в большинстве из них население составляло менее 4000 человек.

<sup>29</sup> Rodney Stark. *German and German American Religiousness: Approximating a Crucial Experiment // Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1997. – Vol. 36, No. 2. – P. 182–193.

<sup>30</sup> Ibid. – P. 187.

<sup>31</sup> <http://www.worldvaluessurvey.org/>

<sup>32</sup> <http://www.norc.org/GSS+Website>

<sup>33</sup> Rodney Stark German and German American Religiousness ... – P. 190.

<sup>34</sup> Ibid. – P. 189.

<sup>35</sup> См., напр.: Andrew Greeley. A Religious Revival in Russia? // *Journal for the Scientific Study of Religion*. – 1994. – Vol. 33, No. 3. – P. 253–272; Jerry G. Pankhurst. Russia's Religious Market: Struggling with the Heritage of Russian Orthodox Monopoly // *Religion in a Changing World: Comparative Studies in Sociology*, edited by Madeleine Cousineau. Praeger, Westport, CT, 1998; Paul Froese, After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-Communist World // *Sociology of Religion*. – 2004. 65:1. – P. 57–75.

<sup>36</sup> См. Сафронов П.О. Современные социологические теории религии в США и Европе // *Религиоведческие исследования = Researches in Religious Studies*. 2009: 1–2. – М.: Изд. Воробьев А.В., 2009. – С. 31–54.

<sup>37</sup> Kevin D. Breault. New Evidence on Religious Pluralism, Urbanism, and Religious Participation // *American Sociological Review*. – 1989. – Vol. 54, No. 6. – P. 1048–1053; Kevin D. Breault. A Reexamination of the Relationship Between Religious Diversity and Religious Adherents // *American Sociological Review*. – 1989. – Vol. 54, No. 6. – P. 1056–1059.

<sup>38</sup> Kenneth C. Land, Glenn Deane, Judith R. Blau. Religious Pluralism and Church Membership: A Spatial Diffusion Model // *American Sociological Review*. – 1991. – Vol. 56, No. 2. – P. 237–249.

<sup>39</sup> В частности, Judith R. Blau, Kent Redding and Kenneth C. Land, *Ethnocultural Cleavages and the Growth of Church Membership in the United States, 1860-1930* // *Sociological Forum*. – 1993. – Vol. 8, No. 4. – P. 609–637; Bruce Steve. *Pluralism and Religious Vitality* // *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* / ed. by S. Bruce. Oxford, England: Clarendon Press, 1992. – P. 170–94 и т.д. Полный список см. David Voas, Alasdair Crockett, Daniel V.A. Olson, *Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong* // *American Sociological Review*. – 2002. – Vol. 67, No. 2. – P. 263.

<sup>40</sup> Mark Chaves and Philip S. Gorski, *Religious Pluralism and Religious Participation* // *Annual Review of Sociology*. – 2001. – Vol. 27, No. 2. – P. 261–281

<sup>41</sup> Профессора университетов Шеффилда (Англия), Эссекса (Англия) и Саут-Бенда (Индиана, США) соответственно.

<sup>42</sup> David Voas, Alasdair Crockett, Daniel V.A. Olson. *Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research Is Wrong* // *American Sociological Review*. – 2002. – Vol. 67, No. 2. – P. 212–230.

<sup>43</sup> Авторы рассматривают следующий пример. Предположим, в городе А 20% населения составляют методисты и 50% – англикане. В соседнем городе В методисты также составляют 20% населения, а англикане уже 55%. В городе С – 20% и 45% соответственно. Индекс Херфиндаля для города А равен 0,41, в то время как суммарная посещаемость равна 70%, для В эти цифры равны соответственно 0,39 и 75%, для С – 0,43 и 65%. В этом случае корреляция между посещаемостью и плюрализмом отрицательная, так как уменьшение индекса плюрализма ведет к повышению посещаемости. Предположим теперь, что есть города D и E, где по сравнению с городом А неизменно уже количество англикан (50%), а изменяется количество методистов – 25 и 15 процентов соответственно. Тогда индекс плюрализма равен 0,44 для D и 0,36 – для E, в то время как посещаемость равна 75% и 65%. В таком случае в выборке из городов А, D и E корреляция между плюрализмом и посещаемостью будет положительной.

<sup>44</sup> David Voas, Alasdair Crockett, Daniel V. A. Olson. *Religious Pluralism and Participation*... – P. 227.

<sup>45</sup> Roger Finke and Rodney Stark. *The Dynamics of Religious Economies* // *Handbook of the Sociology of Religion*. N.Y.: Cambridge University Press, 2003. – P. 96–109.

<sup>46</sup> Наиболее значительной в этой связи представляется 4-я глава книги Пиппы Норрис и

## ТРАНС-КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ

*Аннотация.* Статья посвящена одной из возможностей практического приложения концепции «коллективного подъема» французского социолога Эмиля Дюркгейма. К ней часто прибегают, когда пытаются исследовать совокупности социальных действий, связанных с музыкальными направлениями рейв или транс, которые могут рассматриваться как символические и проторелигиозные действия.

*Ключевые слова.* Дюркгейм, ритуал, коммунитас, коллективный подъем, Виктор Тернер, рейв.

Как писал в книге «Дюркгейм о религии» Уильям Пикеринг<sup>1</sup>, в 1990-е гг. наблюдалось повышение интереса к работам Эмиля Дюркгейма. Этот факт справедлив и сегодня – во многом благодаря популярности трудов антрополога Виктора Тернера, который продолжил линию Э. Дюркгейма в исследовании социальных феноменов.

В сфере изучения религии живой интерес исследователей вызывают концепции социального подъема (Э. Дюркгейм) и коммунитас (В. Тернер). Их-то и пытаются эксплуатировать, когда говорят о целой совокупности социальных действий, связанных с музыкальными направлениями рейв или транс<sup>2</sup>. Исследователи считают, что происходящее на таких вечеринках можно рассматривать в качестве действий, трансформирующих личность человека, действий духовных, тем самым создавая возможность рассматривать транс как новое религиозное движение<sup>3</sup>, или, по словам профессора социологии университета Хильдесхайма Майкла Корстена, как «символические и проторелигиозные действия современной городской молодежи»<sup>4</sup>.

Некоторые работы, посвященные рейв-вечеринкам, в противовес большинству академических исследований показали<sup>5</sup>, что для многих молодых людей, принимающих участие в таких вечеринках, переживаемый ими опыт имеет огромное духовное значение<sup>6</sup> – в отличие от посвященных вопросам здоровья медицинских работ<sup>7</sup>, фокусирующихся на проблеме употребления наркотиков в ходе вечеринок, а также от исследований культурологических, часто посвященных гендерной динамике<sup>8</sup>. Эти исследования часто основываются на непосредственных этнографических данных, включающих интервью с самими участниками вечеринок. Здесь можно вспомнить имена двух ученых, которые воспринимают взгляды самих так называемых *трансеров* в качестве поля исследования, – это профессор университета Беркли Скот Хатсон<sup>9</sup> и социолог Бен Мэлбон<sup>10</sup>.

Кроме того, современные исследователи пытаются рассматривать транс-вечеринки в качестве ритуала перехода в среде евроамериканской молодежи<sup>11</sup> или как пример формального ритуала<sup>12</sup>. Однако, несмотря на то, что в транс-вечеринках, бесспорно, присутствуют ритуальные элементы, нам кажется, что применять к ним термин «ритуал» все же не стоит из-за некоторой вариативности составляющих частей этих вечеринок. В данном случае, как нам кажется, имеет смысл обратиться к подходу Рональда Граймза к категоризации этого феномена. Р. Граймз предлагает концептуализировать эти действия, основываясь на техниках только зарождающихся ритуалов, а не уже сформированных ритуальных действий. Плюсы такого структурирования в том, что здесь есть возможность «схватывания» самого процесса их становления и определения их места в структуре всего здания социальных элементов<sup>13</sup>. Такой подход способствует

теоретическому ознакомлению с «восстанавливающими» (revitalizing) последствиями этих вечеринок в социокультурном плане.

Катализатором подобного «восстановления» как будто бы является феноменологический опыт, о котором постоянно говорят сами «трансеры», глубокого чувства личностной связи между участниками вечеринок, часто описываемого как «связанность» (connectedness), «единение» (unity) или «любовь» (love). Нечто похожее воочию можно наблюдать в фильме «Матрица», когда перед атакой роботов все люди собираются в Храме и танцуют под ритмичные звуки. Исследователи это чувство «единения» часто связывают с концепциями «коллективного подъема» (collective effervescence) Э. Дюркгейма и «коммунитас» В. Тернера.

Концепция чувства коллективного подъема в полном объеме изложена в работе Э. Дюркгейма «Элементарные формы религиозной жизни»<sup>14</sup>. В последнее время она переживает период некоего возрождения в социальных науках, связанного прежде всего с именами Мишеля Мафессоли, Криса Шиллинга и Филипа Меллора, которые пишут в своих работах о возникновении Священного на общих для всей социальной группы собраниях. Как считается, изначально эта идея не получила широкого распространения из-за того, что сам Э. Дюркгейм не дал ей точного определения и часто использовал ее в качестве синонима понятий «моральная плотность», «концентрация», «чувства», «эмоции» или «делириум»<sup>15</sup>. Тем не менее важно отметить, что Э. Дюркгейм не считал данный термин эпифеноменальным. По его мнению, коллективный подъем – характерная черта определенного типа социальных собраний, особенно религиозных ритуалов, характеризующаяся коллективностью, экстаичностью, иррациональностью, аффективностью и непостоянностью; в этом состоянии общество в целом приобретает способность к творчеству.

Кроме того, исследователи воздействия транс-вечеринок часто обращаются к концепции «коммунитас» В. Тернера. Например, в исследовании о транс-вечеринках как о духовной и в какой-то степени лечебной деятельности социолог Скот Хатсон утверждает<sup>16</sup>, что чувство «связанности» «трансеров» напоминает состояние «коммунитас» и способствует возникновению чувства «излечения» данной социальной группы от недуга разобщенности. Сам В. Тернер испытывал некоторые сложности с точным определением термина «коммунитас», однако исследователь, как и Э. Дюркгейм, всегда утверждал, что «коммунитас» – это никоим образом не эпифеномен, а онтологическая реальность: «То, что понятие «коммунитас» весьма сложно определить точно, не означает, что оно не является значимым»<sup>17</sup>. В. Тернер описывал его с разных сторон как неструктурированное или рудиментарно структурированное сообщество равных индивидов<sup>18</sup>, как неотъемлемые и родовые узы человеческого рода<sup>19</sup>, как глубокий и в основе своей эмоциональный опыт или состояние<sup>20</sup>. Также В. Тернер считал, и это сближает его позицию с дюркгеймовской, что «коммунитас» возникают в процессе ритуала и характеризуют определенные социальные собрания. Он различает три вида «коммунитас»: 1) спонтанные (или экзистенциальные), которые характеризуют некоторые явления «контркультуры», рок-концерты, или сам по себе феномен паломничества; 2) нормативные, в которых «коммунитас» предыдущего вида преобразуются в совокупность моральных правил или кодекс поведения, призванный регулировать социальное поведение определенным образом; 3) идеологические, в рамках которых этос «коммунитас» трансформируется в идеологию, – как, например, идеология движения хиппи американской контркультуры<sup>21</sup>.

Таким образом, можно говорить, что и Э. Дюркгейм, и В. Тернер рассматривали ритуал и экстраординарный, экстаический опыт, обычный для религиозного ритуала, как реальный и важный социокультурный феномен.

Для них этот опыт «связанности» в ее экстатическом и иррациональном аспекте является основополагающим для социокультурного «восстановления». В действительности оба они считали, что общество диалектически балансирует между жестко структурированным и экстатическим состояниями, и именно по этой причине они бы вряд ли были удивлены тем, что рейв-вечеринки привлекают современную молодежь.

Э. Дюркгейм и В. Тернер – не единственные авторы, которые писали о ритуале, опыте «связанности» и социокультурном «восстановлении». Антрополог Энтони Уоллес<sup>22</sup>, специализировавшийся на исследовании культур Северной Америки, развил концепцию движения социального «восстановления». Это движение он рассматривал как сознательные и преднамеренные попытки создания новой культуры, более соответствующей запросам общества, и считал мессианские движения и образования новых религиозных сект примерами такого движения<sup>23</sup>. Э. Уоллес указывал, что движения «восстановления» возникают в той ситуации, когда культура или религия больше не может адекватно удовлетворять потребности членов того или иного общества. Они, таким образом, указывают на рост индивидуального напряжения либо на постепенное разложение или угасание мощи религиозных символов и ритуалов. Без ритуалов «восстановления» общество, согласно Уоллесу<sup>24</sup>, дезинтегрируется.

Концепция «восстановления» также привлекает в последнее время внимание исследователей новых религиозных движений. Например, Эйлин Баркер утверждает<sup>25</sup>, что одной из причин распространения НРД – это своего рода «пустоты» в современной культуре того или иного общества. Об этом же говорят и другие исследователи. Так, профессор Джордж Криссидес указывает, что люди, становящиеся членами НРД, обычно «недовольны» или «отчуждены» от общих норм своего общества<sup>26</sup>, а теория НРД и религии Родни Старка и Уильяма Бэйнбриджа в основном основывается на предположении, что как только религия и культура секуляризуются и впадают в состояние стагнации (это неизбежный эволюционный процесс, по их мнению), индивиды или стараются присоединиться к какой-либо секте, или создать свою в поиске более живых и стойких «сверхъестественных компенсаторов»<sup>27</sup>.

Таким образом, современное общество потребителей – почти идеальная среда для развития НРД. То общее, что объединяет все эти движения, заключается в попытках придать смысл жизни, сформировать действенную культуру, ресакрализовать или «заколдовать» мир<sup>28</sup>. По этой причине рейв-вечеринки также вполне могут быть описаны как попытки заполнить пустоту потребительского общества, танцевальные культуры могут быть типичным примером социокультурного «восстановления».

Профессора М. Корстен и Д. Трамаччи считают, что «трансеры» должны быть включены в номенклатуру НРД. Они вполне могут быть правы. Транс и другие танцевальные культуры обладают некоторыми признаками, свойственными НРД: культурная и социальная неудовлетворенность членов этих движений; возникновение движений в рамках культур с угасающими религиозной символикой, ритуалами и институтами; возникновение в культурах, где главенствуют религиозный и социальный плюрализм, при этом развиты технологии и межкультурные связи; религиозная иконография перенимается у других культур и традиций (в нашем случае – у буддизма); экстатический опыт воплощается во внутреннем эмоциональном состоянии; на его основании происходит радикальная перестройка личности; формирование идеальных или утопических социальных программ; появление харизматического лидерства и с воплощением в культовой фигуре диск-жокея и его последователей; оппозиция существующей власти и порядкам.

Однако некоторые черты транс-культуры не позволяют назвать ее но-

вым религиозным движением. Несмотря на то, что рейв-культура сегодня достаточно широко распространена и в некоторой степени является частью евроамериканской поп-культуры, большинство рейв-сообществ не имеет формальной социальной структуры и скорее описывается в терминологии нового трибализма Маффесоли. Далее: говорить о рейв-культуре как о культе<sup>29</sup> можно только с очень большой натяжкой, поскольку экстазический опыт и опыт откровения хотя и присутствуют в рамках транс-вечеринок, но не становятся неким жестким ядром для формирования единой системы верований. Кроме того, танец на транс-вечеринке призван в принципе понизить значимость вербальной коммуникации. Как следствие, здесь практически невозможно возникновение некоего единого сообщества с харизматическим лидером на вершине пирамиды.

Таким образом, хотя рейв-культуру и нельзя назвать на сто процентов новым религиозным движением, но можно достоверно утверждать, что в ее рамках что-то действительно серьезное происходит с человеком как на индивидуальном, так и на социальном уровнях. Так, наиболее заметная черта всех современных танцевальных культур – переживание «единения» – часто интерпретируется как религиозное. Более того, этот опыт «единения» всегда рассматривался Э. Дюркгеймом, В. Тернером и другими исследователями религии в качестве ключевого элемента как ритуального действия в широком смысле или действия религиозного, так и социокультурного «восстановления». С этой точки зрения рейв-культура как раз и представляется примером социокультурного «восстановления», которое является базой развития религии и культуры на протяжении всей истории человечества.

#### ***Библиографический список***

- Bainbridge W. *The Sociology of Religious Movements*. – N.Y., 1997.
- Barker E. *New religious movements: their incidence and significance* // *New Religious Movements: Challenge and Response* / ed. by B. Wilson, J. Cresswell. – L., 1999.
- Chryssides G. *Exploring New Religions*. – L., 1999. – P. 5.
- Durkheim E. *The Elementary Forms of Religious Life*. – N.Y.: Free Press, 1995.
- Fritz J. *Rave Culture: An Insider's Overview*. – Canada, 1999.
- Grimes R. *Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory*. – Columbia, 1990. – P.10.
- Hutson S. *Technoshamanism: spiritual healing in the rave subculture* // *Popular Music and Society* fall. – 1999. – P. 53–77.
- Mellor P.A., C. *Shilling Re-forming the Body: Religion, Community, and Modernity*. – L., 1997.
- Pickering W.S.F. *Introduction* // *Durkheim on Religion* / ed. by W.S.F. Pickering. – Atlanta: Scholars Press, 1994. – P. 2.
- Stark R., Bainbridge W. *A Theory of Religion*. – N.Y., 1987.
- Takahashi M., Olaveson T. *Music, dance and raving bodies: raving as spirituality in the central Canadian rave scene* // *Journal of Ritual Studies*. – 2003. – №17-2. – P. 72–96.
- Turner V. *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. – Ithaca: Cornell University Press, 1974. – P. 231.
- Turner V. *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. – Ithaca: Cornell University Press, 1969. – P. 96.
- Wallace A.F.C. *Religion: An Anthropological View*. – N.Y., 1966. – P. 160.

---

<sup>1</sup> Pickering W.S.F. *Introduction* // *Durkheim on Religion* / ed. by W.S.F. Pickering. – Atlanta: Scholars Press, 1994. – P. 2.

<sup>2</sup> См.: Hutson S. *The rave: spiritual healing in modern western subcultures* // *Anthropological*

Quarterly. – 2000. – №73-1. – P. 35–49, Malbon B. Clubbing: Dancing, Ecstasy and Vitality. – L., 1999; Tramacchi D. Field tripping: psychedelic communitas and ritual in the Australian bush // *Journal of Contemporary Religion*. – 2000. – №15-2. – P. 201–213.

<sup>3</sup> CM.: Tramacchi D. Chaos Engines: doofs, psychedelics, and religious experience // *FreeNRG: Notes from the Edge of the Dance Floor*. Ed by John G. St. – Altona, 2001.

<sup>4</sup> Corsten M. Ecstasy as «this worldly path to salvation»: the techno youth scene as a proto-religious collective // *Alternative Religions Among European Youth* / Ed by L. Tomasi. – Aldershot, 1999. – P. 91.

<sup>5</sup> Takahashi M., Olaveson T. Music, dance and raving bodies: raving as spirituality in the central Canadian rave scene // *Journal of Ritual Studies*. – 2003. – №17-2. – P. 72–96.

<sup>6</sup> CM.: Fritz J. Rave Culture: An Insider's Overview. – Canada, 1999; Reynolds S. Generation Ecstasy: Into the World of Techno and Rave Culture. – N.Y., 1999.

<sup>7</sup> CM.: Adlaf E., Smart R. Party subculture or dens of doom? An epidemiological study of rave attendance and drug use patterns among adolescent students // *Journal of Psychoactive Drugs*. – 1997. – №29-2. – P. 193–198; Pedersen W., Skrondal A. Ecstasy and new patterns of drug use: a normal population study // *Addiction*. – 1999. – №94-11. – P. 695–706; Shewan D., Dalgarno P., Reith G. Perceived risk and risk reduction among ecstasy users: the role of drug, set, and setting // *The International Journal of Drug Policy*. – 2000. – №10. – P. 431–53.

<sup>8</sup> CM.: Melechi A. The ecstasy of disappearance // *Rave Off: Politics and Deviance in Contemporary Youth Culture*. Ed. by Redhead S. – Aldershot, 1993; Pini M. Women and the early British rave scene // *Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies*. Ed. by McRobbie A. – Manchester, 1997.

<sup>9</sup> Hutson S. Technoshamanism: spiritual healing in the rave subculture // *Popular Music and Society* fall. – 1999. – P. 53–77.

<sup>10</sup> CM.: Malbon B. Clubbing: Dancing, Ecstasy and Vitality. – London, 1999.

<sup>11</sup> CM.: Corsten M. Ecstasy as «this worldly path to salvation»: the techno youth scene as a proto-religious collective // *Alternative Religions Among European Youth*. Ed by Tomasi L. – Aldershot, 1999.

<sup>12</sup> CM.: Becker T., Woebis R. Back to the future: hearing, rituality and techno // *World of Music*. – 1999. – №41-1. – P. 59–71; Tramacchi D. Field tripping: psychedelic communitas and ritual in the Australian bush // *Journal of Contemporary Religion*. – 2000. – №15-2.

<sup>13</sup> Grimes R. Ritual Criticism: Case Studies in its Practice, Essays on its Theory. – Columbia, 1990. – P.10.

<sup>14</sup> CM.: Durkheim E. The Elementary Forms of Religious Life. – New York: Free Press, 1995.

<sup>15</sup> CM.: Jones R.A. Emile Durkheim: An Introduction to Four Major Works. – Beverly Hills, 1986; Nielsen D.A. Three Faces of God: Society, Religion, and the Categories of Totality in the Philosophy of Emile Durkheim. – Albany, 1999.

<sup>16</sup> CM.: Hutson S. The rave: spiritual healing in modern western subcultures // *Anthropological Quarterly*. – 2000. – №73-1.

<sup>17</sup> Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – Ithaca: Cornell University Press, 1969. – P. 29; Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. – Ithaca: Cornell University Press, 1974. – P. 231.

<sup>18</sup> Turner V. The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual. – Ithaca: Cornell University Press, 1967. – P. 99ff; Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – Ithaca: Cornell University Press, 1969. – P. 96.

<sup>19</sup> Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – Ithaca: Cornell University Press, 1969. – P.97; On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience. Ed. by Turner V. – Tucson: The University of Arizona Press, 1985. – P. 233.

<sup>20</sup> Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. – Ithaca: Cornell University Press, 1974. – P. 46, 201, 205, 274.

<sup>21</sup> Turner V. The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. – Ithaca: Cornell University Press, 1969. – P. 132; Turner V. Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society. – Ithaca: Cornell University Press, 1974. – P. 169.

<sup>22</sup> CM.: Wallace A.F.C. Revitalization movements // *American Anthropologist*. – 1956. – № 53. – P. 264-81; Wallace A.F.C. Religion: An Anthropological View. – N.Y., 1966.

<sup>23</sup> Wallace A.F.C. Revitalization movements // *American Anthropologist*. – 1956. – № 53. – P. 265.

<sup>24</sup> Wallace A.F.C. Religion: An Anthropological View. – N.Y., 1966. – P. 160.

<sup>25</sup> Barker E. New religious movements: their incidence and significance // *New Religious Movements: Challenge and Response* / Ed. by B. Wilson, J. Cresswell. – L., 1999. – P. 26.

<sup>26</sup> Chrystides G. Exploring New Religions. – L., 1999. – P. 5.

<sup>27</sup> См.: Bainbridge W. The Sociology of Religious Movements. – N.Y., 1997; Stark R., Bainbridge W. A Theory of Religion. – N.Y., 1987.

<sup>28</sup> См.: Maffesoli M. The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society. – L., 1996. – P. xiv; Mellor P.A., C. Shilling Re-forming the Body: Religion, Community, and Modernity. – L., 1997.

<sup>29</sup> Англоязычному термину «cult» в российской действительности скорее соответствует не-академический термин «деструктивная секта».



Робозеева А.А.

### ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ МИФА ОТТО РАНКА

*Аннотация.* Данная статья посвящена рассмотрению психоаналитической концепции мифа Отто Ранка – одного из пионеров психоанализа, – наиболее полно выраженной в его труде «Миф о рождении героя». Эта работа, с одной стороны, последовательно демонстрирует концепцию мифа раннего психоанализа, а с другой, – обнаруживает зачатки тех идей, которые определили эволюцию взглядов Ранка.

*Ключевые слова:* психоанализ, миф, Эдипов комплекс, проекция, инверсия, расщепление, травма рождения.

Отто Ранк (1884–1939) известен как один из сторонников и учеников Зигмунда Фрейда, который впоследствии отошел от основополагающих идей психоанализа и основал собственное направление в психологии – волевую терапию. Именно Отто Ранк до своего разрыва с психоаналитическим сообществом наиболее успешно занимался немедицинским применением психоанализа, т.е. исследованием феноменов культуры. Искусство и мифология были областью его интересов, и, используя свою обширную историко-культурную эрудицию, он применял методы, предложенные Фрейдом, для исследования этой области. В период с 1907 г. по 1924 г. (именно в этом году вышла в свет «Травма рождения», ставшая причиной исключения Ранка из числа сторонников Фрейда) были написаны основные работы, посвященные анализу искусства и мифологии: «Художник» (Der Künstler, 1907), «Мотив инцеста в поэзии и легендах» (Das Inzest – Motiv in Dichtung und Sage, 1912), «Миф о рождении героя» (Der Mythos der Geburt des Helden, 1909), «Сага о Лоэнгрине» (Die Lohengrin Sage, 1911) – диссертация Ранка, первая в истории психоанализа, в которой применялся психоаналитический метод для толкования мифов и легенд, «Нагота в сагах и поэзии» (Die Nacktheit in Sage und Dichtung, 1913), «Значение психоанализа в науках о духе» (Die Bedeutung der Psychoanalyse für die Geisteswissenschaften, 1913), «Двойник» (Der Doppelgänger, 1914), «Вопросы психоаналитического исследования мифов» (Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, 1919), «Травма рождения» (Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse, 1924) и т.д. Интерес Ранка к феноменам культуры отразился и в таких более поздних работах как «Вера в существование души и психология» (Seelenglaube und Psychologie, 1930), «Истина и реальность. История человеческой воли» (Wahrheit und Wirklichkeit, 1930) и «За пределами психологии» (Beyond Psychology, 1941 – опубликована посмертно). В этих сочинениях он предлагает свою точку зрения на историю человеческого духа, исходя из собственных концепций творческой воли и травмы рождения. На данный момент только четыре его работы переведены на русский язык: «Значение психоанализа в науках о духе» (в соавторстве с Гансом Заксом), «Миф о рождении героя», «Травма рождения» и «Истина и реальность. История человеческой воли».

Наиболее примечательной работой, посвященной психоаналитике мифа, является «Миф о рождении героя». Мифологический материал, который

анализирует Ранк в этом произведении, достаточно богат. Назовем имена некоторых мифических персонажей, историю рождения которых он излагает: Саргон, Моисей, Эдип, Парис, Кир, Кай Хусроу, Ромул, Геракл, Иисус, Зигфрид, Лоэнгрин и т. д. Описывая в общих чертах биографии этих героев, Ранк обращает внимание на неизменно повторяющиеся в каждом из мифов моменты. Выделяя инвариантные составляющие в различно оформленных мифах о рождении героя, Ранк составляет типический сюжет этих мифов. Схема типического сюжета выглядит следующим образом (постоянные мотивы будут выделены курсивом, как это сделано в работе Ранка «Миф о рождении героя»):

1. Герой – *ребенок знатных родителей* (как правило, принадлежит к царскому роду) или сын божества и женщины.

2. Его рождение сопровождается *сложными обстоятельствами* (воздержание, бесплодие, разлука родителей).

3. Во время беременности или до нее *возвещается предостережение* (сон, пророчество), что ожидаемый младенец представляет опасность (обычно для отца или деда).

4. Желая уберечь себя от этой опасности, тот, кому адресовано предостережение (родители, *отец*, дед, дядя, царь, *их приближенные*), пытается избавиться от новорожденного, повелевая убить его или оставить на произвол судьбы: обычно ребенка с этой целью *бросают в воду в ящике или корзине* (или оставляют в горах, в пещере, выбрасывают из окна).

5. Однако ребенок не погибает: его *спасают звери или люди низкого происхождения* (например, *пастухи*), вскармливает самка животного или *женщина-проститутка*, воспитывает пастух, садовник.

6. Ребенок вырастает, преодолевает трудности, проходит опасные испытания, совершает героические подвиги и находит своих знатных родителей: либо он побеждает отца (деда и т. д.) и *мстит* ему, либо он *распознан* (матерью, семьей) и добивается величия и славы (часто, заняв место того, над кем он одержал победу).

Такова схема выявленного Ранком типического сюжета мифа о рождении героя. В первую очередь бросается в глаза то обстоятельство, что отношения между героем и его родителями с самого начала имеют враждебный характер. Ранк предлагает искать корни этой враждебности в натуре самого героя, замечая, что людям сложно признать героем того, чья родословная им хорошо знакома. Именно по этой причине герой или пророк, дабы не испытывать мучительных сложностей на своем пути и исполнить свое предназначение, может отказаться от своих родителей.

В «Мифе о рождении героя» присутствует статья Фрейда о семейном романе невротиков. Суть семейного романа сводится к следующему.

1. Еще находясь в неведении относительно сексуальных предпосылок своего рождения, ребенок в своем воображении заменяет обоих родителей более знатными, тем самым как бы исправляя удручающую его реальность. Фантазия преследует здесь две цели: эротическую и честолюбивую (в основе которой тоже чаще всего лежит эротическая).

2. Когда ребенку становится известен сексуальный аспект его появления на свет, он более не сомневается в своем происхождении от матери, и фантазия ограничивается лишь возвеличиванием отца.

3. Эти грезы наяву выражают тоску ребенка по тому периоду детства, когда его родители были для него самыми добрыми, мудрыми и благородными людьми. Испытав с возрастом неизбежное разочарование и открыв в себе враждебные чувства к родителям (в частности, к отцу, в силу своей эротической склонности к матери), ребенок в своем воображении, в сущности, отрекается от них, придумывая себе других родителей, которые, по сути, являются отражением образов его собственных родителей, какими он воспринимал их в раннем детстве и к которым он питает самые нежные чувства.

4. Подтверждением этого являются сны взрослых людей об императорских особах, которые тоже означают отца и мать, а также бредовые идеи некоторых душевнобольных, считающих себя отпрысками знатных родителей, по той или иной причине оставленными еще в раннем детстве.

Тенденции, проявляющиеся в семейном романе невротиков, Ранк сопоставляет со своей схемой типического сюжета мифа о рождении и проводит аналогию между «я» ребенка и героем мифа. При этом он подчеркивает, что мифотворчество принадлежит не детям и не героям, а поэтически одаренным людям, которые через миф, с одной стороны, осуществляют свои бессознательные инфантильные желания, а с другой, – оправдывают себя за наличие этих желаний. Он утверждает, что семейный роман реализуется через миф. Так, обе родительские пары в мифе отражают настоящих и вымышленных родителей семейного романа. В мифе мы наблюдаем инверсию действительных отношений, представленных в романе-фантазии. Враждебность отца к своему сыну в мифе следует считать проекцией тех чувств, которые испытывает ребенок по отношению к своему родителю, избавление от ребенка в мифе соответствует отречению от родителей. Проекция является одним из защитных механизмов психики, и ее цель в данном случае – оправдание пренебрежительного и даже враждебного отношения к родителям путем приписывания такого отношения самим родителям. Пример инверсии, а именно обращение в противоположность, иллюстрирует выбрасывание в воду в корзине. Согласно Ранку, в данном случае выбрасывание в воду означает свою противоположность – выходение из воды, т.е. символическое изображение рождения, а корзина, ящик, пещера, сосуд – это символы материнского чрева. Фантазия часто пользуется приемом обращения в противоположность, что подтверждает фрейдовский анализ сновидений: «переворачивание, превращение в противоположность – одно из излюбленных средств изображения сновидения; оно находит себе самое разнообразное применение»<sup>1</sup>. «В сновидениях, как и в мифологии, выход ребенка из зародышевых вод изображается обычно при помощи обратного превращения: вхождения ребенка в воду»<sup>2</sup>. Причиной выражения акта рождения через свою противоположность – враждебное выбрасывание в воду – является предполагаемая неприязнь со стороны родителей, которая гипертрофирована в мифе. Превращение в противоположность также относится к защитным механизмам психического аппарата. Эти защитные механизмы служат устранению или видоизменению невыносимых мыслей и аффектов, присутствующих в бессознательном, с целью снятия внутреннего конфликта, который может возникнуть при встрече сознания с этими мыслями и аффектами. Ранк также замечает, что в рассматриваемой им группе мифов враждебность к младенцу исходит преимущественно от отца (т.е. в семейном романе – направлена на отца), и причину такого отношения следует искать в конфликте мальчика с отцом (и братьями), возникающем из эротической привязанности сына к матери. Этот конфликт проявляется в «конкурентной борьбе между ними за нежный взгляд и любовь матери»<sup>3</sup>. Однако, отмечает Ранк, эротическое отношение к матери «в мифах о рождении героя отодвинуто на задний план, в то время как сопротивление отцу, как видим, подчеркнуто сильнее»<sup>4</sup>. Исключением, по мнению Ранка, является миф об Эдипе, где этот мотив присутствует в явной форме.

Присутствие в мифе о рождении героя двух родительских пар объясняется процессом расщепления. В данном случае мы наблюдаем расщепление образа родителей на две составляющие (две четы): одна из них ощущается как благая (спасшие ребенка-героя люди, приемная семья), другая – как вредоносная (настоящая знатная семья, оставившая ребенка-героя на произвол судьбы). Причина этого расщепления – амбивалентные чувства, которые питает ребенок к своим родителям (в частности, к отцу): с одной стороны, сын любит своего отца, с другой, – ненавидит его (пре-

имущественно из-за соперничества за любовь матери). Два этих противоречащих друг другу чувства не могут сосуществовать в сознании, поэтому при создании мифа каждое из них находит свой объект: две родительские пары в мифе и реальные и вымышленные родители в романе-фантазии в действительности представляют собой единое целое – настоящую семью ребенка, к которой он испытывает двойственные чувства. Если признать, что возвеличенный отец (то есть отраженное в этом образе воспоминание ребенка о том времени, когда отец был самым добрым) в семейном романе соответствует тирану-отцу в мифе, то приемный отец – простолудин в мифе – это настоящий отец ребенка, к которому он теперь относится враждебно. В мифе аристократический отец предстает как враждебная сила (проекция враждебности ребенка), а приемный – как спасающая (признание того, что на самом деле отец не враждебен). Приняв во внимание эти рассуждения, мы видим, что в мифе с помощью различных приемов (проекции, обращения в противоположность и расщепления) скрыто признание того факта, что настоящие родители ребенка (которым в мифе соответствуют приемные) нежно любят и защищают его, в то время как сам он относится к ним враждебно. Создавая миф о рождении героя, человек пытался оправдать себя за эту детскую враждебность.

Действие механизмов проекции и расщепления, обнаруженных Ранком в работе мифотворческой фантазии, позволяет ему охарактеризовать миф как «параноидное образование»<sup>5</sup>. В качестве подтверждения этой мысли он ссылается на то, что те же механизмы присутствуют при возникновении некоторых психических расстройств. Ранк также указывает на связь мифа о рождении с манией величия у параноиков.

С психоаналитической точки зрения, в ранней форме мифа о герое отец полностью отождествляется с царем, тираном-преследователем. Анализируя группу мифов о рождении героя, Ранк приходит к выводу, что в некоторых мифологических сюжетах присутствует тенденция возвращения романа-фантазии к действительности, т.е. к сближению с настоящими родителями. Это достигается за счет смягчения враждебности по отношению к отцу. Ранк выделяет несколько ступеней прогрессирующего смягчения. На первой ступени в мифе происходит отделение тирана-преследователя от настоящего отца. Но, пишет Ранк, «такое разделение совершилось не полностью: тиран-преследователь фигурирует в лице близкого родственника героя, чаще всего его деда»<sup>6</sup>. При этом, как правило, отцом ребенка является человек низкого происхождения. К этой ступени смягчения враждебности к отцу относятся, например, сказания о Гильгамеше и Кире. Смягчение конфликта с отцом достигается также за счет того, что тиран преследует теперь не только героя, но и его родителей. В большинстве случаев угроза исходит от царствующего деда героя, который, получив предсказание об опасном потомке, запирает свою дочь в недоступном месте в надежде избежать этой опасности. Однако дочь вопреки его воле все же являет на свет сына, за что отец жестоко преследует ее и своего внука, чтобы избавиться от него прежде, чем исполнится пророчество. Ранк считает, что в основе поведения отца лежит мотив инцеста: он сам желает обладать своей дочерью и с этой целью делает все, чтобы «ее девичество оставалось вне опасности»<sup>7</sup> (Телеф, Персей). Часто в этих мифах мать вместе с сыном обрекаются на гибель или они вместе спасаются от преследователей бегством, что, по мнению Ранка, способствует более тесной связи героя с его матерью, к которой он имеет эротическую склонность. В некоторых сюжетах ребенка разлучают с матерью, и потом, став героем, он получает ее руку, но судьба препятствует кровосмешению: герой узнает о том, что его будущая супруга приходится ему родной матерью. Ранк предполагает, что в первоначальной форме мифа мотив инцеста все же присутствовал, но позднее был устранен как неприемлемый. В большинстве мифов, где в качестве врага героя выступает его

дед, история заканчивается убийством врага, место которого занимает герой, т.е. внук, победивший своего деда. При этом в некоторых сказаниях мотивом убийства становится месть за убитого отца. С точки зрения Ранка, во всех этих случаях «герой по существу убивает мужчину, который хочет лишить его материнской любви, то есть – собственного отца»<sup>8</sup>.

Дальнейшее смягчение враждебных чувств к отцу продемонстрировано в мифах, где герой рождается в результате непорочного зачатия от божества. В этих мифологических сюжетах божественный отец – это возвеличенный до уровня бога отец семейного романа, а смертный супруг матери, который считается отцом героя, соответствует настоящему отцу романа-фантазии (Персей, Геракл, Иисус и др.). Согласно Ранку, «роды девственницы являются самым резким из всех совершавшихся в мифах отказом от отца»<sup>9</sup>.

Отвод враждебности от отца завершается в тех мифах, где фигура преследователя полностью отделяется от личности отца героя и образов родственников: царь-тиран не имеет никаких родственных связей с героем (Авраам, Феридун, Иисус). В этом ряде сюжетов реальные отношения ребенка и родителей явлены наиболее открыто: то, что требует толкования в других сказаниях, здесь лежит на поверхности. Библейскую легенду о Моисее Ранк называет самым ярким примером, демонстрирующим последнюю стадию прогрессирующего смягчения. Моисей – сын простых родителей, которые, помещают его в корзину и опускают в воду, чтобы спасти от гибели. То есть в легенде о Моисее настоящие родители признаются со всей открытостью. Учитывая то, что в этом библейском сюжете смягчение враждебности к отцу достигает своего предела, следует допустить, что первоначальная форма мифа, согласно Ранку, претерпевает многочисленные видоизменения в результате этого процесса. Ранк предлагает свою версию первоначальной формы мифа о рождении Моисея. Применяя знания о тех механизмах, которые лежат в основе мифотворчества, Ранк вводит предпосылку: Бития, дочь фараона, вынула ребенка из воды, т.е. родила его. И, сводя предполагаемую первоначальную форму этого мифа к схеме типического сюжета, заключает: «царская дочь должна родить сына, но царь, предупрежденный истолкованием рокового сна, решает убить будущего внука. Служанка дочери (которая в библейском рассказе вытаскивает корзинку из воды по приказу своей госпожи) получает приказ от царя избавиться от ребенка, выбросив новорожденного в корзине в воду Нила (здесь, безусловно, используется мотив выбрасывания в его первоначальном «губительном» значении, поскольку речь идет о знатных родителях). Затем корзинку с ребенком находят простые люди, и бедная женщина воспитывает ребенка (как кормилица), а затем его усыновляет родная мать (совершенно как в схеме, фантазия завершается признанием со стороны знатных родителей)»<sup>10</sup>.

Таким образом, по Ранку, библейский миф о Моисее отражает истинное положение дел и не требует толкования: он является видоизмененной формой раннего мифа, предельно приближенной к реальности в результате смягчения, описанного Ранком. Известно, что позднее Фрейд в своем сочинении «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» (1934–1938) отстаивает иную точку зрения: он отрицает существование первоначальной формы мифа применительно к легенде о Моисее и утверждает, что тот же подход к толкованию мифа о рождении, который на многочисленных примерах продемонстрировал Ранк, применим и к этому библейскому сюжету, но не путем сведения его к первоначальному виду.

Таким образом, Ранк выделяет два мотива создания мифа о герое: нежность к родителям и благодарность им и бунт против отца. Здесь он вновь подчеркивает, что в рассмотренных им мифах «недостаточно отчетливо выражено то, что конфликт с отцом восходит к сексуальному соперничеству за мать»<sup>11</sup>. Примечательно, что Ранк трижды возвращается

к этой мысли, и при этом создается впечатление, что он сам удивляется тем выводам, к которым он пришел, не обнаружив инцестуального мотива в своем исследовании мифов о рождении героя. И поэтому каждый раз вынужден подчеркивать, что этот мотив там все-таки присутствует или присутствовал ранее, чтобы его размышления по поводу противостояния с отцом не теряли связи с основополагающими идеями фрейдовского психоанализа: комплекс Эдипа, как известно, составляют противоречивые переживания мальчика по отношению к отцу, в основе которых бессознательное инстинктивное влечение к матери и ревность, желание избавиться от отца-соперника (вплоть до фантазий о смерти или убийстве последнего). Цель Ранка в написании «Мифа о рождении героя» – не только продемонстрировать психоаналитический метод толкования мифов на конкретных примерах, но и доказать, что движущей силой создания мифов о рождении героя было переживание и оправдание инфантильных желаний: кровосмешения и отцеубийства. Именно поэтому, обнаруживая в своей работе смещение акцента на сопротивление отцу, Ранк, дабы не разрушить понятие Эдипова комплекса, каждый раз подчеркивал наличие скрытого мотива инцеста.

Мы позволим себе высказать предположение, что в «Мифе о рождении героя» имплицитно присутствуют зачатки тех идей Ранка, которые он позднее развил в свою теорию воли и травмы рождения. В книге «Истина и реальность. История человеческой воли» Ранк пишет: «Психологически Эдипов комплекс означает не что иное, как великий – если не первый – конфликт воли растущего индивида и контрволи тысячелетнего морального кодекса, представленного в его родителях»<sup>12</sup>. По мнению Ранка, первым шагом в развитии воли является «отрицательная воля» (или контрволя) ребенка, который отвечает противодействием на первые родительские ограничения в своей жизни. Эти зрелые мысли Ранка мы встречаем в виде догадок в его ранней работе «Миф о рождении героя»: «в мифе явно выражено желание, чтобы герой появился на свет именно вопреки воле родителей»<sup>13</sup>, «герой – как показывает его отречение от родителей – начинает свою деятельность, противопоставляя себя поколению; он бунтовщик и одновременно новатор, одним словом – революционер. Каждый революционер поначалу – просто непослушный ребенок, бунтующий против отца»<sup>14</sup>. Отмеченный ранее факт, что Ранк уделяет особое внимание конфликту героя с его отцом, замечая при этом, что в мифе нет ясных указаний на то, что этот конфликт восходит к соперничеству за мать, к которой герой имеет эротическую привязанность, также можно оценивать как доказательство нашего предположения.

В «Мифе о рождении героя» содержится намек на еще одну зрелую идею Ранка, изложенную в книге «Травма рождения». Согласно Ранку, травма, полученная человеком в результате отделения от материнского тела, т.е. акта рождения, имеет фундаментальное значение для жизни человека и представляет собой первоначальный источник всякой тревоги. Всю свою жизнь человек, с одной стороны, подсознательно стремится к возвращению в первичную, внутриутробную ситуацию, в которой он может вновь обрести утраченную безмятежность, потерянный рай, с другой стороны, – воспоминания о пережитой родовой травме, которые коренятся в бессознательном, порождают страх перед материнским лоном и препятствуют этому стремлению. С этих позиций поздний Ранк рассматривает инцестуальное влечение сына как бессознательную попытку возвратиться туда, откуда он был изгнан, и навсегда обрести покой в чреве матери, которая некогда произвела его на свет и которой, как и отцу, адресован упрек: вы «выбросили» меня во враждебную стихию жизни.

Предпосылки ранковской теории травмы рождения мы находим уже в «Мифе о рождении героя»: «молодой герой, как бы предчувствуя, что ему суждено испытать все жизненные трудности в полной мере, в порыве отча-

нения воспринимает собственное рождение как враждебный акт. Он словно обвиняет родителей в том, что они «выбросили» его во враждебную жизнь, позволив ему родиться»<sup>15</sup>. Это, по мнению Ранка, может быть еще одной причиной враждебности мифологических родителей по отношению к герою (т.е. проекции враждебности ребенка на родителей).

Здесь нам могут возразить, что само понятие «травма рождения» было введено Фрейдом еще в 1900 г., и нет ничего удивительного в том, что Ранк в «Мифе о рождении героя» затрагивает этот вопрос. Разумеется, Ранк был знаком с мыслями Фрейда относительно роли акта рождения в последующей жизни человека, и именно потому появление в указанной работе этой мысли в таком контексте вызывает удивление: Фрейд не считал, что травма рождения играет такую большую роль, чтобы служить источником всякой тревоги в жизни – она лишь первое переживание тревоги, которая, наряду со страхом кастрации, может служить прототипом различных видов тревоги. Ранк пишет, что герой воспринимает свое рождение как враждебный акт, он предчувствует, что «ему суждено испытать *все* (курсив наш – *A.P.*) жизненные трудности в полной мере». Вероятно, мысль Фрейда о травме, испытанной при рождении, произвела впечатление на Ранка, и он был склонен уделять ей особое внимание уже в своих ранних трудах даже в том контексте, где это не требуется для доказательства психоаналитических выводов.

Внимательный читатель заметит, что Ранк при рассмотрении героических сюжетов выделяет шрифтом моменты, служащие подтверждением правильности теории вытесненных инфантильных желаний (например, инцест с матерью), но при толковании этих моментов не всегда приходит к выводам, которые характерны для классического психоаналитического подхода к изучению мифов. Известный американский исследователь жизни и трудов О. Ранка Дж. Либерман в своей книге «Действия воли: жизнь и творчество Отто Ранка» в главе, посвященной «Мифу о рождении героя», пишет: «В этой ранней работе мысли Ранка по поводу рождения и воли содержат элементы идей, которые развивались Ранком после разрыва с Фрейдом»<sup>16</sup>. И далее: «Идеи в работе Ранка сталкиваются друг с другом, как бусины в тяжелом браслете. В некоторых местах они вносят путаницу в логику повествования»<sup>17</sup>. Как видим, Либерман уже давно подметил эту особенность «Мифа о рождении героя». Тем не менее этот труд Ранка в целом, несомненно, последовательно демонстрирует концепцию мифа раннего психоанализа.

### **Библиографический список**

Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа. Сборник. – М.: Изд-во «Совершенство», 1998. – 512 с.

Ранк О. Миф о рождении героя. – М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 1997. – 249 с.

Ранк О. Травма рождения. – М.: Аграф, 2004. – 400 с.

Фрейд З. Толкование сновидений. – СПб.: Алетейя, 1997. – 661 с.

Lieberman E. J. Acts of will: Life and work of Otto Rank. – New York: The Free Press, 1985. – 485 p.

<sup>1</sup> Фрейд З. Толкование сновидений. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 360.

<sup>2</sup> Там же. – С. 301.

<sup>3</sup> Ранк О. Миф о рождении героя // Между Эдипом и Озирисом: Становление психоаналитической концепции мифа. Сборник. – М.: Изд-во «Совершенство», 1998. – С. 189.

<sup>4</sup> Там же. – С. 189.

<sup>5</sup> Там же. – С. 190.

<sup>6</sup> Там же.

<sup>7</sup> Там же. – С. 191.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. – С. 192.

<sup>10</sup> Там же. – С. 194.

<sup>11</sup> Там же. – С. 196.

<sup>12</sup> Ранк О. Истина и реальность. История человеческой воли // Ранк О. Травма рождения. – С. 248.

<sup>13</sup> Ранк О. Миф о рождении героя // Там же. – С. 187.

<sup>14</sup> Там же. – С. 205.

<sup>15</sup> Там же. – С. 188.

<sup>16</sup> Lieberman E. J. Acts of will: The life and work of Otto Rank. – N.Y.: The Free Press, 1985. – P. 91.

<sup>17</sup> Ibid. – P. 93.



Лещинский А.Н.

### КОНФЛИКТОГЕННОСТЬ РАСКОЛОВ В ПРАВОСЛАВИИ

*Аннотация. В статье автор анализирует состояние появившихся в православии в 90-е гг. XX в. структур, которые юрисдикционно не подчиняются той или иной Поместной православной церкви. Автор отмечает, что уже само их появление исходит чаще всего из конфликта с Поместной церковью и в целом со Вселенским православием. Любой такой конфликт имеет онтологическую основу, так как любой откол от Вселенского православия – это нарушение единства Церкви. В статье обращено внимание на то, как преодолевается религиозный конфликт: прежде всего через строгие меры к отколовшимся, а также через диалог. Отмечается также значение государственных структур в преодолении конфликта. Свои выводы автор формулирует на основе эмпирических материалов, связанных с религиозной ситуацией в России и Сербии.*

*Ключевые слова: православие, альтернативное православие, раскол в православии, конфликт, религиозный конфликт, церковный конфликт, религиозные войны, межконфессиональные отношения, государственно-конфессиональные отношения, диалог, религиозная ситуация.*

В последние 20–25 лет в государствах, в которых наиболее распространено православие, появляются новые религиозные структуры, выходящие из подчинения Поместных автокефальных церквей. В России становятся заметными православные формирования, уже в прошлом ставшие независимыми. Сюда отчасти можно отнести катакомбные церкви.

В изменяющейся религиозной ситуации появились и новые независимые структуры. Вначале их называли параллельными, затем – свободными (как протестантские на Западе с XIX в.). К настоящему времени по отношению к ним в СМИ и в научный оборот входит в употребление понятие «альтернативное православие». Некоторые представители богословия и даже религиоведения не приемлют такого понятия, отмечая, что никакой альтернативности православию быть не может. Однако ключевое и корневое слово «альтернатива» в данном случае следует понимать не как «вместо», а как обозначение свободы выбора и свободы образования независимой православной структуры вне какой-либо Поместной церкви. Сущность ситуации состоит в объявленных и гарантированных свободах, в том числе в свободе совести. Ими и пользуются последователи альтернативного православия.

Конкретно речь идет о старостильных церквях, Российской православной автономной церкви (РПАЦ), Истинно-Православных церквях, Апостольской православной церкви (АПЦ), Украинской автокефальной православной церкви (УАПЦ), Украинской православной церкви – Киевский патриархат (УПЦ-КП), Альтернативном синоде Болгарской церкви и др.

В недавно изданной в России «Энциклопедии религий» представлены некоторые статистические данные об этих объединениях. В мире их об-

шее число доходит до 12 тыс., а количество приверженцев оценивается в 30 млн.<sup>1</sup>.

В богословии структуры, которые мы называем свободными, терминологически обозначаются такими понятиями как ереси, расколы, секты, а некоторыми представителями характеризуются как псевдоправославные. Религиоведение также включает в свой понятийный аппарат такие понятия как раскол и секта. Они общеприняты и существуют столетиями. Однако многие представители религиоведения и юриспруденции вполне справедливо считают, что они не применимы в правовом поле. Именно потому, что в наше законодательство включены такие понятия как «религиозные объединения», религиозные организации и религиозные группы.

Немалая часть свободных структур, о которых идет речь, хотя и усложняет религиозную ситуацию, входя в противоречия с другими традиционными православными структурами, зарегистрирована в органах юстиции. Следовательно, они пользуются той же объявленной свободой совести, как и все остальные. Правда, в последние годы регистрации многих из них в ряде российских регионов противодействуют соответствующие госорганы.

Исследуемые формирования всегда чаще всего оценивались негативно как со стороны представителей религий большинства, так и порой со стороны государственных органов. Такие оценки возникают в силу того, что расколы имеют внутренние конфликтогенные черты. К ним, по мнению специалистов-конфликтологов, относятся «слова, жесты, оценки, суждения, действия или бездействия одной стороны или обеих взаимодействующих сторон, способные привести к конфликтной ситуации и ее перерастанию в реальный конфликт»<sup>2</sup>.

Конфликты разнообразны. Они типологизируются на основе соответствующих критериев. У нас речь идет о религиозных или церковных конфликтах, т.е. о тех, в которых большое значение имеет религиозная составляющая. В отличие от других конфликтов предметами споров в них являются вероучительные положения религии или конфессии, обрядовая практика, институциональные (организационные) положения, а также имущество, включая храмы.

Немаловажный вопрос в любом конфликте – с чего он начинается? Что касается церковного конфликта, а именно раскола, то он может иметь много причин. Но особенность раскола – постоянный конфликт, прежде всего с кириархальной церковью, от которой он откололся.

Часто конфликт невидим, но он существует. Его разрешение, по богословской терминологии, ведет к уврачеванию раскола. Уврачевание – это исчезновение раскола, – подобно тому, как проходит болезнь. Оно происходит посредством различных форм и способов: от осуждения раскольников на церковном соборе или суде до диалога с ними. Итог заключается в возврате отошедших в лоно Матери-Церкви. Таким образом, раскол – это ненормальное состояние Церкви, разрушающее ее единство, и она никогда не успокоится, пока существует хоть один мало-мальски незначительный раскол. И прежде всего потому, что его существование противоречит догматическому учению о единстве Церкви.

Не последнюю роль в нормализации положения свободных Церквей, их месте в межконфессиональных отношениях может играть государственная власть. Однако, судя по историческим и современным материалам, эта роль бывает и положительной, и отрицательной.

Изучая альтернативные формирования, приходится сталкиваться с вопросом их дальнейшего существования, т.е. рассматривать их в прогностическом аспекте. В любом случае прежде всего можно предположить: их будущее во многом зависит от выбора и утверждения Российским государством модели государственно-конфессиональных отношений. Современные государства в лице тех его представителей, кому по долгу служ-

бы приходится осуществлять связи с религиозными объединениями, как бы не замечают наличия структур альтернативного православия. И только когда возникает конфликтная ситуация, проблема, связанная с ними, начинается ее решение, заканчивающееся далеко не в их пользу.

Между тем, если обратиться к отечественной истории вопроса, то можно обнаружить некоторые положительные моменты, правда, при многих отрицательных. К последним надо отнести сам подход к решению проблемы существования, как тогда говорили и писали в официальных документах, раскола или сектанства. А подход был, если взять хотя бы только XIX в., церковно-полицейский. Он поддерживался российским законодательством. Из положительного надо отметить глубокое изучение расколов с вероучительной, институциональной и особенно социально значимой сторон.

Во второй половине XIX в. была составлена типология расколов. Раскольники были разделены на секты менее и особенно вредные. К последним были отнесены духоборцы, молокане, иконоборцы, иудействующие, не молящиеся за царя и те, которые по местным соображениям будут в равной степени признаваться вредными для общества.

Министерство внутренних дел обратилось в Святейший Синод с просьбой указать, какие именно из раскольничьих сект и толков признаются священноначалием особенно противными учению Церкви и в каком порядке они следуют по степени вреда для веры православной. Обер-прокурор граф Протасов уведомил министерство, что секты раскольников (наиболее известные) могут быть разделены на шесть степеней. Первая – секты вреднейшие: иудействующие, ибо это хуже, нежели ересь, это совершенное отпадение от христианства и существенная вражда против христианства. Вторая – молокане, которые, хотя и держатся Священного писания, но берут из него только то, что им нравится, не признавая ни таинств, ни иерархии, никакой власти не признают богопоставленной, а повинуются только потому, что нельзя противиться. В третью степень были включены духоборцы. Сколько известно, одинакового духа с молоканами. Четвертая – хлыстовщина. Ересь богохульная, потому что, не отвергая наружного общения с христианской церковью, вводит человекообожание. В пятую – скопцы. Также богохульная ересь, потому что начальника секты почитают Христом. Вредит обществу, осуждая брак, искажая людей и истребляя потомство. В шестую – те беспоповщинские секты, которые отвергают брак и молитву за царя: они пишут и произносят жестокие хулы на Церковь и таинства и всякую власть нынешнего времени почитают антихристовой.

Вот такая типология. В качестве комментария заметим, что в современной России при существующем новом законодательстве такая типология неприемлема. В ней главное, характеризующее упомянутые объединения понятие, – термин «вредные». В нашей же типологии<sup>3</sup>, несмотря на всю внутреннюю конфликтность свободных юрисдикций, имеется критерий, указывающий на равенство всех объединений перед законом.

Но вернемся к XIX в. Изучением расколов занимались и церковные, и государственные структуры, и научные подразделения. Типологизация указала на многочисленные проблемы в осмыслении состояния расколов и отношения к ним.

Император Александр II при рассмотрении представленных ему дел о раскольниках заметил, что, «несмотря на обилие у нас печатных книг и рукописных записок, история, статистика и законодательство расколов еще весьма мало обработаны, а это затрудняет правительство не только при решении частных случаев о раскольниках, но и при избрании правильной и твердой системы действия в отношении к расколам вообще; по тому же предмету существует притом большое различие во взгляде православного духовенства и некоторых светских чинов, и вследствие этого тем бо-

лее становятся нужными полные систематические и основательно обработанные сведения о расколе»<sup>4</sup>. Содержание императорских замечаний полуторасотлетней давности, пожалуй, приемлемо и к осмыслению нашей действительности. В самом деле, ни церковная, ни светская науки, ни государственные учреждения не имеют у нас ни должной статистики, ни географии распространения расколов. Правда, в отличие от XIX в. нет обилия материалов и, естественно, законодательной базы в отношении расколов. Существуют, как и прежде, различия во взглядах православного духовенства, светских чинов, представителей правозащитных организаций на изучаемые формирования. Все это действительно затрудняет решения частных вопросов. И здесь следует обратить внимание на главный фрагмент императорских замечаний. И ныне остается актуальной разработка правильной и твердой системы действий государства по отношению к расколам. Отсутствие системы и приводит к результатам, в которых находит выражение ущемление прав религиозных меньшинств, к которым относятся, по религиоведческой терминологии, альтернативные объединения, или юрисдикционно независимые структуры в православии.

Очевидно, что существует правовой аспект в изучении названных структур. Он связан с нарушениями прав представителей появившихся и появляющихся свободных объединений в православии. К этому надо добавить учащающиеся конфликты между названными сторонами. Наблюдается тенденция посредством ущемления их прав пресечь их существование. Дело доходило до конфликтов между органами власти, общественно-религиозными организациями и структурами свободных церквей.

Объем статьи не позволяет во всем многообразии рассмотреть конфликтные ситуации, связанные с деятельностью структур альтернативного православия в контексте отношений к ним кириархальных церквей и современных государств. Остановимся лишь на том, что произошло в Македонии и в городе Суздале.

В Македонии истоки церковного конфликта, происшедшего в последние десятилетия, надо искать в глубокой древности.

Республика Македония – одно из государств, провозгласивших свою самостоятельность в начале 90-х гг. XX в., после разделения Югославии. На ее территории проживает славянский народ, называющий себя македонцами и издревле, со второй половины I в. н.э., исповедующий христианство. На протяжении многих веков, начиная с появления христианства на македонской земле, религиозная ситуация здесь была очень сложной. По государственно-политическим причинам православие находилось в разделении. На него оказывали влияние зарубежные патриархаты и экзархаты – Византии (Константинополя), Болгарии, Сербии, Греции. Негативным было отношение к православию в Македонии и со стороны Османской империи. В течение многих десятилетий перед Второй мировой войной Македонская епархия входила в состав Автокефальной Сербской православной церкви. Однако после Второй мировой войны на Балканах власть перешла к коммунистам и началась борьба против Церкви. Чтобы ослабить Сербскую церковь, новый режим оказывал поддержку тем ее представителям, которые пытались выйти из-под ее юрисдикции. 4 октября 1958 г. епископ Досифей пошел на сговор с новой светской властью и объявил себя архиепископом Охридским.

Сербская православная церковь, чтобы избежать раскола, признала автономию архиепископии в Македонии 1959 г. Но Досифей пошел дальше. Он объявил против воли большинства своего священства об автокефалии новосозданной Македонской православной церкви. Несмотря на угрозы правительства, Сербская церковь отказалась признать этот антиканонический акт. МПЦ до настоящего времени не признана ни одной из Поместных церквей Вселенского православия, так как считается, что она является типичным расколом по национальному признаку. Его отстаива-

ние отказывающейся стороной всегда усиливает начавшийся конфликт. Во Вселенском православии разделение церковью канонически может быть оправдано на основании территориального признака, национальный же исключен.

В начале первого десятилетия XXI в. религиозная ситуация, особенно все то, что связано с православием, чрезвычайно осложнилась.

После создания отдельной Македонской Республики ее руководство встало на сторону автокефалистов. В результате долгих переговоров в мае 2002 г. комиссия, состоящая из епископов обеих сторон, подписала соглашение, в котором подтверждалась широкая автономия Церкви в Республике Македонии. Однако под давлением македонских светских властей автономия не была принята. В сложившейся ситуации Сербский патриарх Павел, ища пути к преодолению разделения, обратился к епископам, духовенству, монашествующим и мирянам церкви в Республике Македонии с предложением присоединиться к каноническому единству с Матерью-Церковью и через нее – со всеми другими православными церквями.

На обращение откликнулся митрополит Велеса и Повардарья Иоанн. Он вместе со всем духовенством, монашествующими и мирянами своей митрополии решил вернуться под омофор Сербской поместной церкви. Паства епархии действительно вернулась в прежнюю церковь Сербии. Некоторые архиереи также имели намерение вернуться, однако из-за страха перед гонениями не решились на это. После поступка владыки Иоанна на него и на тех, кто его поддержал, начались гонения со стороны правительства Македонии. Однако усиливается процесс возвращения из МПЦ, что стало причиной новой волны гонений с 2004 г. Доходило даже до вооруженных нападений на церкви и общины, которые хотели остаться с Матерью-Церковью. В городе Битола 11 января 2004 г. было совершено нападение отрядом вооруженных полицейских, в ходе которого арестовали многочисленных клириков и монахов, включая митрополита Иоанна и несколько групп монахов, монахинь, мирян. Митрополит Иоанн был заключен под стражу до суда с обвинениями в том, что «совершая литургию, он выполнял дело подстрекательства национальной, расовой и религиозной розни». Причем все эти задержания и аресты, по словам руководителей полицейских, делались по требованию МПЦ. Они даже показывали письменное распоряжение архиепископа Стефана. Аресты, погромы, доходившие до сожжения некоторых монастырей, продолжались. Много оставалось без расследования. Одновременно с этими событиями государственные власти опубликовали «Декларацию в поддержку Македонской православной церкви», согласно которой в государстве может быть лишь одна законная православная община – Македонская православная церковь. Охридская же архиепископия, правящим архиереем которой был Иоанн, таким образом, ставилась вне закона. По обвинению в «подстрекательстве к национальной, расовой и религиозной ненависти» владыка Иоанн томился в течение восемнадцати месяцев в тюремном заключении.

До настоящего времени продолжается давление на православных священников и мирян с тем, чтобы вынудить их подписать документ, в котором они отказались бы от канонической Охридской архиепископии и объявили о возвращении в самостоятельно провозглашенную МПЦ. Из-за чинимых трудностей представителям канонической Охридской архиепископии приходится уходить в катакомбы (церковное подполье), т.е. литургии совершаются тайно, в частных домах. При этом они испытывают большой недостаток в богослужебных книгах и церковной утвари.

Для прекращения конфликта и урегулирования отношений между МПЦ и Сербской патриархией осуществляется диалог их представителей, однако он проходит очень трудно: то прекращается, то возобновляется. Учас-

тие в нем в качестве посредника принимает руководство Русской Православной церкви.

Для завершения анализа конфликтных ситуаций приведем также некоторые материалы из разгоревшегося конфликта в городе Суздале. В нем, как было отмечено, находится центр не подчиняющейся Московской патриархии Российской православной автономной церкви (РПАЦ). Община церкви утвердилась два десятилетия назад, после выхода из Московской патриархии. Причина – конфликт между настоятелем храма в Суздале архимандритом Валентином (Русанцовым) и епархиальным руководством.

Вначале структура, состоящая из нескольких общин, объявила себя свободной церковью. После она вошла в юрисдикцию Русской православной церкви за границей (РПЦЗ), а затем из нее вышла, объявив себя автономной церковью. Валентин стал митрополитом и ее руководителем. Во все годы наблюдался рост числа общин церкви. Сюда переходили некоторые общины также после конфликта с Московской патриархией, кое-кто – из катакомбных церквей, а также некоторые зарубежные православные общины. Таковые есть в Европе и США. Верующие оставались в прежних храмах. В России в ряде мест, в том числе и в Суздале, государственные органы дали разрешение на бессрочную аренду этих храмов. Более того, некоторым общинам новой структуры были переданы и полуразрушенные храмы. На средства верующих РПАЦ они были восстановлены, а кое-где построены новые.

С 1992 г. во многих регионах Российской Федерации областные, краевые и городские органы власти стали отбирать храмы, которые принадлежали Российской православной автономной церкви и даже те, которые ею были восстановлены: в г. Трубчевске Брянской области, Волгограде, Белгороде, Нижнем Новгороде, Уссурийске, Кинешме Ивановской области, Воткинске Удмурдской Республики, Санкт-Петербурге, городах Новосибирской и Московской областей, Санино Владимирской области, Железнодорожке и Курсавке Ставропольского края.

Два с небольшим года назад такая участь постигла и суздальские приходы. Ссылаясь на якобы неправильно оформленные документы, касающиеся передачи храмов, департамент госимущества и в самом Суздале возбудил иск к общинам РПАЦ. На прошедших заседаниях судов храмы были отобраны в качестве государственной собственности. Простые православные верующие оказались без храмов, в которых они совершали богослужения на протяжении двух десятилетий. Со стороны отдельных представителей российских правозащитных организаций РПАЦ было предложено обратиться в Страсбургский суд. Теперь степень правомерности решения местных судов (т.е. то, насколько ущемлены религиозные свободы приверженцев РПАЦ) будет определять суд Европейский. Дело трудное. Тем более, что уже после отобрания семи храмов в феврале текущего года их посетил архиепископ Владимирский и Суздальский Евлогий (Московская патриархия). Он поделился перспективами дальнейшего приспособления храмов для богослужбных и иных целей.

В Страсбургском суде подобное дело против России будет рассматриваться около двух лет. Итоги, можно предположить, будут не в пользу РФ. Будет назначена немалая компенсация истцам – РПАЦ. Хотя при более внимательном подходе конфликта можно было избежать.

В заключение сформулируем несколько предварительных выводов.

Во-первых, мы являемся современниками умножающихся расколов или возникающих структур альтернативного православия. Причем их распространение глобализируется, так как они встречаются в большом числе современных государств, на всех континентах и на многих канонических территориях Поместных церквей Вселенского православия.

Во-вторых, онтологически природа расколов конфликтогенна. В них изначально заложен потенциал будущих столкновений с Церквями Все-

ленского православия и представителями социальных гражданских структур.

В-третьих, конфликтные ситуации, о которых шла речь, будут возникать прежде всего в сферах межконфессиональных и государственно-конфессиональных отношений. В частности, можно предположить, что в России возрождается идущая из XVIII–XIX вв. традиция взаимодействия государства и Церкви большинства, в котором «гражданское начальство в делах о расколах должно было единодушно действовать вместе с духовным, стремясь к одной главной цели – к искоренению в народе раскольничьих заблуждений»<sup>5</sup>.

Наконец, в-четвертых, во избежание религиозных конфликтов в демократическом государстве необходимо соблюдать один из главнейших законодательных принципов – равенства всех религиозных объединений перед законом. Межконфессиональные же конфликты, связанные с имуществом конфессий, в число которых входят и не подчиняющиеся друг другу структуры (альтернативного православия), вполне бы могли разрешаться самостоятельно, без втягивания в них государственных органов. И лишь когда все формы и способы решения конфликта будут исчерпаны, тогда привлекается государственная власть – в качестве посредника.

### **Библиографический список**

Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей: Учеб. пособие. – В 2 т. – М.: Русские огни, 1994.

Дмитриев А. В. Конфликтология: Учеб. пособие. – М.: Гардарики, 2000.

Салтыков А. Альтернативное православие // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 61–63.

Волков Б. С., Волкова Н. В. Конфликтология. – М., 2006.

Лещинский А.Н. Православие: типология церковных разделений // Ученые записки РГСУ. – М., 2009.

Раскол // Энциклопедический словарь / под ред. К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. – Петербург: Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон, 1890. – Т. 51 (Репринтное издание – М.: Терра, 2001).

Цыпин В., протоиерей. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды: 1700-2003. – М., 2006.

Вертоградъ. Православный журнал [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.rpac.ru/>

Поместные православные церкви. – М.: Сретенский монастырь, 2001.

Шкаровский М. А. Русская Православная Церковь в XX в. – М.: Вече; Лепта, 2010.

Хомяков А. С. Церковь одна. – М., 2007.

Киприан Карфагенский. Книга о единстве церкви // Творения священномученика Киприана, епископа Карфагенского. – М.: Паломник, 1999.

Игнатий Богоносец, сщмч. Послания. – Казань, 185

---

<sup>1</sup> См.: Салтыков А. Альтернативное православие // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 61–63.

<sup>2</sup> Волков Б. С., Волкова Н. В. Конфликтология. – М., 2006. – С. 385.

<sup>3</sup> Лещинский А.Н. Православие: типология церковных разделений // Ученые записки РГСУ. – 2009. – № 1. – С.110-118.

<sup>4</sup> См.: Раскол // Энциклопедический словарь / под ред. К.К. Арсеньева, Ф.Ф. Петрушевского. – Петербург: Ф.А. Брокгауз – И.А. Ефрон, 1890. – Т. 51 (Репринтное издание – М.: Терра, 2001). – С. 285.

<sup>5</sup> Там же.



Пивоваров Д.В.

## КУЛЬТУРА И РЕЛИГИЯ: ТРИ МОДЕЛИ БАЗИСА КУЛЬТУРЫ

*Аннотация.* В статье излагается синтетическая концепция культуры как идеалообразующей стороны человеческой деятельности. Обсуждаются три модели базиса культуры: 1) генотип культуры – религия; 2) генотип культуры – хозяйство; 3) генотип культуры – диалектически-противоречивое единство религии и хозяйства

*Ключевые слова:* культура, идеал, базовые идеалы, авторы идеалов, генотип культуры.

Глубокое усвоение национальной и мировой культуры невозможно без свободного погружения в ее религиозные основания. Чтобы понять и прочувствовать духовную субстанцию того или иного народа или межнационального объединения, недостаточно тщательно изучить их материальное существование, важно также проникнуть в сущность их религии. Мы мало что поймем, например, в культурах Индии или Японии, если не обратимся к индуизму или синтоизму. Тайна культуры – в порождающей ее религии. Культура вырабатывает, скажем, для морали ее содержание – наиболее ценные общественные и личные идеалы, а религия придает этим идеалам сакральное величие и безусловность нравственного императива. Подмена идеалов идолами рушит культуру.

В рационалистических учениях символами культуры служат образы дерева или садового цветка, а в постмодернизме – образ клубня огородного растения с перепутанными корнями (ризомы). Принято отличать культуру от цивилизации по аналогии с различием души и тела народа: культура подобна душе, а цивилизация – телу (Н. Я. Данилевский, О. Шпенглер, П. Сорокин и др.).

Вначале речь пойдет о синтетическом воззрении автора на культуру и ее базис; затем – о проблеме генезиса базовых идеалов культуры; наконец, о предельно общих моделях роли религии в культуре.

### 1. Культура – идеалообразующая сторона деятельности

В современной философии сложились три главных взгляда на природу культуры – аксиологический, деятельностный и семиотический. В предельно-общем смысле различие между этими тремя взглядами основано на отождествлении культуры то ли с особой вещью (полезными предметами, ценностями), то ли со специфическим свойством (действиями и операциями), то ли с разновидностью отношения (отражением, информацией).

Аксиологический подход развит в двух вариантах: первый предполагает, что есть единая культура человечества, которую можно вообразить в виде пирамиды общечеловеческих ценностей (Пирс, Дьюи, Виндельбанд, Риккерт и др.); по второму – нет никакой общечеловеческой культуры, а есть множество несоизмеримых культурно-исторических систем, представляющих собой самобытные, замкнутые в себе и равноправные системы ценностей (Дильтей, Тойнби, Вебер и др.).

Сторонники деятельностного подхода рассматривают всякую культуру как социально-исторический ансамбль схем деятельности (операционализм П.У. Бриджмена, школа Л.С. Выготского, школа Э.В. Ильенкова и др.) – как «систему внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе» (Э.С. Маркарян). Но когда культуру «выпаривают» до таких общих понятий как технологический инвариант поступков, схема, форма или система деятельности, то ее тем самым теоретически лишают духовно-витальной напряженности.

Согласно семиотическому подходу, культура понимается как система информационных кодов (знаков и символов вкупе с их значениями и смыслами). В этих шифрах упакован человеческий опыт; коды транслируют программы поведения, общения и деятельности; с их помощью программируется и регулируется поведение нынешних и будущих поколений (Ю.А. Лотман и др.).

Указанные подходы, несомненно, правомерны. Каждый из них по-своему описывает ту или иную реальную особенность основания культуры. И все же редукция основания культуры либо к вещи, либо к свойству, либо к отношению является чрезмерным упрощением и противоречит требованиям философской диалектики. Ген культуры, как и любой фрагмент социального бытия, должен быть понят более широко – как единство вещи, свойства и отношения. Вместе с тем в каждом из названных односторонних подходов культура определена чересчур широко – она возведена к сумме: 1) всякого, но не особого рода ценностей; 2) любого, но не определенного рода действий и операций; 3) каких угодно, но не уникальных информационных кодов.

Все эти три подхода фальсифицируются убедительными примерами существования «некультурных» ценностей, «некультурных» схем действия и «некультурных» информационных кодов. Вот я, скажем, взглянул на свой компьютер и сразу же придумал три «опровергающих» примера: 1) интуитивно не относят к ценностям культуры аксиологические установки «серийного» хакера, запускающего в наши ПК вирусы-убийцы; 2) можно забивать гвозди системным блоком ПК, но такую извращенную схему действия мы уверенно причислим к «антикультуре»; 3) при сбоях программного обеспечения ПК способен производить массу бредовых информационных кодов, не имеющих для пользователя никакого «культурного смысла». Следовательно (как подсказывает интуиция), нужно ограничивать логические объемы понятий ценности, операции и кода, когда их применяют для определения феномена культуры.

Некоторым спросом в отечественной литературе пользуется также определение культуры как «меры реализации сущностных сил человека» (Л.Н. Коган). Нетрудно заметить, что оно исключительно абстрактно и не специфично. Под него подходит все то, что противоположно природе: «искусственное», «деятельность», «техника», «способ производства», «цивилизация» и т.п. Эта дефиниция не учитывает ни факта этнической поливариантности и противостояния культур (неужели у современных немцев и французов – разные меры реализации сущностных сил человека, коль скоро принято говорить о немецкой культуре и французской культуре?), ни их сакрального начала, ни их эмоционально-чувственной ткани.

Обо всем «искусственном» (метанатуральном) говорить, что оно есть культура – значит обесмысливать термин и лишать его функции быть эффективным инструментом философско-культурологического анализа. Замечу также, что пресловутая дихотомия «натура – культура» лишена смысла в отношении «природы человека»: культура есть атрибут человеческой природы, и, следовательно, природа человека и его культура по существу тождественны.

Возможен ли такой обобщающий синтез главных современных концепций культуры, в котором культура, во-первых, представляла бы как трехаспектное бытие (в единстве аксиологического, операционального и семиотического компонентов) и, во-вторых, рассматривалась бы как единство не всяких, а лишь особых ценностей, специфических схем действий и некоторых разновидностей информационных кодов? В ряде публикаций мною предложен вариант требуемого синтеза<sup>1</sup>.

Понятие культуры, по-моему, более точно и «реалистично» определять как идеалообразующую сторону человеческой жизни. Эта дефиниция гораздо уже, чем упомянутые выше определения культуры. В ней фигурирует такая специфическая ценность как идеал; производство идеалов и оперирование ими сопряжено с особыми формами деятельности; наконец, идеал, будучи одной из разновидностей символов, очень емко упаковывает в себе информационные коды приемлемого поведения. Общественный идеал двойствен: он критичен, нацелен на преобразование той действительности, которая сама же его порождает. Поясню свое синтетическое представление о культуре.

Как известно, в этимологическом значении латинский термин *cultura* (причастие будущего времени от лат. глагола *colere* – возделывать, почитать) переводится на русский как возделывание, уход, развитие, воспитание, образование, почитание. Общеиндоевропейское *коло* означает как почитание, так и священное коловращение мира. У древних греков и римлян под культом (лат. *cultus*) понималась совокупность обрядов почитания какого-либо государства, божества или человека с целью получения от них помощи.

Основные этапы эволюции понятия культуры, по-моему, отвечают логике закона отрицания отрицания – принципу спиралевидного восхождения исходного тезиса А к антитезису не-А, а затем к диалектическому синтезису А и не-А.

Исходный тезис. Первоначально, в эпоху Средневековья, под культурой подразумевался не культ в смысле поклонения Богу или человеку, а возделывание земледельцем поля (такой труд Библия связывает с «проклятием грехопадения Адама»). В те времена термином «культура» обозначали особый и предельно ценный вид материальной деятельности – земледельческую практику.

Возделывая почву и бросая в нее зерно, землепашец, подобно библейскому Каину, непосильным физическим трудом добывал себе хлеб насущный. Весь он был устремлен к пашне: склонялся к почве, с любовью поклонялся плодородной земле, боготворил кормящую его «землю-матушку». Но иногда земля переставала рожать из-за засухи, истощения возделанного слоя или по иным материальным причинам. Тогда труженик отрывал свой взор от матери-материи, устремлял его в небо и умолял высшие духовные силы помочь ему. Помощь рано или поздно приходила, и люди верили, что именно Небо исцеляло невзгоды земледелия. В понятии культуры как особом виде физического труда подспудно накапливался духовный смысл.

Антитезис. Этот противоположный – духовный – смысл вдруг стал явным. В содержании понятия культуры произошел качественный скачок – исходное значение термина «культура» подверглось диалектическому отрицанию, оборачиванию и снятию, чему немало способствовала христианская церковь. Напоминая людям притчу о злом земледельце Каине и добром пастухе Авеле, христианские пастыри требовали поклоняться не материи, а духу. В XVIII–XIX вв. в ряде европейских стран (вероятно, прежде всего в католической Франции и протестантской Германии) распространяется принципиально новое прочтение обсуждаемого термина.

Итак, более привычным стало понимать культуру как особый вид духовной деятельности – как поклонение Богу, как духовное возрастание

души, как образование ума. Культурный – значит, воспитанный, образованный, аристократ. Лиц физического труда, как правило, не имевших приличного образования, стали относить к разряду некультурных людей. Сельскохозяйственное прочтение этого термина (в смысле агрокультуры как «окаянного труда») отодвинулось на задний план.

В Россию понятие «культура» пришло с Запада уже в значении просвещения, и оно ассоциировалось с обретением знания-как-света, с почитанием духовного света. Вот почему, по мнению многих русских религиозных мыслителей (С. Булгаков, П. Флоренский и др.), понятие культуры правильнее сопрягать не с исходным *colere*, а с *cultus*, к которому добавляется предмет самого этого культа – огонь, свет (*cult + uro*; лат. *uro* – жечь огнем). Земледельца на православной Руси называли крестьянином (т. е. «христианином»). Всякая культура – от культа, любят повторять религиозные просветители. Николай Рерих указал на связь латинского *uro* со словом *ur* (*ur* на санскрите означает свет, луч света, а у египтян Ра – бог Солнца и само Солнце). И в самом деле, разве не тот же самый корень *ur* в словах Уран, Ур Халдейский, Урарту, Урал? Так, Уран в античной мифологии – это небо, а Урания – софийное начало в духе Логоса или Дао. Николай Рерих предлагал уйти от этимологии *colere* и переводить слово *культура* в более современном смысле – как сумму слов *культ* и *ур*, т. е. как поклонение свету. Культура – «культ света» и «свет культа». По Н. Бердяеву, культура есть «путь, которым человечество возвращается к Богу».

Зороастрийцы учили о свете-огне в двух смыслах: 1) это невидимая сила, которая проявляется в форме вещей и явлений, т.е. способность делать сущность явлением и невидимое – видимым; 2) это огонь явленный, физический, воспринимаемый внешними органами чувств. Верующие в Бога говорят об истинной культуре как правильном (православном) поклонении Свету, который проявляется в душе человека, а внешний тусклый свет именуют сумерками; поклонники дневного света (сумерек) для них мракобесы. Напротив, гуманисты-атеисты, уверовавшие, что нет ничего выше человека, за истинный свет принимают внешний, физический, свет и, соответственно, называют мракобесами поклонников скрытого, духовного света; но все же о просвещении (познании) они говорят в нефизическом смысле. Кто обращает внимание прежде всего на невидимый огонь-сущность, тот утверждает, что культура не обнаруживается внешним взором и что она духовна. Напротив, те, кто признают только «этот свет», усматривают в культуре материально-практическую природу.

Синтезис. В XX столетии в науке о культуре на фоне секуляризации и атеистического неприятия темы духа и души происходит радикальный пересмотр понятия культуры. Во множестве выдвинутых концепций культуры просматривается генеральная тенденция объединить и радикально обобщить прошлые представления о культуре как, с одной стороны, особой духовной деятельности, а с другой, – как материальной специфической деятельности. В итоге наиболее влиятельной сегодня стала предельно абстрактная трактовка культуры как всей суммы форм человеческой деятельности вообще.

Отсюда и логическое выведение автономных видов культур – культуры духовной и культуры материальной. Первая определяется как сумма всяких умственных операций с любого рода мыслимыми предметами. Вторая трактуется как совокупность любых схем практических действий с какими угодно материальными вещами. Победила технократическая абстракция, устранившая прежние взгляды на культуру как на особые виды деятельности, описанные выше.

Указанную абстракцию не следует считать случайным недоразумением, происходящим от злого умысла неких влиятельных культурологов, занявших антихристианскую позицию. Считаю, что она возникла как зако-

номерная тенденция синтеза сильных и взаимоисключающих альтернатив. В этом плане она не подлежит возмущенному осуждению, и нужно без эмоций понимать объективные причины ее интеллектуальной победы в XX–XXI вв.

Но вернемся к теме соотношения *ur* и *Ideale*. Ур и идеал, конечно, не одно и то же, но между ними есть немало общего. Немецкий язык схватывает различие между способом существования всякой идеи и характером существования идеала – как особо ценной идеи, светоносного фактора и репрезентанта рода (группы) вещей; идеальное по-немецки обозначается термином *Ideelle*, а идеал – термином *Ideale*. Гегель понимал под *Ideelle*: а) всякое снятое бытие, пребывание предметов внутри незримой сущности в форме возможностей; б) положенность, представленность инобытия внутри самобытия; в) признанность сверхчувственных свойств, которыми сознание наделяет некоторое бытие. Под *Ideale* же немецкий мыслитель подразумевал совершенное проявление нематериальной сущности в некотором редко встречающемся во внешнем мире материальном явлении, имеющем характер эстетического предмета (зримую сущность, слышимую сущность, чувственное явление идеи). По Гегелю, *Ideale* – это концентрированно высвеченная сущность и прозрачное окно в бытие, обычно скрытое от прямого взора<sup>2</sup>.

Через идеалы люди осваивают роды вещей и процессов, и идеал выполняет роль светильника особого рода. Выходит, в некотором смысле *Ideale* есть разновидность *ur* (света). Тогда, уточняя на языке секулярной философии дефиницию понятия культуры (как «культура света»), можно определить культуру как идеалообразующую сторону жизни. Понятие идеалообразования многогранно и включает духовный, душевный, умственный и материально-практический компоненты. Это понятие предполагает сопряжение веровательного, эмоционального и технологического мироотношений человека. Оно ориентирует философа на видение не столько культуры, сколько множества отдельных культур в их историческом и актуальном противостоянии. Если, например, у немцев и французов их базовые идеалы заметно различаются, то у них и разные культуры.

Как всякий знак или символ, идеал имеет телесную оболочку и сверхчувственное значение. Поэтому культуру как идеалообразующую грань человеческой жизни неправомерно делить на некие якобы порознь существующие «материальную культуру» и «духовную культуру». В отличие от обычного знака, идеал ценен не только своим значением, но также телесным воплощением. Благодаря такой двойственности культура диалектически является и не является чувственной данностью, а потому вечно загадочна для постороннего наблюдателя. Постичь и пережить ее более или менее полно способен только ее носитель, умеющий переключаться с восхищения телесной оболочкой идеала на его сверхчувственное духовное значение. Стороннему человеку, знакомящемуся с чужой культурой, она чаще видится в застывших опредмеченных формах – как некая символическая телесность, система идолов.

Феномен противостояния культур всегда сопряжен с коварным вопросом: можно ли терпимо относиться к чужим идеалам, если не веришь в их истинность и не разделяешь их? З. Фрейд в связи с этим отмечает: «Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет тем самым нарциссическую природу, оно покоится на гордости от уже достигнутых успехов. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшими другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами, что всего отчетливее наблюдается между нациями»<sup>3</sup>.

Как отличительный признак всякой культуры, идеалообразование есть процесс сохранения и изменения почитаемых за идеалы образцов воспроизводства специфической общественной жизни во всех ее измерениях, а также процесс мучительного расставания с идеалами, перестающими животворно влиять на прирост культуры.

Идеалы можно подразделять на достижимые и недостижимые. К достижимым относятся идеалы-эталоны (образец метра, классический кулинарный рецепт и др.). Недостижимые идеалы – это либо невозобновимые исчезнувшие совершенства (подобные Эдему, прошлому «золотому веку»), либо нереализуемые в обозримом будущем иллюзии-аттракторы (например, построить коммунизм, стать подобным Христу). Вместе с тем в первоначальный, героический, этап развития культуры складывается массовое отношение к утопическим идеалам как к целям, которые все-таки можно как-то осуществить в недалеком будущем. Оба указанных вида идеалов по-своему переплетены в каждой культуре.

Дж. Мур указывает на утопический аспект высоких идеалов, когда они выступают «как конечная цель, к которой должно стремиться наше развитие. В этом значении мы говорим об утопиях, что они являются идеалами»<sup>4</sup>. Негативная сторона идеала – наличие в нем моментов выдуманного, нереального. Претендуя на всеобщность, благость и совершенство, идеал мешает нам объективно и сострадательно судить о частном и несовершенном случае; любое нравственное обобщение в той или иной мере принижает конкретную индивидуальность, ущемляет личность. И все же когда люди твердо убеждены в осуществимости утопии, то она оказывается для них более привлекательной и признается общим вектором роста их культуры. В таком случае та или иная разделяемая нами иллюзия-аттрактор – это важный фактор развития родной культуры, заслуживающий идеологического оправдания и государственной поддержки. Порой культура гибнет, потому что рухнули ее устойчивые идеалы, прежде всего утопические, и возникла необходимость образовать новую иерархию идеалов.

Идеалы производятся не только глобальными обществами и цивилизациями, но также отдельными народами, социальными группами и индивидами. Поэтому правомерно говорить не только о культуре общества или народа, но и об уникальной культуре индивидуально человека. Сакрализованная система базовых идеалов образует ядро той или иной религии (эгоцентрической, социоцентрической или космоцентрической) и экономики, а система культуры (почти по И. Лакатосу) состоит из этого «твердого ядра» и «защитного пояса».

«Твердое ядро» культуры задает лояльному индивиду высший смысл жизни, оставляя в то же время некоторый простор для выбора между входящими в это ядро альтернативными идеалами. За «ядерные» прототипы культуры (первофеномены – по Гёте, прасимволы – по Шпенглеру архетипы – по Юнгу) принимают предельные ценности, т.е. идеалы, субъективно оцениваемые людьми как нечто безусловно исходное и совершенное. Идеалами-прототипами европейских культур в разные эпохи поочередно выступали: космос (Античность), Бог (Средневековье), человек (Ренессанс), государство (Новое время), природа (I половина XIX – I половина XX вв.), текст (постмодерн II половины XX в.), Интернет (конец XX – начало XXI вв.).

Схему культуры можно также начертить в форме пирамиды: а) основание состоит из противоречиво взаимоотражающихся религиозных и хозяйственных идеалов; б) вершина же венчается такими идеалами как эталон метра, шедевры кулинарного искусства, нормы пересчета валютного курса денег и т.п. Культура, с этой точки зрения, не бывает ни чисто религиозной, ни чисто светской, но в той или иной мере содержит внутри себя религиозные и светские компоненты.

Понятие идеалообразования как сложного и длительного процесса подразумевает драматический конфликт культуры и антикультуры, противоречие между идеалообразующими тенденциями. В любой культуре постоянно идет борьба между враждебными идеалами, одни из которых нацелены на стабилизацию сложившейся культуры, а другие – на ее преобразование либо уничтожение. Чем дольше развивается какая-либо культура, тем сильнее развиваются в питающей ее религии эсхатологические настроения – тема конца света и Страшного суда (например, в ряде христианских течений). Напротив, новые пророческие откровения нередко полны оптимизма (например, в новой мировой религии Бахаи).

В свете предложенного подхода философское представление об «общем образовании человека» важно увязывать с понятием «родная культура»: общее образование есть погружение человека в базовые идеалы родной культуры и усвоение им этих идеалов.

## 2. Базовые идеалы культуры: проблема авторства

В рамках философии культуры эта проблема известна как проблема героя и толпы. В ее решении выделю три традиции, три модели.

Первую можно назвать *элитарной моделью*: подлинный герой (пророк, выдающийся деятель, гений в определенной области жизни и знания) открывает или изобретает новый идеал, остальные же люди постепенно признают нововведение и начинают культивировать это новшество. Герой знает, что вначале народ отвернется от пророка, осмеет его и вряд ли воспримет его новшество. Тем не менее герой верит, что открытое или изобретенное им совершенство рано или поздно будет признано всеми и станет всеобщим идеалом. Такое может случиться и после смерти героя. В данной модели формирование идеала носит характер оптимистической трагедии. Так, народники под истинным героем понимали именно непонятого пророка, но не фальшивого кумира толпы. В.И. Суриков воплотил народническую модель формирования идеала в полотнах «Боярыня Морозова» и «Степан Разин».

Можно предположить, что через великих пророков людям дается знание о ранее неизвестных свойствах бесконечных целостностей, и это знание помогает разрешить ряд мировоззренческих антиномий. Пророки периодически открывают и подвигом своих жизней утверждают новые смыслы эволюции человечества. Крупнейшие пророчества влекут за собой возникновение сопряженных с ними религий. Религиозная традиция сакрализует пророческие идеи, превращает их в святые идеалы, возделывание которых объединяет массы людей в культурное сообщество. Всякий новый религиозный смысл суммирует и видоизменяет идеалы предшествующих религий.

Вторую модель назову *моделью собора*: социально и профессионально разделенные люди стремятся преодолеть свою обезличенность путем совместного дополнения своих сущностных сил поиском универсального посредника – всеобщего идеала. На основе взаимного соглашения или договора они коллективно находят решение, выдвигают на пьедестал избранную личность, учреждают законы поведения и государственной жизни, определяют правила и нормы деятельности. Возделывание принятых образцов переходит в традицию. Всеобщность идеала объясняется тем, что при его выработке учтены мнения всех участников первичного собора, общины. Демократически-общинную модель фундаментальных идеалов русской жизни развивали, например, некоторые сторонники славянофильства.

Третья модель – это *модель индивидуальной эволюции*: каждый индивид в принципе способен путем постепенной эволюции стать разносторонне развитой личностью и быть независимым от всех в вопросе про-

изводства и выбора идеалов; каждый рано или поздно дорастет до статуса творца собственных идеалов. Этот взгляд восходит к позитивизму Г. Спенсера, выражая надежды и чаяния класса свободных предпринимателей. Сторонники данной модели релятивизируют индивидуальные и общественные идеалы. «Сверхчеловек» Ф. Ницше также в известной степени может рассматриваться как образец всесторонне развитого человека будущего, единолично творящего потребные ему идеалы. Обратная сторона этой модели, ее логическое завершение воплощены в лозунгах «Бог умер!» и «Все дозволено!».

Вероятно, каждая из трех моделей по-своему освещает тот или иной реальный момент процесса идеалообразования, поэтому можно выделит элитарный, соборный и индивидуально-эволюционный аспекты признания идеала. Сакральные идеалы, лежащие в фундаменте какой-либо мощной культуры, имеют элитарное происхождение, привносятся в общество пророком, продиктованы Богом. В отличие от Священного писания, запечатлевшего исходные идеалы культуры, Предание трансформирует эти идеалы соборным путем и превращает поклонение им в устойчивые традиции. Каждый отдельный член культурного сообщества по-своему преломляет авторитетные идеалы в своем мироотношении, вырастая до их глубокого понимания или, напротив, перерастая их и порывая с ними. Идеалы же менее общего порядка (надстроечные идеалы) могут иметь более прозаичное происхождение, т.е. могут твориться обычными людьми, создаваться индивидуально или коллективно, появляться путем внезапного озарения или посредством напряженного мозгового штурма.

В производстве и воспроизводстве системы идеалов какой-либо определенной культуры участвуют так или иначе (пусть по-разному) все члены культурного сообщества, благодаря чему культура становится целостностью, неразъемлемой на части. Важную роль в производстве будущего общезначимого идеала играют религия, философия, художественная литература и другие формы общественного сознания. Они не столько отображают уже существующую жизнь общества, сколько пытаются создавать образцы будущего человека.

### 3. Три модели роли религии в культуре

1. *Религия – генотип культуры.* Дж. Фрейзеру принадлежит популярное выражение «Вся культура из храма», а А. Тойнби называл религию «яйцом, личинкой, куколкой», позволяющей сохранять и транслировать важнейшую культурную информацию от цивилизации к цивилизации. Согласно этой (первой) модели, именно из религии произрастает культурный фенотип, все духовное и материальное разнообразие национального и межнационального бытия. Религия во все времена является самым доступным способом приобщения людей к культуре. «Религиозная модель культуры», – пожалуй, наиболее древняя – уже послужила выше для анализа общего строения культуры.

О. Шпенглер говорил, что религия есть душа культуры. ««Душевность» каждой культуры, – пишет он, – религиозна, сознает ли сама она это или нет <...> Культура не вольна сделать выбор в пользу иррелигиозности»<sup>5</sup>. Религия одухотворяет культуру и определяет ее органический рост. «Культуры суть организмы. Всемирная история – их общая биография. Огромная история китайской или античной культуры представляет собой морфологически точное подобие микроистории отдельного человека, какого-нибудь животного, дерева или цветка»<sup>6</sup>. Шпенглер отождествляет цивилизацию с упадком и гибелью культуры под воздействием атеизма и социалистической идеологии.

В соответствии с этой моделью каждую отдельную культуру нужно именовать в связи с породившей и подпитывающей ее религией: культура

индуизма, культура христианства, культура ислама и т.п. Широко известны типологии мировой культуры А. Тойнби и С. Хантингтона: культурные типы в них выделены на основе господствующих религиозных традиций или их модификаций: западно-христианский, восточно-христианский, индуистско-буддийский, конфуцианско-буддийский и другие типы культуры.

Буддизм в корне противоположен христианскому идеалу соборности – он основан на таких культурных установках личности как ее самоустраивание, самоотрицание и недеяние. Ислам ориентирован на коллективизм, идеал справедливости и жестко требует от личности подчинения социальной структуре, ее закону. В каждой основной культуре выделяются субкультуры: например, католическую, православную и протестантскую культуры внутри общей для них христианской культуры. Национальные особенности субкультур, в свою очередь, пытаются объяснить взаимодействиями господствующей религиозной связи с поглощаемой ею прошлой родоплеменной религией. Например, русское православие – синтез греческого христианства с древним языческим культом славянских племен, объединенных в государство Рюриковичами, варягами-руссами.

2. *Хозяйство – генотип культуры.* Вторая (светская) модель выводит основные свойства культуры из образцов хозяйственной жизни народа. В соответствии с этим экономическим учением культуры надо именовать, исходя либо из особенностей производства, торговли и потребления (земледельческая, скотоводческая, ремесленная и т. п. культуры), либо их географического местонахождения. Разновидностью этой модели является географический детерминизм Гиппократов, Монтескье, Тюрго, Бокля, Ренана и других мыслителей, приписывающих первостепенную роль в развитии обществ и народов их географическому положению и природным условиям. Так, Л.И. Мечников в своем сочинении «Цивилизация и великие исторические реки. Географическая теория современного общества» (1889) подразделил все культуры в истории человечества на речные, морские и океанические.

Вторая разновидность экономизма – мальтузианство – объясняет особенности культуры характером распределения и потребления продуктов питания, а революции в культуре – величиной демографического давления. Геополитики дедуцируют из понятий «жизненное пространство» и «естественные границы» суждения о низших и высших культурах и оправдывают экспансию высших организмов-государств действием социобиологических законов естественного отбора.

Наиболее известной разновидностью хозяйственной модели культуры является экономический детерминизм марксизма, выводящий культуру из производственного базиса исторической общности людей и оценивающий религию как пережиточное надстроечное явление. Марксистски образованному читателю не нужно долго доказывать, что экономика фундаментирует культуру; достаточно вспомнить предельно ясную мысль Маркса о том, что прежде, чем заниматься философией или искусством, людям надо есть, пить, одеваться и иметь жилище. Большинство людей менее всего живут искусством или наукой, а в первую очередь думают о хлебе насущном. Культура, вопреки входящей моде подменять преподавание истории культуры историей литературы и искусства, все-таки стоит на идеалах хозяйствования, освященных религией.

На деле оказалось, что «социалистическая культура» в нашей стране была самым тесным образом связана с социоцентрической религией большевизма и рухнула, как только эта квазирелигия утратила свою консолидирующую силу. Крах советской культуры как следствие исторического поражения большевизма с особой очевидностью вскрыл то важное обстоятельство, что религия – это не частный и не надстроечный, а системообразующий фактор каждой культуры.

3. *Религиозно-хозяйственная модель*. Наконец, третья принципиально возможная модель культуры синтезирует первую и вторую модели. Согласно религиозно-хозяйственной модели генотипом культуры является единство религиозных идеалов и экономических архетипов, признанное определенным сообществом людей. Это единство не является простой суммой религиозных и экономических идеалов, но представляет собой новое качество (эмерджент), не сводимое ни к духовному бытию, ни к материальному существованию.

Методология религиозно-хозяйственной модели навеяна работами М. Вебера «Хозяйство и общество» и «Протестантская этика и дух капитализма» и восходит к гилеморфизму Аристотеля (действительность – это сплав материи и формы), библейской онтологии (Космос творится Логосом из материального хаоса) и к диалектике Гегеля (всякое качество имеет духовную и материальную грани). С этой точки зрения, культура вырастает через взаимное отражение религии и экономики, изменяющих друг друга и стремящихся к динамической гармонии.

Пожалуй, третья модель обладает наибольшей объяснительной ценностью, а других моделей столь же общего характера, как и две первые, быть не может. Материя и дух – предельно общие понятия, придумать что-либо дополнительное к ним, кроме понятия единство, не удастся. Поэтому и предельно общих теорий основания культуры может быть только три. Без помощи ухищрений из понятия материи логически не выведешь ничего, кроме модусов материи, а дух не объяснишь при этом никакими материалистическими софизмами. Равным образом из понятия духа логически дедуцируются лишь разряды духовного бытия, но не материальные процессы.

Идея двусторонней религиозно-хозяйственной клеточки культуры отвечает диалектической интуиции и позволяет избегать многих логических и фактических противоречий, с которыми неизбежно связаны классический материализм и объективный идеализм (спиритуализм). Поэтому картину строения культуры следует дополнить так: «твердое ядро» культуры включает в себя базовые религиозные и экономические идеалы, эти идеалы адаптированы друг к другу и органически сплавлены. Религия сакрализует фундаментальные экономические идеалы любой культуры. В свою очередь, идеалы хозяйственной жизни обуславливают выбор и модификацию основополагающих религиозных идеалов.

Устойчивое материальное производство не может начаться до тех пор, пока между людьми не возникнет доверия и не будут освящены религиозией те идеалы, на которых покоятся семья, быт, разделение труда, присвоение совокупного продукта, социальные коммуникации. В работе «Хозяйственная этика мировых религий» Вебер оценивает религию как важнейший фактор развития экономики<sup>7</sup>. Он обосновывает мысль о решающей роли протестантизма в распространении «духа капитализма» – стремления к экономической активности, умножению капитала, бережливости, личной предприимчивости и т.п. Этот дух материализовался в экономических отношениях капитализма и консолидировал их правовой нормой священной частной собственности.

Если же мы обратимся к противоположной сакральной норме, провозглашающей священной государственную собственность, то обнаружим социалистические производственные отношения и социалистическую культуру. Православие основано на идее церковной соборности народа: только посредством Церкви таинство евхаристии исцеляет болезнь первородного греха; преломленный хлеб и красное вино превращаются в христианине – в его физической плоти и тянущейся к Духу душе – в частицу тела Спасителя и в его любящую душу. Антиномия индивидуализма и коллективизма своеобразно разрешается в практике православной соборности, а

хозяйственная мера сочетания обоих начал была найдена в русской крестьянской общине.

С другой стороны, характер принимаемой обществом религии, особенно духовных принципов совместной деятельности, существенно зависит от обстоятельств материальной жизни, демографического давления, умения хозяйствовать, природных условий и т.д. «В хозяйстве творится культура, – писал С.Н. Булгаков, – вся она имеет хозяйственную подоснову, в этом прав экономический материализм. Он неправ в своем истолковании этой мысли, в которое он в качестве единственно возможной философии экономизма подставляет механистический материализм...»<sup>8</sup>. Булгаковым обоснована идея консубстанциальности хозяйственного и религиозного творчества людей.

Возможно, в момент зарождения той или иной отдельной культуры не существует фатальной необходимости именно в такой, а не иной первичной взаимосвязи специфической религии и экономики. Не исключено, что случай играет на этом этапе заметную роль, по-своему детерминируя процесс их сплетения и взаимопроникновения. Например, немало внешнего и привходящего было в выборе князя Владимира-Крестителя именно православия, а не католицизма или ислама. К тому же культура Византии, религия которой была заимствована Киевской Русью, по мнению некоторых историков, уже находилась на излете. Пересаженное на почву русского хозяйствования православие возродилось, трансформировалось и во многом предопределило особенности будущего русского (а не просто славянского) национального характера.

Идеал хозяйственной общины и идеал религиозной ортодоксальной соборности взаимоопределили друг друга. Вовсе не случайно формула «Православие. Самодержавие. Народность» многими воспринималась как кредо русской православной культуры. Разумеется, суть дохристианской Руси и культуры славян-русичей под эту формулу не подходит. Из религиозно-экономического генотипа произросли все основные философские, политические и нравственные идеалы русской жизни, в том числе идеи всеединства, русского мессианства, Третьего Рима и необходимости постоянного геополитического расширения империи.

Чем активнее развивается взаимодействие признанной народом религии на хозяйственную жизнь, а последней – на первую, тем более необходимым и органичным становится их сплавленное сосуществование. Единство же религиозной и экономической сторон генотипа культуры диалектически противоречиво, непременно сопряжено с их различиями и может привести к конфликтам между надстроечными компонентами культуры. Эволюция религиозной и экономической граней культуры исторически неравномерна, ускоренное развитие одной из граней наталкивается на консервирующую реакцию другой.

Так, православие революционизировало хозяйственную жизнь и быт славянского этноса, вызвало к жизни могучее Русское государство, самодержавие. Но впоследствии оно временами становилось тормозом для экономики России и подвергалось внутреннему и политическому реформированию. Реформы Никона и Петра I откололи от русского православия старообрядческую Россию, а Священный Синод возглавил гражданский чиновник. Сегодня после исчезновения советской культуры наша страна ищет новые религиозные ориентиры какой-то иной культуры. Вместе с тем даже если русский человек осознанно не исповедует религию своих предков, он с удивлением обнаруживает в себе черты бытового православия, когда оказывается в инокультурной среде.

Какой же станет наша будущая культура? Сумеет ли православие, оставаясь ортодоксальным, снова вписаться в новую экономическую форму страны и возродить ее культуру? Ведь подобное уже случалось в его исто-

рии, пусть ценою раскола и протеста старообрядцев. Готово ли православие к таким внутренним реформам, которые не изменят его существа и позволят ему не только адаптироваться к уже сложившейся экономической реальности, но и духовно преобразить ее? А если не православие, то что взамен? И не натолкнется ли это «взамен», как на стену, на быт и характер русского человека, которые тысячу лет возделывались Русской церковью и стали его натурой? Насколько глубоко и быстро вообще возможна переделка православной природы народа на природу, скажем, протестантскую, католическую и тем более индуистскую или буддийскую? Культура начинается с быта – с обрядов, связанных с рождением и похоронами человека, с обхождением друг с другом, и лишь потом венчается кроной изящных искусств и наук.

Таким образом, через активное взаимоизменение и обратные связи религия и экономика оборачиваются двумя неразъемлемыми сторонами единой субстанции культуры. Эта третья, синтетическая модель места религии в культуре мне представляется наиболее правдоподобной.

### ***Библиографический список***

- Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М., 1990.  
Бурлака Д.К. Метафизика культуры. – СПб., 2006.  
Вебер М. Хозяйство и общество. – М., 2010.  
Митрохин Л.Н. Религия и культура. – М., 2000.  
Пивоваров Д.В. Праксеология религии. – Екатеринбург, 2010.  
Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.  
Франк С.Л. Культура и религия / С.Л. Франк. Философские науки. – 1991. – № 7.

---

<sup>1</sup> См., в частности: Пивоваров Д.В. Идеал в культуре: проблема авторства // Проблемы философской антропологии и философии культуры: Альманах. – Екатеринбург: Изд-во Урал. юридической академии, 1999. – С. 161–167; Пивоваров Д.В. Философия религии. – М., Академический проект; Гаудеамус, 2006. – С. 239–300.

<sup>2</sup> См.: Гегель. Наука логики: В 3-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1970. – С. 168, 215, 445.

<sup>3</sup> Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов. – М.: Изд-во политической литературы, 1989. – С. 102.

<sup>4</sup> Мур Дж. Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984. – С. 275.

<sup>5</sup> Шпенглер О. Закат Европы. – М.: Сибирская издательская ВО «Наука», 1993. – Т. 1. – С. 606.

<sup>6</sup> Там же. – С. 262.

<sup>7</sup> Вебер М. Хозяйство и общество. – М.: Изд-во ГУ ВШЭ, 2010.

<sup>8</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990. – С. 257.

**ПУТИ ОБНОВЛЕНИЯ МИСТЕРИАЛЬНОГО ЖАНРА ВО ФРАНЦИИ  
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.**

*Аннотация.* В данной статье прослеживается эволюция мистериального жанра со средних веков и до первой половины XX в. Описывая особенности этого жанра в средневековой Испании, автор переходит к рассмотрению процесса его эволюции и дает анализ обновленной мистерии во Франции первой половины XX в. Автор подробно останавливается на мистерии французского драматурга Поля Клоделя «Извещение Марии» (1911 г.).

*Ключевые слова:* мистерия, средние века, Франция, первая половина XX в., Поль Клодель, «Извещение Марии».

Христианская доктрина, обретшая окончательное оформление в результате деятельности Вселенских соборов на рубеже античности и средневековья, стала проникать в сферу искусства. Иконография и создание апокрифов (канонический текст изменению не подлежал) имели целью донести христианскую идею до сознания человека, воздействуя на него с различных сторон – слуховой и визуальной. Причем последний способ восприятия утвердился как более эффективный и в результате иконоборческого движения был признан приоритетным. Задача воспроизведения отдаленных во времени событий библейской истории в живой, непосредственно ощутимой форме направляет христианскую идею в сферу театра, жизнь которого постепенно возобновляется после длительного оцепенения на смене эпох.

Пройдя стадии антифонного пения (введенного Амвросием Медиоланским в конце IV в. н.э.), полулитургической и литургической драмы, театр, реализующий христианскую идею, достигает своего рода «акмэ» на рубеже XV и XVI вв. в виде циклической мистерии, а затем «расслаивается» на жанры. Под «расслоением» на жанры подразумевается тот факт, что к указанному времени осталась собственно мистерия, представлявшая эпизод из Священной истории, чаще всего Страсти Господни как один из самых выразительных и бесспорно кульминационных ее моментов, действие о чуде (миракль) и действо о грехопадении человека и его возвращении на путь праведности при помощи небесных сил (моралите). Затем, на рубеже XV и XVI вв., бытование мистерии и ее жанровых разновидностей идет на спад.

Театровед С. Игнатов, посвятивший свою работу испанской драме, утверждает, что подобная эволюция религиозной драмы является общей для всех католических стран<sup>1</sup>. Испания в этом смысле отличается тем, что на ее подмостках особой популярностью пользовались *autos sacramentales* (священные действия), в основе сюжета которых лежало таинство пресуществления и евхаристии. Кроме того, испанские *autos* были очень востребованы в простонародной среде, так как приурочивались к религиозным праздникам, вслед за которыми проходили широкие народные гуляния. Популярность испанских *autos* была настолько велика, что их разыгрывали вплоть до XVII в.; многие из них принадлежат перу Лопе де Вега и Кальдерона.

Но даже при наличии такой особенности религиозная драма и в Испании в указанное время переживает спад. Причины общеевропейского угасания религиозной драмы разнообразны и делятся по крайней мере на две категории. Первая из них – это особенности мистерии как отдельного театрального жанра, отличающегося рыхлостью сюжета, композиционной

**ПУТИ ОБНОВЛЕНИЯ МИСТЕРИАЛЬНОГО ЖАНРА ВО ФРАНЦИИ  
ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ XX в.**

*Аннотация.* В данной статье прослеживается эволюция мистериального жанра со средних веков и до первой половины XX в. Описывая особенности этого жанра в средневековой Испании, автор переходит к рассмотрению процесса его эволюции и дает анализ обновленной мистерии во Франции первой половины XX в. Автор подробно останавливается на мистерии французского драматурга Поля Клоделя «Извещение Марии» (1911 г.).

*Ключевые слова:* мистерия, средние века, Франция, первая половина XX в., Поль Клодель, «Извещение Марии».

Христианская доктрина, обретшая окончательное оформление в результате деятельности Вселенских соборов на рубеже античности и средневековья, стала проникать в сферу искусства. Иконография и создание апокрифов (канонический текст изменению не подлежал) имели целью донести христианскую идею до сознания человека, воздействуя на него с различных сторон – слуховой и визуальной. Причем последний способ восприятия утвердился как более эффективный и в результате иконоборческого движения был признан приоритетным. Задача воспроизведения отдаленных во времени событий библейской истории в живой, непосредственно ощутимой форме направляет христианскую идею в сферу театра, жизнь которого постепенно возобновляется после длительного оцепенения на смене эпох.

Пройдя стадии антифонного пения (введенного Амвросием Медиоланским в конце IV в. н.э.), полулитургической и литургической драмы, театр, реализующий христианскую идею, достигает своего рода «акмэ» на рубеже XV и XVI вв. в виде циклической мистерии, а затем «расслаивается» на жанры. Под «расслоением» на жанры подразумевается тот факт, что к указанному времени осталась собственно мистерия, представлявшая эпизод из Священной истории, чаще всего Страсти Господни как один из самых выразительных и бесспорно кульминационных ее моментов, действие о чуде (миракль) и действо о грехопадении человека и его возвращении на путь праведности при помощи небесных сил (моралите). Затем, на рубеже XV и XVI вв., бытование мистерии и ее жанровых разновидностей идет на спад.

Театровед С. Игнатов, посвятивший свою работу испанской драме, утверждает, что подобная эволюция религиозной драмы является общей для всех католических стран<sup>1</sup>. Испания в этом смысле отличается тем, что на ее подмостках особой популярностью пользовались *autos sacramentales* (священные действия), в основе сюжета которых лежало таинство пресуществления и евхаристии. Кроме того, испанские *autos* были очень востребованы в простонародной среде, так как приурочивались к религиозным праздникам, вслед за которыми проходили широкие народные гуляния. Популярность испанских *autos* была настолько велика, что их разыгрывали вплоть до XVII в.; многие из них принадлежат перу Лопе де Вега и Кальдерона.

Но даже при наличии такой особенности религиозная драма и в Испании в указанное время переживает спад. Причины общеевропейского угасания религиозной драмы разнообразны и делятся по крайней мере на две категории. Первая из них – это особенности мистерии как отдельного театрального жанра, отличающегося рыхлостью сюжета, композиционной

аморфностью и т.д. Другая причина – начавшаяся деятельность реформаторов на Западе, от нападок которых католическая церковь была вынуждена себя ограждать, искореняя всякие вольности, не касающиеся напрямую богослужения.

Здесь уместно напомнить, что к тому времени циклическая мистерия представляла собой не только действие на религиозный сюжет, но перемежалась фарсами (в частности, соти) достаточно вольного, игривого содержания. Обратимся по этому поводу к суждению исследователя К.Ф. Тиандера. «Все это (слабые места мистерии как жанра — *Е.Г.*) еще сходило с рук, пока церковь чувствовала себя выше всякой критики, пока положение ее казалось незыблемым. Но стоило вождям Реформации обрушиться на недостатки католической церкви во всеоружии рациональных требований, как высшее духовенство насторожилось и само стало производить очистку церкви от разных ненужных и вредных в смысле религиозного культа наростов»<sup>2</sup>. Кризисная эпоха смены средневековой ментальности на новый, возрожденческий тип сознания, по мнению Э. Ионеско, приводит к тому, что вся европейская культура в целом движется к своему закату. «С каких же пор начался этот упадок? Многие философы-культурологи, религиозные деятели или метафизики ведут отсчет заката с конца Средневековья — начала Ренессанса, то есть с того момента, когда гуманизм начал секуляризоваться и подменять собой сакральность», — рассуждает французский драматург и театровед<sup>3</sup>. На сменявшийся тип сознания указывает и Э. Ауэрбах, при этом добавляя, что «пробудившееся критическое сознание препятствует дальнейшему переосмыслению рассказанных (священных, положенных в основу мистерий — *Е.Г.*) историй, библейские притязания на господство оказываются под вопросом...»<sup>4</sup>. Из приведенных мнений мыслителей следует, что между общими кризисными тенденциями рубежа Средних веков и Возрождения и угасанием мистериального жанра существует видимая связь.

Обновление интереса к религиозной драме наблюдается после четырехсотлетнего перерыва – на рубеже XIX и XX вв. Кризисная эпоха порубежья побуждает людей искусства вести поиск выхода из нее в христианской идее, так как позитивное научное знание, претендуя на универсальность, не способствовало развитию морального прогресса. Представленная и в других литературных жанрах, христианская мысль уверенно заявляет о себе в западноевропейской драматургии первой половины XX в. в творчестве Д. Сейерс, К. Фрая, Ч. Уильямса, Т.-С. Элиота, Г. д'Аннунцио, Ш. Моррасса, М. Поттешера, Ф. де Кюреля, Г. Марселя, Ш. Пеги, П. Клоделя и других видных деятелей искусства. Французские драматурги выделенного периода творили в особенных социокультурных условиях, продиктованных историческими событиями: реваншистскими настроениями в обществе после поражения во франко-прусской войне, кануном Первой мировой войны, отделением церкви от государства и образования. Отвечая на вызовы времени, драматурги Ш. Пеги, Г. Марсель, П. Клодель возрождают жанр мистерии, адаптируя его к сознанию современного человека. Упомянутые писатели и некоторые другие осуществляли поиск новой мистерии сразу по нескольким направлениям. М. Поттешер предпринимал попытки буквально повторить форму средневековой мистерии, но при этом оказалось, что сознание современного зрителя склонно к высокой степени абстракции и не готово воспринимать стопроцентную иллюстративность мистериального зрелища. Невзирая на это, мистерии, в особенности Страсти Господни, разыгрывались на протяжении всего XX в. в городах Западной Европы: в Оберраммергау, Нанси, Тефелене, Эльче (подробнее см. об этом: Б. Шоу «О драме и театре»<sup>5</sup> и П. Пави «Словарь театра»<sup>6</sup>).

Другой попыткой «реанимировать» религиозную драму была своеобразная мода на такие представления, установившаяся у парижских теат-

ралов в самом конце XIX в. По словам Ж. Робише, «это был антикварный христианизм, развлечение пресыщенных людей»<sup>7</sup>. Угождая потребностям эстетствующей публики, в таком театре даже исполнялись оркестровые сюиты на тему «Христос». Однако сиюминутные веяния моды не мешали развитию серьезного религиозного театра, к которому В.А. Луков относит такие шедевры как «Людовик Святой» Р. Роллана, «Саул» А. Жида, «Мученица» Ж. Ришпена, а также драматургию Поля Клоделя<sup>8</sup>.

Таким образом, религиозная драма с серьезной проблематикой также эволюционировала на пути к своему обновлению. Подобного рода обновление хорошо прослеживается на примере творчества Поля Клоделя (мистерия «Извещение Марии», 1911 г.). Так, его драма насыщается художественной символикой, развитым лиризмом и ощутимой ритмической организацией. Пьеса П. Клоделя отличается интеллектуальным наполнением, выражающимся в целом ряде аллюзий на образы и детали из текста Библии. Новый художественный образ у Клоделя (в абсолютном большинстве случаев это персонаж) не привязан к одному библейскому прототипу, напротив, он создается на пересечении реминисценций и аллюзий на библейский текст. Герои и сюжетные линии у рассматриваемого автора связаны прихотливым соподчинением и сложным переплетением, в свою очередь, порождающим объемность и многозначность создаваемых образов. Интеллектуализм такого художественного метода может быть продемонстрирован на образце главной героини «Извещения Марии» – девы Виолене.

Отталкиваясь от изначального сюжета о Благовещении, автор поочередно добавляет к создаваемому образу своей героини черты других библейских персонажей, а также житийные черты средневековых святых. При этом важно, что Клодель, однажды «намекнув» на определенную сюжетную линию, может не сдерживать этого «обещания», не доводить эту линию до ее логического финала. Подобным образом главный персонаж мистерии «Извещение Марии» «вбирает» в себя черты самой Богоматери, Бога-Отца, Иисуса Христа, Авеля, Франциска Ассизского.

Не вдаваясь во множество деталей и подробностей такой творческой техники, попытаемся продемонстрировать это наглядно. Наиболее полно в создании образа девы Виолены выражена сюжетная линия «героиня — дева Мария». Виолена живет в доме своего отца в предчувствии предстоящей миссии и с пониманием того, что ей не суждено счастье обычной женщины. Поворотным моментом в ее судьбе становится встреча с вестником, мастером строительства соборов Пьером де Краоном, который «темными словами», намеками сообщает Виолене о ее будущем призвании: «Не камень выбирает себе место, но Мастер работ, который избрал его»<sup>9</sup>. Как Богородица не стала настоящей женой для Иосифа-плотника, у Клоделя дева Виолена добровольно отказывается от своего нареченного Жака Ури. Самое «яркое» звено в этой цепи аналогий — это мистические «роды» Виолены, которая силой своей святости оказалась способной воскресить умершее дитя сестры Мары. «Рождество» малютки Обены вносит гармонию в разрушающийся средневековый мир: Франция вновь обретает короля, христианский мир – папу, семья Жака Ури и Мары – воскресшее дитя. Завершает такое сходство «успение» Виолены.

Другими немногочисленными, но весьма емкими и значительными аллюзиями автор мистерии сближает свою героиню с образом Бога-Отца. В ремарке, помещенной Клоделем в конце пролога, читаем: «Поцелуй, который должен быть исполнен с особой торжественностью. Виолена снизу вверх берет голову Пьера и вдыхает в него душу»<sup>10</sup>. Такое замечание, вне всяких сомнений, отсылает читателя к известному эпизоду книги Бытия, где Создатель вдохнул живую душу в уста первого человека. В другом месте мистерии, хоть и в отрицательной форме, эта аналогия повторяется. На дерзкую просьбу Мары воскресить ее дитя Виолена отвечает: «Ты еще попроси, чтобы я заново сотворила небо и землю»<sup>11</sup>.

Однако воскрешение младенца из мертвых все-таки происходит, и потому здесь уместно говорить, что Клодель сближает образ своей героини с образом Иисуса Христа, не раз совершавшего подобное чудо, самое памятное из которых – воскрешение Лазаря. Такая параллель подкрепляется главной чертой героини – самопожертвованием, которым она способствует восстановлению гармонии в расшатанном окружающем мире. Выразительна деталь, помещенная автором в конце мистерии: перед тем как покинуть мир, Виолена прощает свою мучительницу Мару, как Христос, по одной из версий, простил своих палачей.

На другой известный библейский сюжет намекает родство Виолены – жертвы и ее мучительницы Мары. Свирепая Мара не просто покушается на жизнь своей кроткой родной сестры, повторяя таким образом архетипический сюжет «братоубийство», самый известный из которых мы находим в книге Бытия. Формальные причины вражды Мары и Виолены из-за жениха Жака Ури должны в данном случае быть признаны второстепенными. В драме есть довольно прозрачные намеки на то, что Мара столкнула свою сестру в песчаную яму после того, как Виолена совершила чудо воскрешения младенца<sup>12</sup>. Таким образом, можно предположить, что «терпкая» Мара позавидовала святости своей сестры, возревновала о ее близости к Богу.

Наконец, в третьем, кульминационном акте мистерии мы слышим мнения поселян о живущей в лесу прокаженной Виолене. Среди ее невольных соседей, сельских жителей, ходит слух о том, что слепая Виолена проповедует диким зверям. Введением в художественную ткань драмы этой детали автор сближает образ своей героини с образом святого Франциска Ассизского. Хорошо известно, что основатель нищенствующего ордена силой своей проповеди смирил ярость губбийского волка.

Даже смерть главной героини не видится в мистерии абсолютной трагедией. Она кажется читателю лишь заключительным актом, который ведет деву Виолену к святости. Клодель дает понять читателю, что покушение на сестру со стороны злодейки Мары есть только каузальный фактор, необходимый Виолене для завершения своей миссии. Дева Виолена уходит из жизни примиренной и прощает сестру. В этих деталях явно прослеживается божественная воля, которой покоряется юная дева. По справедливому мнению русского мыслителя И.А. Ильина, «все дозволено тому, кто обладает совершенной волей и совершенным знанием и кто, в силу этого, не может сотворить зла и совершить убийства; и потому, когда Бог отзывает человека из жизни, то он не убивает, а полагает ей конец»<sup>13</sup>.

Черты всех перечисленных персонажей Святой истории проступают в образе Виолены не одновременно, а на различных этапах действия, что и обуславливает интеллектуальное наполнение клоделевской драмы. Обновленная техника Клоделя-драматурга примечательна не сама по себе, а как средство воплощения автором в своих персонажах таких христианских идей как всепрощение, жертвенность и самоотречение, посредством которых герои клоделевских драм устремляются на путь достижения святости.

При этом следует учитывать, что П. Клодель, переписывавший свою мистерию в нескольких вариантах и создавший сценическую версию только в 20-е гг., показывал зрителю не просто картину гибнущего французского Средневековья времен Жанны д'Арк. Вековые устои Средневековья здесь разрушаются, о чем с большой выразительностью говорит отец девы Виолены Анн Веркор: «На месте короля у нас теперь два ребенка. Один, англичанин, у себя на острове, а другой, такой кроха, что его не разглядишь, – в камышах Луары. На месте Папы у нас их теперь три, а на месте Рима – какой-то совет в Швейцарии. Все сталкивается между собой, все разбегается, ибо отнят вес высоты, которым держится все»<sup>14</sup>. Неблагополучие на излете Средневековья в своей драме автор проециру-

ет на тревожное состояние европейского общества в период между двумя мировыми войнами. Такую аналогию прослеживает Н.Я. Берковский: «Ведь и странное, но грандиозное по замыслу «Благовещение» Клоделя соприкасалось с переживаемым тогда, с состоянием мира к 1920 году. Средневековые Клоделя, голое, имеющее вид нищеты непокрытой, пораженное болезнями, проказой, духовно-напряженное, издали соответствовало страданиям послевоенной Европы, обезлюдевшей, разоренной, одичавшей, бьющейся в поисках социального спасения, изнашившей старые формы своего существования»<sup>15</sup>.

Запросы и вызовы Нового времени диктуют авторам первой половины XX в. необходимость обновлять старые мистериальные формы, весьма далеко уводя их от следования средневековому канону. Тем не менее обновленная мистерия, как и ее средневековая прародительница, широко пропагандирует христианские ценности, созвучные миропониманию самих ее авторов. Уверенно можно сказать, что Поль Клодель, как и многие другие его собратья по перу, усматривает в обращении к вечным религиозным ценностям единственный положительный вектор развития для западно-европейского общества, по-прежнему подчиняет художественный мир драмы трансляции христианских идей.

#### **Библиографический список**

- Клодель П. Извещение Марии. – М.: Христианская Россия, 1999. – 238 с.  
Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. – М.: Прогресс, 1976. – 554 с.  
Берковский Н.Я. Литература и театр. Статьи разных лет. – М.: Искусство, 1969. – 637 с.  
Игнатов С. Испанский театр XVI–XVII веков. – М.; Л.: Искусство, 1939. – 150 с.  
Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. – М.: Дарь, 2005. – 462 с.  
Ионеско Э. Противоядия. – М.: Прогресс, 1992. – 477 с.  
Луков В.А. Эдмон Ростан. Монография. – Самара: Изд-во СГПУ, 2003. – 267 с.  
Пави П. Словарь театра. – М.: Прогресс, 1991. – 481 с.  
Тиандер К.Ф. Вопросы теории и психологии творчества. – Т. 3 Очерк истории театра в Западной Европе и России. – Харьков, 1911. – 255 с.  
Шоу Б. О драме и театре. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. – 639 с.  
Robichez J. Romain Rolland. – P., 1961. – 241 p.

---

<sup>1</sup> Игнатов С. Испанский театр XVI–XVII веков. – М.; Л.: Искусство, 1939. – С. 135.

<sup>2</sup> Тиандер К.Ф. Вопросы теории и психологии творчества. – Т. 3. Очерки истории театра в Западной Европе и России. – Харьков, 1911. – С. 47.

<sup>3</sup> Ионеско Э. Противоядия. – М.: Прогресс, 1992. – С. 199.

<sup>4</sup> Ауэрбах Э. Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. – М.: Прогресс, 1976. – С. 36.

<sup>5</sup> Шоу Б. О драме и театре. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. – С. 593-594.

<sup>6</sup> Пави П. Словарь театра. – М.: Прогресс, 1991. – С. 333.

<sup>7</sup> Robichez J. Romain Rolland. – P., 1961. – P. 37-38.

<sup>8</sup> Луков В.А. Эдмон Ростан. Монография. – Самара: Изд-во СГПУ, 2003. – С. 113.

<sup>9</sup> Клодель П. Извещение Марии. – М.: Христианская Россия, 1999. – С. 38.

<sup>10</sup> Там же. – С. 48.

<sup>11</sup> Там же. – С. 152.

<sup>12</sup> Там же. – С. 165.

<sup>13</sup> Ильин И.А. О сопротивлении злу силой. – М.: Дарь, 2005. – С. 389.

<sup>14</sup> Клодель П. Извещение Марии... – С. 58.

<sup>15</sup> Берковский Н.Я. Литература и театр. Статьи разных лет. – М.: Искусство, 1969. – С. 354.

## МИФОЛОГИЯ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО ФРОНТИРА В СОЗНАНИИ ПИСАТЕЛЕЙ-ЭМИГРАНТОВ

*Аннотация.* В статье исследуется процесс усвоения мифологии дальневосточного фронта русскими писателями, в 20-е гг. прошлого столетия оказавшимися в эмиграции в Китае. Маргинальное пространство маньчжурской тайги и ее обитателей, центральные таежные мифологемы (тигр, женьшень, священные места) стали уникальным источником формирования «фронтирного текста» прозы дальневосточной эмиграции. В этом опыте отразились этнографический интерес к природе Маньчжурии, неомифологическое восприятие инокультуры и собственно художественные искания трех поколений прозаиков русского Китая: Николая Байкова, Михаила Щербачева, Бориса Юльского.

*Ключевые слова:* фронтирная ментальность, фронтирная мифология, неомифология, религиозный синкретизм, священный образ, священное пространство, священное время.

Разные этносы, культуры и религии на протяжении тысячелетий скреплялись в обширном пространстве дальневосточных земель. Ученые, путешествующие в XIX в. по Дальнему Востоку (Н. Свербеев, Г.М. Пермикин, В.П. Васильев, Герстфельд и др.), сталкивались с уникальными этнорелигиозными процессами. По их наблюдениям, шаманизм, мантика, промысловая и лечебная магия коренного населения (эвенков, удэгейцев, ульчей) постепенно интегрировались в православную религиозность новопоселенцев; китайские солдаты усваивали религиозные обычаи тунгусо-маньчжуров, справляли ритуалы в честь «горного духа»; напротив, среди коренных народов Амура была широко распространена духовная культура китайцев<sup>1</sup>.

В начале XX в. подобную картину отмечает В.К. Арсеньев, совершающий свои первые экспедиции по Уссурийскому краю, Н.А. Байков, работающий на территории Северной Маньчжурии, и чуть позднее, в 20-е, – М. Пришвин, путешествующий уже по советскому Приморью. Его, чужака в этих землях, весьма удивляло в русских владивостокцах, ничего не понимающих в местном «ритме природы», доверие к китайским приметам: «Так и повелось, что в затруднительных случаях многие говорят: – Надо бы китайца спросить»<sup>2</sup>. Природу «народного мистицизма» приморских жителей писатель определял доверием к *таежному человеку* (искателью женьшеня, охотнику, ловцу)<sup>3</sup>. Не случайно В. Янковский, отпрыск знаменитой династии промысловиков-дальневосточников – православный, как большинство русских в то время, но выросший бок о бок с китайцами и корейцами, даже не ставил под сомнение действенность народных мифологических представлений<sup>4</sup>. К примеру, он описывает случай, как один «старый знакомый кореец» зашел к его дяде во время постройки усадьбы, «долго всматривался в окружающие сопки и распадки, качал головой. Сказал, что дом будет стоять на шее горного духа, а тот не потерпит обиды, хозяин будет жить недолго». Дядя Ян, не придавший этому никакого значения, вскоре во цвете лет умирает, а В. Янковский резюмирует: «предсказания старика-корейца... сбылись»<sup>5</sup>. Тут же Янковский приводит записки своего кузена, вспоминающего, как тот чудом спасся на «озере чудовищ» – месте обитания загадочных тероморфных гадов, вызывающем ужас у местных корейцев<sup>6</sup>.

Причиной возникновения феноменов религиозного синкретизма, безусловно, служило маргинальное дальневосточное пространство, которое

можно определить как *приграничье, фронтир, порубежье*. Породив свои особые межэтнические, межсоциальные, межрелигиозные отношения, оно сформировало и особую фронтирную ментальность<sup>7</sup> со своей «фронтирной мифологией», а наиболее важное значение в ее развитии сыграло пространство дальневосточной тайги.

Дальневосточная тайга (включая и амурскую, и уссурийскую, и маньчжурскую) – тот локус дальневосточного порубежья, где «таежные люди» движимы чувствами и потребностями, стирающими этническое своеобразие. Суровые условия выживания предопределили сакрализацию пространственных таежных координат: «Здесь была своя особенная жизнь, и сохранился древний быт, очень далекий и чуждый современной культуре и цивилизации. Здесь доминировал «Закон тайги», жестокий с точки зрения обывательской морали, но рациональный и неизбежный. Властелином здесь был не человек, а дикий зверь, которому подчинялось все живое, не исключая и человека»<sup>8</sup>. Дальневосточная тайга не только ежедневно подтверждает многовековые сюжеты таежной мифологии, но и порождает новые религиозные опыты. Здесь сталкиваются разные вероучительные системы и категории святости<sup>9</sup>. Несмотря на разность лингворелигиозных обозначений, в этой синкретической картине мира так или иначе присутствуют представления о *святом (священном): священном пространстве, священном времени, табу и т.д.*

Тайга в сознании таежников – *священное пространство* со всей вытекающей спецификой *религиозных феноменов*. Рациональное начало, определяемое потребностью выживания («таежная грамота»), неотделимо в сознании таежного жителя от *иррационального*: ужаса перед встречей с хищником – не просто свирепым кабаном, кровожадным медведем, а с самим Владыкой гор, Властелином леса – тигром; постоянной зависимости от случая; страха нарушить табу – неписанный «закон тайги».

Начнем с тигра. «Ван» и «Дэ» («Царь» и «Великий») – многосмысленные иероглифы, природой выведенные на лбу дальневосточного хищника. «Великий Ван», «Хозяин тайги», «Повелитель тайги», «Акбар», «Семь полосок на спине», «Амба» и прочие иносказательные именованья этого великолепного представителя рода кошачьих настоятельно рекомендуются у разных народов для использования вместо прямого его имени. До сегодняшнего дня в целях безопасности таежникам крайне не рекомендуется использовать изображение тигра.

*Женьшень* – растительное воплощение духа леса и гор. «Китайцы, японцы, корейцы, монголы, тунгусы, индокитайцы и туркестанцы имеют свой цикл легенд и сказаний о женьшене, и каждый из этих народов дает им свой национальный отпечаток и физиологию»<sup>10</sup>. «Великому Вану» – «Господину леса и гор» – возведены таежные кумирни и служились молебны охотников за *женьшенем*. Молитва эта приблизительно такова: «Великий дух, не уходи! Я пришел сюда с чистым сердцем, освободившийся от грехов и злых помышлений! Не уходи!»<sup>11</sup>.

*Священные места* – это различные возвышенности и хребты (шеи и хвосты Дракона), водоемы («Озеро чудовищ»), могущественные деревья («Господин Леса»), участки произрастания *женьшеня* – те особые локусы таежного пространства, где наиболее вероятно проявление лесного и горного Духа. Именно в этих местах чаще всего возводятся кумирни, отправляются священные ритуалы с использованием специальных предметов. Таким образом, *тигр, женьшень, священные места* тесно связаны между собой. Следуя логике мифологического сознания, это выражает подвижность сферы пребывания божества и его могущества<sup>12</sup>. Ведь по представлениям дальневосточных народов, «Хинганский горный хребет – это каменный остов дракона, голова которого упирается в Амур, а хвост оканчивается у устья реки Ляо-хэ. Окаменел он давно, много тысяч лет тому назад, но придет время, когда дракон проснется, дрогнут его члены и

сбросит он с себя землю и леса и двинется на запад, уничтожая все на своем пути»<sup>13</sup>.

В 20-30 гг. в этом смогли убедиться вольно и невольно оказавшиеся в условиях дальневосточного фронта русские эмигранты.

Экзистенциальная ситуация, которую переживает человек, оказавшийся в эмиграции, сходна с восприятием смерти/возрождения в обрядах перехода. Реально человек не умирает ни в том, ни в другом случае, но его лиминальный статус чреват воплощением уже в новом качестве. Поэтому дихотомия «смерть/возрождение» и сопутствующие ей категории «возрождение», «судьба», «рок», «предопределение» являются основными категориями эмигрантского сознания. Для дальневосточных эмигрантов эта архетипическая модель «пограничья» реализовалась в особых географических, социокультурных, этнорелигиозных координатах, что способствовало проявлению специфических духовных и религиозных опытов.

Нет ничего удивительного, что в текстах наиболее крупных художников слова, различающихся по возрастным, эстетическим и географическим критериям – Николая Байкова, Павла Шкуркина, Михаила Щербакова, Арсения Несмелова, Бориса Юльского и др. – устойчиво либо «редко, да метко» встречаются образ тайги, ее мифического Хозяина – *тигра*, образ *женьшеня* как мифологического аппелятива Повелителя тайги, образы «таежных людей» – *звероловов*, *женьшеньщиков*, *хунхузов* – «тигров в человеческом обличье».

Эти произведения интересны в первую очередь с точки зрения художественной этнографии<sup>14</sup>, проявляют они и «дальневосточную» специфику этнокультурной идентификации эмигрантов. Но помимо того – в индивидуальных сценариях усвоения «фронтирной», «таежной» мифологии, вошедшей синкретические верования народов Дальнего Востока, можно увидеть и отражение личной религиозности авторов.

Первым в ряду исследуемых авторов по праву стоит имя Николая Аполлоновича Байкова [1872 – 1958]) – ученого-натуралиста, воина-замурца, доблестного солдата Первой мировой, дослужившегося до полковника. Байков называл Маньчжурию своей «второй родиной»<sup>15</sup>. По разным сведениям, сам он убил двух или трех тигров. Подчиненные его «Тигровой роты» замурцев стали отличными следопытами, в одиночку ходившими не только на медведей, но и на тигров<sup>16</sup>. Известна фотография писателя в черкеске со шкурой убитого им Великого Вана – сильного и ловкого хищника, людоеда, многие годы терроризировавшего местных жителей.

Охотясь на тигров, Байков не только прекрасно изучил их повадки и образ жизни, но и усвоил весь комплекс сложнейшей системы мифологических представлений об этом животном и сопутствующих ему явлениях. Вбирая знания «таежной грамоты», Байков ощущает себя частью тайги, входя в ее владения, он принимает ее законы<sup>17</sup>. Специфическая религиозность таежных жителей, с одной стороны, воздающих молитвы Властелину Леса, с другой стороны, понимающих весь масштаб вреда, приносимого тигром, нашла отражение в одном случае, произошедшем с Байковым. Шайка хунхуза Ван-до (тоже – Большого Вана), осадившая отряд замурцев, узнав, что командир осажденных – легендарный победитель Вана, ретировалась в горы («Записки замурца»)<sup>18</sup>.

«Тигриная мифология» реализуется в тексте писателя сквозь призму его собственного полумистического отношения к этому обитателю тайги. Например, рассказ «Судьба» («У костра») начинается преамбулой: «Можно верить или не верить в судьбу или предопределение, но я хочу рассказать вам случай из своих наблюдений, который невольно наводит на размышление»<sup>19</sup>. А далее следует повествование о том, как знакомец писателя, единожды избежав пасти тигра (бросив в того связкой фазанов), позднее попал-таки в «лапы» судьбы и сгинул на охоте.

Китайские и маньчжурские религиозные воззрения вступают в повествовании Байкова в поединок с силой православной веры. В рассказе «Хунхузы» (сборник «У костра») два приятеля-охотника теряются на пути к фанзе, в которой мечтали скоротать зимнюю таежную ночь. А *время* им выпало особенное, *священное* – «звериные ночи». Согласно законам биологии, этот период связан с брачными играми тигров. По поверьям таежных обитателей, в это время с наибольшей вероятностью можно встретить Духа леса и гор, вершащего судьбу человека. Едва увернувшись от встречи с голодным хищником, один из приятелей ночует у костра и двигается дальше, как вдруг находит своего товарища, привязанного к дереву. Оказывается, тот дошел до охотничьей фанзы, но был схвачен хунхузами – «тиграми в человеческом обличье», а именно – шайкой Корявого, «самого жестокого и дикого предводителя хунхузских шаек»<sup>20</sup>. Встреча с легендарным разбойником становится для охотника роковой: «Это тот русский охотник, который выдал наших китайским властям в прошлом году. Пощады ему не будет! Теперь звериная ночь и Великому Вану нужна человеческая жертва. Отведите его на перевал Лао-Сун-Лин и там привяжите к дереву. Если Ван пощадит его, – значит, так угодно. Если нет, то справедливый суд совершится!» – изрекает Корявый<sup>21</sup>.

Хунхузы привязывают бедолагу морскими узлами к дереву и оставляют. Тигр – Великий Ван – ходит рядом, его шаги и рычание слышны неподалеку. Обреченный начинает «усердно молиться Богу, прося его избавить ... от мучительной смерти в когтях хищника!» В отчаянных молитвах и ожидании смерти проходит кошмарная ночь. По убеждению пленника, именно божественному провидению обязан он был тем, что не только пережил ночной кошмар, но и дождался прихода товарища: «“Да! Теперь я вижу, что меня спас сам Бог! Он отвел тигра, шедшего на перевал! Если бы не это, он растерзал бы меня, как кот мышонка!”». Я вполне разделял его мнение, еще более убеждаясь *в проявлении Воли Всевышнего и в неизбежность судьбы*» (курсив мой. – А.З.) Таежник, перенесший страшное испытание, меняется не только внешне (резко стареет, седеет и худеет), но и внутренне: «из веселого, жизнерадостного юноши он стал угрюмым нелюдимым человеком. Этот жизненный эпизод, перевернувший всю его психику, оказал влияние на всю его жизнь: он навсегда отказался от охоты, хотя природу любил по-прежнему, до обожания»<sup>22</sup>.

Вопрос, чья правда – русского Бога либо таежного Вана – определила судьбу несчастного в этом сопряжении двух типов религиозного сознания, остается открытым. Важно, что решающим является «таежный закон», («звериная ночь»): ведь русский сдал-таки хунхузов полиции, но, с другой стороны, с ними он не был связан этическими заповедями. Очевидно, что разное религиозное толкование судьбы и случая в китайской и русской картине мира также наложило отпечаток на поведение спасенного пленника. Однако Байков (неясно, намеренно или нет) не фокусирует на этом внимание.

В натуралистических заметках Байкова ученый постоянно соперничает с писателем. Этнограф деловито воссоздает подробности охоты в маньчжурской тайге, транслирует научные сведения об «объекте описания», а художник неизменно трансформирует эти заметки в поэтизированные зарисовки из охотничьего и военного быта, где мифология играет особую роль. Так, очерк «Корень жизни женьшень» (1926) плавно перетекает в повествование «В дебрях Маньчжурии» (1934); «Маньчжурский тигр» (1925), «Тигры на Дальнем Востоке» (1927), «Охота на тигра» (1927) переплавляются в «Великого Вана» (1936) и т.д.

Но сознание натуралиста странным образом соединяет в себе и элементы синкретизированного религиозного сознания. Это явственно видно в наиболее прославленном произведении писателя, например, в описании Великого Вана: «Отец его, великолепный корейский тигр, умер от старо-

сти на вершине священной горы Бай-Тоу-Шань (по-корейски – Пак-Ту-Сан), в пещере Великого Духа Дракона. Смерть его ознаменовалась землетрясением, так как Великий Дракон, спящий в недрах горы, ворочался в своем каменном ложе, и горячее дыхание его в виде серых паров и ядовитых газов вырывалось из глубоких трещин у самой вершины. Небесное же озеро, покоящееся в кратере вулкана, кипело и волновалось, посылая свои животворящие священные воды в Сунгари, в реку Желтого Лотоса.

Народное сказание говорит, что душа великого человека, совершая цикл своих перевоплощений, поселяется в теле Великого Вана, а с его смертью переходит в цветок лотоса, невидимый для смертных, и пребывает в нем до полного очищения и слияния с мировой душой Вселенной. Воды реки Сунгари насыщены дыханием Великого Дракона Священной горы и несут в себе животворящее начало и целительную силу»<sup>23</sup>.

Воображение Байкова будоражат легенды, сопровождающие образ Великого Вана: он рассказывает о том, как тигр, пойманный во время императорской охоты, но с почетом отпущенный, спокойно подошел к самому богдыхану, «поклонился ему до земли и медленно удалился в родные леса»<sup>24</sup>, описывает, каким магнетизмом исполнен взгляд Великого Вана<sup>25</sup> и т.д. При внимательном прочтении страниц, посвященных Великому Вану, становится очевидна определенная раздвоенность писателя-натуралиста, испытывающего притягательность «тигриной мифологии» и пытающегося дезавуировать ее медицинскими терминами, психологическими понятиями и конструкциями, присущими научному дискурсу.

Такая особенность идиостиля Байкова определяется специфической картиной мира писателя, в которой анимистическое восприятие природы уживается с христианскими взглядами, почти языческое отношение к судьбе соперничает с научным скепсисом. Объяснение данному феномену можно найти, во-первых, в самой эпохе, воспитавшей личность Байкова, во-вторых, в индивидуально-психологических особенностях этой личности. Как ученый Байков сформировался во время перехода от позитивистской этнологии конца XIX в. к новому осмыслению природы мифа: от видения в мифах лишь «пережитков» и наивного донаучного способа объяснения непознанных сил природы – к социальной, логической, лингвистической и, главное, универсалистской его трактовке<sup>26</sup>. Потому в его текстах наивная вера в миф парадоксальным образом уживается с комментариями в адрес «темного ума человека», способного в проявлении сил враждебной природы видеть сверхъестественное начало<sup>27</sup>.

Мы не знаем, насколько сам он был религиозен. Байков вырос в демократической среде 80-х гг. XIX в., когда прогрессивными считались атеистические представления. Но, возможно, натура этого романтически настроенного человека нуждалась в неких психологических опорах религиозного характера. Можно сказать, что религией стала для Байкова наука. Не случайно с таким почти религиозным вдохновением относился Байков к провиденциальной встрече с Пржевальским и Менделеевым, храня, как святыни, подаренные ему книги с дарственными надписями, выполняя «заветы» «величественных старцев»<sup>28</sup>. Почитание «святых от науки» питало его увлечение Дальним Востоком, их напутствия открыли ему дорогу и к постижению природы фронтальной мифологии.

Характерно и то, что русский писатель Байков показал самым носителям восточной культуры многие стороны религиозного, этического и эстетического понимания уникального пространства Дальнего Востока. Не случайно в Японии его именуют «Байков – О» (Мудрый старец Байков), а страсть писателя к Востоку определяют его генетическими корнями (от прадеда-путешественника)<sup>29</sup>. Как видно, архетип мудрого старца как универсалия, имеющая развитие во многих религиозных традициях, для носителей восточного типа сознания скрестилась в образе Байкова с культом старого мудреца, присущим восточной традиции в ее разных этнических

преломлениях. Таким образом, уже сам Байков отчасти превратился в мифологема дальневосточного фронта.

Другой пример проникновения в синкретические религиозные воззрения жителей Дальневосточного региона являет творчество Михаила Щербакова [1890 – 1956] – профессионального физика, военного летчика, замечательного фотографа, писателя, поэта и литературного критика, в совершенстве знавшего французский язык<sup>30</sup>. После революции и Гражданской Щербаков прожил несколько лет во Владивостоке, был знаком со многими ставшими впоследствии известными харбинцами. В эти годы китайская, корейская, японская речь доносилась из каждого квартала. Несмотря на довольно пренебрежительное отношение к китайцам и корейцам («манзам», «ходям», «китаезам»), бытовавшее в русской среде, они, как и «кинородцы» – эвенки, гольды, орочи, удэгейцы – были неразрывной частью жизни русских дальневосточников. В этот период Приморье и Маньчжурия представляли еще единое геополитическое пространство, владивостокцы свободно вояжировали в Харбин, харбинцы – наоборот. В 20-е гг. были изданы уже не только труды Арсеньева и Байкова<sup>31</sup>, но и увидели свет «Тигровьи чары» В. Марта, «Китайские легенды» П. Шкуркина. Сам Щербаков во Владивостоке общается с В.К. Арсеньевым<sup>32</sup>. К чести Арсеньева, тот не только был хорошо знаком с культурой орочен и других коренных жителей уссурийской тайги, но и под воздействием П. Шкуркина, с которым был дружен по Харбину, учил китайские иероглифы, был знаком с классикой китайской литературы<sup>33</sup>.

Щербаков тоже учит китайский язык, пытается стилизовать жанры японской лирики<sup>34</sup>. Покинув Владивосток, очень много путешествует по Дальнему Востоку, побывав в Корее, Японии, Сингапуре, Гонконге. Многонациональный Шанхай, где Щербаков поселился в 1922 г., стал пристанищем писателю более чем на двадцать лет.

Очевидно, что уже в начале 20-х гг. центральные мифологема дальневосточного фронта занимают воображение М. Щербакова. После посещения корейского храма в Фузани он напишет сонет «Соответствие» (1922), где выразит попытку соотнести чувство духовного очищения в буддистской и православной традиции<sup>35</sup>; северные пределы Дальнего Востока вдохновят его на описание шаманского камлания («На Севере. Бубен», 1923). В 1922 г. появится и сонет «Женьшень»:

*Того, кто волей тверд и помыслами чист,  
Проводят гении лесистым Да-Дянь-Шанем  
В извилистую падь, к затерянным полянам,  
Сокрывшим зонт цветов и пятипалый лист.*

*Но злобны демоны, владыка-тигр когтист:  
Не торопись звенеть серебряным даяном  
Под вязью вывески торговца талисманом,  
Где пряных зелий дух и горек, и душист.*

*Сложив шалаш, постись! Из недр росток женьшеня  
Сбирает старику любовные томленья  
И смертному двоит даренный Небом срок.*

*А в мгlistый час Быка, созвездиям покорен,  
С молитвой праотцам бери олений рог,  
И рой таинственный, подобный людям, корень<sup>36</sup>.*

Оставим в стороне художественное воплощение стихотворения и, сколь бы это не противоречило анализу лирического целого, охарактеризуем его структурную идею. «Твердая форма» сонета (зачин – развитие – поворот – заключение), очевидно, понадобилась Щербакову для концентрации в пределах минимальной порции художественного высказывания своего понимания сложнейшего мифо-ритуального комплекса жителей дальневос-

точной тайги, связанной с женьшенем. Здесь и тайга (*лесистый Да-Дянь-Шань*), и Духи (*гении*) леса и гор, *владыка-тигр, Неба срок, час Быка, олений рог, молитва*. Любопытна и субъектная организация стихотворения: несмотря на обращение «ты», оно воспринимается как личный императив, как некая заповедь, обращенная лирическим субъектом к себе. И – к каждому.

По мнению некоторых, Щербаков был не очень сильным поэтом (Ю.В. Крузенштерн-Петерец, В. Перелешин). Данное произведение, действительно, не стало поэтическим «откровением»: европейский лирический канон плохо вмещает сложнейшую специфику фронтирной ментальности и фронтирной мифологии, а экзотические лингвореалии с трудом скрещиваются с высокопарной лексикой. Но ведь и Щербаков на этом не остановился. Тема женьшеня – *корня жизни* – продолжает волновать его; очевидно, рефлектирует он и связь этой мифологемы с религиозными воззрениями дальневосточников в целом. В 1943 г. в Шанхае писатель издает сборник рассказов «Корень жизни». «Корень жизни» – это и первый рассказ сборника, и его центральный образ. Логика тематико-проблемного комплекса позволяет судить о концептуальном значении для художественного целого книги мифологемы «корень жизни».

Сборник формировался почти двадцать лет, туда в основном вошли рассказы, написанные в 1923 – 1930 гг. (в них можно обнаружить прозаическое развитие стихотворений 20-х гг.); два рассказа датированы 1935 и 1934 гг. Произведения эти разнообразны по жанровому, сюжетологическому наполнению: среди них и новелла («Корень жизни»), и «корейская легенда» («Озеро богача»), и фантастические рассказы («Утес Дракона», «Джонни, молодой мамонт»), и лиризованные зарисовки («Шанхайские наброски») и т.д. Но их вновь объединяют мифология и мифологические воззрения самых разных народов, населяющих Дальний Восток: китайцев, маньчжуров, корейцев, японцев, коряков, пропущенные сквозь призму восприятия русского человека. В рассказах «Джонни, молодой Мамонт», «Иринари», «Озеро богача», «Утес Дракона» герои тунгусской, японской, корейской, китайской мифологии так или иначе инкорпорированы в бытие русского человека – то как оживший Маммон – Джонни, молодой мамонт, то в облике демона-лисицы, то – в очертаниях мифологизированного ландшафта, то – в материализовавшемся восточном драконе, откусывающем самыми что ни на есть реальными зубами ногу русскому офицеру<sup>37</sup>.

Художественный посыл первого рассказа «Корень жизни» (1924) проявлен уже в эпиграфе – китайской пословице: «Где женьшень, там и тигры». Для восточных людей эта фраза становится непосредственной реализацией мифологемы, согласно которой *женьшень* – одно из воплощений Духа лесов и гор, а его животное воплощение – *тигр*. Но пословица есть пословица, она иносказательна. Жажда обладать корнем превращает в тигров людей.

Злокозненность Корня Жизни, попавшего в «нечистые» человеческие руки с целью наживы, по мысли автора, проявляется вполне последовательно: убийство рождает убийство. В сюжете рассказа переплетается динамика действия и кумулятивная однообразность каждой новой сюжетной ситуации: борьба за корень между нашедшим его женьшеньщиком – «голубым фазаном» Ли Фун-линем, охотником за женьшеньщиками – Цзян-Куем, «белым лебедем» корейцем Кимом; исполненное символического смысла, но вполне реалистичное убийство Кима тигром, переход корня в русские руки «Тигровой смерти» – Николая Тимофеевича, его приключение с корнем, и, наконец, убийство «Тигровой смерти», кража корня китайцем-аптекарем, коварно убившим охотника и уехавшим в Шань-Си.

По мере каждого преступления возрастает и жестокость воздаяния «гения-охранителя». «Корень остался в земле, у ручья. Его не тронул зверь, не клевала бы птица. Если бы он [корень – А.З.] остался лежать здесь [в

тайге, после убийства тигром корейца – А.З.], он бы постепенно ушел бы под землю и спал бы там год, может, десять, может – пятьдесят, ибо две пары рук оскорбили его прикосновеньями после того, как набожный Ли Фун-линь вырыл лопаточкой из оленьего рога. И он все-таки пророс бы в конце-концов, насыщенный неумемной жизненной силой. Но он пролежал всего два дня» (С. 474).

Для русского охотника, знающего «таежную грамоту» и нашедшего корень возле убитого, таежная примета, верность которой он поступательно проследил – от трупа Кима до тела Ли Фун-линя – является намеком на его дальнейшую судьбу: «Где женьшень, там и тигры!.. – припомнилась ему древняя китайская поговорка, и Корень Жизни начал внушать к себе еще большее уважение.

– Ладно, там посмотрим!.. – сказал он громко в ответ на свои мысли, осторожно уложил корень в мох, обернул берестой и, спрятав на дно пейтузы, отправился напрямик через сопки в деревню к брату» (С.475). Когда надо было бы верить «таежной грамоте», русский герой полагается на русский «авось». Кроме того, взяв женьшень с целью обогащения, он преступает «таежный закон». Тем самым «Тигриная смерть» сам обозначает Путь своей жизни.

Вернее, этот путь охотник выбрал давно. Он неоднократно посягал на самого «Великого Вана», либо продавая «молодого царя тайги» в гамбургские зоосады, либо убивая тигра и сдавая аптекарю ценные части его тела. И отношение Николая Тимофеевича к иноплеменникам и к их обычаям весьма показательно: «сплевывая и ругаясь», как от нечистой силы, он стремится прочь из «смрада» китайского района: «Охотнику сделалось тошно от всех этих запахов и звуков, его потянуло туда, где были белые люди, а не эти скользкие черные фигуры, от которых так явственно пахло смертью» (С. 479).

Не случайно, проживая среди обитателей тайги, он остается для них чужим, «белым дураком», «белым дьяволом». Сравним этот персонаж с героями Н. Байкова – «Одноруким тигром» Ильей Залесовым («Волшебный стрелок»), «Лян-ге-ли» Бобошиным («Встреча с хунхузами», «Черный капитан») – те «свои» среди таежного люда, их уважают и не трогают даже хунхузы, признавая «их моральную и физическую силу»<sup>38</sup>. Эти герои (вместе с автобиографическим рассказчиком) исповедуют общую для «таежных бродяг» религию. Следуя неписаному «таежному кодексу», вымаливают вместе с опытными женьшеньщиками удачу у «Великого Вана».

Кроме Ли Фун-линя, ни один из обладателей корня в повествовании Щербакова не видит в нем священного объекта, а только – источник наживы. Кроме того, необыкновенного размера корень попадает в руки «белого дьявола», что еще больше оскверняет его, по мысли китайца-аптекаря (ничтоже сумняшеся убивающего «Тигриную смерть»): «Как дался в руки белого дьявола священный Корень? Как допустил это гений охранитель?».

Но почему все же благочестивый Ли Фун-линь убит, а коварный Тун Зюй-кун с добычей спокойно уезжает? Вопрос остается открытым, но открыт и финал столь динамично развивающегося сюжета. Ведь не очевидно, что аптекарь Тун Зюй-кун, заполучивший корень вероломным и жестоким убийством, обретет искомое богатство, не доставшееся ни охотнику за женьшеньщиками, ни корейцу, ни русскому тигролову. Его возвращение на родину, к могилам предков, символически напоминает о культе «возвращения мертвых», когда, по китайской традиции, покойник должен вернуться на родину. Вспомним текст объявления в китайской газете, в котором говорилось о том, что Тун Зюй-кун продал свое дело в Хай Шень-Вее и отправляется на родину в провинцию Шаньси, «чтобы провести остаток дней рядом с могилами своих предков».

*Корень жизни* становится *знаком смерти* для каждого, вновь обретшего его правдой и неправдой. Образ смерти, предопределения, напрямую или косвенно связанный с переходной обрядностью китайцев, органично вписывается русским писателем-эмигрантом в его понимание новой культурной и этнорелигиозной ситуации.

Во втором рассказе, «Паршивый уголь» (1924) устами *русского*<sup>39</sup> капитана Вассера, – «заядлого таежника», прожившего немало лет на мысе Св. Ольги бок о бок с китайцами и «инородцами» – излагаются «священные законы тайги». Первый – «гостеприимство» (вплоть до абсурдных, с точки зрения европейца, форм «угощения женой»), второй – «не воруй!» («нет тебе, вору, по всей тайге ни чифана<sup>40</sup>, ни теплого ночлега»), третий – «братская клятва» («за ее нарушение одна кара – смерть. Тому, кто бросил братку в беде – смерть. Тому, кто убил братку – смерть через лютую пытку») (С. 494).

Симптоматично следующее: герой рассказа, капитан, демонстрирует откровенное «великодержавное» пренебрежение к китайцам, населяющим бухту Святой Ольги<sup>41</sup> в Приморье: «Я туда попал с войны после контузии. В те времена русских там почти не было. Одни инородцы: гольды да орочи. Но больше всего – китаезы из Шаньдуня. Ведь из этого самого Чифу желторожие прут к нам, как из брандсбойта. Чего только не делали при Царе, чтобы остановить: ничего не помогло. Расползлись, как клопы. И бойки, и «купезы», и плотники, и кочегары<...> Тут тайга под носом, а у них вонь и грязь, что в твоём Китае» (С. 493).

Однако, как только речь заходит о китайцах-таежниках, – тон и язык рассказчика меняются кардинально. *Таежный человек* начинает говорить о «своих», *таежных людях*, и «своих», *таежных порядках*: «Но это вовсе не значит, что в тайге был беспорядок. Наоборот, *порядочек был такой, что дай Бог каждой стране*. Вся тайга делилась на участки в тысячи квадратных верст каждый, и для каждого избиралось по три судьи-старшинки на три года» (С. 493).

Случай, рассказанный Вассером, не только проясняет жизненную подоплеку таежных законов, но и косвенным образом утверждает их мистическую детерминированность с точки зрения фронтальной мифологии. В этом повествовании «таежным законом» проверяется и русский (сам Вассер), и китаец. В тайге пропадает богатый Сан Хо-лин, уходивший на охоту вместе со своей браткой Кун Си. Казалось бы, что тут удивительного: «Мало ли охотников таежный зверь каждый год задирает?» (С. 495). Но благодаря «таежной правде» загадка пропажи старого китайца открывается: «Удивительное, право, дело: ведь уж, кажется, никто ничего не слышал – не видал, а вот заговорила тайга, будто живой человек, заговорила!» (С. 496). Поиски увенчиваются успехом только тогда, когда охотники «надумали помолиться у фанзушки. Сели, развели огонек, помолвились духу покойника и дали обет до тех пор не курить трубочек, пока не разыщут Сан Хо-лина» (там же). История оказалась весьма запутанной: молодой напарник не простил трусливому старику того, что тот бросил его наедине с тигром. Убийство молодым Кун Си братки, бросившим своего же братку, неоднозначно оценивается Вассером – русским человеком, но однозначно отрицательно – Вассером-таежником: «Закон тайги ясен. Статей в нем мало; снисхождений никаких: за смерть полагалась смерть. А тут, конечно, вина еще увеличивалась: ведь старик-то принял убийцу в дом, облагодетельствовал, можно сказать...» (С. 496).

В предисловии к сборнику Щербаков писал: «Собранные в этой книге рассказы написаны в разное время за двадцать лет жизни в Шанхае. Большинство – дань восхищения перед суровой красотой людей и природы русских Дальнего Востока и Севера, о которых все еще мало сказано в нашей литературе»<sup>42</sup>. На самом деле *русскости* в ее архетипическом этнокультурном понимании в сборнике – мало. Его русские – это особые

русские, *русские дальневосточного фронта*. Их ментальность вбирает этнокультурные и этнорелигиозные традиции самых разных народов, синкретизируется. Не случайно рядом с русским героем в рассказах часто фигурирует европеец, отчасти выполняющий роль мифологического трикстера («Иринари», «Джонни, молодой Мамонт», «Европеец», «Последний рейс»). Он, европеец, постоянно испытывает русского, провоцируя на контакт с инокультурой. Так, в рассказе «Иринари» именно англичанин, заводя разговор об «истинной православной вере», подталкивает русского на кражу японского божка. Поругание чужой святыни «на спор» приводит доверчивого и горячего русского к тому, что божок «материализуется» и преследует Петра Фаддеича: «Отдай божка!.. Поставь обратно!» (С. 505).

Возможно, благодаря своему особому психическому складу Щербаков мог быть особенно чуток к восточной мистике, где реальность переплетается с фантастикой<sup>43</sup>. Но, вероятно также и то, что его художественное сознание интуитивно ищет «соответствия» (название уже упомянутого сонета) восточному типу мышления. К примеру, в китайской религиозной традиции, уходящей в глубокую древность, бытует представление об эвгемеризации мифологических персонажей. Так или иначе, но с самого начала сборника этнографические сведения, облеченные в динамичную фабулу – только повод для философских раздумий о том, как вписывается европейское мышление в многовековые традиции «фронтирной мифологии», как способно оно усвоить обычаи, пронизанные древними религиозными воззрениями. Сборник «Корень жизни» в своем противоречивом художественном целом выразил попытку русского художника слова, утратившего родные «корни», вжиться в иную систему духовности и обрести иной «корень жизни» – синкретизированную и дающую более широкие перспективы идею Пути.

Художником слова, внесшим свою лепту в создание нового витка «фронтирной мифологии», переосмыслившим ее устойчивые топосы, стал Борис Михайлович Юльский [1912 – 1950?]<sup>44</sup>.

Ко времени вхождения Юльского в литературу уже были опубликованы многие труды и произведения как харбинских синологов, так писателей-натуралистов и тех, кто был заинтересован культурой и мифологией Китая: 1924 г. выходят в свет этнографические рассказы П.В. Шкуркина «Хунхузы», в 1926-1928 гг. – китайская быль «Игроки», переводы китайской поэзии Я. Аракина, «Очерки обитателей тайги» Н.А. Байкова<sup>45</sup>. В 1929 г. появляются первые рассказы А. Хейдока, в художественной форме преломляющие мифологию и философские системы Востока («Кошмар степи», «Призрак Алексея Бельского», «Зов пустыни» и др.).

В 1937 г. Б. Юльский публикует в «Рубеже» полумистический, полунанекдотический (в жанровом понимании) рассказ «Возвращение г-жи Цай». Писатель впервые для себя обращается к китайской мифологии посмертного существования. Душа умершей жены возвращается к несчастному г-ну Цаю в виде крысы, и в тяжелейшей жизненной ситуации животное/жена выручает старика – приносит ему бриллианты<sup>46</sup>. С одной стороны, как тут не вспомнить о «чудесном помощнике» из русских сказок. С другой же, – эта «огромная рыжевато-серая крыса с острой хитрой мордочкой и блестящими бисеринками глаз» так реальна, так убедительна в своей сердечной преданности, когда внимательно слушает своего спутника, сочувствуя его несчастьям... Она же разделяет и его пагубную страсть к опиуму: «Когда небо посылает нам гостя, мы должны встретить его достойным образом... – произнес господин Цай. И, дунув на крысу дымом опия, сказал: – Кури, и пусть мысли твои станут светлыми и легкими.

Крыса вдыхала тяжелый белый дым, шевеля острой мордочкой и поблескивая глазами. Когда же господин Цай кончил курить, она спрыгнула с кана и скрылась в углу.

Теперь она стала приходить ежедневно, в одно и то же время. За несколько минут до начала курения крыса садилась на кан и нетерпеливо перебирала лапками. Пока жарился опий, она нюхала воздух и крутила головкой»<sup>47</sup>.

Захватив внимание читателя необычным сюжетом, Юльский попутно рассказывает и о вере китайцев в оборотней-лис («Смотря на крысу, господин Цай думал, не оборотень ли она, явившийся, чтобы смутить спокойствие его души и заставить совершить злое дело»), и о том, что курение опия издревле используется китайцами для того, чтобы «посетить родину», а также «встретиться с умершими»<sup>48</sup> («Старый господин Цай выкурил свою первую трубку, вспоминая яркий летний день на берегу реки в благословенной провинции Шань-дун...»; «Трубка, принадлежавшая ему, была старой и ценной. Из нее курили чьи-то деды и прадеды, и она имела вид человеческой руки, сжимавшей пальцами темную обкуренную чашечку»). Подобное натуралистическое вживание в процесс опиумакурения вполне объяснимо – Юльский имел богатый опыт наркотических сеансов, слыл в Харбине «завсегдаем пристанских героинок»<sup>49</sup>. Привлекательность «опиумной мифологии» китайцев в данном случае послужила любопытным источником создания и переосмысления архетипического сюжета о возвращении души умершего.

В 1939 г. появятся первые рассказы Юльского из цикла «Зеленый легион». В предисловии писатель подчеркнет, что его очерки, посвященные службе «Зеленой полиции», «не претендуют на экзотику тропиков или трагичность Белой Пустыни. Они правдивы и абсолютно далеки от фантазии. И они говорят о русской лесной полиции – о Русском Легионе, собранном со всех концов России и сторожащем закон маньчжурской тайги, Великой Зеленой Пустыни»<sup>50</sup>. Как видно, уже в самой художественной установке автора было заложено широкое мифологическое обобщение: о каких «всех концах России» можно было говорить работающему в лесной полиции молодому эмигранту?

Мифологизация собственного бытия определяет и неомифологическое восприятие инокультуры. В этих «очерках», декларативно нацеленных на «правдивость», мифологический национальный колорит затеняет более глубокий уровень писательской рефлексии. Воссоздавая будни лесной полиции, писатель, не нюхавший порошу Первой мировой, не прошедший фронты Гражданской, живущий на русском «пятаке» среди огромного Китая, ощущает себя в ситуации героического служения, борьбы за правое дело. И герои его повествования – хунхузы-китайцы, русские солдаты – помещены в лиминальную ситуацию «жизнь / смерть».

Какова специфика погружения Юльского в инокультуру – особый случай. Проблема исследования китайской мифологии – в разграничении мифа и реальности, мифа и истории, так как китайская культура абсолютизирует историю и безусловно верит письменному слову<sup>51</sup>. Поэтому любое явление принимает в ней достоверность факта, тем более, если постигающий мифологию – «лаовай»-неофит<sup>52</sup>.

В повествованиях («очерках») цикла «Зеленый легион» Юльский обращается и к мифам о Драконе («Путь Дракона»), и к «лисей» мифологии («След лисицы»), и, конечно, к мифам о Хозяине (Господине) леса и тигре («Господин леса», «Вторая смерть Шазы»). И все эти многообразные персонажи китайской и синкретической «таежной» мифологии активно взаимодействуют с миром хунхузов – разбойников, с одной стороны, грабящих мирное население и превратившихся в настоящее бедствие как для китайского населения, так и для всех жителей Маньчжурии, с другой стороны, являющихся, как и тигры, полноправными обитателями таежного пространства. И русские работники лесной полиции, отлавливающие хунхузов и охраняющие от них территорию, невольно сами погружаются в эту мифологизированную среду.

Что особенно интересует Юльского в китайской мифологии? Мифология посмертного существования в ее фронтальном осмыслении. Юльский обращается к китайскому мифу сквозь призму русской мифологической картины мира. Точнее сказать, его привлекают те пограничные ситуации, где смерть заглядывает человеку в глаза и человек, независимо от этнической принадлежности, оказывается в той самой лиминальной ситуации, когда проявляются все скрытые в человеке потенции.

В странном вареве этих повествований хунхуз Лун (дракон, кит.) превращается в реального Дракона, а затем в старика-китайца, выращивающего мак. Озеро, в котором утонул Дракон, действительно – соленое «от крови дракона», пить его воду невозможно; по извилистому гребню горного хребта, повторяющему путь убегающего от преследования Дракона, растут «яркие, красные, как кровь, цветы». Мак это или кровь дракона, убитого русскими, остается мифологической загадкой («Путь Дракона»).

Лисица, по следу которой бредет незадачливый русский охотник, обращается в женщину сказочной красоты, завораживающую героя. Впоследствии оказывается, что это – оборотень-хунхузка, она умерла год назад, тогда же сгорела и ее фанза («След лисицы») <sup>53</sup>. Рассказ предваряет эпиграф – «китайское поверье»: «Женщина, умершая нехорошей смертью, превращается в лисицу с волшебными и злыми свойствами. Она может казаться живой женщиной, может говорить на языке людей. Но человек не должен верить ей, как бы прекрасна она ни была: мертвая женщина отравит его душу и выпьет его жизнь для того, чтобы продолжить свое существование в образе оборотня-лисицы» (С. 165). Русский бедолага-охотник, влюбившийся в лисицу, но чудом спасенный, выздоравливает и вновь уходит в лес по следу лисицы – за той, без которой уже не может; там он и погибает.

Убитая по ошибке девочка-хунхузка становится для забайкальца Каргина наваждением: «А теперь она от меня не отвяжется, по ночам снится будет...», «Стоит и проклинает... Зачем, говорит, ребенка убил?... Каждую ночь теперь, говорит, приходит буду». Финальная сцена рассказа проникнута глубоким мистическим смыслом: «У стены казармы стоял Каргин. Его винтовка валялась рядом. Он уже не кричал, а только хрипел. Из глаз смотрело безумие. А на груди, у самой бороды, трепыхалась и била в лицо шуршащими крыльями огромная, вцепившаяся и запутавшаяся когтями, летучая мышь» (С. 158). В китайской же традиции мышь (фу) – это добрый дух. Многозначный мифологический образ обретает в повествовании Юльского плоть и кровь, поступаая при этом в соответствии со своей злобной «европейской» трактовкой <sup>54</sup>.

Как рассказы Н. Байкова и М. Щербакова, повествования Юльского о Лесной полиции объединяет мифологема Духа Леса. Но отличается ее смысловая реализация. В «Господине леса» сюжет строится вокруг погребения лесной святыни – кумирни рабочих лесной концессии, именуемой на пиджине «Господина Леса», русским купцом с характерной фамилией Кашеев и жадным *китайцем* Бату Фу. Против законов динамики срубленное дерево падает в сторону Фу и погребает его под собой. Случайность это или Дух Леса наказывает обидчика? В рассказе «Вторая смерть Шазы» развивается идея реинкарнации (хунхуза Шазы, умершего от руки русского солдата). Действенность китайских примет и суеверий одинаково распространяется на русских и китайцев, что в принципе противоречит закону мифологической логики, но не противоречит действительности фронтальной мифологии.

Пример усвоения фронтальной мифологии Юльским свидетельствует о наибольшей степени сближения русского и китайского мифологического текстов в сознании повествующего субъекта. Даже в самом нефантастическом рассказе из цикла «Зеленый легион» – «Парашютист» – дает о себе знать эта романтическая подоплека неомифологического усвоения

фронтирной мифологии. Русский мальчик, сын десятника лесной концессии, мечтает стать летчиком. Его нелепая гибель от шальной пули хунхуза переводит повествование из романтического в мифологический план: с последним вздохом Димки раздается протяжный гул, который рассказчик поначалу принимает за звук самолета. А это – улетают на юг птицы (в маньчжурской же мифологии птица символизирует невинную детскую душу)<sup>55</sup>.

«Мистический реализм» текстов Юльского, в пространстве которого на равных взаимодействуют герои сказаний, легенд и обычные люди, объясним серьезной книжной культурой писателя. Юльский был весьма начитанным молодым человеком, и, вполне возможно, что был знаком и с китайскими быличками-«чуаньцы» («рассказами об удивительном»)<sup>56</sup>.

Важно другое – на материале фронтирной мифологии Б. Юльский создает новую художественную мифологию, сквозь которую пропускает и свои познания культуры Востока, и личную мифологию патриотизма. Самый «беспочвенный» из русских эмигрантов, обратившихся к «фронтирной мифологии», он обретает в этих сюжетах родину, которую вместе с китайцами, маньчжурами, корейцами населяют русские. Но как ощущают себя здесь русские, вынужденные адаптироваться среди «чужих богов»? Очевидно, что их удел – менее оптимистичен, нежели судьба господина Цая («Возвращение госпожи Цай»), тихо доживающего свои дни в облаке опиума рядом с крысой. Деятельным русским нужна мифология героического служения, которой не могут соответствовать ни сводки официальных промилитаристских газет («Парашютист»), ни идея борьбы с хунхузничеством...

«Тигров больше, чем людей», – словно вынося диагноз всей дальневосточной литературе, резюмировали ее содержание парижские критики<sup>57</sup>. Иронизировать на этот счет можно было только кабинетным писателям, не бывавшим в дальневосточной тайге, не знакомых с ее обитателями. Ситуация, в которой реально оказались дальневосточные беженцы, в самой малой степени была близка «экзотической романтике», мыслимой и чаемой западным эмигрантам.

«Загадочная страна Маньчжурия», «дебри маньчжурской тайги» стали художественной мифологемой, определяющей, с одной стороны, крайнюю степень отчужденности русского изгнанника от бескрайних просторов российских степей, его «умирания» в качестве *русского* человека, «возрождения» в качестве *эмигранта*, а с другой стороны, – его особую выделенность в неоднородном пространстве эмиграции в целом.

Окунаясь в мифологию дальневосточного фронта, русский человек поверяет и свою духовную крепость, и способность понять и принять другую культуру и религию. Не всегда этот опыт становится созидательным для простого человека, но он заведомо плодотворен для художника.

### **Библиографический список**

- Алимов И.А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. – СПб., 2008.  
Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае. – Хабаровск, 1914.  
Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – СПб., 1915.  
Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / Вступ. ст. Е. Ким. – Владивосток, 2009.  
Голенищев-Кутузов И.Н. Русская литература на Дальнем Востоке // Возрождение. – Париж. 1932.  
Гольгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ III–IV вв. и проблема генезиса сюжетного повествования). – М., 1983.  
Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаи-

модействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Вып. 9. – Благовещенск, 2010. – С. 5–11.

Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII– начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск, 2009.

Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006.

Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Вып. 9. – Благовещенск, 2010.

Ким Рехо. Байков // Литература русского зарубежья. 1920–1940 / под общ. ред. О.Н. Михайлова. – Вып. 2. – М., 1999. – С. 270–297.

Краснов П.Н. По Азии. Путевые очерки Маньчжурии, Дальнего Востока, Китая, Японии, Индии. – СПб., 1963.

Мифы народов мира: В 2 т. – М., 1987.

Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 4: Сборник научных работ / под ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск, 2010.

Шкуркин П. Китайские легенды. – Харбин, 1921.

---

<sup>1</sup> Анализируя, к примеру, религиозную практику дауров, Герстфельд увидел в ней «смешение конфуциевых и ламаистских обычаев с тунгусским шаманством» (Свербеев Н. Описание плавания по реке Амуру экспедиции генерал-губернатора Восточной Сибири в 1854 году // Записки Сибирского отдела Императорского русского географического общества. – СПб., 1857. – Кн. 3. – С. 41, 67; Герстфельд. О прибрежных жителях Амура // Вестник ИРГО. – СПб., 1857. – Кн. 4. Ч. XII. – С. 99, 321, 322). Цит. по: Аниховский С.Э. Изучение этнических и религиозных традиций китайского населения Дальнего Востока России русскими исследователями в 50-60 гг. XIX в. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Вып. 9. – Благовещенск, 2010. – С. 11-24.

<sup>2</sup> Пришвин М. Дальний Восток (путевой дневник 1931 г.) // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2006. – № 6 (868). – С. 201-281.

<sup>3</sup> Там же. – С. 222.

<sup>4</sup> О семье Янковских: Янковский Ю., Янковский В. Нэнунни. Дальневосточная одиссея. – Владивосток, 2007.

<sup>5</sup> Янковский В.Ю. Михаил Григорьевич Шевелев и его потомки (от XIX века до наших дней) // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2004. – № 5 (867). – С. 298-316.

<sup>6</sup> Там же. – С. 312.

<sup>7</sup> Под *фронтальной ментальностью* понимается «духовная формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов и групп, существующих в условиях порубежья» (Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII– начала XX вв. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск, 2009. – С. 10).

<sup>8</sup> Байков Н.А. Дань Великому Вану // Австралиада. – 2003. – № 34. – С. 43-45.

<sup>9</sup> «“Тайга” – искривление: два пути, смирение и выход в ясность и ширь, или тайга: бодливой корове (неудачники)» (из дневника М. Пришвина) // Пришвин М. Дальний Восток. Указ. изд. – С. 253.

<sup>10</sup> Байков Н. Женьшень // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2004. – № 5 (867). – С. 209-223.

<sup>11</sup> Байков Н. За женьшенем // Байков Н. В делях Маньчжурии (Главы из книги) // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2003. – № 4. – С. 243-259.

<sup>12</sup> Топоров В.Н. Имена // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1987. – С. 508-510.

<sup>13</sup> Байков Н.А. Великий Ван // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / вступ. ст. Е. Ким. – Владивосток, 2009. – С. 22.

<sup>14</sup> Под *художественной этнографией* понимается результат художественного освоения культурных, религиозных, психологических установок, нравственно-этических норм, особенностей обустройства быта представителей определенного этноса, населяющих определенные географические пространства – А.З.

<sup>15</sup> О творчестве Н.А. Байкова подробно см.: Ким Рехо. Байков // Литература русского зарубежья. 1920-1940 / под общ. ред. О.Н. Михайлова. – Вып. 2. – М., 1999. – С. 270-297; Ким Е. По белу свету (Николай Байков. Судьба и творчество) // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман / вступ. ст. Е. Ким. – Владивосток, 2009. – С. 5-52; Хисамутдинов А.А. В лесах Маньчжурии (К 125-летию Н.А. Байкова) // Проблемы Дальнего Востока. – 1997. – № 5. – С. 120-125.

<sup>16</sup> Байков Н.А. Тайга шумит. Тигровая рота. – Харбин, 1937. – С. 111.

<sup>17</sup> Об этом подробно: Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия: Сборник материалов международной научно-практической конференции. – Вып. 9. – С. 119-140.

<sup>18</sup> Байков Н.А. Записки замурца. Воспоминания // Россияне в Азии. – 1997. – № 4. – С. 116-119.

<sup>19</sup> Байков Н.А. У костра. Судьба. – Указ. изд. – С. 154.

<sup>20</sup> Байков Н.А. У костра. Хунхузы. – Указ. изд. – С. 163-170. Хунхуз Корявый – реальный человек – не единожды был героем художественных повествований харбинцев: см., напр.: Несмелов А. Сторублевка // А.И. Несмелов. Собр. соч. в 2-х т. – Т. 2. Проза и воспоминания. – Владивосток, 2006. – С. 470-481.

<sup>21</sup> О мифологизации образов самих хунхузов в сознании жителей дальневосточной тайги: Шкуркин П.В. Хунхузы. Этнографические рассказы // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. – Пекин, 2005. – Т. 3; Краснов П.Н. По Азии. Путевые очерки Маньчжурии, Дальнего Востока, Китая, Японии, Индии. – СПб., 1963. О мифологизации образа хунхуза в литературе дальневосточной эмиграции: Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. Материалы международной научно-практической конференции 5-6 марта 2011 г. – Пенза-Прага. – С. 170-182.

<sup>22</sup> Байков Н.А. У костра. Хунхузы. – Указ. изд. – С. 167.

<sup>23</sup> Байков Н.А. Великий Ван. – Указ. изд. – С. 95.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> Об этом: Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира: В 2 т. – М., 1987. – Т. 1. – С. 19.

<sup>27</sup> Байков Н.А. Великий Ван. – Указ. изд. – С. 96.

<sup>28</sup> Байков Н. Тайга шумит. Заветы Пржевальского. – Указ. изд. – С. 81-85; Байков Н. У костра. Воспоминания о Менделееве // Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / собиратель оригиналов, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. – Пекин, 2005. – Т. 3. Соната над Хинганом. – С. 235-241.

<sup>29</sup> Об этом: Ким Рехо. Байков. – Указ. изд. – С. 295-296.

<sup>30</sup> Краткие справки о М. Щербакове: Русская поэзия Китая: Антология /сост. В.П. Крейд, О.М. Бакич. – М.: Время, 2001. – С. 700; Хисамутдинов А.А. Российская эмиграция в Китае. Опыт энциклопедии. – Владивосток: Изд-во ДВГУ, 2002. – С. 334.

<sup>31</sup> Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае. – Хабаровск, 1914; Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – СПб., 1915; Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь. – Владивосток, 1921; Шкуркин П. Китайские легенды. – Харбин, 1921; Март В. Тигровьи чары. Сборник рассказов. – Владивосток, 1920.

<sup>32</sup> В библиотеке М. Щербакова, сохраненной частично В.А. Слободчиковым, есть первое издание книги Арсеньева с надписью владельца «М.Щ.» // Коллекция «русского харбинца». Каталог собрания В.А. Слободчикова. – М., 2006. – С. 19.

<sup>33</sup> Об этом, напр.: Арсеньева А. Мой муж – Володя Арсеньев. Воспоминания // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2006. – № 6 (868). – С. 281-338.

<sup>34</sup> Об этом, напр.: Иващенко Е.Г. «Восточные фантазии» М. Щербакова // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 4: Сборник научных работ. – Благовещенск, 2010. – С. 87-97.

<sup>35</sup> Об этом, напр.: Ковальчук И.Ю. Традиции китайской словесности в поэзии дальневосточной эмиграции // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 4: Сборник научных работ. – Благовещенск, 2010. – С. 97-105.

<sup>36</sup> Щербаков М. Отгул: Стихи. Шанхай: Отпечатано в изд-ве «Шанхайская заря», 1944. Цит. по: Русская поэзия Китая: Антология / сост. В.П. Крейд, О.М. Бакич. – М.: Время, 2001. – С. 585.

<sup>37</sup> Рассказы из сборника «Корень жизни» с указанием страниц цитируются по изданию: Литература русских эмигрантов в Китае: В 10 т. / собиратель оригиналов, главный составитель, шеф-редактор Ли Янлен. – Пекин, 2005. – Т. VI. Заря над Сунгари.

<sup>38</sup> Байков Н. В дебрях Маньчжурии (главы из книги) // Рубеж. – 2003. – № 4. – С. 243-259; Черный капитан // Байков Н.А. Великий Ван: Повесть; Черный капитан: Роман. – Владивосток, 2009.

<sup>39</sup> Вопрос о русскости капитана Вассера заслуживает отдельной темы, однако в пространстве разговора о «таежных законах» он выступает как носитель русского этнического сознания. Более определенно русскость как этнокультурный выбор реализована в образе капитана Дэка («Последний рейс»), который со своими «финскими скулами» именуется владивостокским губернатором попросту «инородцем».

<sup>40</sup> «Чифан» (пидж., с кит.) – еда.

<sup>41</sup> Феномен уникальной этнокультурной ситуации на острове Св. Ольги в начале XX в. – объект исследования многих поколений этнографов, историков, религиоведов.

<sup>42</sup> Щербаков М. От автора // Щербаков М. Корень жизни. – Указ. изд. – С. 5.

<sup>43</sup> Известно, что, уже переехав в Париж, в 1954 г. в результате душевной болезни М. Щербаков выбросился из окна. Однако не ясно доподлинно, когда *реально* заболел писатель. Обычно первые симптомы душевных расстройств проявляются в молодом возрасте. Возможно, его самоубийство стало следствием очередного кризиса, вызванного трудностями адаптации на новом месте.

<sup>44</sup> К сожалению, мы не располагаем датой смерти Б. Юльского, арестованного в 1945 г. и сбежавшего, по некоторым сведениям, из лагеря в 1953(?) г.

<sup>45</sup> Хроника основных событий культурной жизни русского Харбина // Русский Харбин. – М., 2005. – С. 300-333.

<sup>46</sup> Юльский Б. Возвращение госпожи Цай // Рубеж. – 1937. – № 28.

<sup>47</sup> Там же.

<sup>48</sup> См., что писал об этом в своем дальневосточном дневнике М. Пришвин // Пришвин М.М. Дальний Восток (путевой дневник 1931 г.). – Указ. изд. – С. 211.

<sup>49</sup> Пристань – район в русском Харбине, имеющий дурную славу. Там находилось большинство притонов, ночлежек и опиумокурил «Харбина-папы».

<sup>50</sup> Юльский Б. Зеленая пустыня // Рубеж. – 1939. – № 45. Текст рассказов из цикла «Зеленый легион» цит. по: Юльский Б. Зеленый легион. Рассказы // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2004. – № 5 (867). – С. 151-177.

<sup>51</sup> Алимов И.А. Бесы, лисы, духи в текстах сунского Китая. – СПб., 2008. – С. 5.

<sup>52</sup> «Лаовай» (кит., просторечн.) – простак-иностранец, иностранный дурень.

<sup>53</sup> Согласно китайским поверьям, оборотнем (**цзин**) становятся: животное-долгожитель (лис, змея, крыса, тигр и др.), надолго забытый в углу предмет домашнего обихода, корень какого-либо растения (женьшень, мандрагора и пр.) // Неклюдов С.Ю. Оборотничество. Мифы народов мира: В 2 т. – М., 1987. – Т. 2. – С. 235.

<sup>54</sup> Известно, что в европейской мифологии «летучие мыши считаются зловещими существами, вцепляющимися прежде всего в волосы человека». Демоническая природа летучих мышей при подобных толкованиях, как правило, преобладает // Бидерманн Г. Словарь символов. – М., 1996. – С. 147-148.

<sup>55</sup> Подробно об этом: Забияко А.А. «Детский мир» русского Харбина: литература дальневосточной эмиграции для детей и о детях // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 4. Благовещенск, 2010. – С. 165-190.

<sup>56</sup> Голыгина К.И. Китайская проза на пороге средневековья (мифологический рассказ III-IV вв. и проблема генезиса сюжетного повествования). – М., 1983.

<sup>57</sup> Об этом, напр.: Голенищев-Кутузов И.Н. Русская литература на Дальнем Востоке // Возрождение. – Париж, 1932.