

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ

Выходит 4 раза в год

№ 1 2012



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

История религий

- Фишелев М.М. «Жестокие» пастыри «Апокалипсиса животных». Элементы теодицеи в книге Видений 1 Еноха (1 Ен. 85-90) 3
- Селезнев Н.Н. От франков до нубийцев: арабоязычный коптский книжник об особенностях христианских сообществ (по рукописи Mingana Chr. Arab. 71) 7
- Колычева Е.Ю. Взаимосвязь нравственности и экономики в суждениях раннехристианского мыслителя Климента Александрийского 15
- Шаповалова Е.В. Из истории монастырской реформы во Франции в первой половине XVII в. (Расследование барона де Лобардемона) 20

Религии России

- Слепцов Ю.А. Обряд погребения шаманов у эвенов Момского улуса Республики Саха (Якутии) 27
- Черниенко А.В. Внепрофессиональная деятельность и облик приходского духовенства Тобольской епархии во второй половине XIX – начале XX вв. 32
- Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви: факторы распространения (конец 1927 – 1928 гг.) 38
- Погасий А.К. Роль православных леворадикальных движений в церковных расколах 20-х гг. XX в. 47
- Глушаев А.Л. Спецпоселенцы и религиозные движения Пермского Прикамья (1940 – 1950-е гг.) 50

Религии Востока

- Жабон Ю.Ж. Тибетский буддизм: прошлое и настоящее 56
- Печерица В.Ф. Влияние христианской церкви на общественно-политическую жизнь Республики Корея 68

Новые религиозные движения

- Тайване Э. Международное Общество Сознания Кришны: К вопросу о рецепции бенгальского вайшнавизма на Западе (часть I) 80

Сравнительное религиоведение

- Муравьев В.В. Эскариальные компоненты религиозных комплексов 89
- Переверзева И.А. Духовно-академический теизм и французский религиозный модернизм: опыт сопоставления учения о душе 99

Философия религии

- Куляскина И.Ю. Проблема применения этической оценки при исследовании социальных явлений в русском философском теизме на рубеже XIX – XX вв. 105

Религиозная философия

- Фиалко М.М. Теория астрального света Элифаса Леви и ее истоки (часть первая) 114

Феноменология религии

- Петров А.М. Сакральная топография традиционной народно-православной культуры (по материалам русских духовных стихов) 120

Социология религии

- Дашковский П.К. Современные этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае 134

Религия и культура

- Забияко А.А. Религиозные традиции амурских эвенков в художественной этнографии Г.А. Федосеева 144
Казурова Н.В. Ислам и постреволюционный иранский кинематограф 164

Архив

- Дябкин И.А. Письма барона Р.Ф. Унгерна фон Штенберга (религиозные, философские и политические взгляды Унгерна) 172

Кругозор

- Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки» 185
Третья международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: исторический дискурс и сопредельные культуры» 187
Давыдов И.П. Рецензия на сборник статей «Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания» / под ред. В. Поруса. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2009. – 271 с. 189

Contents 193

About the journal 199

Информация для подписчиков 200

К сведению авторов 203

Авторы номера 206

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

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

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

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

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

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



Фишелев М.М.

**«ЖЕСТОКИЕ» ПАСТЫРИ «АПОКАЛИПСИСА ЖИВОТНЫХ».
ЭЛЕМЕНТЫ ТЕОДИЦЕИ В КНИГЕ ВИДЕНИЙ 1 ЕНОХА (1 ЕН. 85-90)**

Аннотация. В настоящей статье исследуются упоминания о жестоких ангелах-пастырях в одной из частей апокрифического произведения 1 (Эфиопского) Еноха, в качестве одного из примеров енохической традиции теодицеи. Проводится анализ вероятных источников происхождения образов ангелов, показывается механизм снятия автором (или авторами) текста ответственности с Бога за чрезмерные страдания Израиля.

Ключевые слова: ангелы, апокрифы, енохическая традиция, теодицея, эсхатология.

Книга Видений – один из разделов апокрифического произведения 1 Эфиопского Еноха (1 Ен. 83-90) – состоит из описаний двух видений патриарха, первое из которых, явленное ему во сне, описывает Потоп (1 Ен. 83-84), а второе – ход человеческой истории от Адама и до наступления эсхатологической эпохи (1 Ен. 85-90).

Первое видение состоит из предсказания о потопе, после которого Енох молится Богу и просит у него суда над грешниками и потомства праведникам. В 83-й главе упоминания о потопе, возможно, носят эсхатологический характер, хотя, на первый взгляд, данное повествование просто повторяет традицию библейского потоп¹. В Кумранской библиотеке среди многочисленных обнаруженных фрагментов произведения 1 Еноха на арамейском языке не было найдено ни одного отрывка, соотнесенного с 83-й и 84-й главами, хотя некоторые фрагменты второго видения были обнаружены в IV пещере в рукописи 4QEn(c-f)². Небольшой объем текста первого видения и фактор случайности могут объяснять его отсутствие среди обнаруженных манускриптов. Данный пассаж упоминает о пошедших по неправильному пути падших ангелах (1 Ен. 84:4), повторяя традицию книги Стражей (1 Ен. 6-11).

Второе видение представляет собой исторический апокалипсис, без последующего небесного путешествия³. В этом видении три ангела поднимают Еноха к величественному месту, чтобы он смог увидеть все те вещи, которые ему показывали (1 Ен. 87:2-4), а затем доставляют на суд к праведникам (1 Ен. 90:31).

Этот апокалипсис включает в себя исторический обзор событий, начиная с Адама и до времени автора, которое, по всей видимости, относится к маккавейской эпохе, но до момента смерти Иегуды Маккавея в 161 г. до н.э.⁴. Более того, так как пассаж 1 Ен. 90:28-29 повествует о новом Храме, старый Храм еще, видимо, не освящен заново Иегудой Маккавеем (это произошло в 164 г. до н.э.).

Данную часть называют «Животная ферма»⁵, или «Апокалипсис животных», так как в ней для описания человеческой истории (начиная с Адама и до современной автору эпохи) используются образы животных. Зооморфная история мира является, по сути, историей Израиля. Ангелы представлены или звездами, как в случае с упоминанием падших Стражей (1 Ен. 86:1-3), или людьми, когда речь идет о семи архангелах (1 Ен.

87:2-3). Адам изображается в виде белого быка, Ева в виде нетеля. Библейское повествование продолжается в 85-й главе, а в 86-й Енох видит звезду, которая упала с неба и стала быком среди быков-«людей». Многие другие звезды последовали за ней и вступили в связь с земными, т.е. «человеческими» коровами. Таким образом, *Книга Видений* перелагает историю *Книги Стражей*, по-видимому, объединяя традиции ангелов *Шемихаза* и *Азаэля*. От падших звезд происходит потомство – слоны, верблюды и ослы (1 Ен. 86:4; 88:2; 89:6; 4QEn^е 4 i 21). Они начинают нападать на быков, в которых превратились звезды, и проливают кровь друг друга (86:6; 87:1). Затем Енох видит четыре существа, подобные белым людям, и с ними еще трех других. В данном отрывке речь идет о семи архангелах, ранее упоминавшихся в *Книге Стражей*. Три архангела сопровождают его на величественное (т.е. высокое) место, так что Енох может видеть, что случится со слонами, верблюдами, ослиами, звездами и «всеми быками», представляющими греховное человечество допотопной эпохи (1 Ен. 87:1-3). В 88-й главе описывается заключение падших звезд.

В пересказе библейской истории от Авраама до разрушения Иерусалима говорится, что Господь овец покинул их, отдав в руки врагов (1 Ен. 89:56). Он остается равнодушным к страданиям овец и к заступничествам Еноха (1 Ен. 89:57-58).

Затем овцы передаются на попечение семидесяти пастырям, находящимся под божественным контролем. Они получают четкие указания о том, сколько овец они получают и скольких из них надо умертвить. История Израиля рассматривается в четырех разделах – под руководством двенадцати, двадцати трех, двадцати трех и двенадцати пастырей⁶. Пастыри неоднократно уничтожают овец, исполняя указания Бога (1 Ен. 89:65, 69, 76).

В четвертый период – правления двенадцати пастырей – автор доходит до современной ему эпохи и приступает к описанию уже не видений прошлого, а пророчеств о будущем (1 Ен. 90:16)⁷. Подтверждением этому является как описание Маккавейской войны, так и то, что автор резко переходит от сведений о военной кампании (1 Ен. 90:19) к эсхатологическим мотивам Суда, Нового Иерусалима и Нового Эдена (1 Ен. 90:20-38).

Последняя часть второго откровения начинается с осуждения вступивших в связь с быками звезд (т.е. падших ангелов Стражей), семидесяти пастырей и слепой овцы, олицетворяющей отступнический Израиль (1 Ен. 90:20-27). Далее говорится о новом доме, заменяющем старый, с Господом овец в середине (1 Ен. 90:28-29). В 30-м стихе приводится разговор между язычниками, которые изображаются как «все звери на земле и все птицы небесные», упавшие в почтении к тем овцам, которые не были слепы и были помилованы. Господь радуется возвращению в дом убитой и воскрешенной овцы. Это реминисценция *Дан.* 12:2, где говорится о воскрешении мертвых Израиля⁸. В итоге Енох видит белого быка с большими рогами, которого боятся и которому поклоняются все звери и птицы (1 Ен. 90:37). Исследователь Р.Г. Чарльз полагал, что белый бык – это мессия⁹, однако Ж.Т. Милик убедительно доказывает, что бык подобен первому белому быку – Адаму, но обладающему большей славой¹⁰. Основная идея, по всей видимости, заключается в возврате к условиям Эдена, которыми уже однажды наслаждался Адам. Проснувшись, Енох вспоминает свои видения и говорит: «что увидел я; ибо все придет и исполнится и все дела человеческие в своем порядке были показаны мне» (1 Ен. 90:40-41).

Необходимо отметить, что, несмотря на повторение истории падших ангелов, автор *Книги Видений* не останавливается на вине ангелов так подробно, как автор *Книги Стражей*, а об идее привнесения греха в мир он не упоминает вовсе. Последствия, вызванные падением, и конец падших звезд аналогичны концу падших ангелов (1 Ен. 10:13; 14:15; 90:21, 24). Семь архангелов ставят их пред Создателем, а затем кидают их в огненную бездну (1 Ен. 90:21-24).

Интересы автора заключаются в положении в его дни Израиля, испытывающего несоразмерные греху страдания. И объяснение он находит не в мифе о падших ангелах, как автор книги Стражей, а в истории о семидесяти пастырях, поставленных Богом над Израилем (1 Ен. 89:59-61).

Основной грех Израиля, представленного в виде овец, заключается в том, что они были слепы (1 Ен. 89:32, 41, 54, 74; 90:26). Сказано также, что слепы были и волки-египтяне (1 Ен. 89:21), а из тех, кто сражался с Иудой Маккавеем, «не было ни одного, кто не видел» (1 Ен. 90:35). Особенно интересно упоминание об Израиле после разрушения Иерусалима, когда говорится, что «произвел Он великое поражение среди них в отарах их» (1 Ен. 89:54). Бог рассеял их среди других народов (1 Ен. 89:55-56), где овец терзали и убивали – это является наказанием Бога за грехи, что вполне соответствует библейской традиции взаимоотношений Израиля с Творцом. Так, во время пребывания Израиля в пустыне, грех поклонения золотому тельцу обернулся нашествием демона мора (язвой), посланного Богом (Исх. 32:33-35). Книга Судей также описывает ситуацию, когда Израиль поступил так, как сам считал правильным, а Бог в наказание послал врагов против Своего народа (Суд. 3:12-13; 4:1-2). Наиболее характерный пример наказания за грехи – вавилонский плен (Иер. 18:1-2; Иез. 5:1-17).

Семидесяти пастырям (т.е. ангелам) предписывается убить определенное количество овец из паствы. Пастыри, однако, ослушиваются приказа Господа и истребляют больше овец. Это является объяснением слишком сурового наказания, постигшего народ, причем ни вины Господа, ни вины Израиля в этом нет. Вся ответственность ложится на божьих посланников. Несмотря на очевидные отличия от сюжета Книги Стражей, Ж.Т. Милик¹¹ идентифицирует пастырей с падшими Стражами. Эта аналогия представляется некорректной, так как в Книге Видений упоминаются как пастыри, так и падшие стражи, именуемые «звездами» (1 Ен. 86:1-3). История пастырей является одним из вариантов мифа о сверхъестественных существах, чьи поступки, совершенные ими самостоятельно, в соответствии с их волей, стали источником зла, в данном случае – для Израиля.

Представление о семидесяти ангелах, правящих над Израилем в течение семидесяти поколений от начала вавилонского плена и до наступления Эсхатона, представляет собой компиляцию нескольких библейских идей. Так, в Быт. 10 говорится о семидесяти нациях, потомках Ноя, живших после потопа, а перевод *Септуагинты* (LXX Втор. 32:8) добавляет, что над каждым из них был поставлен ангел Божий (ἀγγέλων θεοῦ). Данное предположение справедливо при прочтении в отрывке фразы בני אלים (бней элим), что соответствует фрагменту, обнаруженному в IV кумранской пещере¹². LXX также свидетельствует скорее в пользу кумранского, а не масоретского текста (יצב גבלת עמים למספר בני ישראל)¹³. Однако Израиль отличался от других народов, его опекал сам Бог. Также на автора текста видения, без сомнения, повлиял стих из книги пророка Иеремии 25:17-38: в нем речь идет о человеческих правителях других народов, притесняющих евреев, которые будут наказаны Богом¹⁴.

Другой элемент, заимствованный из библейского текста – разделение истории на семьдесят периодов. Разделение на период в семьдесят лет встречается в Иер. 25:10; 29:10 и на семьдесят седьмин – в Дан. 9:23-27. Автор, по всей видимости, воспринимает семьдесят лет среди язычников как семьдесят периодов, во время которых ангелы, ассоциируемые с языческими народами, правили над Израилем (Ср. также более позднюю ассоциацию народов-угнетателей с определенными персонифицированными ангелами в псевдоэпиграфе к «Книге Небесных Дворцов» (3 Еврейский Енох) 26:12: «Каждый день Сатана сидит с Самма'элем, князем Рима и Дубби'элем, князем Персии, и они записывают грехи Израиля на таблицах...»¹⁵). В Апокалипсисе недель 1 Ен. 93:3-10 и 91:1-17 первые

семь из десяти недель относятся ко времени автора, а последние три – к эсхатологической эпохе.

Пастыри, а также отпрыски падших звезд в *Апокалипсисе животных*, вороны, орлы, грифы и коршуны (вероятно, сирийцы, египтяне и македоняне¹⁶ и отступившими овцами (*1 Ен.* 90:9; 90:16) атакуют большой рог, изображающий, по-видимому, Иуду Маккавея. Р.Г. Чарльз ставит под сомнение аутентичность отрывка об участии пастырей в нападении¹⁷, однако это предположение вряд ли верно, так как идея об участии пастырей согласуется с идеей о вмешательстве архангелов в Маккавейскую войну в том же контексте (*1 Ен.* 90:14). Эти идеи эсхатологической битвы с участием ангельских существ в некоторой степени совпадают с представлениями кумранского *Свитка Войны Сынов Света против Сынов Тьмы* (1QM), что является примером сохранения и использования израильской традиции святой войны, известной из Библии и некоторых ханаанейских текстов¹⁸.

Таким образом, несанкционированное поведение жестоких, обладающих (что следует из их поступков) свободой воли ангелов-пастырей, поставленных над Израилем для осуществления наказания, – т.е. чрезмерное истребление овец – является одним из характерных эпизодов енохической традиции теодицеи и этиологии греха, снимает ответственность с Бога за страдания народа и объясняет жестокость наступившей кары.

Библиографический список

- Тантлевский И.Р. Книги Еноха. – М., 2002.
Black M. The Book of Enoch or 1 Enoch: A New English Edition. – Leiden: Brill, 1985
Black M. The New Creation in 1 Enoch // Creation, Christ and Culture: Studies in honor of T.F. Torrance, 1976. – С. 13-21.
Charles R.H. The Book of Enoch or I Enoch. – Oxford: Clarendon Press, 1912.
Collins J.J. The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity. – N.Y.: Crossroad, 1984.
Milik J.T. The Books of Enoch: Aramaic Fragments of Qumran Cave 4. With the Collaboration of M. Black. – Oxford: Clarendon Press, 1976.
Miller P.D. The Divine Warrior in Early Israel. – Cambridge, 1973.
Rad G. von Deuteronomy: A Commentary. – L., 1966.
Smith M. The Dead Sea Sect in Relation to Ancient Judaism // NTS 7. – 1961. – P. 347-360.
VanderKam J.C. Enoch and the Growth of an Apocalyptic Tradition. The Catholic Biblical Association of America. – Washington: DC, 1984.

¹ Collins J.J., 1984: 31.

² Milik J.T., 1976: 6, 41.

³ Collins J.J., 1984: 22-23.

⁴ Smith M., 1961: 359. Milik J.T., 1976: 43-44.

⁵ Smith M., 1961: 358.

⁶ Black M., 1985: 77-80.

⁷ Vanderkam J.C., 1984: 161-163.

⁸ Black M., 1976: 19-20.

⁹ Charles R.H., 1912: 215.

¹⁰ Milik J.T., 1976: 45.

¹¹ Milik J.T., 1976: 252.

¹² Milik J.T., 1976: 254.

¹³ Rad G. von, 1966: 196.

¹⁴ Vanderkam J.C., 1984: 164-167.

¹⁵ Тантлевский И.Р., 2002: 212.

¹⁶ Black M., 1985: 277.

¹⁷ Charles R.H., 1912: 209-210.

¹⁸ Miller P.D., 1973: 142-144.

**ОТ ФРАНКОВ ДО НУБИЙЦЕВ: АРАБОЯЗЫЧНЫЙ КОПТСКИЙ КНИЖНИК
ОБ ОСОБЕННОСТЯХ ХРИСТИАНСКИХ СООБЩЕСТВ
(по рукописи Mingana Chr. Arab. 71)**

Аннотация. В арабоязычном коптском рукописном сборнике из собрания А. Минганы (MS Chr. Arab. 71) содержится трактат об отличительных особенностях разных христианских конфессий. Обзор автора трактата охватывает сообщество франков и восточнохристианские общины: мелькитов, армян, сирийцев («яковитов»), «несториан» и нубийцев. Настоящая статья представляет собой историко-лингвистическое исследование, имеющее целью анализ сведений об авторе и тексте, которые могут быть извлечены из данной рукописи. К статье прилагается русский перевод указанного трактата.

Ключевые слова: франки, мелькиты, сирийцы, яковиты, несториане, нубийцы, абиссинцы, эфиопы, копты, арабоязычное христианство.

Взаимосвязанность восточнохристианских общин разных исповеданий прослеживается по самым разным источникам. Эти связи дополнительно укрепились в эпоху установления мусульманского владычества, когда приобретший широкое распространение арабский язык и миграции способствовали интенсификации контактов. Пришедшие на Восток франки стали частью этого мира и объектом внимания со стороны представителей восточных общин. О проявлении такого внимания свидетельствует, в частности, серия заметок, сложившихся в своего рода трактат одного арабоязычного коптского автора, которая стала предметом настоящего исследования. Нужно заметить, что энциклопедические сочинения среди коптов были достаточно популярны. Примерами могут служить творения семейства ал-‘Ассāлей, и в частности «Свод основ религии», автором которого был ал-Му’таман Абū Ис-‘а Ибраһим ибн ал-‘Ассāl (XIII в.)¹, а также основательный труд Абū-л-Баракāта Ибн Кабара (ум. в 1324 г.) «Светоч [во] мраке и изъяснение служения»²: оба автора использовали обширный материал, созданный представителями различных религиозных общин.

Рукопись. Данный манускрипт представляет собой сборник различных текстов на церковно-правовые, богословские, литургические и агиографические темы. А. Мингана (1878–1937) в каталоге своего рукописного собрания, помимо указания размера рассматриваемой рукописи («231x158 мм») и ее объема («161 л.; обычно 13 строк на странице»³), сообщает, что она выполнена египетским насхом, подробно рубрицирована красными чернилами и содержит оглавление составляющих ее текстов. Об авторе он каких-либо сведений не приводит. Датировка рукописи указывается в ее колофоне (fol. 160r): понедельник 24 кихака (примерно соответствующего декабрю по юлианскому календарю⁴) коптского 1559 г. (=1843 г. н.э.)⁵. Колофон также содержит сведения о переписчике и заказчике списка: переписал игумен Джирджис из монастыря св. Макария (Абū Ма||ā[r]) в скитской пустыне (Шйхāt) для диакона и учителя Ғаннā Абū Дāvūd из знатных (букв.: архонтов⁶) края җаул, находящегося, по замечанию А. Минганы, на восточном берегу Нила, к югу от Иҗфиҗа. Рукопись содержит двенадцать бесхитростных миниатюр, список которых приводится в каталоге А. Минганы⁷. Непосредственно перед разделом сборника, содержащим рассматриваемое произведение (fol. 95v), помещено изображение св. Макария. Вполне вероятно, что в рукописных сборниках имеются и другие списки настоящего сочинения, но какого-либо конкретного указания на это обнаружить не удалось.

Состав рукописи

На листах 1v–2r находится оригинальное оглавление рассматриваемой рукописи, которое, тем не менее, неполно. Ниже приводится перевод оригинального оглавления, дополненный некоторыми уточнениями.

Первое. Каноны ста пятидесяти отцов в Константинополе. Номер листа 1 [fol. 3v–5v по библиотечной нумерации]; [«Наука имен тех, которые веровали мнениям порочным» – изложение коптской ортодоксии, предваряемое перечислением имен тех, кто олицетворяет отвергаемые ею воззрения: fol. *3v–*4v⁸ / 5v–6v]. Второе. Повествование о речениях отцов с доводами из Ветхого и Нового Заветов об ипостасях Божиих. Номер листа 5 [fol. *5v–*56r / 7v–58r]. Третье. Толкование двенадцати глав, которые составил отец Кирилл [Александрийский]. Номер листа 57 [fol. *57r–*67r / 59r–69r]. Четвертое. Двенадцать глав, которые составил Григорий [Нисский?]: «usquf [n]ūsā» (fol. 70r). Номер листа 68 [fol. *68r–*69v / 70r–71v]. Пятое. Разъяснение о Троице Священной. Номер листа 70 [fol. *70r–*76r / 72r–78r]. Шестое. Десять разделов о троичности Бога и единственности Его. Номер листа 77 [fol. *77r–*83v / 79r–85v]. Седьмое. Разъяснение о троичности Бога и единственности Его. Номер листа 84 [fol. *84v–*93r / 86v–95r]. Восьмое. Из речения отцов о том, чем выделилась каждая община из общин [христианских]. Номер листа 94 [fol. *94r–*99v / 96r–101v]. [Качества Иоанна Крестителя, Мар Марка Евангелиста и Иоанна Зеведеева, имена родителей Мелхиседека, причина почему литургия не служит в понедельник, вторник, среду и пятницу на Великой неделе, имена пастухов, пришедших в Вифлеем на Рождество Христа: fol. 101v–104r]. Девятое. Вопросыответы – опровержение против иудеев. Номер листа 103 [fol. *103r–*134v / 105r–136v]. Десятое. Сочинение из реченного Исаией пророком о свете солнца и луны. Номер листа 135 [fol. *135v–*141v / 137v–143v]. Одиннадцатое. Имена двенадцати апостолов и отправление их в страны, в которых они проповедовали. Номер листа 142 [fol. *142v–*149v / 144v–151v]. [Имена семидесяти учеников, которых избрал Господь и послал их по двое. Агдай апостол [и т. д.]: fol. 151v–159r; Имена женщин, именуемых Марией в Евангелии, имена волхвов: fol. 159r–159v].

В рукописи имеются пропуски текста (fol. 108r–108v:1–5 и fol. 153r:2–12–153v). Переписчиком указанное пространство оставлено незаполненным. Эти пропуски (очевидно, замеченные переписчиком в протографе) позволяют сделать некоторые предположения относительно самого протографа и, как следствие, относительно *terminus ante quem* написания интересующего нас произведения. Утрата листов, вероятно, первых или последних из составляющих тетради, позволяет думать, что протограф был достаточно ветхим. Рассматриваемая рукопись из собрания Минганы сохранилась прекрасно спустя более 150 лет после ее создания. Даже если предположить, что протограф был в более активном использовании, можно допустить, что он был создан не позднее чем за 100 лет до времени создания списка в 1843 г., т.е. в первой половине XVIII в. Соответственно, произведение об особенностях христианских сообществ, входящее в состав имеющейся в нашем распоряжении рукописи и, вероятно, входившее и в состав протографа, вряд ли было написано позднее этого времени.

Автор. Можно с уверенностью сказать, что автором настоящего текста был копт. Об этом свидетельствует характер текста в целом, имеется и прямое указание – «у нас, коптов» (fol. 97r:13). Судя по его интересам – преимущественно литургическим, – он был клириком, но каких-либо деталей, которые могли бы указывать, например, на его епископское достоинство, в тексте не обнаруживается. При написании своих заметок ав-

тор пользовался доступными ему письменными свидетельствами, о чем он неоднократно сообщает в тексте, говоря, что те или иные сведения он почерпнул «в другом списке» (fol. 98r:2, fol. 99v:4–5, fol. 100r:9, fol. 100v:13, fol. 101v:5). Следствием компиляции является, например, то, что архаично выглядящая классическая форма, не характерная для арабо-христианского узуса (fol. 96v:13), может соседствовать с вульгаризмом (fol. 96v:14), и поэтому охарактеризовать автора, опираясь на особенности его языка, представляется затруднительным.

Произведение. Авторский заголовок гласит, что данный текст был составлен с целью обозначить то, «чем выделяется каждое сообщество из сообществ назореев–христиан, и то, [каких] обычаев они придерживаются, каждая община в отличие от другой» (fol. 96r:2–3).

А. Мингана в своем каталоге утверждает, что эти заметки посвящены «богословским верованиям и церковным обычаям различных христианских сообществ: коптов, мелькитов, армян, западных сирийцев, несториан и нубийцев (абиссинцев)»⁹. В действительности текст начинается не с описания особенностей богословия и обычаев коптов, что со стороны египетского автора (несомненно, именно копта) выглядело бы странным, но *ex abrupto* приступает к изложению отличий вероучения и литургических практик франков – так на Ближнем Востоке обычно называли западноевропейцев, католиков латинского обряда, крестоносцев¹⁰. Сведений же о вероучении и обычаях коптов данный текст не содержит.

Вызывает вопросы и предложенное А. Минганой отождествление «нубийцев» с «абиссинцами», т.е. эфиопами. Возможно, Мингана отталкивался от того, что говорить об организованном существовании общин христиан–нубийцев уже после XVI в. вряд ли возможно. Но сам текст не содержит явных оснований для такого заключения. Имея в виду эфиопов, автор мог бы использовать вполне принятое название «ал-ʿАбаша», что, действительно, означало бы «абиссинцы». В то же время, если принять, что нубийцами автор трактата назвал именно нубийцев, нужно признать неожиданным отсутствие сведений об особенностях сообщества эфиопов. Разве что предположить, что эфиопскую Церковь он воспринимал как часть собственной, коптской, и потому не видел в ней ничего необычного?

Внимание автора, как указывает он сам, сосредоточено на том, чем «выделяется» то или иное сообщество, то, что у самого автора вызывает удивление или критику. Критические замечания он неоднократно приводит тут же в тексте, никак их не выделяя (fol. 96r:6–7, fol. 96v:2–4, fol. 99r:13–14, fol. 101v:7). Следует отметить, что значительное число его заметок подразумевает, что описываемое случается, бывает иногда, допустимо, но не обязательно имеет место регулярно.

Перевод выполнен Н.Н. Селезевым под редакцией Д.А. Морозова по рукописи Mingana Chr. Arab. 71 (по каталогу Минганы – № 45), fol. 96r–101v. Разделы, посвященные той или иной конфессии, в рукописи отмечены рубриками. В переводе они выделены интервалами. Нумерация заметок, выполненная в рукописи коптским курсивом, в тексте перевода отражена цифрами, набранными жирным шрифтом. Нумерация листов в рукописи двойная: одна, так называемая владельческая, выполнена восточными арабскими цифрами (в переводе она передается цифрами с предшествующей им звездочкой); другая, библиотечная, – современными, принятым в европейских языках (в переводе она передается обычными цифрами).

[*94r / 96r] **Во имя Бога, сострадательного, милостивого! | Я упомянул [в этом сочинении] то, чем выделяется каждое сообщество из**

сообществ назореев–христиан, | и то, [каких] обычаев они придерживаются, каждая община в отличие от другой.

[*94г / 96г:3] Франки¹¹. | **1.** Они исповедуют во Христе, в Боге, воплощенном после единения две природы, и две сущности, [5], и два действия, и две воли в одной ипостаси. **2.** Добавляют они к исповеданию (=Символу) веры священной, | – которое составили триста восемнадцать отцов и завершили сто пятьдесят¹², | и запретили того, кто добавит [что-либо] к нему или убавит из нее, – добавили франки к нему слово, [и] говорят, [что] Дух | Святой исходит от Отца и Сына, и это [место] у остальных народов [гласит, что] Он исходит от Отца. **3.**¹³ | Изменили они слово в послании Павла, а именно «малая закваска заквашивает все тесто» [1 Кор 5:6; Гал 5:9], вместо чего они сказали: [10] «малая закваска портит тесто». **4.** [Касательно] причастия, которое они делают: несут они на жертвенник пресный хлеб, | сделанный за год до этого или меньше. **5.** Когда священник у них совершает [службу], он кладет причастие | на дискос, и одну [часть] из них кладет в середину, а когда знаменует крестом, то крестит над всеми | крестом одним, а над средней делает крест особенный и знаменует ее | одну на протяжении литургии, и когда завершает литургию, поднимает ее перед собой и кладет ее на чашу. [15] Затем причащается он один ею полностью и всем тем, что в чаше. И если есть народ, который причащается, | причащает его от тех, которые в дискосе, и наливает вино новое, другое, в чашу соответственно количеству [причащающихся]. | Если же не присутствует у него тот, кто причащается, уносит он остаток причастия в ковчежце для литургии [*94v / 96v] другой, чтобы поступить с ним подобно первому, и бывает, что над причастием совершается освящение много раз. | И это не должно – совершать жертвоприношение много раз, а [должно –] один раз. И если захочет он | принести жертву другую, должно быть приношение причастия другого, над которым совершается освящение, потому что | тот, кто раз заклал [жертву], не закладает ее в другой раз. **6.** Если хочет священник священнодействовать, [5] он полосканием трижды подхватывает воду своим пальцем, прежде чем священнодействовать. **7.** | Служит священник несколько литургий в один день и при каждой литургии [так] ополаскивает | перед ней. И когда завершает литургию, оmyвает пальцы свои в чаше водой и выпивает это. **8.** | Собирает священник от народа деньги в середине литургии, и кладет деньги, | которые соберет, на жертвенник, между чашей и дискосом, в том смысле, что они суть жертвы людей, [10] поднимает их и поминает [жертвователей]. **9.** У них в обычае есть мертвечину и удушенную, и они едят | кровь. **10.** Они поставляют священника, когда он еще мал [возрастом]. **11.** Они запрещают священнику | жениться. **12.** Священники живут вместе с девушками и женщинами, и едят и пьют | с ними вино и спят в домах их. И если обнаружится среди них беременная, [никто] не спрашивает | ее: «Откуда взялась у тебя беременность?». **13.** Служат литургию без диакона. **14.** Монахи их не [15] носят калансу¹⁴ [камилавку] и схиму. **15.** Монахи их не едят мяса, но едят | сало и утверждают, что, дескать, запрещено¹⁵ им только мясо, но не сало. **16.** [*95г / 97г] Священник¹⁶ бывает у них рыцарем, и выходит на войну, и воюет, и убивает. **17.** Священник, | будучи рыцарем, командует, и не считают они порицаемым для кого-либо, чтобы он командовал. **18.** Распутникам | они дают причастие и едят с ними, и никого из распутников их они не порицают. | **19.** [Вода] крещения, которую употребляет священник, используется в течение года [5] или менее, пока не протухнет, и если кто-нибудь приходит с намерением креститься, крестят его, и потом он ее покрывает. | **20.** И не употребляют мур в крещении, но после крещения знаменуют крестящегося муром. | **21.**¹⁷ И случается у некоторых из них, что крестит он своего ребенка в каком-нибудь месте и не знаменует его | муром в это время. Он говорит: «На мне обет знаменовать его в другой церкви» и откладывает |

на какое-то время. И иногда умирает крещеный без знаменования муром. **22.** Священники не причащают [10] крестившихся, но после причащения, то есть причащения священника, особенно кладет священник в руку свою | соль и плюет на нее, и шевелит, [смешивая], и лижет крестившийся от этого. **23.** Разговляются они от | священной четырехдесятницы два дня, а именно, понедельник и вторник, в неделю, вторую | у нас, коптов. **24.** Соблюдение ими поста продолжается до шестого часа. | **25.** В течение дня они пригубляют питье, я имею в виду вино, и [используют] благоговия, [*95v / 97v] будучи постящимися. **26.** Они постятся в день субботний, но не считают, что [нужен] пост в день | среды, и едят в этот [день] мясо; постятся же в день пятницы и субботу, | и не едят в эти два дня мяса. **27.** Они ходят в баню, мужчины и женщины вместе, каждый | со своей женой, и дочерьми, и сыновьями, и домочадцами и прочим людом. **28.** Все священники [5] и миряне-мужчины бреют бороду, и нет пути церковным людем, я имею в виду | священнику, которого удерживают от бритья¹⁸ бороды, но говорят они, что это [бритье] – по образу апостола Петра. **29.** Они допускают | четвертый брак¹⁹. **30.** Они едят жертву евреев и едят вместе с ними. **31.** Покров | престола [у них] без освящения. Папа и митрополиты служат с перстнем на пальце. | **32.** Папа пьет кровь [причастия] из чаши с плетеным [украшением], которое бывает либо золото, либо что-то другое. [10] **33.** У них в церкви есть вода и соль в водоеме, откуда кропит священник | на себя и на народ губкой, привязанной к палке, и этот | обычай – из Ветхого Завета. **34.** Если причастится священник и поцелует человека, считает | этот человек это целование причастием, и целует тот человек другого человека, | тот, которому считает[ся это] причастием, и тот, которого он поцеловал, считает[ся] ему это причастием, [*96r / 98r] потому что они²⁰ не могут причащать кого-либо от той [крови] причастия, над которой было совершено освящение, | никогда. В списке [же] другом [сказано, что] священникам, диаконам, иподиаконам | и чтецам нет пути жениться, кроме как [если] падут со своих степеней²¹ | вследствие этого.

[*96r / 98r:4] То, чем выделились мелькиты. **1.** Они говорят подобно тому, как говорят франки, что [5] Христос после единения – две природы, две сущности, два действия, две воли | в одной ипостаси. **2.** Приготовление [хлеба для] причастия их берут на себя женщины в домах их; они подают | [хлеб для] причастия холодным, [приготовленным] день или два назад. **3.** Они обрезают [хлеб для] причастия ножом и делают [над ним] | несколько крестов, и над средней частью священнодействуют. И разделяют остаток как благословение для народа. | **4.** И не читают над ним Евангелие. **5.** Они не используют в крещении мвра, [10] но знаменуют муром после крещения. **6.** Не приступают к причастию²² в день | венчания, но поят вином в стеклянном стакане, и это – обычай из Ветхого Завета. | **7.** Они отменяют пост [дня] среды и пятницы, если выпадает на него Успение Владычицы | или праздник одного из апостолов. **8.** Они разговляются [от поста] в день среды и пятницы, [а также] в | ниневийскую пятницу, даже если и нет праздника. **9.** Они едят в первую неделю от [*96v / 98v] [начала] поста яйца, сыр и молоко. **10.** Одевание патриарха, митрополита, епископа | и монаха у всех единообразное. **11.** Не совершают литургию в сорокодневный пост | в середине недели, потому что некоторые каноны запрещают это, но совершают | в дни суббот и воскресений, и несут тело, одно его, и прячут его в [5] ковчежцах деревянных, а затем каждый день священнодействуют на одном вине, без тела | и кладут с ним от этого [ранее спрятанного] тела, и цель их при этом – хранение канона. | И не все они причащаются от этого, но те, которые священнодействуют. **12.** Священник священнодействует | без диакона, если не находят. **13.** Не может священник священнодействовать, кроме как в обуви на | его ногах, пусть даже он ее взял взаймы. **14.** Выделяют из [числа] младенцев после крещения [некоторых] и делают их [10] [затем] начальствующими и по-

ставляют их священниками, епископами и иногда митрополитами. |
15. Носят причастие от церкви в дома больных и причащают их перед |
смертью, и иногда может быть [причащение], даже если больному было
дано питье или что-то другое. **16.** Крещение | без посвящения. **17.** Они
крестят в домах. **18.** Покров престола | без освящения. И нет в нем [т. е.
престоле] чего-либо освященного, кроме доски престола и куска ткани
под [15] диском; они называют его антиминс. **19.** Крестные в крещении
[*97r / 99r] воспринимают²³ мужчины девочек и женщины – мальчиков,
если не нашлось [так, чтобы] | представитель мужского пола – предста-
вителя мужского пола, а представительница женского – женского.
20. Некоторые из них считают, что одеяние схимы [т.е. монашество] удерживает | от священства, и некоторые [так] не считают. **21.** Некоторые из
них считают допустимым есть рыбу | в пост четырехдесятницы, некото-
рые – [только] в субботу и в воскресенье, а некоторые не [5] едят [ее]
совершенно на протяжении всей четырехдесятницы, кроме как если выпа-
дает какой-нибудь праздник Господний, как Благовещение | и Вербное вос-
кресенье или день воскресения Лазаря. **22.** Монах становится монахом |
у них без молитвы над куфией [клобуком] и после этого оставляет ее, и
не | препятствует этому никто. **23.** Священники их растят волосы, под-
стригая [их] | как миряне их. И священник, и монах стрижет [там, где]
венец, в середине [10] головы его, так же, как остальную часть. **24.** Слу-
чается, что говорят во время литургии «Аггос» | четыре или пять раз.
25. Говорит священник всем, когда захочет, | да благословит всех: «Славьте
Христа», и говорят они: «Слава Отцу, и Сыну, | и Святому Духу», и делают
[таким образом] Христа, Который есть от Троицы, словно Он – | Троица.
26. Не дают диакону полноту посвящения, пока он не женится или [пока
не] [*97v / 99v] станет ему тридцать лет. **27.** Не обрезают детей их
мужского пола совершенно.

[*97v / 99v:1] То, чем | выделились армяне. **1.** Они говорят, что тело
Христа – тело тонкое, менее | плотное, чем тела остальных людей.
2. [Хлеб] причастия, которое они дают, | – опресноки. И в списке [одном]
сказано: «Подобно тому, как дал Господь²⁴ Христос в ту ночь [5] опрес-
нок». **3.** Вино, которое они подают [на литургию], – неразбавленное, не
смешанное с водой. И в списке [одном] говорят, | что Евангелие не гово-
рит: «И смешал», но: «Взял вино и благословил» [ср. Мф 26:27–29, Мк
14:23–25, Лк 22:17–18]. **4.**²⁵ Священника | поставляют, когда ему еще нет
и двадцати лет. **5.** Патриарх их, и епископы их, | и монахи их едят мясо. **6.**
Они не празднуют праздник славного Рождества | вместе с [другими] хри-
стианами, но празднуют его после, вечером/ночью Крещения и [продол-
жают] праздновать [10] утром дня. **7.** Монахи их, и священники их, и ар-
хиереи их не носят | схиму и не постятся целый день, но воздерживаются
от употребления скоромного | лишь. **8.** Они едят в светлую субботу в
конце дня яйца и сыр. | **9.** Священники отращивают волосы длинно, до
плеч. **10.** В пост | апостолов, который после Пятидесятницы, воздержива-
ются неделю от [*98r / 100r] ядения²⁶ скоромного, и [другую] неделю едят.
11. Они не соблюдают пост Рождества, | но в те дни, которые между Рож-
деством и Крещением, прекращают есть мясное | и считают это постом и
постятся также недолго. **12.** Они поклоняются | в воскресенье и Пятиде-
сятницу. **13.** Они не поклоняются кресту и не целуют его, [5] кроме как
после освящения от архиерея. **14.** Священник у них зарезает [жертвенное
животное]. **15.** Крещение | у них без освящения. **16.** Они крестят в домах.
17. Они совершают | обязательную литургию, которую приписывают Афа-
насию. **18.** Муро их на кунжутном масле. **19.** | Говорится, что когда у них
умрет священник, они обрезают его после смерти, | и это я сам видел.
20. И в списке [одном сказано:] если умрет у них ребенок без [10] креще-
ния, крестят крест деревянный по имени того, который умер, и успокаива-
ет их | священник, что ребенок уже крестился. **21.** И в нем также [упоми-

наются] их жертвы, я имею в виду жертвы | умилоствления, как говорится в Ветхом Завете, закаляют они за мертвого жертву его. |

[*98r / 100r:13] То, чем выделились сирийцы[-яковиты]. **1.** Они добавляють в [хлеб] причастия масло и соль. **2.** | Они перемещают митрополита с престола на престол. **3.** Диакон [у них] не читает [*98v / 100v] Евангелие. **4.** Они не считают возможным [принимать] скоромную пищу вечером во вторник | и четверг, и едят ее вечером в среду и пятницу после | заката солнца, [так как] они считают, что ночь создана прежде дня. **5.** Они едят | скоромное в день Великой субботы, вечером. **6.** Когда поставляет [5] архиерей диакона или священника, перечисляет тот отцов благовенных одного за другим, | и благословляет их, [и] перечисляет ему супротивников одного за другим и запрещает (=анафематствует) их. **7.** | Они не причащают мелькитов. **8.** Они поставляют диакона, когда он [еще] мал [возрастом]. **9.** Они не | погружают[ся] [в воду] в праздник Крещения, но молятся над небольшим количеством воды и совершают омовение | им. **10.** Они не погружают крестящихся при крещении, но усаживают его в [10] купель, и несет священник воду рукой своей и льет на него. **11.** Покров, | который на престоле, [считают] освященным без [специального] освящения. **12.** Священник у них | [бывает, что] священнодействует один, без диакона и без присутствия при этом кого-либо из народа. **13.** | И было обнаружено в другом списке, что берет священник дары из чаши, и остается | одна кровь. **14.** Священнодействует священник причастие в роскоши. **15.** Освящают [*99r / 101r] церковь²⁷ после завершения литургии, и повелевает им, чтобы запретили (=анафематствовали) тех, кого запрещает (=анафематствует) | Церковь их, и благословили тех, кого благословляет Церковь их. **16.** Если есть ребенок, | о котором боятся, что он при смерти, читает над ним священник раздел из [чинопоследования о] крещении | и крестит [его]. И если выздоравливает ребенок, постится священник сорок дней из-за того, что | крещение не было совершенным, а если умрет ребенок, то бывает священник свободен [от этого].

[*99r / 101r:5] Некоторые | новшества несториан. **1.** Кладут они причастие в руку причастнику, будь он мужчина | или женщина, свободный или раб. **2.** Исповедание их о Христе, что Он | существа два, и природы две, и ипостаси две, а воля – одна. **3.** | И единство у них только в воле. **4.** Они не говорят, что Мария – Родительница [10] Бога и не [говорят, что она] Матерь Божия. **5.** Они относят некоторые действия Христа к Его человечеству | лишь, и некоторые – к Его божеству лишь. **6.** Имена Христа у них | [делятся] на три части: имя Бог, и Сын, и Слово, и то, что подобает | действию божества, выделяют, [выделяя] тем самым божество только, и говорят, | [что] Иисус – Сын Марии, и Сын человеческий, и выделяют тем самым человечество только. **7.** [*99v / 101v] Когда попадет на престол вода, становится недействительным освящение их. **8.** Нет у них мвра, но | жир/масло, [происхождение] которого они относят к апостолу Фоме, и [по мере использования] добавляют масло. **9.** Женится | священник у них на нескольких женщинах, одна за другой, и [при этом] он служит | [в] священстве. **10.** Поставляют епископом и митрополитом мирянина. **11.** И [вот еще] что было найдено [5] в другом списке из обычаев несториан. [Есть] у них уксус, и они добавляют его в причастие, | а если он отсутствует, не считается причастие их, и они говорят, что, дескать, [он у них] со времени Христа, и что в нем – [часть] от | крови Его, когда Он был на кресте. Но это невозможно. **12.** Если войдет в церковь их | некий зверь наподобие крысы или кота или другой какой-нибудь, освящают ее повторно. **13.** Они добавляют | в [хлеб] причастия их масло и соль. **14.** Они обрезаются. **15.** Они женятся на близких. [10] **16.** Они постятся в субботы и воскресенья в священный пост.

[*99v / 101v:10] Обычаи нубийцев. Они женятся на родственниках. **1.** Епископ женится в | состоянии епископства его. **2.** Священник, если уми-

рает жена его, берет другую и [так] | до семи, оставаясь священником. 3. Они пьют вино и пиво в пост | священный. 4. Они обрезаются, и иногда и женщины их.

Библиографический список

Мец А. Мусульманский Ренессанс. 2-е изд. / пер. с нем.; предисл., библиогр. и указ. Д.Е. Бертельса. – М.: Наука, Гл. ред. восточной литературы, 1973.

Усама Ибн Мункыз Книга Назидания / пер. М.А. Салье; под ред. и с прим. И.Ю. Крачковского. – М.: Изд-во восточной литературы, 1958.

Abū-l-Barakāt ibn Kabar Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma. 2 т. – Cairo, 1971–1992.

De Lacy O’Leary E. The Saints of Egypt. – L.: S.P.C.K., 1937; repr.: Whitefish (MT): Kessinger Publishing, 2005.

Hunt L.-A. The Mingana and related collections: A survey of illustrated Arabic, Greek, Eastern Christian, Persian and Turkish manuscripts in the Selly Oak Colleges, Birmingham. – Birmingham: The Mingana collection, Edward Cadbury Charitable Trust, 1997.

Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. 3 vols. (Woodbrooke Catalogues, 1–3). – Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933–1939.

Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ’l-Barakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. (Philosophisch-historische Klasse, 5). 1902, S. 635–706.

Wadi, A. [=Abullif, W.], Pirone B. al-Mu’taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl, Maḡmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). – Cairo; Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998.

¹ Wadi, A. [=Abullif, W.], Pirone B. al-Mu’taman Abū Ishāq Ibrāhīm Ibn al-‘Assāl, Maḡmū‘ uṣūl ad-dīn wa-masmū‘ maḥṣūl al-yaqīn. Summa dei principi della Religione. (Studia Orientalia Christiana; Monographiae, 6a–9). – Cairo; Jerusalem: Franciscan Centre of Christian Oriental Studies, 1998.

² Abū-l-Barakāt Ibn Kabar, Miṣbāḥ az-ẓulma fī ṭdāḥ al-ḥidma. 2 т. – Cairo, 1971–1992; Riedel W. Der Katalog der christlichen Schriften in arabischer Sprache von Abū ’l-Barakāt // Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philosophisch-historische Klasse 5. 1902, S. 653. Английский перевод каталога Абū-л-Баракāта был сделан в 2009 г. Адамом Макколломом (Adam McCollum) и опубликован на сайте tertullian.org.

³ В разделе, содержащем рассматриваемое произведение, обычно 14 строк на странице, за исключением fol. 96r (17 строк), fol. 96v (16 строк) и fol. 98v (15 строк).

⁴ См.: De Lacy O’Leary E. The Saints of Egypt. – London: S.P.C.K., 1937; repr.: Whitefish (MT): Kessinger Publishing, 2005. P. 42–43.

⁵ Mingana A. Catalogue of the Mingana Collection of Manuscripts now in the Possession of the Trustees of the Woodbrooke Settlement, Selly Oak, Birmingham. 3 vols. (Woodbrooke Catalogues, 1–3). – Cambridge: W. Heffer & Sons, 1933, 1936, 1939. Vol. II. P. 65; Hunt L.-A. The Mingana and related collections: A survey of illustrated Arabic, Greek, Eastern Christian, Persian and Turkish manuscripts in the Selly Oak Colleges, Birmingham. – Birmingham: The Mingana collection, Edward Cadbury Charitable Trust, 1997. P. 39 (№ 82).

⁶ А. Мингана, не узнав этого термина, воспринял его как топоним и перевел: «from Arākhant in the district of Ṣaul» (Mingana A. Catalogue, Vol. II. P. 65). Между тем выше в этом же колофоне (fol. 160r:3) диакон 𐤀𐤏𐤍𐤁𐤏𐤃𐤀𐤁𐤏𐤃𐤀 прямо назван «архонтом» (arḥūn), т. е. представителем знатного рода.

⁷ Mingana A. Catalogue, Vol. II. P. 66.

⁸ Цифрами со звездочкой передана оригинальная нумерация в арабской графике.

⁹ Mingana A. Catalogue, Vol. II. P. 63–66 (особ. 64, I).

¹⁰ Ср.: Усама Ибн Мункыз Книга Назидания / пер. М.А. Салье; под ред. и с прим. И.Ю. Крачковского. – М.: Изд-во восточной литературы, 1958. – С. 11 и сл.

- ¹¹ Эмendaция: *al-anfraġ* → *al-afrang*.
- ¹² Имеются в виду Никейский (325 г.) и Константинопольский (381 г.) соборы. Ср.: fol. 3v–5v.
- ¹³ В рукописи номер этой заметки написан прописью по-арабски: «И третье», а коптская курсивная «гама» поставлена на полях.
- ¹⁴ Мец А. Мусульманский Ренессанс. Изд. 2-е / пер. с нем., предисл., библиогр. и указ. Д.Е. Бертельса. – М.: Наука, Гл. ред. восточной литературы, 1973. – С. 36, 52, 121, 191.
- ¹⁵ Эмendaция: *muraḥḥam* → *muḥarram*.
- ¹⁶ Слово «священник» повторено в кустоде.
- ¹⁷ В рукописи номер этой заметки написан прописью по-арабски: «двадцать один».
- ¹⁸ Эмendaция: *ḥalq* → *ḥalq*.
- ¹⁹ Эмendaция: *zīḥa* → *zīgā*.
- ²⁰ «Потому что они» повторено в кустоде.
- ²¹ Эмendaция: *daraḥātihim* → *daraḡātihim*.
- ²² В рукописи: «к венчанию».
- ²³ Слово «воспринимают» повторено в кустоде.
- ²⁴ Эмendaция: *li-s-Sayyid* → *as-Sayyid*.
- ²⁵ В рукописи номер этой заметки написан прописью по-арабски: «четыре», а коптская курсивная «дельда» поставлена сверху.
- ²⁶ Слово «ядения» повторено в кустоде.
- ²⁷ Слово «церковь» повторено в кустоде.

Колычева Е.Ю.

ВЗАИМОСВЯЗЬ ПРАВСТВЕННОСТИ И ЭКОНОМИКИ В СУЖДЕНИЯХ РАННЕХРИСТИАНСКОГО МЫСЛИТЕЛЯ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Аннотация. Статья является результатом теоретического исследования проблемы взаимосвязи экономики и нравственности в представлениях св. Климента Александрийского. Рассматривается его отношение к собственности, богатству, бедности и благотворительности. Автор приходит к выводу, что определяющее значение в нравственной оценке экономической деятельности для Климента Александрийского имеет религиозная доктрина. Хозяйственная этика носит у него производный характер, следуя заданным нравственным ориентирам и предписаниям.

Ключевые слова: христианство, нравственные ценности, богатство, собственность, умеренность, бедность, благотворительность.

Проблема взаимосвязи нравственности и экономики вызывает интерес у многих современных мыслителей. Исследование проблемы взаимосвязи нравственности и экономики невозможно без экскурса в прошлое. Интересным, на наш взгляд, является понимание соотношения нравственных и экономических ценностей учителя церкви II в. св. Климента Александрийского, который стал выразителем этики раннего христианства.

Климент Александрийский (Тит Флавий), один из руководителей старшей Александрийской школы, принимал непосредственное участие в выработке христианской догматики. Его произведения «Увещательное слово к грекам», «Педагог» («Воспитатель»), «Строматы» («Ковры») и другие стали изложением христианской морали. Мыслитель уделял большое внимание и экономическим явлениям, рассматривая их с этической точки зрения. Понятия «богатство» и «собственность» особенно тщательно анализируются в проповеди философа «Кто из богатых спасется». Климент Александрийский пишет, что «возможно и при богатстве получить спасение, если кто от богатства видимого будет обращаться к духовному и тому, о котором говорит Бог, – если богатством, к которому он остается равнодушным, будет располагать он хорошо и таким образом к нему отно-

ситься, как относятся к вещам безразличным, и если будет он при этом стремиться к вечной жизни»¹. Следовательно, определяющим в учении мыслителя является не социальное или экономическое положение, а внутренний мир христианина. Духовная близость к Богу важна как ориентир в оценочной системе «хорошо-плохо», несмотря на количество и ценность материальных благ, находящихся в распоряжении человека.

Внутренний мир человека, его духовное содержание отражает душа. В христианстве прославляется «бедная» душа. «Только душа чистая от страстей, т.е. бедная и обнаженная, может и при богатстве прислушиваться к слову Спасителя»². Чистота души понимается Климентом Александрийским как непривязанность к земному богатству, как сосредоточение человека на любви к Богу и отказ от всего, что отвлекает от этой любви. «Не бедность вообще ради нее самой прославляет Господь, а ту бедность, что пренебрегает мирскими сокровищами из-за любви к правде и ту, что пренебрегает мирскими почестями, чтобы приобрести сокровище истинное. Поэтому Он называет блаженными и тех, кто, храня чистоту душевную и телесную, сохраняет чистоту нравов»³. Если богатый, живя среди владений, может сохранить свою душу в чистоте, не стремится к роскоши, мыслит скромно, ищет Бога, исполняет заповеди, он свободен, не побежден и не поработен богатством. «Если же всего этого нет, то удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели такому богачу войти в Царствие Божие (Мк. 10:25). Верблюд, на узком и тесном пути упреждающий богатого, должен, конечно, и нечто высшее обнаруживать»⁴. В «Ветхом Завете» проповедуется: «...когда богатство умножается, не прилагайте к нему сердца» (Пс. 61:11)⁵. Поэтому самое главное в христианском учении – освободить свою душу от любви к земным благам, а разум – от мыслей о них. Кто «богатство в своей душе носит и, вместо того чтобы носить в своем сердце Дух Божий, носит золото и серебро, свое имущество постоянно усиливаясь до безмерности увеличить, постоянно имея в виду большее, тот уклоняется в сторону и запутывается в сетях мира. У состоящего землей и в землю имеющего возвратиться, откуда у него возьмутся стремления к Небесному Царству и мысли об оном, у него – человека, в своем теле носящего не сердце, а серебро и металл?»⁶. Поэтому «не от богатств следует отрешаться, но от греховности нашего сердца, которая у одних оборачивается стяжательством, у других завистью»⁷.

Такие размышления приводят Климента Александрийского к идее о том, что «собственность и богатство – одновременно и духовные, и материальные категории. Они могут служить и ко благу, и ко злу. Все зависит от самого человека, который и наполняет материальную категорию духовным смыслом, отчего она становится или «плохой», или «хорошей»⁸. Иными словами, экономика как совокупность процессов обмена, распределения, производства, накопления, пользования благами, нейтральна в этическом отношении. Экономика сама по себе ни хороша, ни плоха. Мы используем ее как инструмент, с помощью которого можем получать вознаграждение за труд, навыки и способности, приобретать материальные и нематериальные ценности. Вопрос о нравственности экономических отношений – это вопрос о нравственности конкретного человека, участвующего в них. Климент Александрийский так пишет об этом: «...Богатство есть орудие. Ты можешь правым образом им пользоваться – тогда оно служит к твоему оправданию; если же кто не умеет пользоваться им так, как следует, тогда оно становится орудием несправедности. Назначение его служить, а не господствовать. Нельзя, следовательно, на то возводить вину, что само в себе ни добро, ни зло, потому что оно невинно, а того нужно винить, кто как во благо, так и во зло эти вещи может употреблять, после того как выбирает то или другое»⁹.

Говоря о праведном управлении имуществом, мыслитель имеет в виду такое качество как умеренность. В произведении «Педагог» отмечается: «В пользовании богатством, следовательно, должно разумность соблюдать; из человеколюбия должно щедродательными быть, не скряжничать, но и в расточительность при этом не должно вдаваться»¹⁰. Границы такой разумности определяются, прежде всего, насущными потребностями человека. Отрекаться нужно от имущества вредного – страстей, сердечной привязанности к богатству. «Полезно же все, чем ум управляет, умеренность и благочестие; отказываться нужно от всего вредного, а не от внешних вещей безвредных. Итак, пользование внешними вещами Господь даже поощряет, потому что Он не от необходимого для жизни отказываться заповедует, а от того, вследствие чего происходит злоупотребление им, т.е. от душевных болезней и страстей»¹¹.

Когда Иисус Христос наставляет отрешиться душой от имущества, чтобы, оставаясь чистым в сердце, войти в Царство Божие, он говорит: «Продай его». Что это означает? Климент Александрийский так отвечает на этот вопрос: «Имущество в деньги преврати? Одного рода богатство выменяй на другое, явное и для всех открытое в серебро превратишь? Совсем нет. Но вместо богатства, пред тем существовавшего в твоей душе, которую ты вознамерился спасти, внеси в оную другое богатство, приносящее с собой Богосозданную и вечную жизнь. Радуйся заповедям Божиим, исполнение которых для тебя будет сопровождаться наградой и непрерывной славой, блаженством и вечной жизнью. Тогда поистине продашь ты свое имение, продашь многое и лишнее, что для тебя небо затворяет, и выменяешь себе то, что тебя спасти может»¹². Следовательно, «отречение от всего, чем кто владеет и продажу всего своего имущества нужно так понимать, что сказано это с отношением к душевным страстям»¹³.

Богатство и собственность в данном случае понимаются не как социально-экономические категории (владение в физическом смысле), а как религиозно-этические (владение в виде отношения). Поэтому, когда христиане говорят об отречении от имущества, это означает не физическое отстранение от материальных благ, но переход к безразличному отношению к богатству, душевное отречение от него. «Итак, не следует разбрасывать богатства, которые и для ближних могут быть полезными. Потому что собственность есть то, что приобретается, а имуществом называется то, что полезно и создано Богом для пользы людей»¹⁴. Поэтому имущество не должно «свои богатства и в море бросать, ни за врага (вечной) жизни богатство считать, но должны учиться, каким образом и какое употребление нужно делать из богатства и как жизнь (вечную) себе при его посредстве снискивать»¹⁵. Таким образом, «по мысли Климента Александрийского, не внешнего отказа от богатства требует Евангелие, это не есть внешнее правило экономического поведения, мораль антиэкономизма, но требование внутренней от него свободы, и внешний отказ ценен лишь как путь или признак этой свободы. Иначе сказать, отказаться от имущества в христианском духе очень трудно, ибо внешний только отказ может принести не свободу, но вящий плен – сожалений, зависти, самоненятия; нищета тела должна соединиться и с нищетой духа»¹⁶.

В Первом послании к Тимофею говорится: «Имея пропитание и одежду, будем довольны тем. Мы ничего не принесли в мир; явно, что ничего не можем и вынести из него» (1 Тим. 6:7)¹⁷. Поэтому распоряжаться собственностью надо как даром от Бога. Климент Александрийский проповедует: «...кто владеет собственностью: и золотом, и серебром, и домами, – как даром Божиим, и своими богатствами подателю всех благ Богу служит ко спасению душ, и кто знает, что этим он владеет более из-за собратий, нежели ради себя, кто господином состоит над своей собственностью, а не рабом ее, и своими богатствами своей души не загроможда-

ет и чрез это своей жизни не суживает и не замыкает, и постоянно занят какими-нибудь добрыми и Божественными делами, а если должен бывает этих вещей лишиться, то со спокойным духом и равнодушно расстаётся с ними, подобно тому как хладнокровен он был и к обладанию ими, того прославляет Господь как блаженного и называет нищим в духе»¹⁸.

Экономическое распределение материальных благ в виде милостыни, подаяния, пожертвования восхваляется раннехристианским мыслителем: «даяние, а не обладание нас осчастлививает»¹⁹. Богатые люди помогают спасению бедных, а бедные – спасению богатых: бедные молят Бога за богатых и умножают богатства их, а богатые, помогая бедным, ободряют их души и насыщают тела. Св. Климент Александрийский спрашивает: «Не гораздо ли выгоднее, владея достатком, из-за бедности бедственности не терпеть, а нуждающимся помогать? Потому что чем же может наделять другого тот, кто сам ничего не имеет? Да и не противоречило ли бы явно это учение (если продажу и раздачу имущества понимать в буквальном смысле) многим другим и прекрасным учениям Господа <...> приобретайте себе друзей богатством неправедным, чтобы они, когда обнищаете, приняли вас в вечные обители (Лк. 16:9); ...собирайте себе сокровища на небе, где ни моль ни ржа не истребляют и где воры не подкапывают... (Мф. 6:20). Возможно ли было бы голодных питать и жаждущих поить и нагих одевать и безкровным приют давать (Мф. 25:35), – не делаящим этого грозит огонь и внешняя тьма, – если бы каждый पहले всех сам терпел недостаток во всех этих вещах?»²⁰.

Очевидно из этих слов богослова, что он не только не осуждает богатство, но считает его средством, позволяющим нам творить благо. Поэтому «христианский сверхэкономизм не следует истолковывать в смысле антиэкономизма»²¹. Христианство «является в отношении к хозяйству аскетическим экономизмом, или, что то же, экономической аскезой. Оно отрицает лишь самодовлеимость, духовную бесконтрольность хозяйства, предоставленного своим инстинктам, и стремится сделать и экономическую деятельность религиозным служением, а богатство – средством богоугождения»²².

Призывая давать неимущим, богослов наставляет не делать различия, кому давать: «...Ты не суди о сем, кто достоин и кто недостоин (твоей благотворительности). Может случиться, что, выбирая достойнейших, ты и ошибешься. Если же кто на этот счет сомневается, то лучшим пусть находит он недостойному добро оказать ради достойного, чем осторожность соблюдать по отношению к менее достойным и заподозрить старательного. Твоя разборчивость и взвешиванье, кому по всей справедливости причисляется твое даяние и кто не достоин его, делают возможным, что ты и о некоторых из друзей Божиих вознерадишь. Но за это возмездием служит вечное наказание огнем. Оттого же, что сподряд всем нуждающимся ты даешь, происходит, с необходимостью, что и тех привлекаешь ты в круг своих благодеемых, которые могут исходатайствовать тебе спасение у Бога. Не суди, следовательно, чтобы самому тебе не быть судимым»²³. Ценность добровольных пожертвований определяется не абсолютным, а относительным их размером, поэтому богатый и бедный имеют в этом отношении равные возможности, несмотря на различие их состояния. В Новом Завете запечатлены слова Христа, сказанные ученикам по поводу двух лепт, положенных бедной вдовой в сокровищницу храма: «Истинно говорю вам, что эта бедная вдова положила больше всех, клавших в сокровищницу, ибо все клали от избытка своего, а она от скудости своей пождала все, что имела, все пропитание свое» (Мк. 12:43-44)²⁴.

Таким образом, определяющую роль в понимании проблемы нравственной оценки экономической деятельности раннехристианским мыслителем Климентом Александрийским играет религиозная доктрина. Хозяйственная этика имеет производный характер, следуя заданным нравственным

ориентирам и предписаниям. Мыслитель считает нравственно нейтральными такие социально-экономические явления как богатство, бедность, собственность, хозяйственная деятельность, полагая их необходимостью для существования в пределах потребности и умеренности. Нравственным ценностям противопоставляется душевная привязанность к земным благам, их господство над сердцем человека, а истинным богатством признаются душевная чистота и любовь к людям и богу. Климент Александрийский рассматривает экономическую деятельность как орудие, с помощью которого можно творить благо. При этом нравственные ценности и идеалы имеют приоритет над экономическими целями. Религиозная этика определяет и подчиняет себе способы, цели и задачи осуществления хозяйственной деятельности. Экономика, по мнению философа, должна служить нравственным идеям духовного развития общества.

Библиографический список

Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. – М.: Астрель, 2007. – 988 с.

Ветхий Завет / Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. – USA.: The Bible League, 2000. – 925 с.

Климент Александрийский / Амман А. Путь Отцов. Краткое введение в патристику. – М.; Милан: Христианская Россия, 1994. URL: <http://krotov.info/history/04/kern/page09.htm> (дата обращения 01.06.2011).

Климент Александрийский. Кто из богатых спасется: Проповедь (42 гл.), толкование на Мф. 10, 17-31, (Мк. 9, 18-31). URL: http://mystudies.narod.ru/library/c/clem_alex/rich.htm (дата обращения 28.05.2011).

Климент Александрийский. Педагог. URL: http://spashram.ru/index2.php?option=com_content&task=view&id=69&pop=1&page=0&Itemid=41 (дата обращения 14.05.2011).

Климент Александрийский. Строматы. Кн. 4 / Отцы и Учителя Церкви III века. Антология, – Т. 1 / сост. иеромонах Иларион (Алфеев). – М.: Либрис, 1996. – С. 190-224.

Коваль Т.Б. Экономика и нравственность в суждениях Отцов Церкви / // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 156-167.

Новый Завет / Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе. – USA.: The Bible League, 2000. – 292 с.

¹ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется: Проповедь (42 гл.), толкование на Мф. 10, 17-31, (Мк. 9, 18-31). URL: http://mystudies.narod.ru/library/c/clem_alex/rich.htm (дата обращения 28.05.2011).

² Там же.

³ Климент Александрийский. Строматы. Кн. 4 / Отцы и Учителя Церкви III века. Антология, – Т. 1 / сост. иеромонах Иларион (Алфеев). – М.: Либрис, 1996. – С. 200.

⁴ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется...

⁵ Ветхий Завет / Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. – USA.: The Bible League, 2000. – С. 596.

⁶ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется...

⁷ Климент Александрийский / Амман А. Путь Отцов. Краткое введение в патристику. – М.; Милан: Христианская Россия, 1994. URL: <http://krotov.info/history/04/kern/page09.htm> (дата обращения 01.06.2011).

⁸ Коваль Т.Б. Экономика и нравственность в суждениях Отцов Церкви // Общественные науки и современность. – 2002. – № 6. – С. 166.

⁹ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется...

¹⁰ Климент Александрийский. Педагог. URL: http://spashram.ru/index2.php?option=com_content&task=view&id=69&pop=1&page=0&Itemid=41 (дата обращения 14.05.2011).

¹¹ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется...

¹² Там же.

¹³ Там же.

- ¹⁴ Там же.
¹⁵ Там же.
¹⁶ Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. – М.: Астрель, 2007. – С. 736.
¹⁷ Ветхий завет / Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. – USA.: The Bible League, 2000. – С. 255.
¹⁸ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется...
¹⁹ Климент Александрийский. Педагог...
²⁰ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется...
²¹ Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений... – С. 737.
²² Там же.
²³ Климент Александрийский. Кто из богатых спасется...
²⁴ Новый Завет / Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового Завета в русском переводе. – USA.: The Bible League, 2000. – С. 54.

Шаповалова Е.В.

ИЗ ИСТОРИИ МОНАСТЫРСКОЙ РЕФОРМЫ ВО ФРАНЦИИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ XVII в. (расследование барона де Лобардемона)

Аннотация. Барон де Лобардемон – преданный слуга кардинала Ришелье, священника и государственного деятеля, проводившего политику государственных и церковных реформ. В частности, кардинал стремился к реформированию монастырей. В письме барона де Лобардемона речь идет о специальном расследовании, которое он проводил для кардинала Ришелье в некоторых французских аббатствах. Данная работа представляет собой попытку пролить свет на обстоятельства этого расследования и его причины.

Ключевые слова: Ришелье, Лобардемон, монастырская реформа, история Церкви, Франция.

В 1982 г. в приложении к работе А.Д. Люблинской¹ впервые было опубликовано письмо барона де Лобардемона, содержащееся в западноевропейской секции архива ЛОИИ². Но ни на тот момент, ни позже оно не становилось предметом специального исследования. Между тем письмо представляет несомненный интерес не только как отдельный малоизученный документ XVII в., но и как свидетельство политики и реформ, проводимых кардиналом Ришелье, прежде всего его церковных реформ.

Датированное 2.06.1637 г. письмо представляет собой отчет барона де Лобардемона³, отправленный кардиналу Ришелье из аббатства Оливе.

*«Из аббатства д'Оливе, 2 июня 1637 г.
 Его высокопреосвященству
 монсеньору кардиналу герцогу де Ришелье⁴*

Монсеньор, я обладаю сведениями, которые содержат полное и достоверное свидетельство событий, произошедших в этом месте и в окрестностях. Я держу это втайне от подателя сего письма, брата⁵ монсеньора Буаробера⁶, как и от всех других. Аббат де Барделль не менее интересен, чем тот господин de Sceauz. Имел место факт некоторых беспорядков на земле аббатства де Барделль, в котором меня уверили, что я не смогу получить никаких доказательств того, что происходит там уже в течение довольно долгого времени, что в отношении данной темы предписано сохранять молчание и

монахам и всем, кто мог бы предоставить какие-то свидетельства. Тем не менее, я еду туда сегодня, и если увижу там противодействие, сокрытие или искажение истины, я оставляю все как есть и не сделаю ничего, что могло бы иметь последствия для лжецов и их покровителей. Если вдруг мое расследование будет прекращено, я извещу об этом Ваше высокопреосвященство. Я смею надеяться, что Вы будете этим довольны. Я же буду счастлив, если смогу своими действиями заслужить честь признания того, что я есть и буду всю мою жизнь неизменно предан.

Монсеньор, Ваш преданнейший, покорнейший и благодарнейший слуга де Лобардемон».

Из текста понятно, что Лобардемон был послан провести некое расследование в указанных монастырях. Имя автора письма и дата наводят на мысль о Луденском процессе над Урбаном Грандье⁷, с момента казни которого прошло совсем немного времени, тем более что, по утверждению О. Хаксли, Лобардемон продолжал интересоваться судьбой фигурантов дела, посещал Луден – в частности в 1636 г., – и, вероятно, вообще отслеживал подобные случаи⁸. Возможно, упомянутые «события» были из той же области. Хотя это предположение, не имеющее под собой достаточно веских оснований. Куда более вероятным кажется другое предположение. Аббатство Оливе – это, скорее всего, Notre-Dame d'Olivet, монастырь в диоцезе Буржа (исторически провинция Берри, центральная Франция). В письме Лобардемон говорит также о беспорядках в аббатстве Bardelle⁹. Согласно, каталогу диоцезов, составленному Жаном Турне и изданному в 1662 г., аббатство Барделль также относилось к диоцезу Буржа¹⁰ и входило в конгрегацию Сито¹¹. Возможно, в обоих случаях речь идет о дисциплинарных нарушениях, о которых стало известно Лобардемону в ходе инспекции и которые руководство аббатства предпочло бы скрыть. Это вписывается в контекст церковной реформы (которой всячески содействовал Ришелье), заключавшейся, в частности, в усилении церковной дисциплины. «Это направление занимает видное место среди предложений, представленных им королю в 1625 году, и в течение своего правления частыми инспекциями он пытался содействовать установлению более строгих правил монастырской жизни»¹².

Однако любопытным обстоятельством является факт сохранения предмета данного расследования втайне даже от доверенных лиц. Поскольку сам Ришелье имел полное представление об описываемых событиях, Лобардемон лишь указывает на них, но не уточняет их сути. Подобный пропуск информации, заведомо известной как автору, так и адресату письма, представляется довольно большой проблемой при интерпретации текста. Хотя в данном случае это может объясняться стремлением барона максимально сохранить конфиденциальность. Что могло происходить в указанных монастырях, что не следовало предавать огласке и представляло интерес для кардинала? Сам факт проведения расследования не кем иным, как бароном де Лобардемоном, свидетельствует о его важности.

Обращает внимание сравнение аббата де Барделля с неким господином de Sceauz, который также вызывал интерес Лобардемона прежде или в тот же период времени. На данном этапе исследования установить личность господина de Sceauz возможным не представляется. Однако это важный момент, который, не исключено, смог бы объяснить суть проблемы вокруг аббата де Барделля.

Согласно тексту, на земле аббатства Барделль имели место беспорядки. Однако причины и суть этих событий остаются неясными. Более того, по утверждению Лобардемона, доказательства по этому делу тщательно скрыва-

лись руководством монастыря и самим монахами. И получение каких-либо свидетельств было невозможно, о чем барону недвусмысленно дали понять.

Могли ли какие-либо беспорядки быть реакцией на политику, проводимую правительством Ришелье? В своей книге, посвященной кардиналу, Р. Лодж утверждает, что «с целью укрепления собственной власти Ришелье добивался своего назначения в качестве главы влиятельнейших монашеских конгрегаций Ключни¹³, Сито и Премонстрантов¹⁴, несмотря на сопротивление Папы, который отказывался утвердить его в двух последних случаях»¹⁵. Подтверждение этому мы находим в мемуарах самого кардинала. Так, описывая события, относящиеся к 1637 г., он не раз отмечает, что Урбан VIII не был расположен утвердить его кандидатуру, игнорируя все разумные доводы. По крайней мере те, которые казались разумными самому Ришелье. И это несмотря на то, что папа «не мог отказать на законных основаниях, потому что святыми канонами монахам было позволено избрать аббатом человека, не принадлежащего к ордену»¹⁶. Вполне возможно, что упорство папы было обусловлено прежде всего сложными политическими отношениями с Францией в тот момент. Накануне, в 1636 г., возникло напряжение вокруг фигуры французского посла маршала д'Эстре, и Ришелье стоило больших усилий убедить Урбана VIII принять маршала в Риме. Но этот эпизод был лишь одним из череды дипломатических скандалов, отнюдь не улучшавших отношения между папой и кардиналом Франции. Не исключено, что в Сито¹⁷ имели место проримские настроения, тем более что уже существовал прецедент Ключни, главой которого кардинал был избран ранее, а запланированная им реформа предусматривала возможное слияние аббатства с конгрегацией св. Мавра. Идея, которую в Риме также не одобрили. Ришелье «встретил столько препятствий, причем без каких-либо серьезных оснований, что возможности добиться у Его Святейшества согласия на подобный союз не представилось <...>»¹⁸.

Свидетельства того, что существовала некая оппозиционная группа монахов, мы находим в мемуарах кардинала¹⁹. И это несмотря на то, что идея об избрании Ришелье главой Сито «была принята в генеральном капитуле всеобщими аплодисментами, к выборам приступили согласно процедурам, предписанным как канонами, так и уставом самого ордена»²⁰, и единогласно <...> избрали кардинала Ришелье своим аббатом»²¹. Из мемуаров Ришелье следует, что сопротивление его назначению со стороны монашеской среды исходило не из самого Сито²². Однако мы не можем отвергать возможность наличия недовольных в аббатстве. Недовольных как решением генерального капитула, так и причинами, по которым оно было принято. Сам Ришелье объясняет отставку прежнего аббата Сито (господина де Нивеля, ушедшего с этого поста в ноябре 1635 г.) тем фактом, что де Нивель просто не был в состоянии «вернуть орден к его былому великолепию»²³, поскольку его власти (что, по свидетельству Ришелье, следовало из его собственного заявления) не хватало для приведения монахов к безукоризненному исполнению устава²⁴. Требовалась фигура более могущественная, обладавшая не только церковной, но и светской властью. Кардинал подходил для этого как нельзя лучше. Он был тем, кого считали «обладавшим достаточным усердием для реформы пришедшего в упадок древнего ордена и кто после смиренных увещаний смог бы использовать суверенную власть Его Величества, чтобы привести всех непокорных к неукоснительному исполнению их древнего устава»²⁵.

Итак, мы видим, что непокорные были и сопротивление реформе имело место. Более того, возможность давления со стороны государства, т.е. фактическое подчинение конгрегации королевской власти, могло вызвать недовольство не только в Риме, но и в самом Сито.

Тот факт, что расследование барона де Лобардемона, проводимое в одном из монастырей, входивших в конгрегацию Сито, совпало с решени-

ем вопроса о назначении Ришелье главой Сито, вряд ли можно рассматривать как простое стечение обстоятельств.

Духовенство со своей стороны сопротивлялось инспекциям светских структур, инициируемых кардиналом. Хотя необходимость перемен была обусловлена упадком ордена цистерцианцев и осознавалась многими представителями религиозной среды на фоне общего духовного подъема во Франции в первой половине XVII в., сложно отрицать, что подчинение крупнейших церковных структур государственной власти отвечало и многим другим интересам Ришелье.

Целесообразно ли рассматривать подобное назначение кардинала в качестве главы крупнейших конгрегаций как попытку удовлетворить его амбиции или укрепить собственную власть? Скорее, это еще один шаг в последовательном усилении централизации всех государственных структур, проводимой Ришелье во всех сферах, в том числе церковной. Попытка поставить под контроль такие влиятельные монашеские организации как Ключи и Сито, с одной стороны, оправдывалась необходимостью вмешательства Короны для наведения порядка, а с другой, – преследовала цель укрепления могущества самой Короны.

«Монахи были подчинены епископальной власти, и им позволили проповедовать и принимать исповеди по специальному разрешению ординария»²⁶. Более того, Ришелье считал более целесообразным назначать настоятелей властью короля, а не путем выборов, мотивируя это необходимостью избежать излишних интриг, в наличии которых он был уверен, особенно в монастырях женских²⁷.

Таким образом, в сфере монастырской реформы Ришелье полагал необходимым упорядочить дела и процедуры, сделать их более прозрачными для королевской власти, вписать монастыри в общую иерархию, что в конечном итоге служило становлению галликанской церкви как некоей обособленной системы, в свою очередь вписанной в уникальную французскую культуру и государственность. Одним из свидетельств того, что государство активно вмешивалось в переустройство монастырей, является и письмо Анны Австрийской канцлеру Сегье от 20 мая 1649 г.²⁸, в котором мы находим информацию о том, что королевский совет принимал решение о переводе в другое место монахинь конгрегации Успения Пресвятой Богородицы. Сама королева в тексте высказывала пожелание также принять участие в пересмотре решения, принятого еще при ее покойном (на момент написания письма) супруге, короле Людовике XIII. Примечательно, что эти пожелания она адресует канцлеру, что является еще одним свидетельством светского влияния на подобные процессы. И, безусловно, именно политика Ришелье сделала это возможным в полной мере.

Так, в вопросе о доминировании церковных или государственных интересов Ришелье-священник всегда уступал Ришелье-политику. Тем не менее, было бы неверным утверждать, что действия кардинала были направлены на ущемление прав Церкви. Это становится очевидно в вопросе об *appel comme d'abus*²⁹. Впервые Ришелье поднимает этот вопрос в речи 1614 г., произнесенной на заседании Генеральных Штатов, представляя *appel comme d'abus* безусловным злом³⁰. Он рассматривает историю возникновения данного обычая, делая акцент на том, что защита, которой искали священники у королевской власти, довольно скоро стала чрезмерным вмешательством в их дела.

Это очень важный момент, демонстрирующий, что Ришелье вовсе не был сторонником тотальной власти государства над Церковью. Он отстаивал ее независимость в разумных пределах. «<...> Они [прелаты] прибегли к королю для защиты от посягательств со стороны Рима, потому что раз Святой Престол никакого суда над собою на земле не имеет, то одни лишь светские государи как покровители Церкви могут обуздать

дерзость представителей римской курии, тогда как нарушения со стороны епископов могут пресечь более высокие иерархи, к коим можно и должно обращаться»³¹. То есть Ришелье был сторонником разумного баланса. Рассмотрение привилегированных дел (умышленное убийство и вероотступничество) он оставляет светским судам, поскольку они способны вынести более строгий вердикт, но перевод любого преступления в ранг привилегированного считает недопустимым. Все-таки основную массу внутрицерковных дел, по мнению кардинала, должны были рассматривать суды церковные³². Судебному производству он уделяет очень много внимания в «Политическом завещании», что показывает, насколько важна кажется ему эта проблема. Поскольку этот вопрос остро стоял и во время собрания Генеральных Штатов, можно заключить, что с тех пор мало что изменилось. По крайней мере, процесс не представлялся кардиналу завершённым.

Практический случай рассмотрения проблем, которые создавали *appel comme d'abus*, представлен в письме Ришелье канцлеру Сегье от 19 сентября 1641 г. Речь в нем идет о жалобах некоторых настоятелей монастырей на трудности в исполнении принятых решений в отношении бывших монахов, поскольку дела их пересматриваются в светских структурах³³. Кардинал со свойственной ему предусмотрительностью не просто уведомляет канцлера, что для разбирательств в Ключи были посланы два инспектора из государственного совета: «<...> Я посылаю вам это письмо для того, чтобы вы предотвратили проверку, если это будет можно и нужно сделать <...>»³⁴. По сути, он отстаивает невмешательство светской власти в церковные канонические процедуры.

Возможно, рассматривая письмо Лобардемона в этом ключе, можно объяснить готовность барона прекратить расследование в любой момент, держать его результаты в секрете и, более того, оставить лиц, причастных к сокрытию доказательств, а, быть может, и к беспорядкам, без наказания (по крайней мере, на данном этапе расследования). Ришелье мог считать необходимым скрыть внутренние монастырские проблемы или же оставить право решать их за собой. К сожалению, из текста письма это не ясно.

Еще одним вариантом может быть объяснение поведения Лобардемона как стремление сохранить цели расследования втайне от самих монахов. Действительно, из текста не вытекает, кто именно дал понять ему сложность получения каких-либо доказательств и почему в случае противодействия со стороны членов конгрегации барон готов был прекратить всяческие действия, оставив «все как есть». Не исключено, что барон мог поступать подобным образом и в целях личной безопасности. Так или иначе, но сам текст письма не дает ответов на эти вопросы.

Безусловно, данное письмо представляет интерес для исследования, поскольку не только дополняет биографию такой небезынтeресной личности как барон де Лобардемон, но и может быть рассмотрено в контексте политики кардинала Ришелье, направленной на реформирование монастырей и усиление контроля над ними. Текст сложно интерпретировать однозначно, однако он, несомненно, демонстрирует важность для Ришелье расследования, проводимого бароном де Лобардемоном в монастырях диоцеза Буржа. И тот факт, с какой осторожностью действовал Лобардемон, красноречиво свидетельствует о трудностях, с которыми сталкивался кардинал, проводя монастырскую реформу – реформу, полагаемую им одним из наиболее важных направлений его церковной политики.

Библиографический список

Le cardinal de Richelieu a Seguier, 19.09.1641// Люблинская А.Д. Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630-1642 гг. – Л.: Наука, 1982. – С. 249.

Lobardemon a Richelieu, 2.06.1637 // Люблинская А.Д. Франция при Ришелье... – С. 259.

Lodge R. Richelieu. – L.: Macmillan, 1896. – URL: <http://www.questia.com/read/13578476> (дата обращения: 16.10.2009).

Memoires du Cardinal de Richelieu, sur le Regne de Louis XIII, depuis 1610 jusqu'a 1638. – P., 1823. – Т. 10.

Richelieu A.J. Testament politique du cardinal duc de Richelieu, premier ministre de France sous le regne de Louis XIII. – Amsterdam: chez Henri Desbordes, 1691 (4 ed.)

Tournet J. Notice generale des archeveschez et eveschez de tout le monde. – P., 1662. – URL: <http://books.google.ru/books?id=MhM2AAQAAAJ&pg=PA3#v=onepage&q=&f=false> (дата обращения: 15.04.2010).

Леви Э. Кардинал Ришелье и становление Франции. – М.: АСТ, 2007.

Люблинская А.Д. Франция при Ришелье...

Письма Анны Австрийской в российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге // Средние века. – Вып. 60. – М., 1997.

Ришелье А.Ж. Политическое завещание. – М.: Ладомир, 2008.

Хаксли О. Луденские бесы / пер. с англ. Э. Вороновой; вступ. ст. А. Зверева. – М.: ТЕПРА, 2000. – URL: http://marsexxx.com/lit/huxley-devils_of_loudun.htm (дата обращения: 25.03.2010).

¹ Люблинская А.Д. Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630 – 1642 гг. – Л.: Наука, 1982. – С. 259.

² С 2000 г. – Санкт-Петербургский Институт истории РАН.

³ Жан де Мартен барон де Лобардемон, королевский советник, друг и соратник кардинала Ришелье, известен прежде всего как человек, который вел процессы против многих врагов Ришелье, а также как председатель специальной комиссии, созданной в Лудене для расследования дела кюре Урбана Грандье, в итоге сожженного на костре 18 августа 1634 года.

⁴ Lobardemon a Richelieu, 2.06.1637// Люблинская А.Д. Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630-1642 гг. – С. 259 (Перевод автора).

⁵ Возможно, имеется в виду Антуан ле Метель д'Увиль (1590 – 1657).

⁶ Франсуа ле Буаробер (1592 – 1662) – французский поэт и драматург, литературный секретарь кардинала Ришелье, один из первых и наиболее активных членов Французской академии. Выходец из семьи нормандского гугенота, Буаробер принял католицизм и в 1623 г., получил место аббата в Шатийон-сюр-Сен в Бургундии – монастыре, входившем в конгрегацию Сито.

⁷ Урбан Грандье – священник г. Лудена провинции Пуату, вовлеченный в дело об одержимости дьяволом монахинь в женском монастыре урсулинок в Лудене. В итоге был обвинен в колдовстве, осужден и казнен 18.08.1634 г.

⁸ Хаксли О. Луденские бесы / пер. с англ. Э. Вороновой; вступ. ст. А. Зверева. – М.: ТЕПРА, 2000. – URL: http://marsexxx.com/lit/huxley-devils_of_loudun.htm.

⁹ Аббатство de la Bardelle (Bayfelle) в архиепископстве Буржа.

¹⁰ Tournet J. Notice generale des archeveschez et eveschez de tout le monde. – P., 1662. – URL: <http://books.google.ru/books?id=MhM2AAAAQAAAJ&pg=PA3#v=onepage&q=&f=false>

¹¹ Сито (фр. Coteaux, лат. Cistercium) – старинное аббатство во Франции, родина ордена цистерцианцев, по которому он получил свое название. Основано в 1098 г. святым Робертом Молемским.

¹² Lodge R. Richelieu. – L.: Macmillan, 1896. – С. 191 (перевод автора.) – URL: <http://www.questia.com/read/13578476>.

¹³ Ключи (фр. Cluny) – бенедиктинский монастырь, основанный в сентябре 909 г. герцогом Аквитании Гийомом I Благочестивым. Отличительной чертой Ключи стало то, что монастырь был изъят из-под власти как светских правителей, так и местного епископа и подчинялся непосредственно Папе Римскому. В 931 г. папа Иоанн XI даровал аббату Одону привилегию принимать под свою юрисдикцию монастыри, проводившие у себя ключийскую реформу, суть которой заключалась в возрождении строгой духовной и аскетической жизни в период упадка монашества. Монастырь пользовался большим влиянием и авторитетом в обществе. Аббаты Ключи оказывали существенное влияние на религиозную и светскую политику.

¹⁴ Премонстранты (Норбертины, Белые каноники) – духовный орден, основанный Норбертом. В лесу близ Куси, между Реймсом и Ланом, Норберт собирал своих первых учеников на

лугу, по его словам, указанному ему небом (*pratum monstrantum* – откуда произошло название ордена). В 1121 г. Норберт основал первый монастырь и дал ему усиленные правила августинского ордена. Настоятель главного монастыря в Премонстре носил титул генерала и вместе с тремя другими аббатами из французских премонстрантов составили верховный совет отцов ордена. После Реформации число монастырей ордена сократилось наполовину. В 1630 г. единение всех премонстрантов было утверждено новыми статутами.

¹⁵ Lodge R. *Op. cit.* – P.191.

¹⁶ *Memoires du Cardinal de Richelieu, sur le Regne de Louis XIII, depuis 1610 jusqu'a 1638.* – P., 1823. –Т. 10. – P. 78 (Перевод автора).

¹⁷ Здесь и далее имеется в виду конгрегация Сито.

¹⁸ *Memoires du Cardinal de Richelieu, sur le Regne de Louis XIII...* – P. 80.

¹⁹ *Ibid.* – P. 79.

²⁰ Имеется в виду орден цистерцианцев.

²¹ *Memoires du Cardinal de Richelieu, sur le Regne de Louis XIII...* – P. 77.

²² *Ibid.* – P. 79.

²³ *Ibid.* – P. 76.

²⁴ *Ibid.* – P. 76.

²⁵ *Ibid.* – P. 77.

²⁶ Lodge R. *Op. cit.* – P. 192.

²⁷ Ришелье А.Ж. Политическое завещание. – М.: Ладомир, 2008. – С. 121.

²⁸ Письма Анны Австрийской в Российской национальной библиотеке в Санкт-Петербурге / Средние века. – Вып.60. – М., 1997.

²⁹ Передача дела, рассматриваемого духовным судом, светскому суду. Изначально «обращения по причине злоупотребления» должны были в равной мере защищать права государства и Церкви, поскольку обе стороны злоупотребляли возможностью выйти за пределы обычной своей юрисдикции. Первое подобное обращение было подано в 1329 г. королю Филиппу де Валуа с жалобой на чрезмерное влияние церковных судов в ущерб судам светским.

³⁰ Ришелье А.Ж. Указ. соч. – С. 95.

³¹ Там же. – С. 97.

³² Там же. – С. 102 -103.

³³ *Le cardinal de Richelieu a Seguier, 19.09.1641//* Люблинская А.Д. Франция при Ришелье. Французский абсолютизм в 1630-1642 гг. – С. 249.

³⁴ Там же. – С. 249 (Перевод автора).



Слепцов Ю.А.

ОБРЯД ПОГРЕБЕНИЯ ШАМАНОВ У ЭВЕНОВ МОМСКОГО УЛУСА РЕСПУБЛИКИ САХА (ЯКУТИИ)

Аннотация. В статье рассматривается обряд захоронения шаманов-эвенов. Автор приходит к выводу, что, несмотря на насильственную христианизацию эвенов, они смогли сохранить многие элементы своих верований, которые прослеживаются до наших дней. Одним из них является погребальный обряд.

Ключевые слова: шаман, погребальный обряд, эвены, надмогильное сооружение, захоронение, Якутия.

Эвены – коренной малочисленный народ Севера. Ранее в этнографической литературе эвены были известны как ламуты. Численность эвенов в Российской Федерации, по данным переписи 2002 г., составила 19071 чел., из них в Республике Саха (Якутия) на момент переписи проживало 11657 человек.

Язык эвенов принадлежит к тунгусо-маньчжурской группе алтайской семьи языков. Расселены они в Республике Саха (Якутия), Чукотской АО, Хабаровском крае, Магаданской и Камчатской областях.

Как у большинства кочевых народов Севера, Сибири и Дальнего Востока, основным верованием эвенов является шаманизм.

Шаманство – особая форма религии, которая представляет собой грандиозную по своей целостности мировоззренческую систему, объединяющую человека с окружающим миром. Шаманство имеет корни, уходящие в глубокое прошлое. Оно впитывает в себя все предшествующие религиозные верования, представления и совокупность религиозно-магических действий народа, дополняет и развивает их и создает свои представления о мире и окружающей среде.

В основе шаманства лежит идея взаимозависимости человека, природы и мира, населенного духами: человек верил в существование могущественных духов и искал способы добиться их расположения. Лучше всего это удавалось шаману – посреднику между людьми и духами¹.

У эвенов шаманов разделяли на «белых» и «черных». При этом некоторые информаторы отмечают, что такое разделение шаманов неуместно: сильный шаман имеет возможность проникать не только в Нижний мир, но и достигать обители верхних божеств.

Многие исследователи приходят к мысли, что черные шаманы отличались не только тем, что могли принести вред: по мнению части эвенов, именно черные шаманы более эффективно излечивали больных и отгоняли нечистых духов, потому что они обладали способностью спускаться в Нижний мир, чего белый шаман сделать не мог. Черный шаман мог «договариваться» с духами Нижнего мира, поэтому он делал кровавое жертвоприношение.

У самых древних племен уже были обряды почитания усопших, во время которых происходило общение с их душами². Одним из них был погребальный обряд.

В прошлом у эвенков существовали два способа погребения – воздушный и наземный. Под влиянием христианства старинный способ воздушного захоронения постепенно исчез. Интересным типом захоронения являются так называемые «шайтаны» – мумифицированные эвенские шаманы. Такие захоронения были распространены среди эвенских родов, кочевавших близ реки Колымы³.

В современных захоронениях эвенков прослеживаются элементы дохристианских верований. И если мифы и предания эвенков, как и других бесписьменных народов, могли изменяться в процессе устной передачи, то созданные ими предметы духовной культуры в силу консервативности многих ее компонентов в большей степени сохраняли не только форму, функциональное назначение, но и важнейшее смысловое содержание⁴.

Необходимо отметить, что современное состояние погребального обряда эвенков Якутии исследовано недостаточно, между тем у различных групп эвенков погребальный обряд имеет свои особенности.

Непременным элементом погребений у всех групп эвенков, вне зависимости от района их проживания, было сооружение *чурима* – жилища для «жизни» покойника в мире мертвых. Строили его из трех-четырех тонких жердей в виде неправильной треугольной пирамиды, напоминающей остов чума⁵. Эти сведения подтверждаются нашими полевыми материалами. Так, подобные сооружения были обнаружены нами возле пос. Буор-Сысы Момского улуса Республики Саха (Якутия) осенью 2009 г. По словам информатора Иннокентия Дмитриевича Слепцова⁶, эти погребения принадлежали двум эвенским шаманам.

К востоку от указанного поселка находится могила Гаврила Петровича Слепцова (1894-1992). Многие из числа местных жителей считают, что он являлся «белым», т.е. лечащим шаманом. На месте погребения стоит сооружение из четырех жердей, наверху которого подвешен колокольчик. Высота *чурима* вдвое выше надмогильного креста. В ногах покойного (ориентированного на восток) расположен семиконечный крест с тремя горизонтальными перекладинами. Третья, нижняя перекладина стоит наискосок. Надмогильное сооружение представляет собой деревянное надгробье и состоит из восьми жердин, поверх их лежит настил, состоящий из трех бревен, которые напоминают сооружения старых, верховых погребений. Могила огорожена деревянным забором, установленным без единого металлического гвоздя (рис. 1).



Рис. 1.

К западу от могилы на специальном помосте лежат останки трех жертвенных оленей. Олени покоятся на помосте из лиственничных жердин. Основанием треугольного помоста являются стволы двух деревьев и железная бочка (рис. 2).

Со слов детей шамана и односельчан, старик перед смертью сказал дочери, что он видит двух идущих пешком людей, которые должны привести жертвенных оленей. Дочка знала, что за жертвенными оленями по-

ехали на снегоходах средний сын шамана Николай и его друг. Далее шаман сказал, что он над ними подшутит, затем за мучения наградит.

Николай⁷ рассказал, что они действительно поехали на снегоходах в оленеводческое стадо. Техника была новая и работала без перебоев. Но на обратном пути снегоходы вдруг остановились. После долгих бесполезных по-



Рис. 2.

пыткам завести «Бураны» решили пойти пешком. Напоследок Николай попробовал завести мотор еще раз, и снегоход заработал как ни в чем не бывало. На обратном пути на дорогу вышли два лося и встали перед ними как вкопанные. Посоветовавшись, друзья решили, что шаман специально послал им для охоты этих животных, и обоих уложили. Николай рассказал, что так легко он никогда не охотился. Он полагает, что отец «дал» им мясо для того, чтобы родные смогли угостить людей, участвовавших в похоронах.

Со слов информатора Дмитрия Гавриловича Слепцова⁸, старшего сына шамана, первый жертвенный олень – «манчик» – предназначался для прокладки тропы по глубокому снегу идущим сзади оленям. Подобный метод оленеводами применяется в зимнее время. Второй олень считался верховым и назывался «учах». В основном умерщвляли верхового оленя самого покойника, притом самого сильного и любимого, снабдив его седлом и поводком. Третий олень использовался как транспортное средство

для перевозки имущества покойника в загробный мир.

Отметим, что все жертвенные олени лежали в строгой последовательности в соответствии с их предназначением.

К северу от указанного жертвенного помоста находится специальная площадка для имущества покойника – *хэвэ* – с упряжными оленями (рис. 3). Олени покоятся на помосте. Основ-



Рис. 3.

ание помоста состоит из одной двухсотлитровой бензиновой железной бочки и листовницы, на которой уложены в один ряд шесть половых досок.

Над оленями поставлена нарта с хозяйственными предметами. Под нартами, рядом с оленями, лежат выючные сумы с вещами покойника, сверху покрытые оленьей шкурой.

Стоит отметить, что обычно у эвенов было принято сжигать вещи покойника. Так, в коллективной монографии «История и культура эвенов» отмечается, что после обряда погребения от покойника не должно было оставаться никаких следов. Поэтому всю его одежду и вещи родственники обязательно должны были сжигать на могиле⁹. А.В. Кривошапкин в труде «Эвены» пишет, что одежду, торбаза, рукавицы и меховые шапки покойника обычно сжигали на костре тут же, рядом¹⁰.

Одной из отличительных особенностей локальной группы момских эвенов является то, что во время похорон они не сжигали одежду и личные вещи умершего. В Момском улусе одежда, обувь и другие принадлежности шамана были аккуратно размещены в сумках из ровдуги. На сани были сложены и привязаны необходимые предметы, которыми оленеводы постоянно пользуются во время кочевки. Д.Г. Слепцов¹¹ рассказал, что все предметы были приведены в непригодность – в них прорезаны отверстия. Информаторы-оленеводы сообщили, что бубен с колотушкой захороненного шамана находится далеко в горах Черского хребта, в одном из амбаров, принадлежавших при жизни покойнику.

Погребение второго шамана находится к северу от поселка. При жизни Гаврил Петрович Слепцов рассказывал, что данная могила с изображениями птиц принадлежит кровожадному шаману, и запрещал детям появляться около этой могилы. Фигурки птиц и их изображения служили предупреждением посторонним о том, что данное место – запретная зона для посещения¹².

Как уже было указано нами, *чурима* был сооружен из четырех жердин, расположенных на уровне креста. На вершинах жердей воткнуты чучела птиц, с виду похожих на манки уток, которые местные жители применяют во время весенней охоты на перелетных птиц. Установленный пятиконечный крест имеет две горизонтальных перекладины. Края креста искусно украшены, вершина заострена. Ранее могила была огорожена деревянным забором, затем он заменен металлическим (рис. 4).



Рис. 4.

Одной из интересных находок является захоронение в горах Черского хребта, в местности Наркина («Место ссоры» в переводе с эвенского), которая располагается высоко на горе, стоящей возле реки Чималга (имя эвена, который умер, сорвавшись с этой горы). Высота деревянного пятиконечного креста 91 см, толщина 5,7 см. Крест имел нижнюю поперечную перекладину, которая не была найдена (рис. 5). Могильная яма имеет в длину 234 см, в ширину – около 1 м. Посередине креста – высокобленное ножом или прожженное крестообразное изображение. Могила ориентирована на юго-восток. По бокам могилы расположены аккуратно уложенные камни, у изголовья и в ногах умершего также находится по одному камню. По словам информатора Матрены Николаевны Слепцовой¹³ (жены



Рис. 5.

Гаврила Петровича), которая всю жизнь кочевала по описываемым местам, это могила шаманки. Так ей в молодости рассказывали взрослые: они запрещали громко разговаривать, ходить к этой могиле. И. Худяков отметил, что о тунгусских шаманах напоминают камни, разложенные на их могилах¹⁴.

Итак, несмотря на христианизацию эвенов, проводимую насильно, они все же смогли сохранить многие элементы своих верований, которые прослеживаются и до наших дней. Одним из них является погребальный обряд. Похороны эвенов непременно вплоть до последнего времени сочетались с элементами традиционного погребального обряда. Ритуальное умерщвление оленей сохраняется и сегодня, причем не только в оленеводческих стадах, но и в селах. Одна из отличительных черт традиционной похоронной обрядности эвенов – то, что они не скорбят долго по своим умершим родственникам, после похорон отсутствуют

внешние признаки траура. Эвены быстро забывают о своих умерших, что во многом обусловлено традиционным для них кочевым образом жизни.

Библиографический список

- Васильев В.Е. Колымские шайтаны: легенды и реальность // Наука из первых рук. – 2010. – №5. – 130 с.
- История и культура эвенов. – СПб.: Изд-во РАН, 1997. – 182 с.
- Кривошапкин А.В. Эвены. – СПб.: Отд-е изд-ва «Просвещение», 1997. – 79 с.
- На грани миров. Шаманизм народов Сибири. – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – 296 с.
- Романин А.Н. Практическая психология философии и религии: Учеб. пособие. – М.: КНОРУС, 2006. – 344 с.
- Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – 440 с.
- Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район, пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – Д.Г. Слепцов, 47 лет).
- Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия). 2009 г. (информатор – И.Д. Слепцов, 45 лет).
- Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – Н.Г. Слепцов, 43 года).
- Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – М.Н. Слепцова, 82 года).

¹ На грани миров. Шаманизм народов Сибири. – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – С. 35.

² Романин А.Н. Практическая психология философии и религии: Учеб. пособие. – М.: КНОРУС, 2006. – С. 11.

- ³ Васильев В.Е. Колымские шайтаны: легенды и реальность // Наука из первых рук. – 2010. – № 5. – С. 108.
- ⁴ На грани миров... – С. 18.
- ⁵ История и культура эвенов. – СПб.: Изд-во РАН, 1997. – С. 116.
- ⁶ Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район, пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – И.Д. Слепцов, 45 лет).
- ⁷ Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район, пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – Н.Г. Слепцов, 43 года).
- ⁸ Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район, пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – Д.Г. Слепцов, 47 лет).
- ⁹ История и культура эвенов... – С. 117.
- ¹⁰ Кривошапкин А.В. Эвены. – СПб.: Отд-е изд-ва «Просвещение», 1997. – С. 29.
- ¹¹ Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район, пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – Д.Г. Слепцов, 47 лет).
- ¹² История и культура эвенов... – С. 114.
- ¹³ Полевые материалы автора. Экспедиция в Момский район, пос. Буор-Сысы Республики Саха (Якутия), 2009 г. (информатор – М.Н. Слепцова, 82 года).
- ¹⁴ Худяков И.А. Краткое описание Верхоянского округа. – Л.: Наука, 1969. – С. 106.

Черниенко А.В.

**ВНЕПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ И ОБЛИК
ПРИХОДСКОГО ДУХОВЕНСТВА ТОБОЛЬСКОЙ ЕПАРХИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.**

Аннотация. В статье на основе архивных материалов и научных работ исследуются вопросы, связанные с обликом представителей тобольского духовенства во второй половине XIX – начале XX вв. и их внепрофессиональной деятельностью, т.е. интересами и устремлениями, не касающимися непосредственно церковно-богослужебной практики. Автор приводит примеры, которые свидетельствуют о различных (в том числе – художественных и политических) интересах духовенства Тобольской епархии в указанный период.

Ключевые слова: Тобольская епархия, духовенство, духовное сословие, рапорт.

В последнее время у историков и культурологов усилился интерес к изучению церковно-религиозной тематики. Накопленный исторический материал стимулирует всестороннее изучение истории духовного сословия.

Многие диссертационные и монографические исследования посвящены православному духовенству, его роли и отношению к тем или иным событиям. Следует отметить, что данные исследования носят по преимуществу региональный характер¹. Духовное сословие Тобольской епархии XIX – начала XX вв. остается неизученным. Цель данной статьи – рассмотреть облик представителей духовенства и их внепрофессиональную деятельность, т.е. интересы и устремления, не касающиеся непосредственно церковно-богослужебной практики.

Духовенство в XIX в. играло весьма важную роль в жизни народа, причем не только в нравственном отношении. Оно выполняло также важные государственные функции. Приходские священники вели метрические книги, регистрировали факты смерти и заключения брака, выдавали метрические свидетельства. Через приходское духовенство верховная власть общалась с подданными. В церквях после праздничных богослужений священнослужители обязаны были оглашать официальные документы, – например, царские указы, манифесты. Основываясь на близости священнослужителей и прихожан, в начале XVIII в. законодательством установ-

лен порядок предупреждения и пресечения с помощью духовенства возможных волнений и заговоров. Полагалось предупреждать волнения крестьян, а если они уже начинались, прилагать максимум усилий для возвращения их в повиновение. Поэтому вопрос обеспечения духовенства волновал правительство.

Формирование личности пастыря зависело не только от его личных устремлений, но во многом было обусловлено государственной политикой по отношению к Церкви и духовенству.

Одной из самых болезненных проблем, существовавших на территории Западной Сибири, было пьянство населения, которое в конце XIX – начале XX вв. достигло катастрофических размеров и стало своеобразной формой досуга. «Современный кабак с его грязной и растлевающей обстановкой привлекает массу посетителей, значительная часть которых идет в этот вертеп не только для того, чтобы распить определенную порцию вина... там нередко можно встретить людей совершенно непьющих, просяживающих в кабаке целые часы, – анализировал жизнь обывателей Акмолинской области в 1901 г. корреспондент газеты «Сибирский вестник». – Кабак к себе притягивает не одним вином, нет, кабак служит своего рода клубом для простого и бедного люда»².

Во второй половине XIX – начале XX вв. в борьбе с пьянством активно участвовали православные священники – путем агитации, создания обществ трезвости и т.п. Считалось, что церковный приход является готовой структурой для борьбы с пьянством. От членов общества требовался отказ от употребления спиртных напитков, особенно в праздники, связанные с выполнением церковных обрядов, а также избавление от сопутствующих винопитию дурных привычек – сквернословия, курения и карточной игры. Нарушителей обетов предполагалось сразу же исключать из обществ. А поскольку следовать столь жестким предписаниям было довольно сложно, в качестве вознаграждения предполагались меры социальной поддержки семей трезвенников (организация касс взаимопомощи, похоронных касс, отделений помощи погорельцам и т.п.).

Однако недуг пьянства не обошел стороной и некоторых представителей из среды самого духовенства³. Престиж таких священнослужителей в обществе падал. Участились случаи, когда прихожане или священноначалие требовали отстранения пьющих пастырей от должности. Но подобная практика не была эффективной, поскольку наблюдался не спад, а увеличение следственных дел о пьянстве⁴. Так, священник Покровской церкви села Казанского Ишимского уезда Павел Ребрин вследствие употребления спиртных напитков часто пропускал праздничные службы, о чем благочинный был вынужден написать рапорт⁵. В ходе разбирательства данного случая свидетель рассказал, что когда он женил осенью сына, то пригласил в гости отца Павла. Последний угостился так, что его пришлось нести до дома на руках, без шапки и калош⁶. Священника Павла Ребриня решили для исправления отправить на три месяца в Абалацкий монастырь.

Среди духовенства встречаются такие личности, которые в свободное время стремились не в кабак, а в театр. Известно, что с первых веков христианства отношение церкви к театральным зрелищам было резко отрицательным. Так, в святоотеческой литературе, особенно у Тертуллиана и Иоанна Златоуста, этот род искусства встречает осуждение, причем самое непримиримое и крайнее. Достаточно только вспомнить, сколько горьких слов высказано Тертуллианом по адресу любителей театральных зрелищ, с каким предвосхищением их будущих адских страданий он радостно отсылает в огонь вечный всех актеров, гладиаторов и музыкантов. Иоанн Златоуст немногим мягче. Здесь стоит вспомнить, чем был театр времен Тертуллиана и Златоуста и выяснить, есть ли разница между театральными зрелищами тех времен и нашими операми, драмами и комедиями.

Элементы театральности существовали на Руси в языческих религиозных обрядах древних славян и в народной поэзии – пантомимах, хороводах, инсценированных «игрищах», театрализованных бытовых обрядах, народной драме и народном фарсе. Все эти виды народной поэзии отражали языческие верования, так что пришедшее из Византии христианство сразу же отнеслось к ним враждебно⁷.

Однако со временем театру стало свойственно совсем другое направление, которое по-своему облагораживало зрителя. В воспоминаниях пастырей XIX в. есть упоминания о том, что они или их окружение посещают театр. Однако такая широта взглядов была присуща далеко не всем. Так, священник Симеоновской церкви г. Тюмени Василий Миртов обвинялся в посещении театра, концертов, кинематографа. Поводом к разбирательству данного дела послужил рапорт благочинного, в котором он жаловался на священника, который небрежно вел метрическую книгу, ссылаясь на нехватку времени, но при этом находил время посещать устраиваемые духовные и светские концерты, посещать кинематографий и спектакли, слушать заезжих певцов и музыкантов⁸.

Священник Василий Миртов был взволнован до глубины души доносом на него со стороны благочинного и вынужден был писать объяснение. Он писал, что по натуре своей настроен миролюбиво по отношению к другим, чужд всяких доносов. Тем не менее приходится погружаться в эту нежелательную и, с его точки зрения, грязную область и давать объяснения, несмотря на то, что подобного рода умственная работа причиняет ему массу мучительных переживаний⁹.

Отец Василий указывал, что, помимо совершения богослужений и треб, он законоучительствует в двух училищах: приютском приходском и коммерческом среднем, имея хорошую часовую нагрузку в 18 уроков¹⁰.

Объясняя причины участия в светских концертах, он говорил, что его роль ограничивалась лишь помощью на спевках ввиду малого числа лиц, способных самостоятельно вести теноровую партию, открыто же выступать на эстраде в этих концертах он себе никогда не позволял. Причем концерты, как духовные, так и светские, всегда устраивались, по его словам, с благотворительной целью. Что же касается слушания заезжих певцов и музыкантов, то такие случаи были: слушал капеллы Заводского и Славянской, тенора Давыдова (артиста Мариинской оперы) и скрипача виртуоза К. Думчина. Таким образом, начиная с 1910 г. не так уж и много, по мнению отца Василия, было потрачено им вечеров на доставление себе эстетического удовольствия, и ничего предосудительного в этом он не находил¹¹. Для исправления он был послан на месяц в Абалацкий монастырь.

Уровень материального благосостояния семей духовенства был различным – от бедных до тех, кто имел возможность пожертвовать часть состояния «на помин души».

Вдова Парасковья Земляница после смерти своего мужа, протоиерея Тобольского кафедрального собора Льва Земляница, осталась практически без средств к существованию. И в связи с этим вынуждена была обращаться к архиепископу Тобольскому и Сибирскому Амвросию (Рождественский-Вещезеров, 1822-1825) с просьбой о помощи. Она пишет, что лишившись супруга, который с 1794 г. по 1821 г. был протоиереем при кафедральном соборе, осталась с малолетнею дочерью в самом стесненном положении, так что для пропитания своего вынуждена была продать дом и прочие вещи из имения. Заканчивает она просьбу призывом к милосердию «Воззрите, милостивейший архипастырь, с отеческим вниманием на вдовство мое и на мою малолетнюю дочь»¹².

Резолюция на это прошение была такова «Сдать на рассмотрение в попечительство, приказом во уважение многолетних заслуг умершего протоиерея Земляница, жену его Парасковью Земляницу и с малолетнею дочерью поместить в список духовных сирот»¹³.

А вдова другого священника – Мария Федорова Желницкая – оставила завещание совсем другого характера. В нем она не просит помощи, а, наоборот, сама имеет возможность жертвовать: «1890 года апреля 7 дня я ниже подписавшееся, тюменского уезда, Слободо-Покровской церкви священническая жена Мария Федорова Желницкая, находясь в здравом уме и полной памяти на случай своей смерти решила весь свой капитал, находящейся в кредитных учреждениях в Тюменском отделении государственного банка распределить так, что этот капитал, разделенный на части между известными местами, сам по себе оставался неприкосновенен, а чтобы пользовались только процентами»¹⁴. Далее вдова перечисляет 12 храмов Тобольской епархии и каждому храму назначает по 300 рублей. «Чтобы пользоваться одними процентами на вечное поминание: иерея Андрея, Луки, Иоанна, Марии, Феодора, Олимпиады, Анастасии, Екатерины, Александры»¹⁵. Также Мария Федорова завещает часть денег на украшение храмов в селе Ярковском и селе Антроповском Тюменского уезда.

Многие священники, исправно выполняя свое послушание, получали похвальные отзывы и награды от руководства за церковное служение. Например, епископ Тобольский и сибирский Варнава (1913-1917) велит Тобольской духовной консистории приготовить ходатайство о награждении серебряной медалью для ношения на груди за усердную службу протодиакона Софийского собора А. Громова¹⁶.

В рапорте Святейшему Синоду указывается следующее: «Протодиакон Тобольского кафедрального собора Александр Громов, при безупречном поведении, в исполнении своих служебных обязанностей, всегда исправен и аккуратен. Благоговейное и внимательное отношение его к совершению богослужений много способствует благолепию служб церковных. Признавая протодиакона Громова достойным поощрения за его усердную службу, долг имею, с приложением наградного списка, почтительнейше ходатайствовать перед Святейшим Синодом об испрошении о. Громову указанном в списке высочайшей награды. Вашего святейшества епископ Варнава»¹⁷.

По благословению преосвященнейшего Иустина (Полянского, 1889-1893), епископа Тобольского и Сибирского, в Тобольске 17 ноября 1890 г. было учреждено Церковно-Православное братство, в которое входили как священнослужители, так и верующие миряне. Небесным покровителем Братства был избран великомученик Димитрий Солунский. Братство разделялось на два отделения: миссионерское и проповедническое. Согласно уставу целью Братства было «направлять всех ревнующих о христианском благочестии и просвещении своих ближних, единомысленно общими усилиями, к достижению наибольшего распространения и возвышения православной веры и нравственности среди жителей Тобольской епархии»¹⁸.

Конец XIX – начало XX вв. в истории России были отмечены крупными социальными потрясениями. В начале XX в. Россия оказалась втянутой в водоворот бурных исторических событий. Тобольская губерния была переполнена высланными сюда политическими агитаторами, о чем сообщал губернатор командующему войсками в г. Омске. Он писал, что в последнее время замечен ряд волнений в воинских частях, расположенных в городах Тобольской губернии¹⁹. Политические потрясения оказывали влияние не только на религиозно-нравственное состояние народа, но и на настроения некоторой части духовенства.

На страницах епархиальных ведомостей часто поднимался вопрос «Неужели дело, порученное Спасителем, нужно оставить, и приняться за дело, предлагаемое политическими партиями?»²⁰. Официальная позиция священноначалия сводилась к тому, что священники одинаково погрешают против Христа, если всю свою жизнь все свои силы отдают борьбе за свои политические идеи, оставив в забвении свое прямое служение²¹.

Священник Ишимского уезда Стефан Кучковский обвинялся в подстрекательстве местного крестьянского населения против властей и правительства. Он обвинялся в ряде предосудительных для гражданина и преступных для пастыря церкви поступках. Во-первых, как председатель основанного им сельскохозяйственного Петуховского общества священник Стефан Кучковский не только сам уклонился от намеченных уставом этого общества целей, но побуждал к тому же и других, пригласив повесткою членов в общее собрание на 6 ноября для рассмотрения вопросов: 1) об открытии центральных библиотек и библиотек народных; 2) об оказании юридической помощи населению; 3) о сборе пожертвований на открытие памятника борцам за свободу; 4) о сборе в пользу освобожденных из тюрьмы и ссылки борцов за свободу политическую²².

Также священник Кучковский разъяснял крестьянам, будто скоро будут новые права и новые законы, что крестьянских начальников совсем не будет, что скоро государь император будет присягать крестьянам, а не они ему и что, может быть, со временем государя совсем не будет. И в проповедях своих с церковной кафедры священник Стефан дозволял себе делать кощунственные сравнения и сопоставления. Так, в поучении своем к прихожанам села Матассинского в неделю Крестопоклонную он решился сказать: «не должны ли бы мы презирать это орудие казни крест за то, что его евреи употребили для страданий Бога нашего. Ведь никто из нас не будет поклоняться, чтить штык или пушку, из которой застрелят или которыми поразят враги на войне ваших отца, мужа, брата, сына». Установлено его враждебное отношение и к Святейшему Синоду. В подтверждение этого приводится выдержка из его письма на имя редакции газеты «Наша жизнь», в которой он критикует послание Святейшего Синода такими словами: «Он думает успокоить умы и разбушевавшиеся страсти... все послание их настолько принижено-холопское не в духе оно учения Христова... нет, в нем одно низкопоклонство перед властью земной и унижение идеала пастыря, а поступки и речи епископов самих, разжигавших народные страсти, делают их недостойными носить это звание, даже называться христианами, потому требуем отделения церкви от государства и отлучения епископов-кровопийцев от церкви»²³.

В результате разбирательства священнику Кучковскому запретили священнослужение, отстранили от должности, арестовали и предназначили к высылке в одно из самых отдаленных мест Березовского уезда, но позже освободили от ареста и высылать не стали.

Подводя итог, можно сказать, что священник в соответствии со своим призванием обязан быть в нравственном отношении образцом поведения для окружающих его людей, он должен помогать поддерживать благочестие и моральные нормы. Стоит отметить, что материальное благосостояние духовенства того времени в одной епархии было далеко не одинаковым, а это в определенных ситуациях отражается на внешнем облике, поведении и интересах лиц духовного сословия. Но, несмотря на различное материальное положение, священнослужители традиционно стремились оказывать деятельную помощь населению. Все исследователи сходятся во мнении, что влияние духовенства на все стороны жизни русского народа в XIX – начале XX вв. было велико.

Однако, как мы увидели, священнослужители по-разному относились к своему пастырскому долгу. Одни пользовались авторитетом среди своих прихожан, занимаясь просветительской деятельностью, благотворительностью (создавали общества трезвости, приюты, общества помощи бедным, преподавали и сами создавали в деревнях школы), другие становились священниками в силу стечения обстоятельств и безвыходности положения, они не оправдывали своего пастырского призвания, чрезмерно увлекаясь светскими развлечениями – посещением театров, кинематографа, концертов. Кое-кто увлекался революционными политическими идеями, причем так сильно, что забывал о своем основном пастырском служении.

Библиографический список

Бабушкина О.Ю. Приходское духовенство Южного Зауралья в 60-е годы XIX – начале XX вв.: автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Курган, 2002.

Мухин И.Н. Приходское духовенство в конце XVIII – начале XX вв.: по материалам Егорьевского уезда Рязанской епархии: автореф. дис. ...канд. ист. наук. – М., 2006.

Скутнев А.В. Приходское духовенство в условиях кризиса Русской православной церкви во второй половине XIX в. – 1917 г.: на материалах Вятской епархии: автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Киров, 2005.

Киприан (Керн). Православное пастырское служение. – М.: Фонд «Христианская жизнь», 2002.

Акмолинская область // Сибир. вестник. – 1901. – 5 мая. – № 97.

Литвинцев И. О съезжих крестьянских праздниках // Тобол. епарх. ведомости. – 1887. – № 17.

Ломоносов М.В. Полное собрание сочинений. – Т. 6. – М.; Л., 1952.

Почва для объединения православного духовенства // Тобол. епарх. ведомости. – 1906. – № 1.

Революционное движение в Тобольской губернии (1905-1914): Сб. документальных материалов / сост. Л.М. Гамбаров и др. – Тюмень: Тюменское кн. изд-во, 1961.

Устав Тобольского братства Св. великомученика Димитрия Солунского // Тобол. епарх. ведомости. – 1890. – № 23-24.

Черниенко А.В. Духовно-просветительская деятельность Тобольского епархиального братства великомученика Димитрия Солунского в XIX – нач. XX вв. // Вестник ТГСПА им. Д.И. Менделеева. – 2010. – Вып. 2.

Чудновцев М.И. Церковь и театр: конец XIX – начало XX вв. – М.: Наука, 1970.

¹ См., например: Бабушкина О.Ю. Приходское духовенство Южного Зауралья в 60-е годы XIX – начале XX вв.: автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Курган, 2002; Мухин И.Н. Приходское духовенство в конце XVIII – начале XX вв.: по материалам Егорьевского уезда Рязанской епархии: автореф. дис. ...канд. ист. наук. – М., 2006; Скутнев А.В. Приходское духовенство в условиях кризиса Русской православной церкви во второй половине XIX в. – 1917 г.: на материалах Вятской епархии: автореф. дис. ...канд. ист. наук. – Киров, 2005.

² Акмолинская область // Сибир. вестник. – 1901. – 5 мая. – № 97.

³ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. – Т. 6. – М.; Л., 1952. – С. 408.

⁴ ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1277; Там же. Оп. 11. Д. 526; Там же. Д. 691.

⁵ Там же. Оп. 18. Д. 427. Л. 38.

⁶ Там же. Л. 41.

⁷ Чудновцев М.И. Церковь и театр конец XIX – начало XX вв. – М.: Наука, 1970. – С. 3.

⁸ ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1066. Л. 18.

⁹ Там же. Л. 19.

¹⁰ Там же. Л. 20.

¹¹ Там же. Л. 21.

¹² Там же. Ф. 68. Оп. 1. Д. 9. Л. 1.

¹³ Там же. Л. 3.

¹⁴ Там же. Ф. 156. Оп. 18. Д. 1245. Л. 2. Орфография и пунктуация оригинала сохранены.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. Д. 1145. Л. 1.

¹⁷ Там же. Л. 2.

¹⁸ Устав Тобольского братства Св. великомученика Димитрия Солунского // Тобол. епарх. Ведомости. – 1890. – № 23-24. – С. 204.

¹⁹ Революционное движение в Тобольской губернии (1905-1914): Сб. документальных материалов / сост. Л.М. Гамбаров и др. – Тюмень: Тюменское кн. Изд-во, 1961. – С. 87.

²⁰ Почва для объединения православного духовенства // Тобол. епарх. Ведомости. – 1906. – № 1. – С. 4.

²¹ Там же.

²² ГУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 156. Оп. 18. Д. 262. Л. 14.

²³ Там же. Л. 15.

**ВИКТОРИАНСКОЕ ТЕЧЕНИЕ В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ:
ФАКТОРЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ (КОНЕЦ 1927 – 1928 гг.)**

Аннотация. В статье рассмотрены факторы принятия православным сообществом викторианского течения в Русской православной церкви. По мнению автора, главным фактором, повлиявшим на распространение викторианского течения, выступила религиозная мотивация верующих. Основываясь на архивных материалах, автор раскрывает историю соперничества сергиан и викториан.

Ключевые слова: викторианское течение в Русской православной церкви, епископ Виктор (Островидов), митрополит Сергей (Страгородский), религиозная мотивация, традиционализм.

Викторианское течение в Русской православной церкви – первая и наиболее радикальная из церковных оппозиций политическому курсу заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергея (Страгородского), лидером которой являлся епископ Ижевский и Вотский Виктор (Островидов). Возникла она осенью 1927 г. и была распространена преимущественно в Вятской губернии и 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 Сергея – не менее 200 тыс. человек с каждой стороны¹.

Епископ Виктор (Островидов) – первый из иерархов, кто открыто выступил против церковной Декларации 1927 г. и в целом церковно-политического курса заместителя патриаршего местоблюстителя митрополита Сергея, направленного на безоговорочную легитимацию светской власти и ее политики. Он увидел в этом ущерб внутренней духовной свободе Церкви, вынужденной вновь следовать за прагматическими интересами светской власти вместо того, чтобы придерживаться принципов аполитичности при условии признания и подчинения правительству.

Под принятием викторианства мы понимаем процесс рационального или иррационального выбора частью православного сообщества альтернатив, имеющих целью достижение осознаваемого, желаемого результата. Он включает проявление определенного отношения: одобрения, согласия, уважения, доверия, критики, боязни и т.д. По нашему мнению, выбор был обусловлен в первую очередь религиозными мотивами. А.С. Лаппо-Данилевский имел основания утверждать, что, с психологической точки зрения, причины тех или иных совершаемых людьми действий при ближайшем рассмотрении превращаются в мотивы². Под мотивами (от лат. – двигаю) мы подразумеваем нечто движущее человеком, ради чего он тратит свою жизненную энергию³. Мотивы – это побудители поведения, отношения человека к разным сторонам действительности, проявляющиеся в форме имеющихся у него потребностей, интересов, склонностей⁴. Среди прочих выделяются социальные мотивы, в которые входят нормы и запреты⁵. Религиоведы указывают, что религиозное сознание в значительной мере влияет на мотивацию социальной деятельности индивидов⁶.

Рассмотрим мотивы неприятия духовенством и верующими Декларации и одобрения установок еп. Виктора на примере первых викторианских священнослужителей. Свой отказ от Декларации первые викторианские священники Г. Попыванов и М. Глушков аргументировали тем, что солидаризация с советской властью является актом соединения с антихристом, так как они ведут борьбу с религией⁷.

Достаточно определенно позиция Г. Попыванова к курсу митр. Сергия в отношении Советского государства проявилась в письме к Иванову: «Важнейшим завоеванием сатаны было распятие сына божьего, а через сие ни бумажное, ни фиктивное, а действительное освобождение всего человеческого от греха, проклятия и смерти. Если уже советскую власть митрополит Сергей почел за долг благодарить за фикцию, то сатане причитается с него получить сугубую благодарность. Ведь если согласиться с митрополитом Сергием, что церковь от революции получила какие-то плюсы, то их ни в коем случае не приходится приписывать доброму произволению советской власти подобно тому, как и спасение рода человеческого через крестную смерть сына божьего не приходится приписывать доброму произволению сатаны. Как сатана облекается в образ ангела света, так и советская власть облекается в образ декретов, имея с сатаной тождественные задачи и цели...»⁸. Во время следствия осенью 1929 г. священник аргументировал свое отношение к Декларации тем, что придерживался канонов и имеет аполитичную позицию к власти, которую он в целом признает.

М. Глушков о своей позиции к Декларации на допросе указал, что этот документ ставил Церковь на политический путь, подчиняя ее государству, а это нарушает смысл Декрета о свободе совести. Поэтому его отношение к Декларации отрицательное, как и у еп. Виктора⁹.

Благочинный 1-го округа Вятского уезда Леонид Юферов не стал распространять Декларацию и отослал ее 3/16 октября обратно протоиерею А. Серебрянникову с припиской о том, что он предпочитает отказаться от исполнения обязанностей благочинного, чем смущать паству распространением воззвания¹⁰.

Л. Юферов объяснил мотивы своей антисергианской позиции тем, что он, несмотря на то, что с гражданских позиций признает советскую власть, не согласен с ее антирелигиозной и антицерковной политикой. Поэтому он не может, как предлагает Декларация, радоваться борьбе советской власти с религией. Поэтому он согласен с еп. Виктором, который оспаривал эти взгляды¹¹.

Благочинный 1-го благочиния Котельничской епархии И. Попов так описывает начало своей антисергианской деятельности: «Когда м. Сергей выпустил свою декларацию, то от епископа Виктора я получил письмо, в котором он указывал, что митрополита Сергия, как руководителя церковного, признавать не надо, т.к. он своей декларацией призывал духовенство радоваться успехам Советской власти, с чем я согласиться не мог. Ввиду чего епископ Виктор как наш единомышленник и был избран духовенством руководителем. Получив письмо епископа Виктора, я, взяв с собой еще послания Соловецких епископов, пошел по приходам моего благочиния с разъяснением сущности декларации митрополита Сергия и письма епископа Виктора. В результате чего все благочиние 1-го Котельничского благочиннического округа пошло за епископом Виктором...»¹².

Интересен своей курьезностью следующий случай, связанный с отношением прихода Покровского собора г. Ижевска к митр. Сергию. Так, причтом собора в январе 1928 г. был получен указ митр. Сергия о поминовении гражданской власти. При ознакомлении с документом приходский совет выразил недовольство по отношению к советской власти. Оно было вызвано тем, что ранее своевременно не выдали разрешение на крестный ход в Крещение «на воду» и по домам. Впоследствии разрешение все же выдали, поэтому ход начался позднее, вследствие чего практически в каждом доме ругали власть за притеснения. Приходским советом было решено послать запрос прокурору Вотобласти об указе митр. Сергия, чтобы тот объяснил, как им поступить. Прокурор ответил, что власть вмешиваться в это дело не может, а вообще митр. Сергей совершил глупость. На основании полученного ответа приходской совет решил употребить за богослужением прежнюю формулу: «О богохранимой стране россий-

ской и верных (верующих) чадах христовой церкви». Совет аргументировал свое решение тем, что каждое религиозное общество имеет право самостоятельно определять, за какого им молиться. Митрополиту Сергию же предлагалось без их участия лично сходить с ума и своей глупостью смешить весь мир¹³.

Приведем еще один пример, связанный с отношением Покровского собора г. Ижевска к конфронтации еп. Виктора и митр. Сергия. Получив от еп. Виктора письмо, сообщающее, что он был вызван в вятское ОГПУ, священник А. Григорьев имел такие суждения, распространенные среди верующих ВАО: «Вмешательство ГПУ в такие чисто религиозные вопросы как признание или непризнание мит. Сергия излишнее. Ведь еп. Виктор не признает М. Сергия, а не Соввласть, и не признает опять-таки на основании объявленной Соввластью свободы религиозной совести. Следовательно, он действует вполне законно. А мит. Сергей, если спросить его, через кого получил такую власть, кто избрал его, где и когда? Или его синод? Мы даже до воззвания и не подозревали, что над нами народился какой-то синод. Признавать законными можно только съезды и избранных уполномоченных на этих съездах для управления делами церкви в пределах, предоставленных съездом каждому уполномоченному. А кто Сергия избрал? Кто и какие дал ему полномочия, на основании чего он административно действует?... Я, например, в этой церковной каше ничего не понимаю, что творится. Однако не нахожу причин обвинять Виктора, что он отказался от этого сумасшедшего старика м. Сергия. Он, пожалуй, еще какую-нибудь глупость выкинет, так и мы пляши под его дудку. Пусть он дурака нам не валяет, и никто не будет против него. Все равно, если и его не будет, церковь от этого ничего не потеряет. Мы можем обойтись и без них, меньше расходу»¹⁴.

Таким образом, приход Покровского собора г. Ижевска, признавая правоту еп. Виктора, крайне пренебрежительно и оскорбительно относился к митр. Сергию и его руководящим полномочиям, а также не одобрял вмешательство властей в религиозные дела.

Продвижение и принятие взглядов еп. Виктора осуществлялись через распространение среди духовенства и верующих посланий, писем еп. Виктора, поездок специальных уполномоченных от приходов в г. Глазов¹⁵. Среди населения имели хождение следующие документы Виктора: «Мысли православного христианина...», «Послания к пастве», «Письмо к епископу Авраамии», «Ответы еп. Виктора на 15 вопросов ОГПУ», «Послание к пастырям» и др.¹⁶.

С конца 1927 г. – начала 1928 г. типичным был следующий алгоритм продвижения и принятия взглядов еп. Виктора в Вятской епархии: 1) распространение среди духовенства и верующих посланий, писем епископа Виктора; 2) обсуждение на приходском собрании вопроса о необходимости поддержки его или митр. Сергия; 3) поездка в г. Глазов специальных уполномоченных от приходов с целью уточнения позиции епископа; 4) по возвращении уполномоченных приходское собрание выносило решение о признании своим духовным руководителем Виктора; 5) сообщение епископу о решении собрания¹⁷. Были, конечно, и другие, более простые варианты распространения взглядов еп. Виктора. Например, когда священники, пытаясь самостоятельно разобраться в ситуации, отправлялись в г. Глазов, откуда возвращались сторонниками еп. Виктора. Так, священник П. Тепляшин в конце осени 1927 г. ездил к своему «задушевному другу» епископу Виктору, от которого получил указания, как нужно действовать. Сразу после разрыва в декабре 1927 г. еп. Виктора с митр. Сергием благочинный И. Попов, побуждаемый Тепляшиным, сделал объезд своего округа с целью ознакомить духовенство с виковским посланием и сбора подписок от священников о том, что они избирают своим духовным руководителем владыку Виктора¹⁸.

В подавляющем большинстве случаев решение о признании себя сторонниками еп. Виктора и, соответственно, о прекращении поминовения за богослужением митр. Сергия и архиеп. Павла принимали приходские собрания. Так, в Воскресенском соборе в конце 1927 г. состоялось приходское собрание по вопросу поддержки архиеп. Павла или еп. Виктора. Церковно-приходской совет попросил А. Серебрянникова о предоставлении возможности самостоятельно ознакомиться с Декларацией, которую, однако, вскоре вернули с комментарием: «Она не наша». После чего духовенство Воскресенского собора прекратило всякое общение с вятским архиереем¹⁹. Взгляды еп. Виктора также поддерживали приходы Александровского собора, Богородичной церкви для слепых «Всех скорбящих радости», Спасо-Хлыновской церкви г. Вятки. Отметим, что церковно-приходские советы двух последних церквей насильственно удалили сергианские причты. Взамен епископом Виктором были поставлены другие священники²⁰. В качестве примера приведем решения общего собрания прихожан Слободской Николаевской церкви, состоявшегося 4 марта (20 февраля) 1928 г. Верующие постановили: «1. Усматривая из обращения Временного Патриаршего Синода от 16/29 июля 1927 г., что Синод организован и начал свою деятельность по управлению всероссийской православной церковью без благословения Патриаршего Местоблюстителя, а по приглашению лишь Митрополита Сергия, считаем авторитет названного Синода, возглавляемого Митрополитом Сергием, для нас неприемлемым. 2. Поскольку Преосвященный Архиепископ Вятский Павел присоединился к означенному Синоду, мы вынуждены отстраниться и от дальнейшего признания его своим руководителем в духовной жизни... 3. Руководителем нашей духовной жизни избираем Преосвященного Виктора Александровича Островидова, жительствоющего в г. Глазове...»²¹.

Нередко верующие и причты, поддерживавшие еп. Виктора, считали необходимым письменно уведомить епархиальный совет, архиеп. Павла и даже самого митр. Сергия о мотивах отказа подчиняться им. При этом свою позицию викториане пытались аргументировать и описывать достаточно в нейтральных и спокойных тонах. В качестве примера приведем письмо прихожан Богородской церкви с. Кугушера Яранского уезда к митр. Сергию от 26 марта 1928 г. В нем говорится, что верующие решили отказаться от Синода до тех пор, пока в Синоде и соборах не примут участие епископы, находящиеся в ссылках и тюрьмах. Это объяснялось тем, что в Синоде слишком мало епископов, чтобы безоговорочно можно было признать правильность церковного курса. Вследствие чего прихожане считали для себя правильным продолжать оставаться в подчинении митр. Петру (Полянскому), своему епископу Яранскому Нектарию и временно управляющему епископу Ижевскому и Вотскому Виктору²².

Признавшие своим духовным руководителем епископа Виктора приходские собрания или приходские советы отправляли своих делегатов в г. Глазов либо устанавливали письменные контакты с епископом Виктором для подтверждения одобрения своего решения. В ответ на сообщения приходских собраний или церковно-приходских советов, причтов, отдельных священнослужителей о признании его своим духовным руководителем, еп. Виктор сообщал о своем одобрении таких поступков. Например, 31 января 1928 г. на прошении принять 1-е благочиние Котельничского уезда под свое духовное руководство еп. Виктор наложил резолюцию: «Благодарю Господа, просвещающего сердца верных рабов своих и хранящего их от новой лести погибельной. Богу содействую, охотно принимаю пастырей первого округа Котельничского уезда, вместе с их паствами в свое сердце и ведения до тех пор, пока не воссияет свой собственный светильник Вятской церкви, пока не явится у них свой собственный архипастырь...»²³. Следует отметить, что, принимая под свое руководство приходы, еп. Виктор зачастую уточнял, что делает он это временно, «пока не воссияет на Вятке свой светильник Православия»²⁴.

Имели место, хотя и достаточно редко, случаи, когда настоятель поминал за богослужением еп. Виктора в противовес своему приходу, поддерживающему митр. Сергия и архиеп. Павла. Так, приходское собрание и причт с. Суна 29 октября 1927 г. вынесли решение о подчинении митр. Сергию, а священник Александр Южаков, особенно после того, как 21 ноября побывал у еп. Виктора, стал настаивать, что Синод неканоничен и его Декларация неприемлема²⁵. Вскоре благодаря агитации А. Южакова в пользу еп. Виктора большая часть прихода поддержала его.

Есть примеры и компромиссов викториан и сергиан: например, 18 марта 1928 г. на общем собрании прихожан с. Вахрушевы было решено служить «по старому», а именно, поминая в ходе богослужения архиеп. Павла и еп. Виктора²⁶.

В случаях, если священнослужитель отказывался в противовес решению приходского собрания или приходского совета переходить на сторону Виктора, последний в соответствии с просьбами верующих посылал своего кандидата на должность настоятеля. Епископ и сам определенным образом способствовал осуществлению подобного рода действий верующими. В начале 1928 г. по губернии были распространены письма епископа Виктора с предложением приходским советам изгонять из храмов сергианские причты²⁷. Так, он наложил такую резолюцию на прошении присоединяющегося к нему прихода и причта с. Роженцова Яранского уезда: «Если кто не согласен, то гоните их и избирайте других или же предоставьте мне». Деятельность еп. Виктора в этом направлении продолжалась практически до его ареста 4 апреля. Прихожане с. Рыговского Слободского уезда получили письмо от епископа Виктора, в котором говорилось о том, что, «если пастыри не пожелают идти за верующими и возвратиться на путь истины спасения, то прихожане могут избрать себе новых пастырей или обратиться ко мне указать Вам священника». В ответ на это верующие вынудили поехать в г. Глазов священника Николая Овчинникова с покаянием и за получением соответствующего разрешения от еп. Виктора, дающего возможность иерею служения в церкви²⁸. Взамен сергианских еп. Виктор направлял своих священников либо рукополагал желающих, чаще всего из местных дьяконов и псаломщиков²⁹.

Вполне оправданным в глазах викториан выглядело применение грубого насилия в отношении своих оппонентов, в первую очередь священников, отказавшихся поминать за богослужением епископа Виктора: «оплевывание», «таскание за одежду, волосы, бороду», выталкивание, пинки, сбрасывание с церковного крыльца и пр. Таких случаев нами выявлено не менее 27³⁰. Например, в марте 1928 г. по поручению Епархиального совета протоиерей Петр Трапицин приехал на приходское собрание в с. Вожгалы, где настоятелем церкви был викторианский священник Симеон Юрлов. На приходском собрании был поставлен вопрос: «Кто за старую, кто за новую веру?». В результате голосования выяснилось, что весь приход идет за «старую веру», к которой относили епископа Виктора. После чего верующие выгнали Петра Трапицина из храма и «наградили» пинками, толчками и отборной «площадной бранью»³¹.

Приведем другие примеры. Под руководством Питиримова толпа верующих устроила в церкви настоящий бой. Священник Шерстяников верующими был вытасен за волосы из церкви, вместо него был введен новый священник – Питиримов, который с амвона в проповеди сказал: «Сергиевцы – еретики, предались антихристу и Соввласти, нужно гнать таких из церкви»³². В 1929 г. священник Тепляшин захватил приход в свои руки, демонстративно выгнал из церкви сергиевского иерея Фролова. После чего в церкви было устроено собрание, на котором Тепляшин сказал: «Фролов хочет посадить в церковь дьявола – он изменник, предался антихристу, надо гнать таких из церкви». После этого женщины напали на Фролова,

стащили с него ризу и выгнали из храма³³. В с. Сезеневском викторианский «актив» пригласил священника Владимира Замятина под предлогом делового разговора в дом и там избил его до потери сознания, переломил ему ногу, сделав инвалидом. В с. Воскресенском викторовцы подожгли дом священника, которому с семьей только в нижнем белье едва удалось спастись.

Благочинный 3-го округа Котельничского уезда докладывал в Вятский епархиальный совет, что в первой половине марта 1928 г. произошли конфликты на почве признания своим руководителем еп. Виктора. В с. Ново-Троицком родственницы монашествующих Покровской женской общины игуменьи Февронии по подстрекательству священника Павла Клиентова пытались вытащить из храма священника Николая Капустина. В с. Архангельском приходской совет своим постановлением избрал духовным руководителем еп. Виктора. Настоятель же церкви протоиерей Михаил Домрачев только по требованию прихожан согласился с этим. Второй протоиерей Петр Галицкий также уступил требованию толпы и съездил в г. Глазов на покаяние Виктору. Иерей с. Ново-Никольского – Александр Головин, с. Благовещенского – Николай Меников, с. Ивановского – протоиерей Павел Сырнев ожидают, что в самое ближайшее время верующие принудят их покинуть храмы, поскольку они не идут на уступки³⁴.

Следует отметить, что в селе Ново-Троицком избиение викторианами своих оппонентов было обычным и, можно сказать, регулярным явлением. Так, помимо описанного случая, в этом селе в 1928 г. викториане после литургии били в храме свой причт. Монаху Иннокентию выдрали волосы и бороду, а в завершение всего одна монашка искусила его. Только вмешательство милиции предотвратило убийство³⁵. В этом селе имел место еще один случай, изложенный в газете «Вятская правда»³⁶.

В прессе описывались и другие конфликты с применением физической силы между викторианами и сергианами³⁷.

Существенный вклад в принятие викторианства, особенно среди женского населения, внесли монахини ликвидированных монастырей. Они распространяли слухи о том, что вся благодать от священников отступила и перешла на монашек. Фотографические карточки еп. Виктора монахини помещали среди икон в качестве предметов религиозного почитания. По местам они устраивали богослужения без священников. Монахини Воскресенского собора г. Вятки организовали несколько «сестричеств», состоявших из последовательниц епископа Виктора. Они исполняли роль церковно-приходских советов и насильственным путем, нередко с применением физической силы, при помощи крестьян захватывали церкви³⁸.

Результативность жестких, насильственных способов противодействия викториан сергианству наглядно иллюстрирует деятельность викториан 1-го благочиннического округа Котельничского уезда. В отдельных викторианских приходах были организованы «ячейки» из мирян с целью посещения соседних церквей для целенаправленной организации и проведения массовых беспорядков и хулиганства, срыва приходских собраний, на которых обсуждались нежелательные для викториан вопросы. Викторианами затевались скандалы. Насильственно, зачастую с применением физической силы, удалялись ораторы, и собрания закрывались. Деятельность таких «ячеек» была настолько результативной, что в округе не представлялось возможным проведение неугодных викторианам собраний³⁹.

Одной из важных причин вынужденного перехода являлся экономический фактор: священники лишались источника материального существования. В своих письмах в епархиальный совет на это напрямую указывали священники не менее чем в 13 случаях⁴⁰. Например, священник Василий Овчинников в письме к благочинному писал, что под давлением викториан-фанатиков приходской совет 23 января (5 февраля) 1928 г. избрал себе руководителем еп. Виктора. Ему же был поставлен ультиматум: или при-

соединиться, или немедленно оставить приход. Связанный семейными обстоятельствами, материально не обеспеченный, к тому же обязанный оплатить сельхозналог, священник, как он сам пишет, «буквально с сердечным замиранием должен был подписать (как смертный приговор) и присоединиться к тому постановлению». И это он сделал, несмотря на то, что искренне признавал правоту митр. Сергия, Синода, архиеп. Павла, а еп. Виктора считал нарушителем канонов.

В этом же письме выделяются и причины успешного принятия викторианства: 1) духовенство в материальном плане связано с прихожанами, которые, в свою очередь, настроены фанатично и поддерживают епископа Виктора; 2) антивикторианские документы вятского епархиального совета распространяются с сильным опозданием и не так энергично и массово, как послания Виктора⁴¹.

Безусловно, принятие викторианства осуществлялось и мирными способами, посредством убеждения. В качестве примера приведем речь священника А. Домрачева в храме: «Если желаете... спасти свои души, то идите за Преосвященным Виктором, который не принял этого «воззвания», не подписался под ним и я. Как ваш пастырь, не желающий погубить душ своих пасомых, я счел нужным предупредить вас о грядущей опасности. Мы приведем вас к Богу, а не к Фараону»⁴² (также см. приложение №12). Имело результаты распространение идей еп. Виктора через «почтовую вербовку» лиц, ранее зарекомендовавших себя активными борцами с обновленчеством, а также имеющих особо доверительные отношения. Например, священник церкви с. Суна Михаил Кропанев в сообщении на почтовой карточке от 12 апреля 1928 г. писал своему коллеге в г. Уржум иерею Федору Шишову о том, что он после поездки в г. Глазов открыто поддержал еп. Виктора. Далее о. Михаил выразил надежду на то, что и Федор займет аналогичную позицию и станет стоять на страже истины⁴³. Следует отметить, что в условиях сильных позиций сергиан и обновленцев в г. Уржуме и уезде Ф. Шишов и его приход Казанской церкви перешли на сторону епископа Виктора.

В широких слоях верующих агитация викториан проходила под лозунгом «За епископа Виктора, за старое и против синодалов-обновленцев»⁴⁴. Один из активных викторианских священников, удмурт Дмитрий Поздеев из с. Чувоя Глазовского уезда, в начале 1929 г., странствуя среди удмуртов в Сарапульском уезде Уральской области, выдавал себя за святого и прозорливого. Говорил, что только он является «истинным пастырем», поскольку признает своим главой еп. Виктора. Остальные священники, по мнению Д. Поздеева, являлись «отщепенцами», а сарапульские духовенство и архиерей – обновленцами. Поэтому с ними, по мнению Д. Поздеева, нельзя было иметь молитвенного общения, брать у них благословения, посещать их храмы, целовать у них крест и т.д.⁴⁵.

Авторитет личности епископа Виктора среди викториан был настолько высок, что среди верующих считалось, что в храмах, где за богослужением возносится его имя, там и Христос, а где не возносится – там нет Христа⁴⁶. Помимо этого, распространялись листовки епископа Виктора; среди верующих говорили, что «духовенство, признавшее декларацию о признании советской власти, – «красное», «большевистское», «церкви у них поганые, красные», «на ризах у попов вместо креста серп и молот», «на куполах вместо креста красная звезда» и т.п.

Приведем текст одной из многочисленных листовок, которые распространяли монахини:

«И снилось мне: над церковью Всех святых нет крестов, а все серпы и молотки над главами. Страшно стало мне. Зашла я во Всесвятскую церковь, батюшки мои, нигде нет икон, а всё портреты Ленина и других вождей, всё красные флаги, думаю – закрыли всех святых – клуб значит! Нет! Вижу, попы и архиереи что-то поют. Слушаю» «слава тебе ВКП (бол.)»,

что такое – не знаю. Потом запели: «вставай проклятьем»... Ризы-то у попов красные. Батюшки, забыла я, что это красная церковь. И без памяти выскочила из всех святых, побежала в Воскресенский собор на покаяние к отцу Григорию (Попыванову). Взошла, а он как закричит: «Пахнет антихристом!» Ишь какой прозорливец – думаю. И верно, от меня пахнет духом антихриста, заразилась я. Бух в ноги к отцу Григорию. А он кричит: «Где была, в проклятой церкви, кайся!» – Каюсь. Вдруг все запели: «анафема». Всё осиялось, а из уст отца Григория пламя, а над ним венец. Стало более тепло, и я проснулась»⁴⁷.

Среди верующих распространялись листовки о видениях старцев. В них епископ Виктор представлялся священномучеником и исповедником, «находящимся где-то в потаенном затворе (куда и пищу-то ему доставляют голуби), то величайшим дерзновенным молитвенником наряду с Пресвятой Богородицей предстоящим и умоляющим Бога о спасении мира»⁴⁸. Некоторые «прозорливые» викториане «видели» епископа Виктора на облаках, как сына Божия. Сергианские же епископы изображались в виде людей, шеи которых обвивает змей, испускающий «блевотину» в святую чашу⁴⁹. Распространялись слухи о наступлении царства антихриста и о близости второго пришествия, для которого указывались различные сроки⁵⁰. Среди викториан имели хождение оригинальные стихотворения: «Ижевский патерик», «Поповские заблуждения», «Посвящается духовным пастырям»⁵¹.

Определенным образом подогревали восприятие верующих сергиан в качестве обновленцев и местные газеты. В материалах о политическом приспособленчестве Церкви зачастую не делалось градации между обновленцами и сергианами⁵². Так, в статье «Спасите Христову церковь...» сергианский священник назван обновленцем, а викторианский – староцерковником⁵³.

Доминирующей действующей силой процесса принятия викторианства являлась религиозная мотивация, которая, как правило, была связана с другими факторами, находящимися между собой во всевозможных взаимодействиях и взаимоотношениях. К ним относились политические (связанные с неодобрением государственной конфессиональной политики) и экономические побуждения (связанные с сохранением или улучшением источника материального существования); агитационная деятельность и убеждение; принуждение; авторитет личности еп. Виктора. Также массовая поддержка антисергианских взглядов еп. Виктора в значительной степени обуславливалась тем, что проправительственные церковно-политические курсы митр. Сергия и обновленцев представлялись частью православного сообщества недопустимыми и во многом тождественными явлениями.

Таким образом, принятие викторианства являлось выражением протестной, нонконформистской, по сути традиционалистской реакции православного сообщества на попытку Церкви найти место в политической системе воинственно-атеистического государства.

Библиографический список

- Богатова О.А. Религиозная самоидентификация и воцерковленность в секулярном обществе (региональные аспекты) // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С.135-136.
- Бодалев А.А. Психология личности. – М., 1988. – 188 с.
- Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. – М., 2008. – Т. 1. – 361 с.
- Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. – Изд. 4-е. – М., 1981. – 584 с.
- Петровский А.В. История и теория психологии. – Ростов н/Д., 1996. – Т. 2. – 416 с.

Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви. – Киров, 2009. – 400 с.

Поляков А.Г. Ликвидация подполья викторианского течения в Русской православной церкви (в 1933-1940-х гг.). // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 34-41.

Странник. История Вятской епархии 20-30-е годы XX столетия. Машинопись. – Киров, 2005. – 175 с.

¹ Поляков А.Г. Ликвидация подполья викторианского течения в Русской Православной Церкви (в 1933-1940-х гг.). // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 34-35.

² Лаппо-Данилевский А.С. Методология истории. – М., 2008. – Т. 1. – С. 186-187.

³ Петровский А.В. История и теория психологии. – Ростов н/Д., 1996. – Т. 2.

⁴ Бодалев А.А. Психология личности. – М., 1988.

⁵ Леонтьев А.Н. Проблемы развития психики. – Изд. 4-е. – М., 1981.

⁶ Богатова О.А. Религиозная самоидентификация и воцерковленность в секулярном обществе (региональные аспекты) // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 135-136.

⁷ Государственный архив социально-политической истории Кировской области (ГАСПИ КО). Ф. 6779. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1. Л. 219.

⁸ Поповская контрреволюция в Вятке. В Воскресенском соборе раскрыта организация монархистов-церковников // Вятская правда. – 1929. – №231 (13 октября). – С. 2.

⁹ ГАСПИ КО. Ф. 6779. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1. Л. 80-80об.

¹⁰ Государственный архив Кировской области (ГА КО). Ф. 237. Оп. 77. Д. 17. Л. 5-5об.

¹¹ ГАСПИ КО. Ф. 6779. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1. Л. 72-73.

¹² Там же. Оп. 8. Д. Су-10267. Т. 8. Л. 3.

¹³ Центральный государственный архив Удмуртской Республики (ЦГА УР). Ф. Р-452. Оп. 1. Д. 129. Л. 251, 253.

¹⁴ Там же. Л. 252.

¹⁵ ГАСПИ КО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. Су-10261. Т. 1. Л. 25-27; Там же Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 61об.; Там же. Ф. 6779. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1. Л. 84; Там же. Оп. 1. Д. Су-499. Л. 157-158.

¹⁶ Там же. Ф. 6799. Оп. 8. Д. Су-10146. Л. 3об.

¹⁷ Там же. Су-10261. Т. 1. Л. 25-27; Там же. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 61об.

¹⁸ Вятский епархиальный архив (ВЕА). Ф. 28. Оп. 1. Д. 3. Л. 84.

¹⁹ ГАСПИ КО. Ф. 6779. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1. Л. 89об., 216-219.

²⁰ ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 67. Л. 4об-5; ГАСПИ КО. Ф. 6779. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1. Л. 89об-90; Там же. Оп. 4. Д. 4928. Л. 87.

²¹ ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 48-48об.

²² Там же. Л. 132.

²³ Там же. Л. 34.

²⁴ См., напр.: ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 62.

²⁵ ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 205.

²⁶ Там же. Л. 81.

²⁷ См., напр.: ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 98-98об., 153.

²⁸ Странник. История Вятской епархии 20-30-е годы XX столетия. Машинопись. – Киров, 2005. – С. 40-41.

²⁹ ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 98-98об., 153.

³⁰ Там же. Л. 116-116об., 142, 145-145об., 151-151об.

³¹ Странник. История Вятской епархии... – С. 41.

³² ГАСПИ КО. Ф. 6799. Оп. 8. Д. Су-10267. Т. 8. Л. 6.

³³ Там же

³⁴ ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 35-35об.

³⁵ ВЕА. Ф. 28. Оп. 1. Д. 3. Л. 79-80.

³⁶ Спасите Христову церковь... // Вятская правда. – 1928 – № 240 (14 октября). – С. 2.

³⁷ Логинов Н. Дворец дурмана // Вятская правда. – 1930. – № 33 (9 февраля). – С. 3.

³⁸ ВЕА. Ф. 28. Оп. 1. Д. 3; ГАСПИ КО. Ф. 6779. Оп. 7. Д. Су-8585. Т. 1.

³⁹ ВЕА. Ф. 28. Оп. 1. Д. 3. Л. 31.

⁴⁰ См., напр.: ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 78-78об., 116, 144.

⁴¹ ГА КО. Ф. 237. Оп. 77. Д. 61. Л. 23-23об.

⁴² Там же. Л. 213.

⁴³ ГАСПИ КО. Ф. 6799. Оп. 5. Д. Су-8263. Л. 27-27 об.

⁴⁴ ВЕА. Ф. 28. Оп. 1. Д. 3. Л. 84.

⁴⁵ Архивный отдел администрации г. Сарапула (АОАГС). Ф. 64. Оп. 1. Д. 397. Л. 6-6об.

⁴⁶ ВЕА. Ф. 8. Оп. 1. Д. 3. Л. 76.

⁴⁷ Поповская контрреволюция в Вятке... – С. 2.

⁴⁸ Странник. История Вятской епархии... С. 53-55.

⁴⁹ ВЕА. Ф. 28. Оп. 1. Д. 3. Л. 77.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви. – Киров, 2009. – С. 151-187.

⁵² Майский. П. Ряд матерный... // Вятская правда. 1928. № 89 (14 апреля). – С. 1.

⁵³ Спасите Христову церковь... // Вятская правда. 1928. № 240 (14 октября). – С. 2.

Погасий А.К.

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ЛЕВОРАДИКАЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ЦЕРКОВНЫХ РАСКОЛАХ 20-х гг. XX в.

Аннотация. После Октябрьского переворота 1917 г. большевики массированными репрессиями попытались быстро уничтожить Русскую православную церковь. Когда стало ясно, что это не удалось, они изменили тактику и начали разрушать церковь изнутри. В качестве одного из методов ВЧК–ГПУ использовали некоторые внутри-церковные радикальные движения, которые стали основой обновленческого раскола.

Ключевые слова: церковь, православие, раскол, обновленчество, духовенство, монашество, движение, собор.

Октябрьский переворот 1917 г. пришелся на время работы Поместного Собора Православной Российской Церкви. Большевики не могли не обратить него внимания, сознавая, что избрание патриарха впервые после 1721 г., принятие новых церковно-правовых документов и т.п. усилит авторитет церкви в народе, что совсем не входило в их планы. Не обладая еще необходимым опытом антирелигиозной борьбы, большевики в первые годы советской власти попытались уничтожить ее, используя тактику *военных приемов и методов*. Однако это не оправдало их надежд: церковь выстояла.

Окончание Гражданской войны и введение новой экономической политики заставили руководителей партии пересмотреть свои позиции по религиозному вопросу. Поскольку большинство населения, несмотря ни на что, оставалось верующим, было принято решение усилить пропагандистскую антирелигиозную работу. С середины 1920 г. начал функционировать отдел пропаганды и агитации ЦК РКП(б). 12 ноября Совнарком принял декрет о создании Главного политико-просветительского комитета республики во главе с Н.К. Крупской. На местах в массовом порядке работали антирелигиозные семинары для подготовки квалифицированных пропагандистских кадров¹.

Неудавшаяся попытка покончить с религией «кавалерийской атакой» заставила большевиков изменить тактику и попытаться разрушить церковь изнутри. В рамках этой тактики началась тайная деятельность, имевшая целью подчинить Русскую православную церковь государству (примерно так, как это уже было при Петре I), а затем уничтожить ее.

Проанализировав ситуацию с учетом как внутренней, так и внешней политики (наметившиеся тенденции к установлению дипломатических отношений с рядом западных стран и необходимость в связи с этим смягчить ситуацию вокруг религиозного вопроса), в ЦК РКП(б) и СНК пришли к выводу, что к руководству церковью должно прийти духовенство, лояльно настроенное к советской власти и правительству, чтобы в дальнейшем, используя его, достичь намеченной цели.

⁴⁶ ВЕА. Ф. 8. Оп. 1. Д. 3. Л. 76.

⁴⁷ Поповская контрреволюция в Вятке... – С. 2.

⁴⁸ Странник. История Вятской епархии... С. 53-55.

⁴⁹ ВЕА. Ф. 28. Оп. 1. Д. 3. Л. 77.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви. – Киров, 2009. – С. 151-187.

⁵² Майский. П. Ряд матерный... // Вятская правда. 1928. № 89 (14 апреля). – С. 1.

⁵³ Спасите Христову церковь... // Вятская правда. 1928. № 240 (14 октября). – С. 2.

Погасий А.К.

РОЛЬ ПРАВОСЛАВНЫХ ЛЕВОРАДИКАЛЬНЫХ ДВИЖЕНИЙ В ЦЕРКОВНЫХ РАСКОЛАХ 20-х гг. XX в.

Аннотация. После Октябрьского переворота 1917 г. большевики массированными репрессиями попытались быстро уничтожить Русскую православную церковь. Когда стало ясно, что это не удалось, они изменили тактику и начали разрушать церковь изнутри. В качестве одного из методов ВЧК–ГПУ использовали некоторые внутри-церковные радикальные движения, которые стали основой обновленческого раскола.

Ключевые слова: церковь, православие, раскол, обновленчество, духовенство, монашество, движение, собор.

Октябрьский переворот 1917 г. пришелся на время работы Поместного Собора Православной Российской Церкви. Большевики не могли не обратить него внимания, сознавая, что избрание патриарха впервые после 1721 г., принятие новых церковно-правовых документов и т.п. усилит авторитет церкви в народе, что совсем не входило в их планы. Не обладая еще необходимым опытом антирелигиозной борьбы, большевики в первые годы советской власти попытались уничтожить ее, используя тактику *военных приемов и методов*. Однако это не оправдало их надежд: церковь выстояла.

Окончание Гражданской войны и введение новой экономической политики заставили руководителей партии пересмотреть свои позиции по религиозному вопросу. Поскольку большинство населения, несмотря ни на что, оставалось верующим, было принято решение усилить пропагандистскую антирелигиозную работу. С середины 1920 г. начал функционировать отдел пропаганды и агитации ЦК РКП(б). 12 ноября Совнарком принял декрет о создании Главного политико-просветительского комитета республики во главе с Н.К. Крупской. На местах в массовом порядке работали антирелигиозные семинары для подготовки квалифицированных пропагандистских кадров¹.

Неудавшаяся попытка покончить с религией «кавалерийской атакой» заставила большевиков изменить тактику и попытаться разрушить церковь изнутри. В рамках этой тактики началась тайная деятельность, имевшая целью подчинить Русскую православную церковь государству (примерно так, как это уже было при Петре I), а затем уничтожить ее.

Проанализировав ситуацию с учетом как внутренней, так и внешней политики (наметившиеся тенденции к установлению дипломатических отношений с рядом западных стран и необходимость в связи с этим смягчить ситуацию вокруг религиозного вопроса), в ЦК РКП(б) и СНК пришли к выводу, что к руководству церковью должно прийти духовенство, лояльно настроенное к советской власти и правительству, чтобы в дальнейшем, используя его, достичь намеченной цели.

В архивных документах предельно ясно изложены действия большевиков в данном направлении.

Во-первых, поручить работу по развалу церкви ВЧК–ОГПУ. В декабре 1921 г. Дзержинский сформулировал позицию партии в этом вопросе следующим образом: «Мое мнение: церковь разваливается, поэтому нам надо помочь, но никоим образом не возрождать ее в обновленной форме. Поэтому церковную политику развала должен вести ВЧК, а не кто-либо другой. Официально или полуофициально сношения с попами – недопустимы. Наша ставка на коммунизм, а не религию. Лавировать может только ВЧК для единственной цели – разложения попов. Связь, какая бы то ни было с попами других органов – бросит на партию тень – это опаснейшая вещь. Хватит нам одних спецов»².

Во-вторых, использовать для достижения поставленной цели все возможные поводы. На заседании Политбюро ЦК РКП(б) 20 марта 1922 г. в составе Л.Б. Каменева, И.В. Сталина, Л.Д. Троцкого и В.М. Молотова обсуждался предложенный Троцким проект директив об изъятии церковных ценностей.

В проекте сказано: «Агитации придать характер чуждый всякой борьбы с религией и церковью, а целиком направленный на помощь голодающим» (п. 5); «внести раскол в духовенство, проявляя в этом отношении решительную инициативу», взяв священников, выступающих в поддержку мероприятий советской власти, «под защиту государственной власти» (п. 6); «наша агитация и агитация лояльных священников ни в коем случае не должны сливаться», но коммунисты должны ссылаться на «значительную часть духовенства», которая выступает против бесчеловечия и жадности «князей церкви» (п. 7) и т.п.³.

В-третьих, активизировать работу по подбору «лояльного духовенства» и проведению своеобразного «переворота» в церковном руководстве с целью внедрения туда этих лиц. В докладной записке ГПУ в Политбюро ЦК РКП(б) «О деятельности духовенства в связи с изъятием ценностей из церквей» от 20 марта 1922 г. достаточно откровенно изложены предложения по реализации этого плана: «ГПУ располагает сведениями, что некоторые местные архиереи стоят в оппозиции реакционной группе синода и что они в силу канонических правил и др. причин не могут резко выступать против своих верхов, поэтому они полагают, что с арестом членов синода им представляется возможность устроить церковный собор, на котором они могут избрать на патриарший престол и в синод лиц, настроенных более лояльно к Советской Власти.

Оснований для ареста Тихона и самых реакционных членов синода у ГПУ и его местных органов имеется достаточно.

ГПУ находит: 1) что арест синода и патриарха сейчас своевременен, 2) что допущение духовного собора на предмет избрания нового синода и патриарха сейчас также возможно...»⁴.

«Лояльное духовенство» выросло не на пустом месте. В русской церковной истории движение под названием «Союз церковного обновления» впервые появляется в Петербурге в 1905 г. после докладной записки, поданной группой из 32 петербургских священников из числа белого духовенства 15 марта 1905 г. митрополиту Петербургскому Антонию (Вадковскому). В дальнейшем число единомышленников выросло в результате опубликования этой и последующих записок и статей в периодической печати. Публикации были полемического характера, в защиту идей «32-х», в особенности направленные против концепции архиепископа Антония (Храповицкого), выступавшего за строго централизованную церковь во главе с патриархом, наделенным полномочными правами, против участия белого духовенства и мирян в поместных соборах или, во всяком случае, против предоставления им права решающего голоса.

Идеи этого неформального «Союза церковного обновления» сводились к отделению церкви от государства, созыву предельно представительного

всеобщего поместного собора, отказу от учреждения патриаршества, децентрализации церкви, ее активному участию в общественной и государственной жизни, замене церковно-славянского языка живым русским языком.

Однако ключевым пунктом был протест против монашеской монополии в церкви, против монашеского епископата. Причем в этом вопросе один из членов «Союза», славянофил и богослов Н.А. Аксаков в своей полемике опирался на постановления Вселенских соборов. Цитируя 4-е правило IV Вселенского собора: «Монашествующие да не вмешиваются ни в церковные, ни в житейские дела, и да не принимают в них участия, оставляя свои монастыри», он пишет: «Монашество епископов представляет в Церкви явление... антиканоническое. Монашеское служение требует безмолвия, созерцания, удаления от суеты мирской. Ранняя Церковь, – говорит далее Аксаков, – ставила монашеский подвиг выше священнического и архиерейского и поэтому не допускала нарушения монашества во имя архиерейства»⁵.

В 1905 г. мысли «Союза церковного обновления» никого не шокировали, отличаясь от остальных реформистских настроений лишь решительным отвержением монашеского епископата. Но и тут «Союз» был не одинок. Против монашеско-епископской гегемонии выступал и В. Розанов и многие другие. Сам реформистски настроенный, митрополит Петербургский Антоний (Вадковский) принимал докладные записки «32-х» весьма положительно, поощряя авторов дальше работать над предложениями для будущего собора. И неудивительно: большинство участников «Союза» были посетителями «Религиозно-философских собраний» в Петербурге 1901–1903 гг., председателем которых был епископ Сергей (Страгородский), единомышленник митрополита Антония.

По тому времени «Записка 32-х» не представляла собой крайне-левого направления. Были и более радикальные движения. В 1905 г. епископ Сергей (Страгородский) возвел в архимандритское достоинство профессора Петербургской духовной академии Михаила (Семенова), который открыто называл себя социалистом и в 1906 г. опубликовал «Программу русских христианских социалистов», а еще годом позже брошюру «Как я стал народным социалистом». С. Булгаков основывает «Христианское братство борьбы». Из шести священников, выбранных в первую Думу, четверо были левого направления⁶.

Все эти споры и поиски были приглушены государственной и церковной реакцией после 1907 г., в особенности после кончины митрополита Антония в 1912 г.

Новый кратковременный всплеск православного радикализма проявился в виде лево-социалистических христианских движений 1917 г. Фактически ожила и «группа 32-х» под названием «Союз прогрессивного духовенства» под председательством священника А.И. Введенского, будущего главы обновленцев. Появляется ряд аналогичных христианско-социалистических организаций – киевский «Союз новых христиан-социалистов», «Союз демократического духовенства и мирян». По инициативе этих и других подобных союзов в конце мая 1917 г. в Москве собрался Всероссийский съезд духовенства и мирян в количестве около 1200 человек. Этот съезд выработал и предложил Предсоборному совету программу для предстоящего собора.

Все эти движения и союзы развивались тогда еще в рамках официальной церкви и даже в чем-то поощрялись патриархом Тихоном, – например, «Христианско-социалистическая рабоче-крестьянская партия», духовником которой он назначил священника С. Калиновского, в будущем видного живоцерковника. Правда, на просьбу благословить деятельность партии внутри церкви и вступление в нее духовенства патриархия ответила отказом, ибо «Православная Церковь не преследует политических целей», но отношение ее к партии благосклонно, поскольку задачи, поставленные себе партией, служат «на пользу целям святой Православной Церкви»⁷.

По мнению ряда историков христианства (например, Д.В. Поспеловского), предложения «Союза церковного обновления» и других радикальных движений были, в основном, здоровыми, критика официальной церкви – правильной, и многие их идеи были осуществлены Собором 1917–1918 гг. Однако в дальнейшем эти же идеи легли в основу обновленческого движения, которое, в свою очередь, стало орудием большевиков в борьбе с церковью.

Библиографический список

Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925. – М.: РОССПЭН, 1997. – Кн. 1.

Вестник Германской епархии Русской православной церкви за границей. – 1992. – № 1.

Поспеловский Д.В. Обновленчество: Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестник Русского христианского движения. – № 168, февраль–март 1993 г.

Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. – М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья, 2000.

¹ Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. – М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья, 2000. – С. 79.

² РЦХИДНИ. Ф. 76. Оп. 3. Д. 196.

³ Вестник Германской епархии Русской православной церкви за границей. – 1992. – № 1. – С. 17.

⁴ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922 – 1925. – М.: РОССПЭН, 1997. – Кн. 1. – С. 149-150.

⁵ Поспеловский Д.В. Обновленчество: Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестник Русского Христианского движения. – № 168, февраль–март 1993 г. – С. 199.

⁶ Там же. – С. 101.

⁷ Там же. – С. 101, 203-204.

Глушаев А.Л.

СПЕЦПОСЕЛЕНЦЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ (1940 – 1950-е гг.)

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о влиянии спецпоселенцев на становление и развитие религиозных течений в Молотовской области (название Пермской области в 1940-1957 гг.). В условиях специального административного режима положение данной категории граждан препятствовало объединению их в религиозные группы. Лишь во второй половине 1950-х гг. формируются устойчивые общины верующих, которые существенно изменили религиозную ситуацию в регионе. Автор статьи полагает, что специфической чертой конфессионального движения в 1953-1958 гг. был процесс институционализации малых религиозных групп.

Ключевые слова: спецпоселенцы, социальное исключение, спецслужбы, евангельские движения, истинно-православные христиане, институционализация, религия в СССР.

Религиозность населения в СССР в 40-50-е гг. XX в. исследуется многими историками и религиоведами. Но актуальность темы, дискуссионность некоторых связанных с ней проблем, наличие неизученных архивных документов позволяют обнаружить в ней аспекты, которые не полу-

По мнению ряда историков христианства (например, Д.В. Поспеловского), предложения «Союза церковного обновления» и других радикальных движений были, в основном, здоровыми, критика официальной церкви – правильной, и многие их идеи были осуществлены Собором 1917–1918 гг. Однако в дальнейшем эти же идеи легли в основу обновленческого движения, которое, в свою очередь, стало орудием большевиков в борьбе с церковью.

Библиографический список

Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922–1925. – М.: РОССПЭН, 1997. – Кн. 1.

Вестник Германской епархии Русской православной церкви за границей. – 1992. – № 1.

Поспеловский Д.В. Обновленчество: Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестник Русского христианского движения. – № 168, февраль–март 1993 г.

Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. – М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья, 2000.

¹ Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве. – М.: Изд-во Крутицкого Патриаршего Подворья, 2000. – С. 79.

² РЦХИДНИ. Ф. 76. Оп. 3. Д. 196.

³ Вестник Германской епархии Русской православной церкви за границей. – 1992. – № 1. – С. 17.

⁴ Архивы Кремля. Политбюро и Церковь 1922 – 1925. – М.: РОССПЭН, 1997. – Кн. 1. – С. 149-150.

⁵ Поспеловский Д.В. Обновленчество: Переосмысление течения в свете архивных документов // Вестник Русского Христианского движения. – № 168, февраль–март 1993 г. – С. 199.

⁶ Там же. – С. 101.

⁷ Там же. – С. 101, 203-204.

Глушаев А.Л.

СПЕЦПОСЕЛЕНЦЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ ПЕРМСКОГО ПРИКАМЬЯ (1940 – 1950-е гг.)

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о влиянии спецпоселенцев на становление и развитие религиозных течений в Молотовской области (название Пермской области в 1940-1957 гг.). В условиях специального административного режима положение данной категории граждан препятствовало объединению их в религиозные группы. Лишь во второй половине 1950-х гг. формируются устойчивые общины верующих, которые существенно изменили религиозную ситуацию в регионе. Автор статьи полагает, что специфической чертой конфессионального движения в 1953-1958 гг. был процесс институционализации малых религиозных групп.

Ключевые слова: спецпоселенцы, социальное исключение, спецслужбы, евангельские движения, истинно-православные христиане, институционализация, религия в СССР.

Религиозность населения в СССР в 40-50-е гг. XX в. исследуется многими историками и религиоведами. Но актуальность темы, дискуссионность некоторых связанных с ней проблем, наличие неизученных архивных документов позволяют обнаружить в ней аспекты, которые не полу-

чили достаточного освещения в научных работах либо только начинают разрабатываться. К таковым, например, относится вопрос о влиянии мигрантов на религиозную ситуацию в регионах¹.

Одним из таких регионов в 1940-1950-х гг. была Молотовская область, на территории современного Пермского края. Обширные районы Западного Урала, с их старыми центрами горнозаводской промышленности и огромными лесными массивами, рассматривались центральной властью Советского Союза и как источник ресурсов, и как удобное место для размещения спецконтингента. Поэтому с 1930-х гг. многие переселенцы (одни – по своей воле, другие – по воле карательных органов) оказались на крупных «стройках социализма» в лесопромышленном комплексе и в сельском хозяйстве региона.

Новые категории спецпоселенцев в Молотовскую область прибыли во время войны. Среди них были немцы, высланные из Республики немцев Поволжья и других территорий Советского Союза, родственники боевиков ОУН – УПА², репатрианты, политические противники власти Советов из Прибалтики³. И хотя «открытых антисоветских выступлений со стороны спецпоселенцев в послевоенные годы в Молотовской области зафиксировано не было»⁴, в обстановке советского режима и при существовавшем законодательстве все эти люди были под наблюдением.

К началу 1950-х гг. Молотовская область входила в первую пятерку регионов Советского Союза по количеству размещенных спецпоселенцев. 120 спецкомендатур на ее территории контролировали жизнь 59350 человек трудоспособного населения⁵. Жизнь людей в условиях специального режима, говоря современным языком социологии, развивалась по вектору социального исключения. И символически, и фактически это состояние выражалось в положении отторгнутой, исключенной из социума группы. В этой ситуации объединение людей на религиозной основе, «...подчеркнуто лишённое какой-либо политической и националистической окраски»⁶, стало одной из попыток консолидации и пассивного сопротивления агрессии внешней среды.

В исследуемый период в динамике религиозной ситуации прослеживается два временных отрезка. Они различаются по интенсивности образования религиозных групп среди спецпоселенцев и степени воздействия контролирующих органов на религиозную жизнь общин. В 1946-1953 гг. наблюдается восстановление деятельности небольших религиозных групп. Но в обстановке усиления политики изоляционизма и ужесточения идеологического контроля в обществе, инициированной советским руководством, эти тенденции носили отчасти скрытый, латентный характер.

В условиях специального административно-правового режима (САПР) деятельность религиозных проповедников чаще всего становилась объектом внимания служб госбезопасности. Так, в 1947 г. была выявлена группа меннонитов в г. Соликамске. Согласно протоколу допроса одного из руководителей меннонитов И.К. Пеннера, община стала формироваться осенью 1945 г., с переводом немцев-трудармейцев на режим спецпоселения⁷. Реакция власти была жесткой, организаторы религиозных собраний были приговорены к 25-летним срокам исправительно-трудовых лагерей. Дело квалифицировалось как «антисоветская агитация, антисоветская деятельность»⁸.

В этот период отчеты уполномоченных содержат скудную информацию о религиозных настроениях среди людей, живших в условиях спецпоселения. Более того, ряд сведений формирует противоречивую, порой недостоверную картину действительного положения дел. К примеру, уполномоченный Совета по делам религиозных культов (СД РК) Н.Г. Музлов в отчете 1952 г. информировал начальство: «<...> Гремячинский горисполком сообщил о деятельности группы ЕХБ [евангельские христиане-баптисты – А.Г.] численностью в 33 человека, но <...> не приложил объяс-

нительной записки <...>. Можно полагать, что это та же группа, состоящая из [репатриированных] немцев, которая еще в 1951 году возбуждала ходатайство об открытии молитвенного дома, в чем ей было отказано»⁹. К весне 1953 г. ситуация прояснилась. Речь уже шла о группе в 50 «выселенных немцев».

Из дополнительной информации следовало, что еще в 1950 г. на имя Гремячинского горисполкома поступало заявление от верующих данной группы с просьбой «о представлении *права свободного богослужения* [курсив наш – А.Г.]»¹⁰. Существенным, на наш взгляд, является обращение верующих в ходатайстве о регистрации общины к аргументу права. Инструкции САПР не регламентировали вероисповедную практику и теоретически не запрещали ее.

Ответ уполномоченного СД РК сформулирован однозначно: «Такое ходатайство было отклонено по той причине, что в инициативной группе, выдвинувшей просьбу, были не местные жители, а преимущественно выселенные, состоящие на особом учете»¹¹. Таким образом, деятельность подобных религиозных сообществ выпадала из поля существовавшего законодательства. После давления на инициаторов собраний верующих, их вызова на беседу в рай- и горисполкомы жизнь религиозных сообществ временно замирала, но не прекращалась. В том же горисполкоме г. Гремячинска не исключали возможность малочисленных сборов евангельских христиан-баптистов по квартирам верующих¹².

В целом репрессивная практика спецслужб, особенно в 1947-1949 гг., не позволяла верующим-поселенцам как-то организовать религиозные общины. Косвенные данные и информация более поздних источников позволяют предполагать, что в местах компактного проживания высланных немцев в 1945-1953 гг. наиболее распространенными были движения меннонитов и евангельских христиан-баптистов. Так, в ходатайстве о регистрации группы ЕХБ г. Краснокамска Пермской области говорилось, что община сформировалась в 1948 г.¹³. Крымские татары, расселенные группами в северных районах области, городах Молотове и Губахе, традиционно исповедовали ислам. Спецпереселенцы из Западной Украины, размещенные в промышленных городах и лесных поселках к северу от областного центра, впоследствии составили костяк общин ЕХБ, пятидесятников. Литовцы, латыши, часть немцев-поселенцев исповедовали католицизм и лютеранство.

К характеристике указанных религиозных движений следует добавить, что представители религиозных сообществ в целом стремились институционализировать свою деятельность, обращались за регистрацией в органы власти. Другая часть общин с целью усиления собственных позиций или под давлением сотрудников гор- и райисполкомов блокировалась с родственными религиозными группами. Это имело место в самом Молотове, где до 1957 г. действовала объединенная община евангельских христиан-баптистов и меннонитов¹⁴.

Особняком в этом процессе стояло движение истинно-православных христиан. Последователи ИПХ стремились минимизировать контакты не только с представителями власти, но и с окружающим миром.

Изменения, начавшиеся в жизни страны после смерти И. Сталина, продемонстрировали глубокий кризис прежних форм политической практики. Режим спецпоселений в том виде, который он приобрел к началу 1950-х гг., был подчеркнута репрессивного характера. Он вступил в противоречие с задачами развития народного хозяйства и не соответствовал политическим реалиям своего времени¹⁵. Постепенный демонтаж системы начался со второй половины 1953 г. Происходила общая либерализация режима. Несмотря на кратковременную антирелигиозную кампанию 1954 г., религиозные движения объединяли все большее число верующих, обычным явлением стали массовые религиозные праздники.

К тому времени группы верующих-спецпоселенцев уже почти открыто проводили религиозные собрания, крещения в водоемах. В одних и тех же поселках люди объединялись по вероисповеданиям в небольшие группы. Начальник отдела КГБ Камского речного бассейна полковник Лысенков сообщал в Молотовский обком партии: «<...> в поселке Кургане, <...> Чердынского района, за последнее время участились сборища немцев спецпоселенцев <...>. Руководителем сборищ верующих католиков является спецпоселенка Браунагель Марьяна Валентиновна, <...> которая, проживая в Солмане, еженедельно приезжает в Курган для проведения молений. <...> Другую группу верующих составляют сектанты (баптисты и меннониты) <...>. Проповедниками и вдохновителями этой группы верующих являются Вержба Эмиль Федорович <...>, Кончак Карл Карлович <...> и Варкентин Иван Иванович <...>. Все они ранее судимы за антисоветскую деятельность при отправлении религиозных обрядов»¹⁶. Хотелось бы обратить внимание на последнее предложение в информационной записке полковника КГБ. В эти годы начался процесс массового освобождения заключенных ГУЛАГа. Люди с «приставкой» в документах «ранее судимые за АСД» пополняли религиозные общины, входили в их актив.

По информации уполномоченного СД РПЦ П.С. Горбунова, только в 1955 г. из 13 вновь зарегистрированных священников и диаконов в Молотовской области четверо вернулись из мест заключения¹⁷. В сельской местности и рабочих поселках, особенно там, где не было официально признанных православных приходов, заметную роль в конфессиональной жизни играли полулегальные сообщества, расширявшие социальную базу религиозного движения ИПХ. В их организации участвовали, по словам уполномоченного, «<...> как правило, бывшие монашествующие, <...> служители культа, находящиеся за штатом, и освободившиеся из ссылки <...>»¹⁸. Опыт лагерников и спецпоселенцев привносил в деятельность общин элементы жесткой иерархичности: «харизматичность» лидеров, «пострадавших за веру», влияла на чувство сплоченности перед лицом внешнего мира. В Русской православной церкви, как отмечает М.В. Шкаровский, «Из 70 правящих иерархов, в ряды которых влились недавно освобожденные из лагерей, примерно половина подвергалась репрессиям. Многих из них контролировать было крайне сложно»¹⁹. Не в меньшей степени эти характеристики применимы к лидерам и активистам религиозных общин евангельских течений, сформировавшихся в условиях спецпоселений.

К концу 1950-х гг. многие общины ЕХБ, пятидесятников, меннонитов объединяли людей из «спецконтингента». До 22% руководителей протестантских организаций прошли лагеря и ссылки²⁰. Здесь следует оговориться, что состав религиозных общин не состоял исключительно из спецпереселенцев. Эти сообщества были открытого типа и объединяли верующих независимо от административно-правового положения. Но роль, которую играли представители спецконтингента в развитии религиозных движений на территории Западного Урала, была в какие-то моменты ключевой. Так, в г. Губахе, как сообщалось в справке областного управления КГБ: «<...> группа сектантов-пятидесятников состоит из числа бывших спецпоселенцев украинцев и немцев <...>. Руководит группой старший пресвитер Болдак И.М., ранее дважды судимый за антисоветскую деятельность, бывший украинский националист»²¹. Многие руководители пятидесятнических групп области были рукоположены И.М. Болдаком. Фактически его деятельность способствовала организации движения христиан веры евангельской (ХВЕ) в Прикамье.

Процессы самоорганизации религиозных сообществ, особенно в движении евангелистов, протекали очень активно. В разных городах области верующие общин евангельских христиан-баптистов и меннонитов покупа-

ли и перестраивали частные дома, в которых проводили молитвенные собрания. Из своей среды выбирали руководителей и членов исполнительных органов общин, не дожидаясь от властных институтов разрешения или регистрации деятельности. Религиозные проповедники и хоровые группы молодежи посещали братские общины²². В эти годы, особенно во второй половине 1950-х гг., оформились и институционализировались многие религиозные течения. В результате существенно изменилась карта религиозности Пермского края.

В мусульманских общинах области, вероятно, опыт бывших спецпоселенцев не был так востребован, как в евангельском движении или у истинно-православных христиан. Местное население – татары и башкиры, традиционно исповедовавшие ислам, – видимо, смогло интегрировать в общинную жизнь ту часть крымских татар, которые в этом нуждались. Отчеты уполномоченного СД РК сообщают об активности незарегистрированных духовных лиц (мулл), но не соотносят ее с особыми условиями САПРа.

Таким образом, к 1958 г., перед началом крупномасштабной антирелигиозной кампании в СССР, на территории Прикамья сложилась религиозная ситуация, на которую заметное влияние оказывали миграционные процессы. Частью этих процессов были принудительные переселения отдельных этносов и социальных групп на территорию Молотовской области. Ограничение прав и свобод перемещенных людей в условиях специального административно-правового режима формировало ответную реакцию и пассивный протест. В этой ситуации вероисповедные практики выступали как наиболее приемлемые способы социальной консолидации, а конфессиональная идентичность компенсировала ущемление национальных чувств. Однако в период 1945-1953 гг. религиозные настроения спецконтингента находились под пристальным вниманием служб ГБ. Они нередко применяли репрессивные меры к организаторам собраний верующих. Поэтому большинство религиозных сообществ в среде спецпоселенцев находилось в дисперсном состоянии.

Смерть И. Сталина стала толчком к изменениям политического режима. Постепенный демонтаж САПРа снял ограничения с религиозной жизни бывших спецпоселенцев. 1954-1958 гг. стали не только периодом временной «нормализации» государственно-конфессиональных отношений, но и временем *институционализации* религиозных общин ЕХБ, ХВЕ(П), меннонитов. Учет религиозных общин на территории Молотовской (с 1957 г. – Пермской) области выявил следующую религиозную ситуацию в регионе: к концу 1950-х гг. здесь, кроме зарегистрированных общин РПЦ, старообрядцев, мусульман, евангельских христиан-баптистов и иудеев, было учтено дополнительно 80 фактически действующих незарегистрированных религиозных объединений и групп. Наибольшее число сторонников объединяли общины ЕХБ – свыше 1000 человек, меннонитов – 400 человек, пятидесятников – 400 человек, мусульман – свыше 500 человек, ИПХ – около 300 человек. Группы адвентистов седьмого дня (субботников), католиков, лютеран объединяли от 100 до 200 человек²³. В целом религиозность «спецпоселенческого контингента» изменила конфессиональную карту региона, оказала сильное влияние на религиозные движения в Прикамье.

Библиографический список

Белковец Л.П. Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселениях 1941 – 1955 гг.: Историко-правовое исследование. – 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008. – 359 с.

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

Лейбович О.Л. Реформа и модернизация в 1953 – 1964 гг. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та; ТОО «ЗУУНЦ», 1993. – 182 с.

Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-социологические очерки). – СПб.: РХГИ, 1997. – 480 с.

Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 – 1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2009. – 356 с.

1956: незамеченный термидор: Очерки провинциального быта / О. Лейбович, А. Калдушко, В. Шабалин, С. Шевырин, А. Чашухин, А. Бушмаков, А. Казанков, А. Кимерлинг. – Пермь: Изд-во Перм. гос. тех. ун-та, 2007. – 236 с.

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

¹ Эта тема плодотворно разрабатывается сибирскими исследователями. См.: Горбатов А.В. Государство и религиозные организации Сибири в 1940-е – 1960-е годы: Монография. – Томск: Изд-во Томского гос. пед. ун-та, 2008. – 408 с.

² ОУН – Объединение украинских националистов; УПА – Украинская повстанческая армия.

³ См.: Лейбович О.Л. В городе М.: Очерки политической повседневности советской провинции в 40-50-х годах XX века. – Пермь, 2009. – С.28-30.

⁴ Суслов А.Б. Спецконтингент в Пермской области (1929 – 1953 гг.): Монография. Уральский гос. ун-т; Перм. гос. пед. ун-т. – Екатеринбург; Пермь, 2003. – С. 288.

⁵ Белковец Л.П. Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941 – 1955 гг.: Историко-правовое исследование. – 2-е изд. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008. – С. 249.

⁶ Немцы в Прикамье. XX век: Сборник документов и материалов в 2-х т. Т.1. Архивные документы. Кн. 1. – Пермь: Пушка, 2006. – С. 203.

⁷ Немцы в Прикамье. XX век... – Кн. 2... – С. 223.

⁸ Там же. – С. 195.

⁹ Государственное краевое учреждение «Пермский государственный архив новейшей истории» (далее – ПермГАНИ). Ф. 105. Оп. 20. Д. 128. Л. 94.

¹⁰ ПермГАНИ. Ф.105. Оп. 20. Д. 129. Л. 162.

¹¹ Там же. Л. 162-163.

¹² Там же. Л. 163.

¹³ Государственное краевое учреждение «Государственный архив Пермского края» (ГАПК). Ф. р-1204. Оп. 1. Д. 7. Л. 30.

¹⁴ Немцы в Прикамье. XX век... – Кн. 2... – С. 237.

¹⁵ См.: Белковец Л. П. Указ.соч. – С. 304-322.

¹⁶ ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 22. Д. 106. Л. 13.

¹⁷ Там же. Л. 54.

¹⁸ Там же. Л. 66.

¹⁹ Шкаровский М.В. Русская православная церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939 – 1964 годах). – М.: Крутицкое Патриаршее Подворье. Общество любителей церковной истории, 1999. – С. 356.

²⁰ РГАНИ. Ф. 4. Оп. 16. Д. 554. – Публикация документа: Усач Н., Ткаченко В. Выбор пути. К истории пятидесятнического движения. – Изд. 2-е. – Винница: ГП «ГКФ», 2009. – С. 439.

²¹ ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 27. Д. 133. Л. 42.

²² Немцы в Прикамье. XX век... – Кн. 2... – С. 234-240.

²³ ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 27. Д. 133. Л. 59-60. Данные приведены по состоянию на 1960 г.



Жабон Ю.Ж.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Аннотация. В статье рассматриваются прошлое и настоящее четырех главных школ тибетского буддизма, последователи которого, начиная с VIII в. и вплоть до наших дней, сумели сохранить подлинные монашеские традиции в непрерывной линии преемственности учителей. Приводятся основные исторические моменты распространения тибетского буддизма в разных странах и факторы его развития в современном мире.

Ключевые слова: Центральная Азия, буддизм, духовная культура, Монголия, Тибет, современный мир тибетского буддизма.

Введение

Традиционные религии с противоречивым чувством встретили стремительный процесс глобализации, связавшей все мировые сообщества. С одной стороны, они почувствовали некую угрозу своему существованию, а с другой, – восприняли этот процесс как благоприятную возможность для увеличения числа своих потенциальных последователей. Тибетский буддизм в этом контексте не только выжил, но успешно адаптировался к новым глобальным условиям. И здесь существенную роль, на наш взгляд, сыграли два важных фактора. Во-первых, в связи с разнообразием школ тибетского буддизма ему было что предложить, начиная от обычных ритуалов исцеления и процветания и заканчивая глубокими медитативными практиками, а также тщательно разработанной философией. Во-вторых, были тибетские мастера-беженцы в Индии, которые могли передать всё это реципиенту.

Как известно, китайская экспансия Тибета в 1959 г. вынудила Далай Ламу XIV Тензин Гьяцо (1935 г. р.) – светского и духовного главу Тибетского государства – покинуть свою родину и искать политического убежища в Индии, где он и проживает в настоящее время. С ним ушли многие тысячи тибетцев, среди которых было большое число крупных мастеров различных тибетских буддийских школ. В последующие годы, будучи уже в эмиграции, тибетские учителя начали активную и плодотворную проповедническую деятельность по всему миру. Так, если в недавнем прошлом последователями тибетского буддизма были лишь немногочисленные монголоязычные народы, то за последние 40-50 лет все радикально изменилось и современный тибетский буддийский мир выглядит теперь совсем иначе. В настоящее время география буддизма охватывает разные части света – Европу, Америку и даже Африку, не говоря уже об Азии. На столь широкое распространение буддийских знаний повлияла, несомненно, и обширная религиозная, общественная деятельность лично самого Далай Ламы XIV по сохранению и распространению буддийского учения, установлению межкультурного диалога.

Даже в России буддизм теперь не ограничивается, как раньше, традиционно буддийскими регионами – Бурятией, Тувой и Калмыкией. Он рас-

пространился по всем российским областям, в которых открылось и существует множество центров и общин разных тибетских буддийских школ¹. То же самое наблюдается и в названных республиках. Если в прошлом там доминировала школа Гелук, то в настоящее время создаются и весьма активно действуют крупные центры и других буддийских школ – Ньингма, Кагью и т.д.

Индийская предыстория

Древняя история тибетского народа богата яркими и интересными событиями, оказавшими большое влияние на историю и культуру не только самого Тибета, но и ближних и дальних стран. Однако наиболее значимым все же является событие, связанное с принятием тибетцами буддизма и его последующей трансляции другим народам.

Чтобы получить ясное представление о том, что же значит современный тибетский буддизм, нужно обратиться к его индийским истокам. Происхождение буддизма связывают с именем Будды Шакьямуни, проповедовавшего в Индии более 2600 лет назад. Известно, что Будда прожил 80 лет, но до сих пор различные буддийские традиции и современные исследователи не могут установить точную дату его жизни². Согласно махаянской традиции Будда трижды повернул колесо дхармы³ и проповедовал, главным образом, в Северной Индии. После смерти Будды вся его 45-летняя проповедь была записана учениками и признана буддийским каноном, или Трипитакой⁴. Однако среди последователей Будды на основании толкований его проповедей, изложенных в Трипитаке, разгорелась обширная дискуссия. Индийские ученые-буддисты предлагали свои варианты того, что Будда сказал лишь с определенной целью и какие из учений Будды являются его конечным воззрением. Особенно отличились в этом знаменитые *пандиты*⁵ из буддийского университета Наланда⁶.

В результате философских диспутов оформились четыре индийские буддийские школы, определяемые как две низшие и две высшие⁷. В то же время, наряду с каноном на языке пали, стал развиваться канон на санскрите, выражающий идеи махаяны. Эти махаянские тексты позднее были переведены на китайский и тибетский языки, где сложились свои версии санскритского канона⁸. К III в. буддизм, уже окончательно сформировавшийся как хинаянский и махаянский, начал проникать в другие страны⁹. В хинаяну входит традиция тхеравады, которая придерживается учений Будды, изложенных в «Четырех благородных истинах». Махаяна же, опираясь на учения Будды о Пустоте, располагает комплексом различных традиций, в том числе и тантрийских¹⁰. Здесь махаянскому буддисту, в противовес хинаянскому *архату*, занятому лишь своим личным спасением, предлагается религиозный идеал *бодхисатвы* – существа, мысль которого устремлена на спасение других.

Тут следует пояснить, что человек становится буддистом, если он принимает прибежище в Трех Драгоценностях и признает четыре философских принципа, доказывающих, что данная система учения является именно буддийской. По принятии прибежища и соответствующих обетов¹¹ человек допускается ко всем экзотерическим и эзотерическим буддийским учениям. Причем современными исследователями установлено, что ни в одном из регионов распространения буддизма в его доктринальные положения никакие изменения не вводились. Содержание всегда оставалось целым, но менялась форма – этнокультурная среда, под влиянием которой буддизм приобретал особые «национальные» черты¹². Именно взаимодействие с «национальными» культами и религиями нашло свое отражение в возникновении специфических форм буддизма, и потому сегодня принято говорить о китайском, цейлонском, тибетском буддизме¹³.

Из всех стран Азии, куда первоначально проник индийский буддизм, самое высокое развитие он получил именно в Тибете. Это было обус-

ловлено многими причинами. Здесь, к примеру, можно указать на географическую близость Индии и Тибета. Известно, что в Тибете побывало множество знаменитых буддийских учителей и индийских *пандит*. В то же время и сами тибетцы часто ходили в Индию за учением. Особенно интенсивные хождения – как индийцев, так и тибетцев – наблюдались в XI-XII вв., т.е. накануне полного исчезновения буддизма в Индии. Но что еще более важно, тибетцы – прямые преемники индийского буддизма в древности – вплоть до наших дней практически полностью сохранили полученные духовные знания. И сегодня они продолжают оставаться основными носителями живой буддийской традиции, равно как и главными пропагандистами буддийских знаний во всем мире.

Настоящее и прошлое тибетских буддийских школ

Переходя к собственно тибетскому буддизму, необходимо отметить, что под таковым прежде всего понимаются четыре школы: Ньингма, Сакья, Кагью и Гелук (последняя происходит от Кадам), поскольку после прекращения существования буддизма на территории Индии именно эти тибетские школы стали главными наследниками индийского буддизма с его как хинаянскими, так и махаянскими традициями.

Так, проповедническая деятельность индийских учителей, передававших учение по принципу «учитель – ученик», инспирировало появление собственно тибетских буддийских мастеров. Их последователи уже в рамках организованных данными мастерами различных тибетских буддийских школ смогли сохранить чистоту своей традиции в линии преемственных учителей, передававших учение. И сегодняшнее широкое распространение тибетского буддизма в мире также связано с обширной деятельностью мастеров именно этих четырех школ, которые сейчас по большей части проживают в тибетской диаспоре в Индии.

Развитие этих школ происходило в различные периоды тибетской истории, и формирование каждой из них основывалось на разнообразии практических методов буддийского учения, восходящих к соответствующим индийским *пандитам* и учителям. Среди них самая старая школа – Ньингма – относится к «раннему периоду распространения» буддизма (VIII в., времена правления царей Ярлунгской династии). Школы Сакья, Кагью и Кадам образовались на основе более позднего индийского буддизма, уже в XI в. Хотя школа Гелук сформировалась в Тибете лишь в XV столетии, ее представители считают Гелук непосредственной преемницей старой школы Кадам, на основе которой она появилась и которую, собственно, полностью поглотила.

В этих школах за столетия их существования выросло огромное число выдающихся учителей и мастеров. Ими были построены многие тысячи монастырей, которые на протяжении всего периода развития тибетской истории функционировали как единственные центры образования и культуры в Тибете. В то же время вовлеченность в общие политические игры и частные амбиции отдельных представителей данных школ способствовали тому, что им удавалось захватывать и удерживать не только духовную, но и политическую власть в Тибете. Некоторые школы и сейчас сохраняют сильные позиции в тибетском социуме и имеют огромное влияние на различные районы страны. Например, Сакья доминирует в Дерге и Джекундо; Кагью – в Толунг и Нанчен; Гелук – в Лхасе, Шигацзе, Чамдо и Цонка; Ньингма – в Лхока, Дерге и Голок Сертал.

В деятельности некоторых тибетских учителей чрезвычайно важными аспектами являются организация общин монахов и монахинь, соблюдающих обет безбрачия, а также организация классического образовательного процесса. Эти аспекты рассматриваются в тибетской традиции как главное условие развития и сохранения буддизма. И здесь, наряду с из-

ложением общих тем тибетского буддизма, хотелось бы отметить именно тех буддийских деятелей, которые внесли наиболее весомый вклад в этом направлении.

Основоположителем школы **Ньингма** (Ньингмапа)¹⁴ считается Падмасамбхава (VIII в.). Сам же индийский *пандита*, в то время *ачарья*¹⁵ университета Наланда, приехал в Тибет по просьбе своего учителя Шантаракшиты, прибывшего туда чуть ранее из Индии, а также по особому приглашению царя Трисонг Децена для «усмирения местных духов и распространения учения Будды». Примечательно, что все без исключения тибетские школы считают Падмасамбхаву первым буддийским учителем в Тибете. Так, представители школы Ньингма следуют учениям, которые были переданы в Тибете первыми индийскими учителями – Шантаракшитой, Падмасамбхавой, Вималамитрой и их современниками. В тибетской историографии данный этап первоначального ознакомления и принятия буддийских знаний называют «ранним периодом распространения» буддизма. Согласно воззрениям ньингмапинской школы, буддист в процессе своего духовного развития последовательно проходит через освоение практик «деяти различных колесниц», начиная от экзотерических *сутр* и заканчивая классом внешних и внутренних эзотерических *тантр*¹⁶. Внешние *тантры* включают *крийтантру*, *чарьятантру* и *йогатантру*, а внутренние тантры больше известны как *махайога*, *ануйога* и *атийога*, или «Дзогчен».

В VIII в. царь Трисонг Децен построил первый в Тибете буддийский монастырь Самье, в котором систематически переводилась вся литература школы Ньингма. Здесь же первые семь тибетцев приняли монашеские обеты. Впрочем, надо сказать, что еще в VII в. царь Сонгцен Гампо построил первые буддийские храмы в Лхасе. Они были воздвигнуты специально для буддийских святынь, которые привезли с собой две его жены, исповедующие буддизм: непальская принцесса Бхрикути и китайская принцесса Вэн Чэн.

Традиция Ньингма пережила гонения на буддизм, устроенные в IX в. «пробонским»¹⁷ царем Лангдармой, благодаря деятельности таких тибетских буддийских деятелей как Лхалун Пелки Дордже, Ньяк Джняна Кумара и Нубчен Сангье Еше, а также монахов, сумевших уйти в Восточный Тибет и сохранить там чистую линию преемственности Виная. И когда буддизм был возрожден в Центральном Тибете, непрерывная устная традиция Ньингма, хранимая семейством Сур, стала процветать под их же началом в Укпалун.

Также получила развитие и «ньингмапинская» традиция *терма* (тиб. *gter ma*), или «кладов, хранящих учения», считающиеся скрытыми когда-то Падмасамбхавой и его последователями для будущих поколений. Наиболее выдающимся ученым и активным деятелем по распространению традиции Ньингма считается Лончен Рабджампа (1308-1363). Существует шесть главных монастырей школы Ньингма, каждый из которых имеет множество филиалов по всему миру. Среди них можно назвать, в частности, монастыри Каток (1159 г.), Дордже Драк (1632 г.), Миндроллинг (1670 г.), пользующиеся особым авторитетом и влиянием в тибетском обществе.

В конце XIX в. знаменитые мастера ньингмапинской школы Джамьян Кьенце Вангпо (1820-1892) и Контрул Ринпоче Лодро Тхае (1813-1899) стали инициаторами нового буддийского движения **Риме**.¹⁸ Они призывали выходить за пределы ограничений школ и предлагали практиковать все методы тибетского буддизма. Сегодня направление *Риме* имеет многих сторонников среди всех тибетских буддийских школ. Особого упоминания заслуживает высокорейнкарнированный *лама* этой традиции Тертон Кенпо Джикме Пунцок (1933-2004), деятельность которого в возрождении буддизма в современном Восточном Тибете оценивается очень высоко. Уникальность Кенпо Джикме Пунцока заключается в том, что он постоянно

жил в Китае и, несмотря на губительный для адептов буддизма коммунистический режим, ему удалось избежать репрессий со стороны китайских властей. Более того, все это время он строго соблюдал монашеские обеты, принятые им еще в молодости¹⁹. В период культурной революции Кенпо Джикме Пунцока, вероятно, спасло то, что он работал пастухом на недоступных высокогорных пастбищах. Со смягчением режима Кенпо Джикме Пунчок первым из тибетских монахов основал в 1980 г. новый монашеский образовательный центр Ларун Гар. Причем этот монастырь, согласно принципам движения *Риме*, открыт для монахов и монахинь всех тибетских школ, а также для мирян, среди которых много этнических китайцев. В целом благодаря активной деятельности лидеров школы ньингмапинская традиция имеет множество последователей во всех странах мира. В данное время главой школы является Пенор Ринпоче (1932 г. р.). Подобное назначение глав школы Ньингма впервые установилось в эмиграции, после 1959 г.

Происхождение школы **Кадам** (Кадампа)²⁰ относится к так называемому «позднему периоду распространения» буддизма и связано с именем индийского *пандиты* Атиши (982-1054). Он прибыл по приглашению царей Западного Тибета в 1042 г. и повторно ввел учение о постепенном пути к просветлению «Ламрим», направленного на развитие сострадания, а также буддийских практик Тары, Авалокитешвары, Ачалы и Будды Шакьямуни. Главными учениками Атиши были Нгок Лоцзава (1059-1109) и Дромтонпа Гьялве Джунне (1004-1064), которые соответственно основали важные монастыри этой школы – Санпу Неуток (1073 г.) и Ретинг (1056 г.).

В первой половине XV столетия традиция Кадам, как уже упоминалось, была полностью поглощена школой Гелук. Однако в 1970-х гг. некто Геше Келсан Гьяцо – последователь школы Гелук – основал так называемую Новую Кадампу. Данная организация, расположенная в Англии, рассматривается как непримиримая оппозиция Далай Ламе XIV, причем в ее крайне фундаменталистской и сектарной форме. Этот раскол в школе Гелук произошел в результате простого разногласия по практике умиловления божества Шукден²¹ – второстепенного защитника буддийского учения в обширном тибетском пантеоне. Однако незначительная, казалось бы, проблема в одной школе привела к разделению всего современного тибетского сообщества на два лагеря: на тех, которые по призыву Далай Ламы XIV отказались от практики Шукдена, и на тех, которые упорствуют в ней. Между тем согласно западным исследователям проблема Шукдена выходит далеко за рамки обычной ритуальной практики. По их мнению, в действительности миф о могуществе Шукдена (в борьбе за чистоту учения школы Гелук и отрицании важности учений школы Ньингма) создан отдельными консервативными представителями Гелук как сектарное движение против прогрессивного, независимого и сильного Далай Ламы, отстаивающего равноправное существование и практику всех духовных традиций без исключения²².

Традиция школы **Сакья** (Сакьяпа)²³ представляет собой уникальный синтез учений «раннего и позднего периодов распространения» буддизма в Тибете, а именно VIII и XI вв. Ранее представитель древнего тибетского рода Кхон по имени Кхон Луиванпо Сунва из числа «первых семи тибетских монахов, отобранных на испытание», получил традицию «старых тантр»²⁴ у Падмасамбхавы, которую в семействе из поколения в поколение передавали членам своего рода.

Позднее, когда его потомок Кхон Кончок Гьелпо (1034-1102) получил от Дрокми Лоцзавы (993-1050) традицию «новых тантр», здесь стали сочетать традиции как старых (Ваджракила), так и новых (Хеваджра, Чакрасамвара) тантр, наряду с основным эзотерическим учением Сакьи – Путь-Плод, или «Ламдре», переданным индийским мастером Вирупой

(IX в.). После этого в 1073 г. Кхон Кончок Гьелпо основал монастырскую школу в местности Сакья.

В XII-XIII вв. во многом благодаря успешной деятельности так называемых пяти иерархов Сакья – Сачен Кунга Ньингпо (1092-1158), Джецун Сонам Цемо (1142-1182), Дракпа Гьялцен (1147-1216), Сакья Пандита Кунга Гьялцен и Дрогон Чойгьял Пакпа, – школа Сакья снискала всеобщую славу и признание, что привлекло большое количество последователей. В их числе были и члены императорского двора династии Юань во главе с Хубилай-ханом (1216-1294), который пожаловал семейству Сакья духовную и политическую власть над Тибетом²⁵. Покровительство императора Китая позволило им не только значительно укрупнить и расширить сам центральный монастырь Сакья, но также построить и поглотить сеть монастырей и храмов по всему Тибету – таких как Дзонсар Таши Лхаце (1253 г.), Лхакан Ченмо (1258 г.), Лхаган (VIII в.) и т.д.

После кончины «сакьяпинского» иерарха Даньи Сангпо Пела (годы правления 1305-1322) правящий дом Сакья раскололся на два главных двора: Пунцок Подранг и Долма Подранг, которые до сих пор поочередно делят власть. В процессе дальнейшего развития здесь также были образованы другие значимые подшколы Сакья. Так, Нгорчен Кунга Сангпо (1382-1457) основал подшколу Нгор (1429 г.), а Царчен Лосал Гьяцо (1502-1556) – Царпа.

В настоящее время крупнейший центр школы Сакья во главе с 41-м держателем трона Сакья Тризином (1945 г.р.) находится в г. Дерадун (Индия). В целом отметим, что держатели трона буддийской школы Сакья и все представители этого древнего рода глубоко почитаются в тибетском мире как важные духовные и царские особы.

Между тем следует оговориться, что в тибетских буддийских школах (может быть, лишь за исключением школы Гелук) отсутствует какое-либо иерархическое управление. Ни одна из них не имеет какой-то особой привилегии, никто никому не подчиняется. Более того, даже отдельные монастыри могут представлять собой экономически и политически независимые единицы. Обычно тибетские ламы обучаются в одном отдельно взятом монастыре в рамках одной отдельно взятой традиции. Здесь наиболее важными считаются взаимоотношения с личным духовным наставником.

Школа **Кагью** (Кагьюпа)²⁶ держит линию преемственности индийских мастеров, восходящих к Тилопе (988-1069), Наропе (1016-1100) и Майтрипе, и придает особое значение тантрийской медитации на «стадии завершения» и практике *махамудры*. Эти буддийские традиции проникли в Тибет через Марпа Лоцзаву Чойкьи Лодро (1012-1096) и Шанг Кьонгпо Нелджор (978-1079). Потому различают две ветви школы Кагью: Двагпо Кагью и Шангпа Кагью. В свою очередь, Двагпо Кагью подразделяется на четыре подшколы: Карма Кагью, Целпа Кагью, Паром Кагью и Пакмодрупа Кагью. В последней в XII-XIII вв. образовались еще восемь малых школ Кагью: Дрикунг, Таклун, Шуксеб и др.

Основоположник Двагпо Кагью – Марпа Лоцзава – жил в области Лходрак, граничащей с Бутаном, и имел четырех главных учеников. Среди них был известный поэт и *йогин* Миларепа (1040-1123), который много лет провел в затворничестве в пещерах горы Лабчи и прилежащих гималайских долинах. Миларепа является одним из самых почитаемых среди тибетцев мастеров, «достигших состояния Будды за одну человеческую жизнь». В начале XII столетия Гампопа (1079-1153), являвшийся главным учеником Миларепа, построил Даклха Гампо (1121 г.), который считается первым монастырем этой школы.

В свою очередь основные ученики Гампопы – Пакмодрупа Дордже Гьелпо (1110-1170) и Кармапа I Дусум Кьенпа (1110-1193) – основали та-

кие влиятельные монастыри этой школы как Денсатил (1158 г.) и Цурпу (1187 г.). Позднее, в 1717 г., Тай Ситу VIII Чойкьи Джунне основал в Дерге большой монастырь Пелпунг, который стал самым крупным центром школы Кагью в Восточном Тибете.

Интересно отметить, что именно Кармапа I Дусум Кьенпа незадолго до кончины сообщил детали своего нового воплощения – будущего перерождения на земле. И тем самым хоть и не прямо, но инициировал основание института *тулку* (тиб. *sprul sku*), или реинкарнированных *лам*²⁷, в Тибете. Традицию *тулку* впоследствии приняли все тибетские буддийские школы, вводя тем самым линию преемственности «живых воплощений» своих высших иерархов и их полной легитимности. Однако именно в этой школе в настоящее время существует неразрешимый клановый конфликт относительно признания новой реинкарнации Кармапы XVI Рикпей Дордже (1921-1981) – Кармапы XVII Оргьен Тинле Дордже (1985 г.р.), проживающего в Дхарамсале (Индия).

Школа **Гелук** (Гелукпа)²⁸ хранит учения именитого тибетского учителя Дже Цонкапы (1357-1419), создавшего уникальную тибетскую духовную традицию на основе своего образования в школах Сакья, Кадам и Кагью. Уроженец долины Цонка в Амдо, для продолжения своего образования он отправился в Центральный Тибет. Впоследствии, уже будучи известным мастером, в 1409 г. он основал монастырь Ганден и учредил Великий Молебн «Монлам ченмо» в Лхасском монастыре Джоканг (VIII в.). Перу Цонкапы принадлежат наиболее фундаментальные трактаты школы Гелук, касающиеся теории и практики *сутр* и *тантр*. Вместе с тем он прославился своими знаменитыми проповедями в Лхасе и ее окрестностях. Его ученики – Джамьян Чойдже Таши Пелден и Джамчен Чойдже Шакья Еше – основали самые крупные монастыри школы Гелук в Лхасе: Дрепунг (1416) и Сера (1419).

Вслед за кончиной Цонкапы два его первых ученика Гьелцаб Дже и Кедруп Дже стали главными учителями и активными деятелями по продвижению этой новейшей буддийской школы в Тибете, будучи первыми держателями трона монастыря Ганден. Впоследствии Кедруп Дже был посмертно признан как Панчен Лама I. А другой ученик Цонкапы – Гендун Друп, основавший в 1447 г. монастырь Ташилхунпо в Шигацзе, также посмертно – Далай Ламой I.

Последующие воплощения далай и панчен лам приумножали престиж школы Гелук, которая затем быстро завоевывала популярность среди монгольских племен. В XVII столетии в результате гражданских войн в Тибете, в которых участвовали монгольские войска, немало монастырей школ Ньингма, Кагью, Джонанг и других было разгромлено, а позднее все они были переданы школе Гелук, причем инициатива погрома так называемых негелукпинских монастырей исходила именно от монголов, а не от тибетцев.

Шесть самых больших монастырей школы Гелук – Ганден, Дрепунг и Сера – находятся недалеко от Лхасы, Ташилхунпо в Шигацзе, Кумбум и Лавран в Амдо. Они, наряду с «гелукпинскими» монастырями в Чамдо, Даргье, Кандзе и многими другими, стали важнейшими центрами для изучения буддийской диалектики и серьезной практики учений *сутры* и *тантры*. В свое время профессор Гомбожаб Цыбиков (1873-1930) стал первым из российских ученых-востоковедов, которым удалось посетить все главные монастыри школы Гелук в Тибете. Он дал их подробные описания в своих научных трудах наряду с другими материалами о тибетской действительности того периода²⁹. В этом контексте все творческое наследие Г. Цыбикова, а также богатая коллекция тибетских ксилографов и книг, собранных им, и сегодня вызывают огромный интерес у широкой научной общественности.

Сегодня многие воспринимают далай ламу как главу школы Гелук, но на самом деле эти обязанности выполняет настоятель монастыря Ганден, который, в свою очередь, избирается из числа претендентов. Подобные обладатели «должности» главы Гелук титулуются как Гаден Ти Ринпоче. Из современных представителей школы Гелук наибольший интерес вызывает деятельность Сопа Ринпоче (1946 г.р.). Его обширная деятельность по распространению традиции Гелук направлена главным образом на обучение иностранных адептов буддизма. Так, в 1981 г. во Франции в рамках «Фонда сохранения махаянского буддизма» (основан в 1975 г.) Сопа Ринпоче создал первую на Западе буддийскую монашескую общину, состоящую из представителей стран Европы и Америки, исповедующих тибетский буддизм.

Тибетский буддизм в Индии и Тибете

Трудно переоценить значение и роль тибетской диаспоры в Индии, где тибетцам во главе с Далай Ламой XIV удалось в полной мере сохранить тибетскую культуру с ее буддийскими традициями. Более того, тибетцы помогли возродить буддизм в гималайских регионах Индии, включая Ладак и Сикким, а также в Непале и Бутане.

Примечательно, что фактически все монастыри Тибета имеют своих «двойников», разбросанных по всей Индии: это «индийские варианты» тибетских монастырей, которые в обучении и воспитании монахов и послушников продолжают строго следовать древним традициям своих школ. Численность монахов здесь гораздо больше, чем в соответствующих тибетских монастырях. Для сравнения можно указать на самый крупный монастырь Тибета – Дрепунг, в котором в прошлом проживало до 10 тысяч монахов. Сейчас же в «тибетском Дрепунге» живут 472 монаха, а в «индийском Дрепунге» – до 6 тысяч³⁰. В настоящее время во многих «индийских» тибетских женских и мужских монастырях, наряду с тибетцами, монголами и российскими студентами, обучается немало граждан из западных стран. При этом постепенно увеличивается процент буддистов среди индийского населения. Иначе говоря, представляется глубоко символическим то, что собственно живая традиция буддизма вновь вернулась в Индию и отсюда же, как когда-то, вновь далее распространяется уже по всему мировому культурному пространству.

Что же касается современного положения буддизма в самом Тибете, разделенном между пятью провинциями (Тибетский автономный район (ТАР), Цинхай, Ганьсу, Сычуань и Юньнань), то оно довольно сложное. После событий 1959 г. и последовавшей культурной революции в 1966 г. буддизм здесь был практически полностью уничтожен. Было разрушено более 6000 монастырей. Не поврежденными остались лишь около 150 храмов, имеющих реликвии и ценности особой исторической важности, а также небольшое количество храмов, которые использовались как зернохранилища.

Большая часть образованных монахов и монахинь, не ушедших из Тибета в 1959 г., были либо казнены, либо умерли в лагерях. Так или иначе, большинство монахов и монахинь были вынуждены отказаться от монашеских обетов и присоединиться к трудовым коммунам, выполняющим сельскохозяйственные работы. Когда реформы Дэн Сяопина позволили снять некоторые религиозные ограничения, то у тибетцев появилась надежда на улучшение ситуации с буддизмом. Начиная с 80-х гг. тибетцы во главе с Панчен Ламой Х Тинле Лхундруп Чойкьи Гьялценом (1938-1989) приступили к возрождению буддизма по всему «этническому Тибету»³¹. Здесь приоритетное направление получило восстановление именно монашеской традиции. Так, несмотря на установление китайским правительством строгих ограничений, тысячи молодых людей стали монахами и монахинями. В крупных монастырях был возобновлен учебный процесс

даже при хроническом недостатке учителей, поскольку лишь крайне малому количеству старых мастеров удалось уцелеть в ходе коммунистических репрессий. Однако все усилия старых буддийских наставников были поставлены под удар в конце 80-х – начале 90-х гг., когда молодые монахи и монахини начали выходить на улицы Лхасы с открытыми протестами против китайской политики ограничения свобод личности и с требованием автономии Тибета. Старые монахи пытались их остановить, убеждая молодежь в том, что важнее сохранить буддизм в Тибете, чем заниматься политикой³². Но в большинстве случаев напрасно. Эти демонстрации и мятежи крайне жестко подавлялись китайским правительством: многие были арестованы, а то и убиты. Таким образом, наиболее политически активная молодежь – перспективные монахи и монахини – были потеряны для монастырей. Тибетские монастыри испытывали серьезный кризис, ставивший под сомнение их будущее. Всё обошлось, и они не были закрыты, но все же в итоге эти восстания ужесточили не только внутреннюю, но и всю внешнюю политику Китая относительно Тибета.

В современном Тибете активно ведутся строительные работы по восстановлению разрушенных буддийских храмов и монастырских образовательных центров. Вновь двери многих из монастырей открыты для обучения. Однако возобновление полноценного и систематического буддийского образования и практик медитации до сих пор остается крайне трудоемким делом. В прошлом в тибетских монастырях проживало до нескольких тысяч монахов разного возраста, и старые монахи обучали юных послушников, передавали им свои знания, духовный опыт и традиции школы. Современное же духовенство Тибета, напротив, весьма малочисленно и состоит главным образом из молодых людей. Штат большинства монастырей варьируется – от 15 до 100 человек, средний возраст которых примерно 15-25 лет и которые в массе своей неграмотны³³. В этой связи необходимо также подчеркнуть, что многие из великих тибетских мастеров, проживающих ныне в эмиграции, бывают на родине, чтобы помочь в возрождении буддийских ценностей.

Последние же события в Лхасе в марте 2008 г., где инициаторами мирной демонстрации снова выступили молодые монахи, имели непредсказуемые последствия и вызвали большой резонанс по всему миру. Судя по всему, эти события определенно негативно скажутся на общем состоянии буддизма в современном Тибете, а также не добавят оптимизма в решении так называемого тибетского вопроса. В этом смысле позиция Далай Ламы XIV остается принципиально неизменной в том, что только мирное, политическое урегулирование позволит тибетцам положительно разрешить ситуацию. Более того, в свете лхасских событий он в одностороннем порядке еще дальше пошел в своих уступках китайскому правительству. Он считает, что гораздо важнее сохранить уникальную культуру Тибета, чем отстаивать политические принципы, и поэтому готов согласиться с главным требованием китайцев и принять их социалистическую систему во главе с компартией. Иными словами, Далай Лама XIV готов отказаться от первоначальных требований политической автономии, но при условии, что правительство Китая предоставит Тибету широкую культурную и религиозную свободу. Однако, по сведениям западных средств массовой информации, некоторые китайские лидеры считают, что лучше просто дожидаться смерти Далай Ламы XIV и разом покончить с тибетской проблемой, полагая, что без своего духовного лидера тибетцы станут более покладистыми. Западные аналитики считают такую выжидательную тактику китайского правительства катастрофическим просчетом, поскольку именно авторитет Далай Ламы XIV, по их мнению, служит гарантом, который позволит китайцам мирно решить тибетский вопрос. В противном же случае, считают они, после смерти Далай Ламы XIV придут радикаль-

но настроенные тибетцы, которые уже сейчас упрекают его в уступчивости китайцам, и ситуация может полностью выйти из-под контроля, станут неизбежными беспорядки и террор³⁴. В действительности роль далай-ламы в сохранении тибетской культуры, в сплочении современного тибетского общества поистине огромна. В то же время его колоссальные усилия по сохранению и развитию буддийского наследия Тибета получили широкое признание не только среди буддистов, но и всего мирового сообщества в целом.

Тибетский буддизм в других странах

В *Монголии* исторически преобладала традиция Гелук и с началом демократических преобразований 1990-х гг. наметилась активная деятельность по возрождению буддизма. В этом особо заметна выдающаяся роль Бакулы Ринпоче (1917-2003), в то время посла Индии в Монголии. Чтобы восстановить монашескую традицию, он основал в Улан-Баторе монастырь Петхуб, в котором начали обучаться монголы, принявшие монашеские обеты. Благодаря своей посольской деятельности Бакула Ринпоче добился благоприятного визового режима и отправил до 200 молодых монахов и монахинь обучаться в тибетские монастыри Индии. Тем временем вышеупомянутый Сопа Ринпоче открыл первый в истории Монголии женский монастырь и отправил на учебу некоторых молодых монахинь в Непал. Знаменательным событием является и то, что в 2006 г. по просьбе монголов, а также лично Богдо Гэгэна IX (1932 г.р.)³⁵ далай-лама впервые принял в Дхарамсале более 300 представителей монгольского духовенства и дал редкие учения. В Монголию часто приглашаются тибетские учителя, – например, Джадо Ринпоче (1954 г.р.), владеющий монгольским языком. При этом самой серьезной проблемой, с которой сталкивается сегодня буддизм в Монголии, является деятельность энергичных и состоятельных американских миссионеров-мормонов и христиан-баптистов. Так, по некоторым сведениям, многие молодые люди и часть монгольской интеллигенции постепенно переходят из буддизма в христианство.

Что касается трех *российских республик* – Бурятии, Тувы и Калмыкии, где традиционно распространен тибетский буддизм школы Гелук, то процесс восстановления полноценной монашеской *Сангхи* продвигается крайне тяжело. Вместе с тем в этих республиках заметно увеличилось количество новых буддийских храмов. Наблюдается рост духовенства, которое здесь принято называть *ламами*. Однако среди них очень мало монахов³⁶, причем многие женатые *ламы* носят монашеские одеяния, что, по мнению Далай Ламы XIV, абсолютно недопустимо: он неоднократно обращался к подобным лицам из духовенства с просьбой, чтобы находящиеся в браке *ламы* не были одеты так же, как монахи, давшие обет безбрачия. Во всем этом, очевидно, сказывается то, что российские буддийские республики находятся на периферии буддизма. В Бурятии, в частности, в свое время еще первый бурятский *пандито-хамбо* Дамба Даржи Заяев (1711-1776), а затем и *лхарампа* Агван Доржиев (1853-1938), получившие образование в монастырских центрах Тибета, безуспешно пытались укрепить дисциплину и внедрить подлинные традиции буддийского монашества. В этом отношении в современной Калмыкии складывается более благоприятная обстановка, поскольку все устремления калмыцкого духовного лидера Тэло Тулку Ринпоче (1972 г.р.) направлены на создание полноценных монашеских общин. По крайней мере, здесь запрещается носить монашеские одеяния женатым *ламам*.

Если говорить в целом, то буддийские Дхарма-центры всех тибетских традиций существуют сегодня практически во всех странах мира, и посещают их преимущественно миряне. Наибольшее количество таких центров находится в Соединенных Штатах, Франции и Германии.

Заключение

Благодаря усилиям буддийских деятелей тибетской диаспоры большинство женских и мужских монастырей Тибета, как уже упоминалось, отстроены заново в Индии и имеют полную образовательную программу для монахов, мастеров медитации и учителей. Конечно, уходят один за другим старые мастера, но появляются их новые реинкарнации, приходит новое поколение, чтобы продолжить начатые ими дела. В этой связи будущее всего тибетского буддизма представляется весьма оптимистичным, поскольку, несмотря на различия в названиях, все буддийские школы Тибета неукоснительно следовали единой доктрине, одному и тому же учению, проповедовавшемуся Буддой. Присутствие же разных школ воспринималось как наличие равноценных путей относительно конечной цели, но разнообразных по методам их прохождения. Так, общим для всех тибетских буддийских школ является соблюдение монашеской дисциплины Виная по традиции Мула-Сарвастивада. Все они в равной степени применяют теоретические и практические методы *сутр* и *тантр*. Все школы опираются на одни и те же ритуалы, институт реинкарнаций *лам* и т.д. По своим воззрениям они относятся к высшей философской школе Мадхьямика Прасангика и разделяют основные положения Махануттара Йога-тантры. Отличаются же они, главным образом, тем, что появились в разное время, используют разную терминологию, делают акцент на разных темах, применяют разную методику медитации и т.д. Но все они, в конечном итоге, ведут к единственной цели буддизма – обретению состояния Будды, заключающемуся в реализации истинного, изначального состояния собственного ума.

В настоящее время все более расширяется пространство диалога между буддизмом и современной западной наукой, причем Далай Лама XIV играет здесь ведущую роль. Основными во взаимодействии буддизма с современной наукой являются пять областей: астрофизика, физика элементарных частиц, нейрофизиология, психология и медицина. В целом буддизм характеризуется предельно открытым подходом к исследованию истины – в современном мире он переносит акцент на рациональный, научный подход к своим учениям. Поэтому сегодня тибетский буддизм доступен для обмена идеями с учеными, занимающимися всесторонними научными исследованиями.

Библиографический список

Островская Е.А. Тибетский буддизм. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – С. 13.

Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. – Т. I: Буддист-паломник у святынь Тибета. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 43-90.

Goldstein M.C. The Revival of monastic life in Drepung monastery // Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity / ed. by Melvyn C. Goldstein and Matthew T. Kapstein. – Delhi, 1999. – P. 15-53.

Davidson R.M. Tibetan Renaissance: Tantric Buddhism in the rebirth of Tibetan culture. – N.Y.: Columbia University Press, 2005. – P. 6-10.

¹ Согласно некоторым сведениям в России более 200 буддийских организаций. См.: Терентьев А.А. Буддизм в России: современное состояние и тенденции развития (www.spbu.ru).

² Дата жизни Будды Шакьямуни: на Шри-Ланке и Юго-Восточной Азии – 624-544 гг. до н.э.; в Восточной Азии – 448-368 гг.; в Тибете – 1027-947 гг. до н.э.; по исследованиям западных ученых – 566-466 гг. / 563-463 гг. / 485-405 гг. до н.э.

³ I – Четыре Благородные истины («Дхарма-чакра-правартана-сутра»; Сарнатх, г. Варанаси); II – Учение о Пустоте («Праджняпарамита-сутра»; гора Гридхракута, г. Раджагриха); III – Учение о различении феноменов («Сандхи-нирмочана-сутра»; г. Вайшали).

⁴ Трипитака (или «Три свода текстов»): I. Сутра (Свод наставлений); II. Виная (Свод дисциплинарных правил); III. Абхидхарма (Свод высших Учений).

⁵ Тиб. paNDi ta/ санскр. paṣāṭa. Букв. «образованный; ученый».

⁶ Тиб. na lendra/ санскр. Nalanda. По некоторым данным Будда (VI в. до н.э.) не раз посещал Наланду. Однако как буддийский университет Наланда существовал со II в. н.э. и был полностью разрушен мусульманскими завоевателями Индии в XII в.

⁷ Индийские буддийские школы: I. Низшие философские школы – традиция хинаяны (середина II в. до н.э.): 1) Вайбхашика и 2) Саутрантика; II. Высшие философские школы – традиция махаяны (II в.): 3) Читтаматра (Виджнянавада, Йогачара) – основоположник Асанга (IV в.) и 4) Мадхьямака – основоположник Нагарджуна (II в.).

⁸ Буддийский канон: I. Хинаяна (I в. до н.э.), канон на пали; традиция тхеравады; II. Махаяна (I в. н.э.), канон на санскрите: китайский буддийский канон (корейский, японский – версии) и тибетский буддийский канон «Кангьюр» (108 томов, около 1500 сочинений; XIV в.), а также его комментарий – «Тенгьюр» (225 томов, около 4500 сочинений).

⁹ Традиционная буддийская география: **Хинаяна («южный буддизм»):** традиция тхеравады – страны Южной и Юго-Восточной Азии: Индия (V в. до н.э.), Шри-Ланка (II в. до н.э.) Бирма, Таиланд, Лаос, Камбоджа, Вьетнам (юг); Индонезия, Малайзия (III в. до н.э.) **Махаяна («северный буддизм»):** 1) восточноазиатская (дальневосточная) традиция – чань (дзэн) буддизм: Индия, Китай, Корея, Вьетнам (север); Тайвань, Гонконг (I-III вв. н.э.), Япония (VI в.) и 2) центрально-азиатская традиция – тибетский буддизм: Непал (III в.), Тибет, Восточный Туркестан (VII в. и XI в.) и Внутренняя Монголия, Внешняя Монголия (XIII в. и XVI в.)

¹⁰ Тиб. rdo rje'i theg/ санскр. vajraṇa. Ваджраяна, или «Алмазная колесница».

¹¹ **Три объекта Прибежища** (Три Драгоценности): 1) Будда, 2) его Учение (Дхарма) и 3) духовная община (Сангха – бодхисаттвы, шраваки и пратьекабудды). **Четыре философских принципа:** 1) Все составное непостоянно; 2) Все загрязненные объекты есть страдания; 3) Все явления пусты и не имеют самости; 4) Нирвана есть покой. **Три вида буддийских обетов:** I. а) Панча-шила (индивидуальные обеты для мирян): отказ от 1) убийства, 2) воровства, 3) сексуальной распущенности, 4) лжи и 5) опьяняющих и одурманивающих средств; б) Обеты пратимокши (индивидуальные обеты для членов монашеских общин Хинаяны и Махаяны согласно Винае); II. Обеты бодхисаттвы (для членов монашеских общин Махаяны и мирян); III. Тантрийские обеты (для членов монашеских общин Махаяны и мирян).

¹² Островская Е.А. Тибетский буддизм. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2002. – С. 13.

¹³ Употребление дефиниции «ламаизм», некогда принятой в научной литературе в определении тибетского буддизма, современными исследователями признано некорректной.

¹⁴ Тиб. rnying ma (pa). Букв. «старая (тантра)». Здесь Ньингма – название школы, а Ньингмапа – последователь школы.

¹⁵ Тиб. slob dpon/ санскр. asaṅga. Букв. «учитель, мастер». Титул духовных наставников и образованных учителей.

¹⁶ Разнообразные экзотерические и эзотерические проповеди Будды впоследствии были сгруппированы соответственно в *сутры* и *тантры*, согласно которым классифицируются все махаянские буддийские тексты.

¹⁷ Бон – добуддийская религия тибетцев.

¹⁸ Тиб. gis med. Букв. «беспристрастный, непредвзятый».

¹⁹ Это примечательно еще и тем, что адепты школы Ньингма нередко имеют так называемых духовных супругов (тиб. gsang yum), которые, по их воззрениям, способствуют быстрым реализациям тантрийских аспектов буддизма. Наряду с этим в школе существуют также сильные традиции строгого монашества.

²⁰ Тиб. bka' gdams (pa). Букв. «слово – наставление». То есть «воспринимать каждое слово Будды как его личное наставление».

²¹ Тиб. rgyal chen rdo rje shugs ldan

²² См.: Dreyfus G. The Shuk-Den Affair: Origins of a Controversy (www.dalailama.com).

²³ Тиб. sa skya (pa). Букв. «серая земля». Школа получила свое название от местности Сакья в Цанге, где расположен их главный монастырь.

²⁴ К традиции «старых тантр» относятся тексты, переведенные с санскрита на тибетский язык в период «раннего распространения буддизма» в VIII в., а «новые тантры» – к текстам, переведенным в период «позднего распространения буддизма» в XI в.

²⁵ Davidson R.M. Tibetan Renaissance. – N.Y.: Columbia University Press, 2005. – P. 6-10.

²⁶ Тиб. bka' bgyud (pa). Букв. «линия преемственности слов (Будды)».

²⁷ Тиб. лама (bla ma/ санскр. uttama; uttara; guru) – учитель. Обычно духовный наставник.

²⁸ Тиб. dge lugs (pa). Букв. «традиция (монастыря Цонкапы) Гаден».

²⁹ См.: Цыбиков Г.Ц. Избранные труды. – Т. I: Буддист-паломник у святынь Тибета. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 43-90.

³⁰ Цифры приведены по полевым материалам научных экспедиций автора в Индию (2003-2007) и Тибет (2008, 2010).

³¹ То есть не только ТАР, но и провинции Китая – Цинхай, Ганьсу, Сычуань и Юньнань, где проживают тибетцы.

³² Goldstein M. C. The Revival of monastic life in Drepung monastery // Buddhism in Contemporary Tibet: Religious Revival and Cultural Identity / ed. by Melvyn C. Goldstein and Matthew T. Kapstein. – Delhi, 1999. – P. 15-53.

³³ По полевым материалам научной экспедиции автора в Тибет в 2008 и 2010 гг.

³⁴ См.: Kristof N. D. After the Games, Tibet (www.facebook.com/kristof).

³⁵ Богдо Гэгэн IX Джебзун Дамба Хутукта ранее проживал в Дхарамсале (Индия), а с 2010 г. – в Улан-Баторе. Он является реинкарнацией Богдо Гэгэна VIII – главы дореволюционной монгольской буддийской церкви.

³⁶ Здесь речь идет о том, что лама (тиб. bla ma) это – духовный наставник, учитель, и он может быть как монахом, так и мирянином. Монах же (тиб. dge slong/ санскр. bhikshu) соблюдает, разумеется, celibат, а также более 200 обетов, предписанных уставом Винаи. Согласно А. Терентьеву, в Бурятии, например, насчитывается примерно 150 лам, а монахов среди них всего около десяти. См.: Терентьев А.А. Буддизм в России: современное состояние и тенденции развития (www.spbu.ru).

Печерица В.Ф.

ВЛИЯНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ЦЕРКВИ НА ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКУЮ ЖИЗНЬ РЕСПУБЛИКИ КОРЕЯ

Аннотация. Статья посвящена изучению роли христианства в общественно-политической жизни южнокорейского государства. Автор рассматривает историю возникновения христианства в Корее, позицию католиков и протестантов в отношении основных политических событий в Корее в XX – начале XXI вв., делая упор на современный период. Анализируются отношения христианской церкви и власти, активное участие церкви в демократическом движении в последние десятилетия.

Ключевые слова: Республика Корея, политика, христианство, демократические преобразования.

Христианство является в Республике Корея наиболее активной и влиятельной силой. Оно пришло в Корею в конце XIX в., когда корейцы получили свободу религий и был открыт доступ в страну христианским миссионерам.

Свое вероучение христианская церковь стремилась укрепить на новой территории, прежде всего, основывая по всей стране образовательные и медицинские учреждения. Давая корейцам образование западного образца, внедряя в их сознание идеи западного общества, «христианские миссионеры создали питательную среду, которая в той или иной мере затронула политическое мировоззрение ряда высокообразованных представителей правящего класса»¹ и ряда молодых политиков, идущих им на смену. Например, миссионеры оказали заметное влияние на взгляды Ли Сынгмана, который впоследствии занял пост первого президента РК, одного из ведущих политических деятелей Кореи Ким Гюсика и других политиков².

Быстрый рост популярности протестантизма на Корейском полуострове можно объяснить тем, что это христианское течение смогло завоевать симпатии королевского двора.

Так, первый миссионер пресвитерианской церкви Хорос Н. Аллен (личный хирург короля и основатель королевской клиники Кванхвевон, работа которой была организована по западному образцу³) после жестокого убий-

ства королевы Мин в октябре 1895 г. выступил с яростными обвинениями в адрес Японии. Херберт, который также был одним из первых американских миссионеров, подчеркивал, что христиане фактически составляют защиту корейского императора. С этого момента христианство в Корее начали оценивать больше положительно, чем отрицательно, его стали рассматривать отдельно от западного империализма. В христианской церкви увидели силы, которые можно использовать в национальном масштабе.

Однако протестантизм, который сначала взял на себя миссию защитника Кореи перед Японией, уже в 1903 г. вступил в период «денационализации», если такой термин можно употребить в отношении религии. Но все же эта тенденция не была всеобъемлющей: часть духовенства, несмотря на официальный курс церкви, продолжала поддерживать народ, выступавший против захватнической политики Японии. Именно представители этой группы протестантских священнослужителей сыграли не последнюю роль в укреплении национального самосознания корейского народа. Наряду с протестантизмом большой вклад в этом направлении был сделан национальной религией Чхондогё (учение небесного пути), основанной на базе тонхак.

В период оккупации Кореи (1910-1945 гг.) японцы всячески принижали национальное достоинство коренного населения, стремились свести на нет традиционную корейскую культуру. Японцы значительно ограничили деятельность христианских церквей, повсеместно насаждая в Корее синтоизм. Под влиянием сложившейся ситуации протестантская церковь стала стремиться укрепить свои позиции за счет обращения к национальным корням, к проблеме национального освобождения. «В корейском протестантизме началась эра национализма самореконструкции. Христианство, как казалось корейцам, должно стать новой волной будущего»⁴.

Наиболее ярко националистическая направленность протестантизма чхондогё проявилась в ходе первоапрельского освободительного движения в 1919 г. Апрельскую декларацию независимости подписало 33 человека, из которых 16 были христиане, 15 – члены Чхондогё и 2 – буддисты. Христианские деятели и лидеры чхондогё планировали лишь мирную демонстрацию, но, сами того не желая, вызвали мощную волну народного сопротивления, которая охватила всю страну. Хотя составители декларации и призывали людей не вступать в вооруженную борьбу, они уже не могли реально повлиять на ход дальнейших событий, сдержать волну народного недовольства.

Основа мирской активности протестантских миссионеров и вообще приверженцев протестантизма лежит в самой «рациональной этике» этого вероучения. Протестантизм стал идеологией корейской буржуазии, ее духовной опорой. В конфуцианской Корее торговцы и ремесленники были низшими, наименее уважаемыми слоями общества. Стремление к выгоде, без которого невозможна предпринимательская деятельность, всегда порицалось религиями, распространенными в Корее, а у протестантов полезность, а значит – угодность Богу профессии, определяется и ее доходностью. «Богатство порицается лишь в том случае, когда оно таит искушение предаться лени, бездельности и грешным мирским наслаждениям», – писал М. Вебер⁵.

Протестантизм, ведя широкую образовательную деятельность, заронил в сознание корейцев семена европейского демократизма и индивидуализма. Он сыграл важную роль в разрушении существовавших на протяжении веков четко определенных сословных рамок, способствовал распространению образования, исчезновению феодальных привычек и т.д. Он оказал «...заметное воздействие на образ мыслей нового поколения политических деятелей»⁶, а также способствовал укреплению национального самосознания корейцев.

Таким образом, в колониальный период (1910–1945 гг.) и католицизм, и протестантизм, в силу исторически сложившихся обстоятельств, приобрели некий негласный статус. Католицизм – религия-мученик, претерпевшая множество гонений, – стал религией корейской интеллигенции. Протестантизм стал религией зарождающейся корейской буржуазии и приобрел некоторый национальный оттенок.

В этот сложный для корейского христианства период японцы с понятным подозрением относились как к самому христианству (опасаясь, что оно может стать источником проникновения западных идей), так и к миссионерам, в которых они видели потенциальных западных агентов. В противовес христианству оккупационные власти пытались внедрить в Корею японские варианты буддизма, но без особого успеха. Еще меньше успеха добились колониальные власти в своих попытках насаждения синтоизма, который оставался для большинства корейцев религией не просто чуждой, но и глубоко враждебной⁷.

«В двадцатые и тридцатые годы, – пишет известный кореевед А. Ланьков, – с христианством произошла важная метаморфоза, которая во многом определила его последующую судьбу: оно стало восприниматься как национальная религия, полностью потеряв тот оттенок «западности» и «чужеродности», который был характерен для него ранее. В этом заключается коренное отличие между судьбами христианства в Корее, – с одной стороны, и в большинстве стран Азии, – с другой»⁸.

После освобождения Кореи в 1945 г. положение христианства в стране радикально изменилось. С этого момента христианство, которое на протяжении почти двух столетий было религией либо прямо запрещавшейся и преследовавшейся, либо, как минимум, не поощрявшейся властями, приобрело полуофициальный статус. Разумеется, корейская конституция предусматривает отделение государства от церкви, но в условиях огромного влияния протестантско-католической Америки и явных христианских симпатий корейских верхов христианство, особенно протестантское, оказалось в особо благоприятных условиях. Способствовали этому проповедники, во множестве прибывшие в Корею из США. После Корейской войны количество христиан в Корее значительно возросло. Если в 1940 г. христиане составляли только 2,2% населения страны, то в 1962 г. – 12,8%, а в 1990 г. – 23% (надо помнить, что примерно половина корейцев не исповедует никакой религии)⁹.

В период правых диктатур (1948–1987) отношения христианства и властей были достаточно противоречивыми. С одной стороны, основная масса корейского духовенства придерживалась последовательно антикоммунистических взглядов, чему, в частности, способствовали и гонения христиан в Северной Корее. Традиционные связи христиан с Америкой тоже сказывались на политической ориентации протестантских церквей. Наконец, доля христиан среди корейской политической и экономической элиты после 1945 г. была очень велика и продолжала расти, что тоже делало христианские церкви сторонниками сохранения существующей системы¹⁰. В то же время корейское христианство не стало придатком светской власти. На практике корейские христиане, особенно католики, играли самую активную роль в оппозиционных движениях, а католические соборы, которые в Корее пользуются неофициальным, но на практике обычно соблюдаемым правом убежища, часто становились ареной антиправительственных выступлений. Эти действия существенно укрепляли авторитет христианских церквей, особенно среди интеллигенции и извечно оппозиционного корейского студенчества.

Возглавивший в послевоенные годы корейскую католическую церковь проамерикански настроенный архиепископ Павел (Но Кинам) придерживался позиции сотрудничества с оккупационными властями. Общественная позиция представителя корейских католиков определила характер вза-

имоотношений между церковью и молодым южнокорейским государством, способствуя их политическому сближению в 1940–1950-х гг. Архиепископ заботился об укреплении позиций католической церкви и повышении ее общественного влияния в РК¹¹.

Поддержка католической общины была важна для Ли Сынмана, в ее лице он приобрел союзника, имевшего влияние не только в Корее, но и обладающего международными связями. Активная позиция католической церкви понадобилась и для «крестового похода» первого президента РК против КНДР. Местные католические иерархи побуждали верующих бороться с коммунизмом и работать ради объединения нации. Ее призывы были особенно актуальны, поскольку накануне и после Корейской войны экономическая ситуация была чрезвычайно сложной. Угроза распространения коммунистического влияния на Юг заставила католические группы смириться с усилением авторитарных тенденций и открытым проявлением гражданских свобод при Ли Сынмане¹². И в драматических событиях 1950–1953 гг. католическая церковь не осталась безучастной наблюдательницей, но в очередной раз поддержала проамериканский режим Ли Сынмана. Поддержка эта проявлялась не только в виде массовой агитации мобилизационного содержания: на этот раз католические организации служили важным каналом для получения международной помощи. Христианская церковь Кореи вне конфессиональных различий помогала беженцам, вдовам, сиротам, посылая им продовольствие, одежду, предоставляя временное убежище¹³.

Мощным стимулом христианизации Кореи стало окончание Корейской войны. Она явилась подлинной национальной трагедией. Молодая Республика, практически сожженная дотла, дышащая грудями развалин, стенающая людским плачем, в то время словно онемела в шоке. В расколотой надвое нации никто не знал, к кому обратиться, где искать спасения, перед кем излить свое горе, залечить израненную душу. Исключение войны из жизни человеческого общества мыслилось при этом как возвращение к главным принципам христианства, ибо без божьего милосердия мир невозможен¹⁴.

В годы Первой Республики практически все руководство Южной Кореи было представлено протестантами, поэтому возникли разногласия с католиками, которые делали ставку на оппозиционного политика Чен Мёна, видного приверженца католицизма. Сторонник демократических преобразований, парламентско-конституционной модели правления, он пользовался поддержкой широкой общественности, интеллигенции, студенчества. Поддержка значительного количества населения обеспечила ему победу на выборах весной 1960 г. Однако став премьер-министром и новым национальным лидером Южной Кореи, Чен Мен не сумел развернуть программу общественных демократических преобразований в стране. Его администрация оказалась не в состоянии справиться с острыми экономическими проблемами, победить коррупцию чиновников. Не продержавшись у власти даже года, демократическое правительство Второй Республики было свергнуто в ходе военного переворота, который организовал генерал Пак Чжонхи. После этого переворота влияние католической церкви в корейском обществе значительно ослабло, она вместе с другими общественными силами не смогла сохранить первые слабые ростки демократических преобразований. Главным направлением ее деятельности была поддержка правящей элиты, а не забота о простом народе. Схожую позицию в общественно-политической жизни занимали и протестантские общины РК, делая ставку на укрепление национального авторитаризма.

В годы Третьей Республики в условиях роста внутренней социально-экономической напряженности и под влиянием общемировых тенденций христианские общины Южной Кореи все больше отходят от политики лояльности по отношению к режиму и все чаще критикуют его. Новые взгля-

ды христиан-модернистов были характерны не только для Южной Кореи. Это была общемировая тенденция в развитии христианства. Эти взгляды проявились в возникновении течений, выражающих несогласие с ортодоксальными церковными учением. Появились особые направления христианской общественной мысли, такие как «теология революции», «теология освобождения», «теология недовольства», открывающие христианству путь к активной общественно-политической позиции, нацеливающие их на борьбу за социальную справедливость и социальный прогресс¹⁵.

Корейское христианство быстро ответило на международные веяния появлением собственной обновленческой доктрины *минджунь* («теология масс»). Его быстрой модернизации способствовали и напряженная социально-политическая обстановка внутри страны, и утрата христианством авторитета при Пак Чжонхи. Основателем нового теологического течения стал пресвитерианский пастор Со Намдон, который конкретными ссылками на текст Библии обосновывал право народа добиваться своего освобождения. Им была использована и христианская концепция долга, сопричастности к страданиям обездоленных¹⁶.

Идеология *минджунь* имела и другой политико-философский аспект: учение тщательно избегало любого упоминания о классовой борьбе, подчеркнуто воздерживалось от марксистской терминологии, было нацелено на создание самобытного варианта «теологии освобождения» на основе исторических традиций и интеллектуального потенциала Кореи. «Теология масс» впитала в себя и усилила многие элементы традиционного самосознания – народные легенды, идеологию крестьянских восстаний, чувство уязвленной гордости перед иностранным вторжением, мучения, вызванные угнетением со стороны конфуцианской элиты. Важным компонентом *минджунь* стало категорическое неприятие авторитарных порядков и политической системы III–IV Республик. Признавая единственно законным носителем власти народ, Со Намдон и его последователи отождествляли христианскую веру с борьбой за демократию, называя военный-бюрократический режим Пак Чжонхи «сатанинской структурой». «Выдвижение минджунь на авансцену общественно-политического развития страны в 1970-х гг., – пишет известный российский кореевед И.А. Толстокулаков, – является прямым свидетельством поиска христианской церковью своей новой социальной роли»¹⁷.

В начале 80-х гг. XX в. христианская «теория освобождения» на корейской почве получила новое звучание и приобрела самобытный характер. Как отмечал И.А. Толстокулаков, этому способствовали и обращение к историческому наследию нации, и категорический отказ от любых классовых построений, характерных для многих родственных течений на Западе¹⁸.

В мае 1980 г. группа демократически настроенных католических священнослужителей приняла активное участие в восстании в Кванджу, которое оставило глубокий след в современной истории Южной Кореи. В эту группу вошли Ким Соён, глава католической церкви Кванджу, и пять католических священников, прибывших из Сеула. С помощью копировального аппарата, имевшегося у них в распоряжении, группа размножила и распространяла по городу печатные материалы, в которых призывала восставших самоотверженно противостоять карательным войскам. У них также был телетайп, посредством которого священники до самого последнего момента передавали сообщения о ситуации в окруженном городе, о расправе карателей над людьми, с оружием в руках выступивших против становления власти новой хунты. Эти передачи были приняты не только в других регионах Южной Кореи, но и за ее пределами – в частности, в Японии. Ряд депутатов японского парламента, опираясь на материал этих сообщений, сразу же обратились к правительству РК с запросами относительно характера последних событий, происходивших в Корее. Деятель-

ность группы священников-активистов в Кванджу создала серьезные осложнения для захватившей власть военной группировки. Военное правительство Чон Духвана опровергло разоблачительное сообщение этой группы о ситуации в Кванджу и предъявило католическим кругам обвинение в том, что они преднамеренно идут на обострение отношений с новым политическим руководством¹⁹.

Хотя руководящие круги католической церкви оказались под нажимом органов государственной власти, они не стали оправдываться и отделять себя от акции, предпринятой группой священников-активистов. Более того, 2 июня 1980 г. радикально настроенные католики выступили с заявлением о том, что действовавшая в Кванджу группа священников проявила «...чувство христианской ответственности и руководствовалась правильно осознанным чувством долга»²⁰. В заявлении также говорилось о том, что очередное вмешательство военных в политическую жизнь страны не решит накопившихся проблем. Католики обвиняли военное правительство Чона в сознательном нежелании разобраться в причинах восстания и изначально отвержении возможности ненасильственного урегулирования конфликта. «Оценки, содержащиеся в заявлении, оказали глубокое и устойчивое воздействие на умонастроения различных общественных кругов, охваченных недовольством авторитарным правлением»²¹.

До подавления восстания в Кванджу истинность широковещательных заявлений администрации Дж. Картера о том, что США является бескомпромиссным поборником прав человека, не подвергалась сомнению. Однако ситуация кардинально изменилась, когда американское правительство выразило свою всестороннюю поддержку новой военной администрации Чон Духвана. Этот шаг превратил правительство США в соучастника грубейшего нарушения самых элементарных прав и свобод.

Позиция США в отношении новой власти в РК привела к усилению антизападных настроений, присущих «теологии масс». Серьезную и непосредственную угрозу отношениям южнокорейского правительства с США стали создавать поджоги американских культурных и иных учреждений радикально настроенными студенческими активистами. Полоса таких поджогов в декабре 1980 г. началась в Кванджу.

Антиамериканские акции, напоминавшие о событиях в Кванджу, проводились и позже. Показателен случай поджога Информационной службы США в Пусане 18 марта 1982 г., получивший широкий резонанс в обществе РК и напомнивший снова о лежащей на США ответственности за трагедию, случившуюся в Кванджу. Этот случай породил очередной конфликт между государственными властями и церковью, которой было предъявлено обвинение в ведении антигосударственной деятельности²².

Правящий режим, несмотря на все усилия, не мог найти достаточно действенные средства, чтобы заблокировать растущее влияние христианской церкви. Выступая органичной частью политических сил буржуазно-либерального направления, христианство готовило обществу к переходу от военной диктатуры к демократическим формам правления»²³.

В конце 80-х гг. XX в. христианская церковь стоит в первых рядах оппозиционного движения против режима Чон Духвана, который в 1987 г. попытался продлить свои властные полномочия. Однако его план провалился. Правящая партия решила сменить президента без проведения выборов, назначить на эту должность Ро Дэу. Политическая ситуация в стране резко обострилась: в период с 10 по 20 июня все городские районы страны стали похожими на поля сражений. Страну охватило массовое движение за демократию, которое, в конце концов, пробило брешь в стене авторитаризма и добилось определенных успехов. В это же время США стали оказывать давление на правительство РК, требуя изменения политического курса²⁴.

В итоге Ро Дэу «взял быка за рога» и 29 июня назначил прямые президентские выборы²⁵. В этот же день была обнародована декларация Ро, в которую вошли 8 пунктов, описывающих его программу демократизации общества. Прямые президентские выборы, назначенные на 16 декабря 1987 г., были одним из них. Помимо этого, в декларации Ро Дэу говорилось о пересмотре избирательного закона, возвращении политических прав Ким Дэджуну, освобождении всех политических заключенных, о соблюдении всех прав и свобод человека, о гарантии свободы печати, о независимости органов местного самоуправления и органов образования, о разрешении свободно вести политическую деятельность и о борьбе с преступностью и коррупцией.

После выхода этой декларации в стране началось стихийное формирование политических партий, в том числе оппозиционных. Однако большинство людей не связывало себя с какой-либо партией. «Да и сами эти партии были малочисленны, организационно слабы, не имели глубоких связей с массами, их программы были аморфны и неубедительны. Они явились сосредоточием изменчивых коалиций, фракций и группировок, возглавляемых отдельными личностями»²⁶.

В ходе предвыборной кампании некоторые католические организации решили оказать «критическую поддержку» одному из кандидатов, которым стал Ким Дэджун (во-первых, он – убежденный католик, во-вторых, считалось, что этого кандидата отличают более прогрессивные взгляды на проблемы рабочих, крестьян и городской бедноты).

«Ассоциация католических священников за справедливость» открыто выступила в поддержку Ким Дэджуна, распространив сведения об этом в СМИ. Однако этот поступок был скорее промахом и имел противоположный ожидаемому результат. Люди стали задаваться вопросом о том, правильно ли то, что группа священников оказывает поддержку определенному кандидату, когда все кандидаты в своих предвыборных кампаниях взяли курс на демократизацию политической системы и защиту прав человека. Действия этой ассоциации рассматривались скорее как действия секулярной политической, а не религиозной организации. Подобная акция со стороны церкви вызвала осуждение в корейском обществе и, насколько нам известно, попытки оказания подобного влияния на ход политической жизни со стороны церкви больше не предпринимались.

Соперничество между вождями оппозиции привело к распылению голосов и мешало объединить силы тех, кто в той или иной мере противостоял правящему режиму. За Ким Ёнсама проголосовало 28%, за Ким Дэджуна – 27%, за Ким Чонпхила – 8,1% избирателей. Эффект расколотой оппозиции обеспечил успех Ро Дэу – представителю правительственного лагеря. Он набрал 36% голосов.

Именно с 1987 г. роль христианства в политической жизни Кореи постепенно начинает уменьшаться. Очевидно, это связано с изменением социально-экономической обстановки и относительной стабилизацией политической жизни в стране.

Правительство выполнило большинство требований, выдвигавшихся представителями средних городских слоев и рабочих, которые составляли основную часть оппозиционно настроенного населения. «Этих людей, в отличие от студенчества и интеллигенции, главным образом, волновало практическое решение трудовых проблем и немедленное решение насущных экономических вопросов, чем политические реформы»²⁷. Общее улучшение экономического положения трудящихся РК выразилось в повышении их социального статуса, что привело к формированию «...самосознательного среднего класса со статусом буржуазии»²⁸.

Правление Ро Дэу было уже относительно спокойным. Президент Ро сделал многое для демократизации политической системы РК, и по оконча-

нии его правления состоялись первые в истории Южной Кореи демократические, прямые выборы президента, в результате которых у руля оказался в 1993 г. Ким Ёнсам.

Первые демократические выборы главы государства в РК продемонстрировали непрочность политического союза католиков и протестантов, оказавшегося действенным лишь в условиях общих трудностей. Как только демократические цели совместной борьбы были достигнуты, между христианскими конфессиями развернулась борьба за влияние на южнокорейское общество. В результате авторитет христианской церкви значительно снизился, во второй половине 1980-х гг. влияние христиан в политической жизни Кореи начало уменьшаться.

В начале XXI в. прихожанами католической церкви Кореи явились около 3,5 млн. человек, в стране действовали почти 1,5 тыс. римско-католических соборов. Католицизм в РК представлен системой церковных и мирских организаций, в стране действует более 33 женских католических конгрегаций, число участников достигает 2,5 тысяч человек²⁹.

В 2005 г. число верующих католиков в Южной Корее впервые превысило 4,5 млн. человек. Об этом говорят статистические данные, опубликованные Центральным советом католических церквей Кореи. Согласно этим данным, 4 537 844 жителя Южной Кореи придерживались католической веры. Это 9,3% населения страны. По сравнению с 2003 г. число католиков в Корее выросло на 107543 человека³⁰.

Самая крупная католическая епархия в Корее – сеульская. Число ее прихожан превышает 1 млн. 276 тыс. человек. Затем по численности следует епархия Сувона (622614 чел.), Тэгу (410099 чел.), Инчхона (387243 чел.) и Пусана (385249 чел.).

Среди корейских католиков преобладают женщины. На их долю приходится почти 59% приверженцев католической веры. Из возрастных групп самой многочисленной является группа от 40 до 49 лет (20,1%).

Процент посещаемости служб по будням составляет в среднем 28%. Около 36% католиков совсем не посещают храмы.

Число католических священников в Корее, включая иностранцев, составляет 3719. Католических монахов в стране насчитывается 1373, а монахинь – 9471.

В 2005 г. в Корее было 1414 католических храмов – на 55 больше, чем в предшествующем году³¹.

Координирующими центрами корейской епархии в настоящее время являются Конфедерация корейских епископов и Католическая конфедерация Кореи. Католические церковные организации РК, как и прежде, находятся под влиянием католиков США. Церковные приходы, помимо денежных средств и пожертвований частных лиц, ежегодно получают щедрую помощь от миссионерских организаций Соединенных Штатов и других западных стран.

Однако абсолютное большинство корейских католиков достаточно «самостоятельно» воспринимают католическую веру. Корейский католицизм имеет национальный оттенок. «Сколько бы кореец не пытался переступить невидимую грань и стать католиком, а уж потом корейцем, в его сознании национальное корейское начало берет верх и католические идеи не находят должного понимания», – пишет И.А. Толстокулаков³².

На национальное сознание корейцев независимо от их вероисповедания по-прежнему влияют исторические традиции. Основанное на конфуцианской этике общество укрепляется в соответствии с принципом хэ: более двух тысяч лет этот простой свод правил имеет для конфуцианского мира такое же значение, как десять заповедей для христиан. Очевидно, что христианская религия воспринимается корейцами как учение, далеко не всегда согласующееся с конфуцианскими нормами. Поэтому неудивитель-

но, что в постконфуцианской среде сомнению подвергаются даже такие основы христианского учения как сотворение мира или библейские чудеса, однако такого рода сомнения не выносятся на всеобщее обсуждение³³.

По оценкам корейских политиков, огромное влияние на общественно-политическую жизнь современной РК оказывает протестантизм. Так считают представители основных трех религий, которые принимали участие в опросе, устроенном Корейским институтом свободы вероисповедания. Всего в опросе участвовали 300 священнослужителей – по 100 представителей от каждой религиозной конфессии.

На вопрос «Какая религия, по вашему мнению, оказывает наибольшее влияние на политические круги?» 47% опрошенных духовных лиц назвали протестантизм. На втором месте оказалось католичество (30,9%), а на третьем – буддизм (20,4%).

В ответ на вопрос «Какая религиозная конфессия оказывает наибольшее влияние на результаты голосования на время выборов?» около 54% респондентов также назвали протестантизм, далее следуют буддизм (28,6%) и католичество (13,9%).

Согласно данным официальной статистики и различных опросов, около 54% жителей Южной Кореи являются верующими. Примерно 23% населения страны используют буддизм. Протестантов насчитывается около 20%, и еще примерно 9% составляют католики³⁴. Протестантов в РК более 8 млн. человек, имеющих в своем распоряжении более 21 тыс. церковных приходов, относящихся к 70 направлениям. Протестантизм занимает более выгодные позиции, уступая лишь буддизму. Наибольшее количество приверженцев относится к пресвитерианам и методистам. Протестантизм, в отличие от католицизма, никогда не выступал против традиционных принципов конфуцианства или национальных устоев корейцев. Наоборот, он поддерживает такие положения конфуцианства как гуманность, справедливость, преданность, сыновняя почтительность, полагая, что они могут устранить социальное зло и способствовать самосовершенствованию человека. В результате широкого использования в религиозной практике корейского языка и активной благотворительной деятельности протестантская церковь добилась значительного прироста своих приверженцев³⁵.

Большая популярность протестантских церквей, по мнению политологов, связана с решающим экономическим и социально-политическим влиянием в РК Соединенных Штатов. Как отмечает И.А. Толстокулаков, «в бытовом сознании закрепилось убеждение в том, что Америка процветает, а значит и “Бог у них хороший”». Но, пожалуй, более серьезным фактором является сложность религиозной практики и догматов у католиков, противоречащая известной практичности корейцев.

Протестантские пасторы успешно осваивали территорию Кореи и в прошлом, а сегодня протестантская мораль понятнее для многих преуспевающих граждан РК, привыкших рассчитывать только на свои силы и старающихся укрепить свое финансовое положение, особо не задумываясь о жизни после смерти. Очевидный успех протестантизма – один из признаков вестернизации Кореи³⁶.

Христиане-протестанты, как и католики, остаются в РК носителями современных знаний, демократических и духовных ценностей, просвещения и высокой морали. Большинство из них идут в первых рядах борцов за преобразование Кореи, политическую и экономическую модернизацию. Любопытно, что протестантизм и католицизм современной корейской статистикой рассматриваются как совершенно разные религии. Вызвано это, отчасти, и лингвистическими причинами: протестанты называют свое вероучение «кидоккё» («Учение Христа»), в то время как католики именуют себя представителями «чхон-чжугё» («Учения Небесного Владыки»).

Сказывается это и на переводах. Когда кореец говорит по-английски или по-русски и называет себя «христианином», это почти всегда означает, что он является именно протестантом, а не католиком или, скажем, православным³⁷. Однако, несмотря на различия в догмах веры, и католики, и протестанты предлагают свое пастве индивидуальное общение с всевышним, где каждый может в частном порядке, наедине с самим собой, без правящей руки осознать собственную судьбу. Христианство во всех его конфессиях дает верующим внутреннюю свободу, где только личная вера, укрепляющая духовный мир человека, способна привести к самосовершенствованию³⁸.

Именем бога эта религия освещает повседневную жизнь, частную собственность и предпринимательскую деятельность. Христова воля для корейцев – это феномен социально-психологической ориентации, формируемой реальной социально практикой, как побудительный мотив и высшая духовная ценность³⁹.

Что касается православных корейцев, то их количество в стране невысоко, по некоторым данным – менее 1%. Сказывается влияние послевоенного периода. Принятый в 1948 г. Закон об антикоммунистической деятельности, в результате которого само понятие «русский человек» стало антигосударственным, делал невозможным развитие российского православия на полуострове. На постулате русской и коммунистической угрозы были построены даже школьные учебники. В стране, где многие десятилетия думать хорошо о России было небезопасно, где русская классическая музыка была запрещена как коммунистическая, люди все-таки сохраняли русские иконы, церковную утварь, облачения, старинные книги, пели православные церковные песни. В 1956 г. корейские православные перешли под патронаж греческой православной церкви. Несмотря на свою малочисленность, православная церковь в РК пользуется заслуженным уважением и зарегистрирована в качестве одной из официальных церквей страны, наряду с католической, протестантской, англиканской, методистской. В Сеуле работает православный храм Св. Николая Чудотворца, где проводят службу греческие и корейские священники⁴⁰.

За последние 20 лет, в связи с расширением контактов между РК и РФ (в том числе в культурной и гуманитарной сфере), количество православных христиан в Южной Корее несколько возросло.

Итак, вышеизложенное позволяет сделать вывод, что христианство в Южной Корее является важным фактором, влияющим на общественно-политическую жизнь страны. Процесс вхождения христианских ценностей в сознание корейцев на протяжении более 200 лет шел в условиях достаточно сложной борьбы с другими религиями, приспособления к конфуцианским традициям, интеграции с местными культурами. Сдерживали этот процесс и различные авторитарные режимы, которые чаще опирались на пассивно-созерцательные конфессии – прежде всего, буддизм. Христианство в Южной Корее еще не исчерпало своего мощного потенциала: оно еще долго будет оставаться важнейшим фактором общественного развития страны и обязательно внесет свой вклад в решение главной проблемы Кореи – проблемы объединения нации.

Библиографический список

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М., 1991.

Ланьков А.Н. Христианство: страницы истории // Сеульский вестник. – 1999. – 1–31 декабря.

Мазуров В.М. Политическое лидерство в многоконфессиональном южно-корейском обществе // Республика Корея – опыт модернизации. – М., 1996.

Мазуров В.М. От авторитаризма к демократии (практика Южной Кореи и Филиппин). – М., 1996.

Марков В.М. Республика Корея. Традиции и современность в культуре второй половины XX века. Взгляд из России. – Владивосток, 1999.

Толстокулаков И.А. История общественно-политической мысли Кореи. – Владивосток, 2007.

Cumings B. Korea's Place in the Sun: A Modern History, N.Y., London: W.W. Norton & Company, 1997.

Kenney M. Wells. New God, New Nation. Protestants and Self-Reconstruction Nationalism in Korea, 1896–1937. – North Sydney, 1990.

Kim Nyung. The politics of Religion in South Korea, 1974–1989: Catholic Church's Political Opposition to the Authorial. – Washington: 1993.

И Сан Гю. Хэбан ху хангук кёхвёый минджухва ундон гва тхониль ундон//Хангук кидоккё уа ёкса. Че 4 чхо (Корейская церковь в движении за демократизацию и объединение страны // Корейское христианство и история, выпуск № 4) – Сеул: Саданпопин хангук кидоккё ёкса ёнгуwon, 1995.

Kim Kyong-jae. History and Prospects of the Protestant Church // Korea and Christianity, Seoul: 1996.

Kim Nyung-A. Responses to State-Led Industrialization // South Korea's Minjung Movement. The Culture and Politics of Dissidence. – Honolulu: University of Hawaii Press, 1995.

Religions Culture in Korea. – Seoul: Elizabeth, NJ, 1996.

¹ См.: Мазуров В.М. Политическое лидерство в многоконфессиональном южно-корейском обществе // Республика Корея – опыт модернизации. М., 1996. – С. 178.

² Там же. – С. 179.

³ Religions Culture in Korea. – Seoul: Elizabeth, NJ, 1996. – P. 87.

⁴ Kenney M. Wells. New God, New Nation. Protestants and Self-Reconstruction Nationalism in Korea, 1896–1937. – North Sydney, 1990. – P. 98.

⁵ См.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения. – М., 1991.

⁶ Мазуров В.М. Указ. соч. – С. 177.

⁷ Сеульский вестник. – 1999. – 1–31 декабря

⁸ Ланьков А.Н. Христианство: страницы истории // Сеульский вестник. – 1999. – 1–31 декабря. – С.16.

⁹ Там же. – С.16.

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Толстокулаков И.А. История общественно-политической мысли Кореи. – Владивосток, 2007. – С. 242.

¹² Там же.

¹³ Там же. – С. 243

¹⁴ Марков В.М. Республика Корея. Традиции и современность в культуре второй половины XX века. Взгляд из России. – Владивосток, 1999. – С. 122–123.

¹⁵ Толстокулаков И.А. Указ. соч. – С. 245.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Толстокулаков И.А. История общественно-политической мысли Кореи. – Владивосток, 2007. – С. 246.

¹⁸ Там же. – С. 248

¹⁹ Толстокулаков И.А. Указанное сочинение. – С. 248.

²⁰ Мазуров В.М. От авторитаризма к демократии (практика Южной Кореи и Филиппин). М., 1996. – С. 102.

²¹ Там же.

²² Kim Nyung. The politics of Religion in South Korea, 1974–1989: Catholic Church's Political Opposition to the Authorial. - Washington: 1993. – P. 308.

²³ Мазуров В.М. Указ. Соч. – С. 102.

²⁴ Cumings B. Korea's Place in the Sun: A Modern History, N.Y., London: W.W. Norton & Company, 1997. – P. 387.

²⁵ Там же. – С. 388.

²⁶ Мазуров В.М. Политическое лидерство в многоконфессиональном южнокорейском обществе // РК – опыт модернизации. – М., 1996. – С. 197.

²⁷ Kim Nyung-A. Responses to State-Led Industrialization//South Korea's Minjung Movement. The Culture and Politics of Dissidence. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995. – P. 55.

²⁸ Там же.

²⁹ Толстокулаков И.А. История общественно-политической мысли Кореи. – Владивосток, 2007. – С. 252.

³⁰ Валерий Гуенков. В Корею стало больше католиков 30/06/2005 <http://vestnik.kr/society/religion/920.html>

³¹ Там же.

³² Толстокулаков И.А. Указ. соч. – С. 253

³³ См.: Протестантизм – самая политически влиятельная конфессия в Южной Корею // <http://vestnik.kr/society/religion/215.html>

³⁴ Там же.

³⁵ Толстокулаков И.А. Указ.соч. – С. 253.

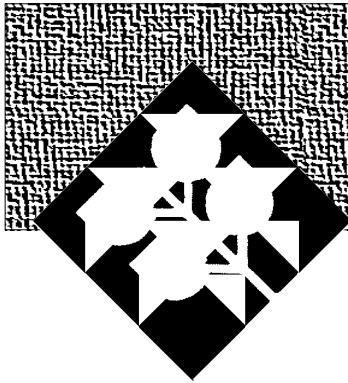
³⁶ Там же. – С. 254.

³⁷ Сеульский вестник. – 1999. – 31 декабря. – С.16.

³⁸ См.: Марков В.И. Указ. соч. – С. 122.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Толстокулаков И.А. Указ. соч. – С. 254.



Новые религиозные движения

Тайване Элизабете

МЕЖДУНАРОДНОЕ ОБЩЕСТВО СОЗНАНИЯ КРИШНЫ: К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ БЕНГАЛЬСКОГО ВАЙШНАВИЗМА НА ЗАПАДЕ (Часть I)

Аннотация. Индуизм на Западе имеет множество обликов. Обычно, приспосабливаясь к западному потребителю, эта религия претерпевает значительную трансформацию. Международное Общество Сознания Кришны – одно из самых популярных индуистских движений, хотя его основатель и вовсе не шел на компромиссы с западным мировоззрением и религиозным мышлением. В данной статье осуществлена попытка дать ответ на вопрос, почему Общество Сознания Кришны, корнящееся в традиции вайшнавизма Чайтаньи, пережило так мало изменений и тем не менее стало таким популярным в Америке и Европе.

Ключевые слова: Международное Общество Сознания Кришны, западный индуизм, New Age.

Свами А.Ч. Бхактиведанта Прабхупада и Томас Мертон были современниками. Один – основатель Международного Общества Сознания Кришны, другой – представитель римско-католической традиции, монах и богослов, принявший участие в издании подготовленного Прабхупадой перевода Бхагавадгиты. Свами А.Ч. Бхактиведанта Прабхупада прибыл в Америку в 60-е гг., когда представители западной цивилизации уже ясно осознавали явление оскудения западной духовной традиции. В первом издании переведенной Прабхупадой Гиты Томас Мертон, пылкий христианин и ценитель восточной мудрости, писал, что западная культура в духовном смысле банкротировала и даже приобрела разрушительный характер, так как потеряла «глубину исконного метафизического сознания». Мертон считал традицию, представленную Международным Обществом Сознания Кришны, противоядием западной попытке провозгласить индивидуальное Я последней и высшей инстанцией.

Подобным образом один из основателей глубинной психологии Карл Густав Юнг и известный историк религии Мирча Элиаде считали, что побороть духовный кризис западной цивилизации можно. Юнг думал, что ситуацию исправило бы обращение Запада к Востоку и восстановление утерянной связи между символическим и архетипическим. Элиаде полагал, что представителю современной западной культуры достаточно воспользоваться духовным потенциалом древних цивилизаций. А. Пьерис (A. Pieris), иезуитский богослов и религиовед, в свою очередь отмечал, что популярность восточных религиозных традиций в Европе являет собой массовую социо-ритуализацию глубокой психологической нужды Запада в возобновлении восточного инстинкта.

Использование восточного духовного потенциала – лишь одна из возможностей исправить религиозную ситуацию на Западе. Известный католический богослов Карл Ранер, вдохновивший второй Ватиканский Собор, считал, что христианское богословие необходимо возродить путем антропологизации классических христианских понятий. Так называемый

антропологический поворот должен приблизить религию к человеку и сделать христианские идеи понятными и вновь актуальными для простого верующего.

Так или иначе, человек – существо религиозное (*homo religiosus*), наделенное неуничтожимым религиозным *apriori*, религиозным инстинктом. Если традиционная религиозная символика в какой-то мере устарела и стала непонятной, то религиозный инстинкт ищет новое русло самовыражения. Одной из возможностей самореализации является бенгальский вайшнавизм, отлично справляющийся с задачей антропологизации абстрактных богословских идей.

В наши дни те представители западной культуры, которые по одной или другой причине оказались оторванными от родной религиозной традиции, все же продолжают являться носителями иудео-христианского наследия, живя в соответствии с принципами христианской этики. Находясь в духовном поиске, они по большей мере ориентированы на те религиозные движения, которые, будучи экзотическими, тем не менее используют узнаваемый понятийный аппарат. Таким свойством обладает вайшнавизм Чайтаны. Старые привычные христианские идеи приобретают новое символическое оформление. Немаловажно и то, что, кроме узнаваемости, вайшнавизм обеспечивает эмоциональной насыщенностью религиозного чувства тех христиан, которые разным причинам не имели его сполна в своих православных, католических и протестантских приходах.

Эрик Шарп (E. Sharpe) признает, что в 60-70-е гг. XX в. Общество Сознания Кришны повлияло на Запад куда больше, чем другие нео-индуистские движения, несмотря на то, что основатель общества Бхактиведанта Прабхупада не шел ни на какие уступки западному мировоззрению. Очевидно, компромиссы связаны с потерей чего-то архетипически важного в элиадовском смысле этого слова. Часто движения, которые можно обозначить как принадлежащие к западному индуизму, в угоду потребителю имеют обыкновение трансформировать традиционную индуистскую религиозность в голый метод (как в случае с йогой), который уже не служит высокой цели освобождения от круга перерождений, но всецело является средством достижения мирских благ.

Бескомпромиссный характер Общества Сознания Кришны подразумевает не только сохранение в западных условиях богословских установок вайшнавизма, но и строгое соблюдение религиозной дисциплины. Возможно, именно поведенческий кодекс является тем фактором, который привлекает погрязшего в гедонизме современного представителя западной цивилизации.

Задача этого исследования – ответить на следующие вопросы. Во-первых, почему бенгальский вайшнавизм, явивший себя на Западе в лице Международного Общества Сознания Кришны, пережил ничтожно малые трансформации как в сфере религиозной доктрины, так и в дисциплине, но стал тем не менее таким популярным? Как проявляет себя принцип антропологизации в вайшнавизме? И, в конце концов, какие элементы учения и социального порядка все же пережили трансформацию?

Начнем с того, что бенгальский вайшнавизм является монотеистической религией не в меньшей мере, чем традиционное христианство. Однобожие фигурирует во всех текстах, изданных основателем Общества Сознания Кришны и его последователями. Так, в 9-й главе Бхагавадгиты говорится о Вселенной, созданной Творцом. Бог одновременно трансцендентен и имманентен – он, жизнеподатель, присутствует в сущем и одновременно надмирен. Гита повествует о том, как Кришна обращается к Арджуне:

«Мною, в моей непроявленной форме, пронизана вся эта вселенная. Все существа находятся во мне, но я не в них. Однако все сотворенное не

покоится во мне. Узри Мое мистическое могущество! Хотя я и поддерживаю все живые существа и хотя я нахожусь повсюду, Я не есть часть этого космического проявления, поскольку я сам – источник творения.»¹.

Эти слова Кришны подтверждаются видением объемлющего Вселенную тела Кришны, представшим перед взором Арджуны. Принц, обращаясь к Господу, комментирует его таким образом:

«Возлюбленный Господь Кришна, я вижу в Твоем теле всех богов и множество других существ. Я вижу Брахму, восседающего на цветке лотоса, а также Господа Шиву и всех мудрецов и божественных змеев. О властитель вселенной, о вселенская форма, я вижу в Твоем теле много-много рук, чрев, ртов, глаз, простирающихся повсюду, без предела. Тебе нет конца, нет середины и нет начала. Твою форму трудно видеть из-за ослепительного сияния, исходящего от нее во все стороны, подобно пылающему костру или безмерному блеску солнца. Тем не менее я вижу эту сияющую форму повсюду, увенчанную коронами и с булавами и дисками в руках. Ты – высшая изначальная цель, конечное место успокоения всей этой вселенной. Ты неисчерпаем, и Ты – старейший. Ты – Божественная личность, и Ты поддерживаешь вечную религию². Так я думаю. Ты без начала, середины и конца. Твоя слава беспредельна. У Тебя бесчисленное количество рук, а солнце и луна – Твои глаза. Я вижу, как Ты изрыгаешь пламя и сжигаешь всю эту вселенную Своим собственным сиянием».

Если не брать во внимание характерный для вайшнавизма мифологический контекст, то можно с уверенностью сказать, что данное Арджуной свидетельство о Боге и его месте во Вселенной христианину весьма понятно. Господь – альфа и омега, начало и конец сущего. В то же самое время он безначален и бесконечен. Невзирая на то, что индийское миропонимание в целом можно охарактеризовать как монизм, он, этот самый монизм, в Бхагавадгите чуть ощутим.

Приверженцы вайшнавизма связывают монизм с так называемой майявадой, которая являет собой суть Адвайта-веданты, делающей упор на концепции безличностного Брахмана как первоисточка сущего и феноменах, которые, хоть и берут начало в Брахмане, иллюзорны. Майяваду Бхактиведанта Прабхупада сурово осуждал, считая ее приверженцев отравленными псевдоучением и утратившими знание об истинном положении вещей. Самой большой ошибкой Прабхупада считал представление о том, что Божественная Личность, или Господь Кришна, как и Его *аватары*, или воплощения, сотворены из *майи*, или материальной энергии³. Вместе с тем учение Чайтаньи о Боге куда ближе к христианскому богословию, чем к философии Адвайты.

Господь Кришна больше твари, поэтому человек не способен постичь его. Любопытно здесь то, что в рамках традиционного христианского мировоззрения между трансцендентностью Бога и Его имманентностью, апофатическим и катафатическим, имеется некое равновесие, а в случае вайшнавизма Чайтаньи это равновесие нарушается со значительным преобладанием имманентного и катафатического.

Апофатический, или негативный, модус Бога вайшnavы называют Брахманом, катафатический, или позитивный, – Бхагаваном, или Господом. В Брахмане еще не происходит манифестация или излияние энергий, но уже присутствует потенция или возможность такого проявления. Поэтому, по мнению последователей Чайтаньи, Брахман еще не наделен полнотой в то время, как Бхагаван являет в себе божественную полноту во множестве проявлений. К тому же в образе Кришны Бог приобретает антропоморфные черты. Вайшnavы полагают, что Брахман является начальной, а Бхагаван – второй, высшей фазой богопознания.

Очевидно позитивное отношение вайшнавизма Чайтаньи к миру как творению Божию, что роднит его с христианством. В свою очередь, ант-

ропоморфный образ Бхагавана отлично справляется с поставленной Ра-нером задачей антропологизации богословских категорий.

Крайне интересно то, что, казалось бы, бескачественная сверхсущая сущность⁴ Бога в бенгальском вайшнавизме наделяется атрибутами, это нехарактерно для христианского богословия. В соответствии с христианской доктриной сущность Бога апофатична, т.е. рационально непостижима и поэтому не обладает никакими качествами.

Божественная сущность в бенгальском вайшнавизме, наоборот, наделяется атрибутами. Три качества так называемой *внутренней*, или *субстанциальной энергии (сварупа шакти)* Бога: *сам* (бытие), *чит* (знание) и *ананда* (блаженство). Если в христианском исихазме нетварные божественные энергии есть проявление Бога, а не его сущность, то в вайшнавизме энергии присущи субстанции (*сварупа*)⁵, что делает сокровенное божественное бытие в некой мере доступным для человеческого познания. Другими словами, в бенгальском вайшнавизме имеется тенденция к приземлению и тем самым – к антропологизации категории божественного.

В этой связи было бы интересно коснуться столь часто воспеваемой бхактами идеи *лила*. Термин понимается обычно как божественная игра. Эту чуждую для западного религиозного мышления категорию используют в разных контекстах. Например, то, что Бхагаван создал и продолжает творить мир без какой-либо мотивации, называют *лила*. Господь есть сама полнота, он не нуждается в мире, но творит его, играючи⁶. Понятие *лила* употребляют и тогда, когда речь идет о танце и интимных отношениях Кришны и его возлюбленной *гопи* (пастушки) Радхарани. Игрой, или *лила*, зовут и необъяснимые поступки святых. Для последователей учения Чайтаньи *лила* – это те действия Бога или святых, смысл которых не поддается логическому обоснованию. Они могут казаться нам аморальными, так как мы принадлежим материальному, кармически омраченному измерению бытия и наше понимание божественной реальности искажено.

Судя по всему, *лила* есть некий приземленный аналог христианского понятия трансцендентности, непознаваемости Бога. И если христианин испытывает перед ней такое благоговение, что хранит полное молчание, отказываясь от какой бы то ни было рефлексии, то приверженец вайшнавизма Чайтаньи эту самую непостижимую реальность приземляет, наделяя ее активностью и вместе с тем помещая ее в смежную с человеческой плоскость. Таким образом, категория божественного антропологизируется, или, другими словами, попадает в поле зрения простого верующего, становясь ему доступной, что и делает вайшнавизм популярным на Западе.

Идея *лила* в какой-то мере роднит вайшнавизм с тантризмом, связанным с чуждой иудео-христианской этике моделью поведения. В тантризме могут положительно оцениваться такие поступки как убийство или изнасилование, если цель их оправдана. Например, если убит человек, который в будущем стал бы причиной гибели множества людей, то такое убийство в буддизме тантрического толка почитают добрым делом. Или если на честь девицы посягает просветленный лама, чтоб таким образом был зачат бодхисаттва, то без сомнения и это благое деяние.

Категории добра и зла в тантризме не абсолютизируются. Высшая реальность пребывает вне добра и зла, поэтому этические нормы относительны. Подобная ситуация наблюдается и в вайшнавизме. Абсолютным характером здесь наделена божественная игра, которая как будто облегчает тяжкое иго греха, делая его относительным на фоне непостижимости божественных деяний⁷.

Еще одна особенность тантризма – это представление об интимных отношениях между представителями разных полов как средстве дости-

жения освобождения. В вайшнавизме сексуальный контакт не способен даровать освобождение от перерождения, поэтому можно говорить лишь о частичной родственности тантрических и вайшнавских идей. Божественная чета в лице Кришны и Радхарани постоянно практикует любовную связь, что почитается божественной игрой.

И хотя можно провести параллель между понятием *лила* и теми отношениями между женихом и невестой, которые описаны в Песни песней и в рамках христианства обычно интерпретируются как связь между Христом и Церковью или Христом и душой, нельзя упустить и существенное их отличие. В то время как описанные в Песни песней эротические отношения являются лишь символом любви между Богом и человеком, отношения между Кришной и Радхой надо понимать буквально. Сразу же стоит оговориться, что разница между интимными отношениями божественной четы и таковыми, имеющими место быть между простыми мужчиной и женщиной, такая же, как между сакральным и профанным. Близость Кришны и Радхи свободна от материального и вместе с тем – кармического ига. Поэтому они абсолютно чисты. Према и кама, божественная и мирская любовь по сути своей диаметрально противоположны, хотя их внешнее сходство налицо. Према – первообраз; кама – ее искаженное и омраченное отображение.

Как уже было отмечено ранее, идея *лила* в контексте западного индуизма подменяет привычные для представителя Запада этические принципы. На первый взгляд, это создает религиозность, куда более терпимую к человеческому пороку. Христианство же с его идеей Бога Судии, посмертного и страшного суда стало для современного европейца слишком тяжелой ношей. Если Новый Век (New Age) замещает идею Бога категорией расширенного сознания и таким образом избавляется от нежелательной концепции суда за неимением вершащей суд инстанции, то Общество Сознания Кришны куда трепетнее относится к категории божественного. Источник бытия – Бхагаван, но он не судит никого. Божественная игра, этот загадочный модус трансцендентности, не подразумевает суд как реально происходящее событие. Человека осуждают незнание (авидья) и карма его же самого, в то время как Господь, играючи, дарит тварям свою любовь.

Индуизм и вайшнавизм в частности – это религия, которая совершенно оторвана от того, что Мирча Элиаде называл ужасом истории. Хотя мир в глазах вайшnavов реален, он преходящ, непостоянен и как будто бы отделен от сакральной сферы бытия. Историческое событие – бессмыслица, так как время циклично. Постоянно лишь царствие *лила*. Цель приверженца вайшнавизма – отстраниться и в конце концов отрешиться от материального, т.е. от профанного, достигнув неосязаемого мира божественной любви. Контексту такого мирозерцания трагизм распятия Богочеловека на кресте совершенно чужд. Страсти и жертва Христа могут быть актуальны только в том случае, если история абсолютизирована, если время линейно, а откровение и принесение Богом жертвы – событие уникальное. Бог способен страдать лишь тогда, когда он действительно принимает участие в истории, снисходя и погружаясь в тварный мир и став человеком.

В индуизме страдания есть принадлежность лишь бренного мира. Божественная сфера бытия никак не связана с ними, будучи всецело царствием ананды, или блаженства. Бог не может испытывать боль, так как божественная и кармическая формы бытия несовместимы. Совершенно иную перспективу предлагает христианство, где божественная и человеческая природы соединены во Христе. Достаточно послушать музыку, исполняемую приверженцами Общества Сознания Кришны, чтобы почувствовать, как она уводит нас прочь от исторической реальности и создает перед глазами «бутафорию» пьянящей божественной любви, в которой

просто не может быть места brutality и реализму страстей Христовых.

Не секрет, что в наши дни христиане, а особенно протестанты, все реже имеют обыкновение размышлять о страданиях Христа. Крестный путь и тому подобные практики почитаются крайностями римско-католического толка, а порой и проявлением фанатизма. Попытка всячески избежать темы страданий и смерти явилась знаком нашего времени, маркирующим изменение западного религиозного сознания. Именно поэтому для многих идея божественной игры куда более приемлема, чем «тяжеловесные» идеи традиционного христианства.

Нельзя забывать, что идея суда связана с концепцией первородного греха, которая для современного западного человека также малопривлекательна. Иудео-христианское мировоззрение уже заведомо антропоцентрично, а в эпоху просвещения этот самый антропоцентризм, и вовсе освободившись от религиозного контекста, создает новый образ человека как независимого и совершенного существа. И хотя первая и вторая мировая война отрезвила представителей западной цивилизации, заставив их несколько разочароваться в человеческих способностях, желание воспеть человека до сих пор не изжило себя.

Европеец находится в поиске такой религии, которая не напоминала бы ему о его порочности и неполноценности, но превозносила и совершенствовала бы его. Новые религиозные движения индийского происхождения предлагают доступные методы, обещающие высвободить потенциальные, дремлющие в глубинах человеческого существа силы и достичь совершенства. И хотя вайшнавизм Чайтаньи вовсе не предлагает легкий путь, он тоже не оперирует идеей первородного греха.

Однако же, по индуистским представлениям, никто, в том числе и западный вайшнав, не свободен от кармического ига. Если христианин способен избавиться от первородного греха посредством крещения, то вайшнав нейтрализует личный грех (папа) путем инициации. Как отмечает религиовед Ким Нот (Kim Knott), посвящение невозможно без *гуру*. Учитель и есть тот, кто берет на себя и искупает грех ученика. Он тот, с кем ученик навеки связывает себя⁸.

В христианстве Спаситель страдает за грехи мира; в вайшнавизме учитель терпит лишения за грехи учеников. В одном из интервью Прабхупада напоминает нам слова Кришны и комментирует их: «Я избавлю тебя от всех последствий греха. Не бойся». Это значит, что Кришна настолько могуществен, что может тотчас же снять грехи со всех живых существ и мгновенно сделать их праведниками. Но когда живое существо действует от имени Кришны, оно тоже отвечает за греховные поступки своих учеников. Поэтому быть гуру – нелегкая задача. Он должен поглотить весь яд. Поэтому иногда – ведь гуру не Кришна – у него бывают трудности. Вот почему Чайтанья Махапрабху предупреждал: «“Не принимайте много шишьев, учеников”. Но чтобы проповедовать, для расширения проповеди мы должны принимать много учеников, даже если при этом страдаем сами. Это факт. На духовного учителя ложится ответственность за все греховные поступки его учеников».

Таким образом, страдания за грехи как будто перекладываются с плеч Богочеловека на плечи самого грешника и учителя⁹. Вайшnavы не почитают Христа ни равным Кришне богом, ни его инкарнацией. Иисус Христос – простой человек и одаренный учитель. Его крестная смерть – своеобразный способ искупления грехов, накопленных его учениками. Вопрос же о том, пострадал ли Христос за все человечество или только за христиан, кажется, до конца так и не решен.

Статус гуру невероятно высок в вайшнавизме. Приверженцы учения Чайтаньи особо почитают образы Прабхупады и других учителей, что в какой-то мере аналогично поклонению Христу. Если во Христе роли Бога

и Искупителя объединены, то в вайшнавизме Чайтаньи они разделены. Кришна воплощает в себе божественную реальность, а учитель играет роль искупителя.

Возвращаясь к проблеме *лила*, стоит отметить еще один аспект. Хотя выше мы и отметили значительное доктринальное сходство христианства и вайшнавизма Чайтаньи и достаточно легкую рецепцию этой формы индуизма на Западе, наложение восточных религиозных идей на западное мировоззрение не всегда проходит без сбоев. В частности, нельзя умолчать о перверсиях сексуального порядка, имевших место среди адептов общества в России. Без сомнений, скандальный эпизод с сексуальным использованием невинных девушек и даже детей, по сути, имеет криминальный характер. Тем не менее хотелось бы предложить богословскую интерпретацию упомянутого трагического эпизода.

Как отмечалось ранее, божественная игра, или *лила*, может проявлять себя по-разному. Часто этот термин употребляется для обозначения интимных отношений Кришны и Радхи. Характер связи божественной четы иной, нежели в случае сексуальных отношений простых кармических существ. А поскольку мы не способны постичь суть божественных действий, то мы и не в праве их имитировать. Бхактиведанта Прабхупада настаивал на том, что ни Христу, ни Кришне подражать никоим образом нельзя. Чтоб стать подобным им, необходимо сперва избавиться от незнания, кармы и в конце концов от бренного тела, которое является дериватом авидьи и кармы. Пока же это не случилось, надо ограничиться малым. В частности, христианину достаточно жить по заповедям¹⁰.

В другом месте, касаясь темы любви Кришны и Радхи, Прабхупада писал: «На сверхъестественную любовь такого рода никто из обычных людей не способен, поэтому состояние высшего совершенства, которое достиг Чайтанья Махапрабху, нельзя имитировать. Если же человек хочет иметь часть в такого рода обществе, ему надлежит следовать примеру гопи».

Нетрудно заметить, что упомянутый запрет уподобляться Богу в вайшнавизме разнится с христианским принципом *imitatio Christi*. Подражание Христу лежит в основе христианского делания. Любое житие из огромного корпуса христианской агиографии буквально им пронизано. Надо добавить, что в Индии религиозная традиция транслируется, т.е. передается следующим поколениям благодаря подражанию гуру. Конечно, было бы неуместно вообразить, что ученик подражает внешним манерам учителя. Он воспринимает неосязаемую духовную суть¹¹.

На известной стадии совершенствования можно имитировать не только учителя, но и Радху, любимую гопи Кришны. Самому же Кришне подражать нельзя даже на самой высокой ступени богопознания. Вайшнавизм объясняет это тем, что разницу между Богом и тварью преодолеть нельзя. Очевидно, западный приверженец общества, который не имеет еще глубоких познаний в так называемой ведической культуре, испытывает искушение имитировать непостижимые игры Кришны с Радхой по образцу христианского принципа *imitatio Christi*. Возможно, частично в этом кроется причина того, что натуралистически описанные в Бхагавата-пуране сексуальные утехи божественной четы Кришны и Радхи становятся образом подражания и камнем преткновения для людей неопытных на духовной ниве, что влечет за собой упомянутые выше трагические эпизоды криминального характера.

Библиографический список

His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Teachings of Lord Caitanya (chapter 17). – Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust International. – P. 119, 122 // [http:// files.krishna.com/en/pdf/e-books/Teachings_of_Lord_Chaitanya.pdf](http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Teachings_of_Lord_Chaitanya.pdf).

Knott Kim. My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement. – Wellngborough: Northamptonshire: The Aquarian Press, 1986.

Pieris Aloysius. S.J. Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism. – Mariknoll; N.Y.: Orbis Books, 1990.

Sharpe Eric J. The Universal Gotv: Western Images of the Bhagavad Gotv: a bicentenary survey. – Illinois: Open Court Publishing Company, 1985.

Tamal Krishna Goswami and Ravi M. Gupta. Krishna and Culture: What Happens When the Lord of Vrindavana Moves to New York City // Gurus in America / ed. Thomas A. Forsthoefel and Cynthia Ann Humes. – N.Y.: State University of New York Press, 2005.

Valpey Kenneth Russell. Attending Криха' s Image: Caitanya VaiИхava mūrti sevā as devotional truth. – L.; N.Y.: Routledge Taylor&Francis Group, 2006.

Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. – СПб: Изд-во СПбГУ, 2005.

Кнорре Борис, Индуизм: от глобалистской адаптации – к альтернативному глобалистскому проекту // Русский архипелаг: сетевой проект «Русского мира» // <http://www.archipelag.ru/geoculture/religions/Eurasia/hinduism/>. Кунцлер Михаэль. Литургия Церкви. – М.: Христианская Россия, 1995.

Лекция студентам теологии Латвийского университета и беседа с Враджаваси 26 ноября 2008 г. в помещениях общества в Риге, на улице Кришья Барона.

Совершенные вопросы и совершенные ответы: Беседы Его Божественной Милости А. Ч. Бхактиведанты Свами Прабхупады и Боба Коэна, сотрудника Корпуса мира в Индии. – Бхактиведанта Бук Траст, 1991.

Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавад-гита как она есть: полное издание с подлинными санскритскими текстами, русской транслитерацией, дословным и литературным переводами и подробными комментариями. – М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, 1986.

¹ К сожалению, в последующие издания Гиты уже не было включено вступительное слово Мертона (Sharpe Eric J. The Universal Gītā: Western Images of the Bhagavad Gītā: a bicentenary survey. – Illinois: Open Court Publishing Company, 1985. – P. 143).

² Знаменательно то, что судьбоносная поездка Прабхупады в США была связана с религиозным кризисом, переживаемым в то время Индией. Свами столкнулся с безразличием к духовным вещам со стороны политических лидеров и институций в обретшей независимость Индии (Valpey Kenneth Russell. Attending Криха' s Image: Caitanya VaiИхava mūrti sevā as devotional truth. – L.; N.Y.: Routledge Taylor&Francis Group, 2006. – P. 108.) Путешествуя в Америку, Прабхупада надеялся, что тем самым он не только поспособствует расцвету популярности культа Кришны во всем мире, но и возрождению религиозного духа в обмирщенной Индии (Tamal Krishna Goswami and Ravi M. Gupta. Krishna and Culture: What Happens When the Lord of Vrindavana Moves to New York City // Gurus in America / ed. Thomas A. Forsthoefel and Cynthia Ann Humes. – N.Y.: State University of New York Press, 2005. – P. 82).

³ The Bhagavad Gita As It Is: with introduction, translation and authorized purport by A.C. Bhaktivedanta Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness. – N.Y., 1968. – P. 18-22 (По Sharpe Eric J. The Universal Gītā. – P. 143).

⁴ Pieris Aloysius, S.J. Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism. – Mariknoll; N.Y.: Orbis Books, 1990. – P. 8.

⁵ Кунцлер Михаэль. Литургия Церкви. – М.: Христианская Россия, 1995. – С. 16.

⁶ Два побочных явления религиозного кризиса – фундаментализм и пиетизм. Денис Леверт считал, что бенгальский вайшнавизм фактически является альтернативной формой фундаментализма. Библию здесь заменяет Гита, которую, подобно Библии в фундаменталистской христианской среде, почитают полностью инспирированным священным текстом (Levertov Denise in The Bhagavad Gita As It Is: with introduction, translation and authorized purport by A.C. Bhaktivedanta Swami, Acharya, International Society for Krishna Consciousness. – N.Y., 1968. – P. 16 f. (По Sharpe Eric J. The Universal Gītā. – P. 145).

⁷ Sharpe Eric J. The Universal Gītā... – P. 146-147.

⁸ Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавад-гита как она есть: полное издание с подлинными санскритскими текстами, русской транслитерацией, дословным и ли-

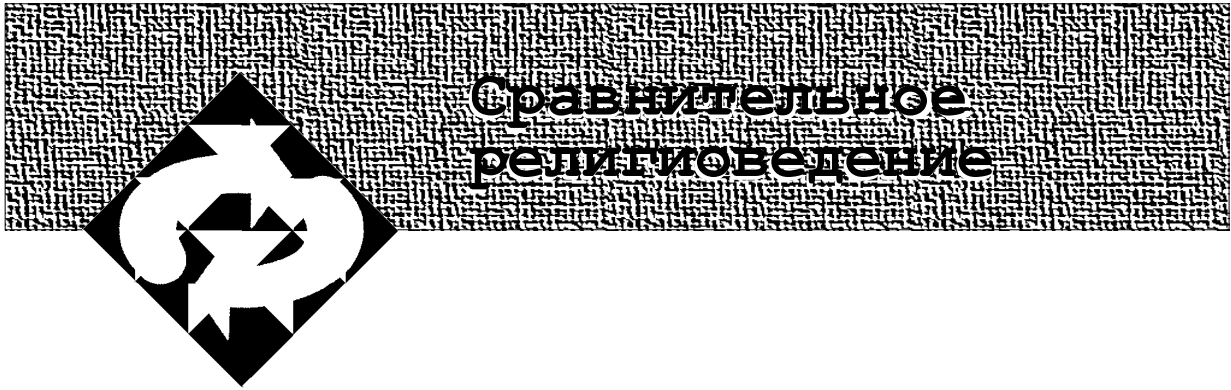
тературным переводами и подробными комментариями (9, 4-5). – М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, 1986. – С. 439, 441.

⁹ В.С. Семенцов переводит «Божественную личность» как «вечносущего Пурушу», а «вечную религию» (сашвата-дхарма) как «вечную Дхарму», предпочитая оставить слова Пуруша и Дхарма без перевода по причине отсутствия адекватных эквивалентов на западных языках (Семенцов В.С. Бхагавадгита в традиции и в современной научной критике. – М.: Наука, 1985. – С. 193).

¹⁰ Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Бхагавад-гита как она есть... (11, 15-19)... – С. 536-539. В той же степени показательно, но менее известно видение, описанное Прабхупадой в его комментарии к 8 строфе 10 песни Бхагавата-пураны. Мать Кришны Яшода увидела вдруг все сущее, заглянув в рот своему чаду. Перед ее взором предстало пространство, горы, океаны, протоэлементы, из которых произошли все вещи. Она увидела все миры и живых существ, вечность, материальную и духовную природу, сознание, а также себя саму (Шри Шримад А.Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Источник вечного наслаждения: Краткое изложение Песни десятой Шримад-Бхагаватам. – М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, 1995. – С. 69).

¹¹ His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Teachings of Lord Caitanya (chapter 17). – Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust International. – P. 119, 122 // http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Teachings_of_Lord_Chaitanya.pdf.

Важно то, что Прабхупада акцентировал микрокосмический аспект майи, но отрицал ее макрокосмический модус. В соответствии с Адвайта-ведантой эквивалентом космической иллюзии майи на уровне микрокосмоса (отдельно взятого живого существа) является незнание или авидья. В вайшнавизме Чайтаньи, последователем которого является Прабхупада, мир почитается реальным. Иллюзорна лишь привязанность к материальным вещам как следствие незнания.



Муравьев В.В.

ЭСКАРИАЛЬНЫЕ КОМПОНЕНТЫ РЕЛИГИОЗНЫХ КОМПЛЕКСОВ

И сказал ему диавол: если Ты Сын Божий,
то вели этому камню сделаться хлебом.
Лк 4 : 3

Аннотация. Связанные с пищей ритуалы и верования занимают существенное место в религиозной жизни, являясь значимыми символами. Классифицировать их позволяют исследования древних и современных религий. Первый тип составляют хорошо известные обряды, направленные на достижение успеха в добывании и производстве продуктов питания. Во вторую группу входят ритуалы кормления умерших, духов и богов. Следующий тип связан с ограничением в питании и их пониманием. Четвертый вид культовых действий основан на вере в необходимость поедания священных объектов. Наконец, существуют действия по обеспечению пищей служителей культа, а также реальное производство пищи религиозными сообществами.

Ключевые слова: священная пища, аграрные ритуалы, пост, жертвоприношение, поминки, очищение.

Искушая Христа, дьявол предлагал ему сделать камни хлебами. Отвергнув это предложение, позднее Иисус в модифицированной форме исполнил его, совершив чудо умножения хлебов¹.

Питание – витальная потребность человека. Способы производства и распределения пищи формируются при активном влиянии идеологических конструкций. Религиозная подсистема духовной культуры включает в себя чистые формы, идеальные типы взаимодействий и поведения нуждающихся в еде индивидов. Усваивая идеи, ценности и нормы, они соотносят природные потребности и сознательные мотивы своей активности, наделяют смыслом собственные поступки, направленные на пищевое насыщение. Предмет нашего исследования – эскариальные (от лат. *escarial* – относящийся к пище) компоненты религиозных систем.

В культуре прошлого все, что было связано с производством, распределением и потреблением пищи, имело скрытый смысл, сверхъестественные стороны и отдаленные последствия. Пища – субстанциональное начало мира. Все есть пища, и все есть вкуситель пищи. В «Шатапатхабрахмане» описано, как солнце поедает луну, а человек – врага: «Пожрав ее, (солнце) восходит, а ту не видно ни на востоке, ни на западе. Поистине, кто знает так про это, пожирает (своего) врага-ненавистника, и говорят про него: «Только он и есть, а соперников ему нет!»². Полемика о способе приготовления хлебов для причастия была одним из поводов разделения христианских церквей в XI в. И в современных религиях продолжают дискуссии о пищевых запретах и предпочтениях, продуктах, используемых при богослужении, статусе поминальных трапез.

Обряды и верования, связанные с добыванием еды

Существовавшие на заре человеческой истории способы добывания пищи и связанные с ними трудности находили отражение в первобытных религиях. Промысловая магия возникла в период мустье. К этому периоду относятся свидетельства магических инсценировок охоты, при которых камни изображали животных, а красные пятна и углубления на плитах – раны³.

С развитием производящих форм хозяйственной деятельности связаны аграрные религиозные верования и магические действия, имевшие целью повышение плодородия полей и плодовитости домашних животных, создание благоприятных погодных условий, защиту от вредителей растений и болезней животных. Как показывают этнографические данные, сельскохозяйственные обряды имеют преимущественно контактный или имитативный характер и сопровождаются заклинаниями. Дж. Фрэзер выделял четыре признака аграрных обрядов: 1) их может выполнять любой человек, а не особое лицо; 2) для исполнения культового действия нет специальных мест, они проводятся там, где требуют обстоятельства; 3) обряды адресованы духам, а не богам; 4) эти обряды носят скорее магический, чем умиловительный характер⁴.

В космогонических мифах земледельцев возникают истории о происхождении культурных растений, появляющихся из различных частей тела сожженного или спящего героя либо божества-творца. Посев растений, их созревание, сбор урожая, употребление в пищу рассматривали как повторение стадий творения растений, имевшего место в прошлом. Мифические предки указывали растения, пригодные для возделывания, и проводили разделение земельных наделов. Выражением мечтаний земледельцев становятся повествования о культурных растениях утраченного Золотого века, цикл обработки которых, начиная от посадки и кончая сбором урожая, занимал всего один день⁵. Если первобытный тотемизм представлял людей потомками животных, то у земледельческих народов происхождение человека связано с растениями. Первые люди появляются из банановых гроздьев или, подобно траве, вырастают из земли, младенцев находят у корней деревьев или между листьями капусты.

Когда в хозяйственную деятельность вовлекались животные, к ним возникало особое отношение. Домашние животные, особенно крупный рогатый скот и лошади, рассматривались как дары богов и их земные воплощения. «Авеста» призывала разводить и беречь домашних животных: «Мы славим Ахурамазду, который создал скот и Арту, воды и растения, свет и землю и все благое... Из всего, что создано Ахурамаздой, на первое место поставлен скот... Славословить Ахурамазду и давать корм скоту – это мы считаем самым лучшим»⁶.

В неолитической культуре Китая сформировался культ свиньи. Доместикация ее состоялась в центрально-яншаоской очаговой культуре Цышань. К ней относятся древнейшие скульптурные изображения свиней (глиняные статуэтки). Эти животные стали объектом поклонения с момента перехода из дикого состояния в домашнее. Об этом свидетельствуют храмовая скульптура и особенности местоположения святилища в Нюхэлянь. Помимо антропоморфных фигур, там находилась скульптура свиньи в натуральную величину. Святилище располагалось строго напротив горы, напоминающей по форме контуры свиной головы. Образ свиньи постепенно дополнился новыми функциями. Она стала символом благосостояния⁷.

Многие боги Месопотамии имели связь с земледелием и скотоводством. Верховного бога Ана шумеры представляли в образе небесного быка, семя которого в виде дождя оплодотворяло землю, и она порождала растения. Богиня Нинхарсаг была покровительницей плодородных подножий гор. Энлиль распоряжался ветрами, приносившими влагу. Он также считался

изобретателем древнейшего орудия обработки земли – мотыги. Согласно одному из мифов первые люди выросли из земли подобно траве после того, как Энлиль впервые применил свою мотыгу⁸. Энлиль определял порядок смены времен года. Он являлся отцом Нингирсу – бога разливов Тигра. Энки (аккадское имя – Эа), будучи богом пресной воды, считался покровителем земледелия. Шумерский Мардук, ставший верховным богом Вавилонии, готовил землю к пахоте и севу. Его главный праздник – Акиту – именовался «временем возрождения земли».

Мифы, повествовавшие об участии богов в обеспечении людей пищей, являлись идейной основой эскариальных обрядов. Религиозные ритуалы Месопотамии делились на повседневные и календарные (праздничные). Мистерия Вспашки проводилась в Ниппуре в праздник бога Нинурты, открывавший пахотный сезон. Правитель сам вспахивал плугом первую борозду, о чем жрецы докладывали Энлилю. По верованиям жителей Месопотамии обряды, связанные с производством, хранением и потреблением пищи, были необходимым условием успешной сельскохозяйственной деятельности. Возможно, они поддерживали трудовую мотивацию, создавали положительный настрой, являвшийся важным фактором результативности нелегкого труда растениевода и скотовода.

Кормление сверхъестественных существ

Способствуя обеспечению людей пищей, сверхъестественные существа сами нуждаются в ней. Кормление было главным древним культовым действием, имевшим магические и умиловительные стороны. Правильно проведенное жертвоприношение как бы принуждало богов исполнять обрастаемые к ним пожелания или вызывало их доброжелательность к участникам обряда. Надлежало жертвовать пищу богам, умершим предкам, угощать гостей, родственников, учеников и нищих. «Законы Ману» рекомендуют оставлять на земле пищу для собак, изгоев, неприкасаемых, прокаженных, ворон и даже насекомых⁹.

Анимистические взгляды составили идейную основу обычаев кормления умерших. Чаще всего пищу для них оставляли в местах погребения. Бывало, что в могиле оставляли отверстие, ведущее к телу покойного, и отправляли еду прямо к его рту. В одних случаях мертвые ели обычную материальную пищу, в других – насыщались ее запахом, паром, видом, души людей питались душой пищи.

Египтяне доставляли еду к местам захоронения, после похорон проводилась поминальная трапеза. Через щель в стене комнаты для жертвоприношений умерший аристократ мог наблюдать за их проведением. Простые египтяне добывали себе пищу, возделывая загробные поля. Эти Поля Удовлетворения приносили фантастический урожай, но все же на них надо было трудиться самому или поручать работу *ушебти*. В «Книге Мертвых» сообщается: «Я устроился, передо мной Поле Удовлетворения. Я ем там, я становлюсь там духом-душой (Ах), я снабжен пищей в изобилии там, столько, сколько я желаю»¹⁰.

Индийские похоронные обряды предполагали разнообразные приношения умершему, предписанные на каждые сутки со дня кремации до двенадцатого дня. В первые девять дней пища уходила на воссоздание тела умершего, которым он владел в потусторонней жизни. Но и по истечении указанных двенадцати дней родственникам следовало постоянно жертвовать ушедшим из жизни продукты питания. Без них предки владели в загробном мире жалкое существование. Умерших следовало кормить в соответствии с тем, как прошла их земная жизнь. Тому, кто оставил добродетельную жену, бросали на траву остатки пищи. Брахманы, уклонившиеся без необходимости от своей дхармы, питались блевотиной, вайшьи – гноем.

Подношение предкам было, судя по всему, наиболее ранней формой культовой деятельности в Китае. «Начало обрядности идет от всякой пищи и питья», – говорится в «Ли цзи»¹¹. Живые относились к ушедшим в потусторонний мир так, как если бы их существование продолжалось в какой-то новой форме. Это «если бы» было очень важным моментом. Все словно понимали, что речь идет о некоей договоренности рассматривать смерть не как окончательное небытие. По словам учеников, Конфуций приносил жертвы умершим так, словно они были живые¹².

Определенная условность, театральность веры в посмертное существование обнаруживаются в обычае выбора «представителя» умершего предка. Этот «представитель» определялся гаданием из числа принадлежавших к роду тех, кто приносил жертвы. Он сидел на почетном месте, замещая умершего, и угощался жертвенной пищей:

Довольно зерна для еды и питья соберу
И жертвою предков почту на обильном пиру.
Да, их заместитель, покоясь, отведаст блюд,
Да, счастьем великим меня наградит он за труд¹³.

Антропоморфные боги желали, чтобы никто не являлся к ним с пустыми руками, но каждый – с даром. Таким даром была пища. В одних случаях верующие получали долю подношения. Это связывало людей и их божество: «Деля трапезу с богом, выражают убеждение, что происходят из того же материала, что и он...»¹⁴. В других жертвенных обрядах совершавшие их должны были поститься. В «Шатапатха-брахмане» говорится, что когда боги проводят время в ожидании еды, человеку негоже есть прежде, чем они поели¹⁵. В основе жертвоприношений лежали идея обмена, желание получить что-то в ответ на свое подношение: преодоление враждебности, доброжелательность, защиту, прощение проступка, исполнение желания.

Существовали различные способы объяснения того, как боги поедают жертвенную пищу. Ее можно вкладывать или вливать в представляющего бога идола. Испарение посвященных сверхъестественным существам жидкостей интерпретировали как наглядное подтверждение их потребления. Бывает, что божества лижут пищу, и поэтому она постепенно сохнет. Продукты переносились к богам, когда их сжигал огонь. Еще один вариант заключался в том, что пищу сначала предлагали богам, а позже ее съедали жрецы или сами жертвователи. Вкушение жертв приписывали богам, если ночами их поедали мыши и другие животные. Сверхъестественные существа довольствовались видом пищи, ее запахами, принимали ее душу. При таком понимании продукты питания можно было заменить их копиями, изображениями, растительные жертвы представить как животные.

В Месопотамии и всей Передней Азии считалось, что боги нуждаются в еде. Они едят ту же пищу, что и люди. В «Завещании» хеттского царя Хаттусилиса есть слова: «Будьте осторожны в делах, касающихся богов: в их доле хлеба и возлияний, которые им полагаются. Их блюда из крошеного хлеба и их крупа должны быть поставлены на стол»¹⁶. Древние евреи полагали, что Бог получает удовлетворение, воспринимая запах сжигаемых жертв¹⁷. Ветхий Завет описывает несколько видов приношений продуктов питания. Они были животными и растительными (хлебная жертва).

Египетские храмы вели хозяйство для прокормления своих богов и служителей культа. В ходе ежедневных храмовых обрядов перед статуей бога ставили пищу, которую позднее предавали огню. Вид пищи определялся ритуальными требованиями. Нередко жертвовали диких животных, которых сами египтяне эпохи цивилизации в пищу почти не использовали. Боги получали еду непосредственно или через представлявших их в храмах священных животных.

Предметом обожания индийских богов был сома, но они получали в жертву от людей и другие продукты¹⁸. Сомы был ритуальным напитком верующих. С середины I тыс. до н.э. главным стал рис, упоминания о котором есть в «Атхарваведе». При совершении некоторых обрядов особым образом приготовленный рис стал заменять сому. Мясо употреблялось в пищу в случаях общественных и семейных торжеств, публичных и домашних обрядов, сопровождаемых жертвоприношением. Приносимому в жертву животному воздавали хвалу, совершение обряда сопровождалось выражением ожиданий благ¹⁹.

Описывая жертвоприношения персов, Геродот и Страбон сообщали, что те раскладывали куски вареного мяса на траве и после молитв забирали их себе. Считалось, что богам нужны только души жертвенных животных. Согласно зороастрийской доктрине в будущем, когда добро одержит окончательную победу над злом, люди перестанут нуждаться в пище и не будут иметь теней. Течение времени остановится.

Содержанием эскариальных обрядов Древней Греции являлось установление различия и сходства богов, людей и животных. Огненное дневное жертвоприношение олимпийским богам определяло особый статус человека: боги и люди получали разные части жертвы потому, что человек не мог быть равен божеству. В то же время люди и боги сближались, получая части одного животного, обработанные, схваченные божественным огнем. Тем самым устанавливалось особое, промежуточное между божественным и диким положение человека. В дионисийских обрядах люди уподоблялись животным, поедая сырое мясо. Напротив, орфические оргии предполагали отказ от мясной пищи как одно из средств обретения человеком сверхъестественных, божественных возможностей.

У австралопитеков, синантропов и палеоантропов существовал каннибализм. Его проявления отмечены и у *homo sapiens*. Вспомним, как женщина жаловалась на свою подругу одному из библейских царей: «И сказала она: эта женщина говорила мне: отдай своего сына, съедем его сегодня, а сына моего съедем завтра. И сварили мы моего сына, и съели его». И я сказала ей на другой день: «отдай же твоего сына, и съедем его». Но она спрятала своего сына»²⁰. Каннибализм мог оказаться основой практики человеческих жертвоприношений. Считалось, что и боги ели людей.

Возможно, людьми первоначально питались систематически. Позднее перешли к поеданию их при проведении ритуалов. Г. Кенигсвальд считал, что каннибализм имел магический характер, человек поедался для приобретения каких-то его качеств. Затем приносимых в жертву людей заменили животными. В некоторых культурах мясо и кровь животных сменили продукты растительного происхождения. В голодные годы и в развитых цивилизациях люди поедали себе подобных. Но антропофагия не была ведущим способом получения пищи. Иначе не было бы необходимости совершенствовать способы добывания и производства еды.

В Индии принесение человеческих жертв имело место у доарийских племен как составная часть культов женских божеств и духов природы. Эти обряды сохранялись долгое время и встречались даже в начале XX в. Один из гимнов «Ригведы» повествует о жертвоприношении первого человека – Пуруши. Из разных частей его тела создаются боги, люди, животные, природные стихии.

В брахманах человеческая жертва оценивается как самая значимая в ряду человек – конь – бык – баран – безрогий козел. Привлекает внимание история о Шунахшепе, в которой отец дает обещание Варуне принести в жертву первородного сына. После многих испытаний герою удалось избежать исполнения обета²¹. Возможно, у ариев, пришедших в Индию, человеческая жертва была заменена жертвой коня, о которой не раз упоминает «Ригведа». Как известно, мусульманское жертвоприношение животных есть символ отказа от ритуального убийства человека.

Запретная и рекомендуемая пища, посты

Уже на ранних этапах истории появились требования отказываться от употребления в пищу определенных видов растений и животных, частей их тел и крови. Причиной этого отчасти являлась непригодность определенных продуктов для питания человека. Некоторые вполне приемлемые для еды дары природы и продукты животноводства отвергались по идейным соображениям. Запрет не имел физиологического значения, он мог быть лишь символом, объединявшим группу людей и отличавшим их от окружающих. Так, Ветхий Завет объявляет нечистыми зайчатину и свинину²². А в Китае, как было отмечено, свинья с древности была главным мясным продуктом питания и жертвоприношений, а также источником навоза для удобрений.

В периоды календарных праздников предписывалось употребление определенных продуктов. Примером тому является Пасха²³. Определенные пищевые запреты сложились под влиянием особенностей первобытного мышления. Такой является лежащая в основе кошерных запретов ветхозаветная заповедь: «Не вари козленка в молоке матери его»²⁴. Согласно правилам магии то, как обращаются с едой, влияет на ее источник²⁵. Поэтому кипячение молока может привести к его «закипанию» в вымени и порче домашнего животного.

У ранних ариев было принято забивать в честь уважаемого гостя корову – высшее проявление внимания и почета. В смрити-текстах, содержание которых составлено позднее Вед и базируется на них, убийство коровы осуждалось. Она приобрела статус священного, неприкосновенного животного. В «Законах Ману» в свете учения о реинкарнации использование в пищу мяса объявлено предосудительным: «Меня тот да пожирает в будущем мире, мясо которого я ем здесь!», – так мудрецы объясняют значение слова «мясо»²⁶.

Помимо ограничений употребления мяса млекопитающих, в культуре этой древней цивилизации существовали запреты на другие виды пищи. Непригодными для ариев считались чеснок, лук порей, грибы, молоко диких животных, овец и верблюдов, древесные соки. Следовало отказываться от мяса плотоядных птиц и рыбы, хотя все эти запреты, содержащиеся в пятой главе «Законов Ману», носили рекомендательный характер: «Кто, почтив богов и предков, ест мясо, купив [его], добыв самостоятельно или получив от других, – не совершает греха»²⁷. Вкусивший запретную пищу мог снять проступок покаянием, но оставался нечистым, пока съеденное оставалось в нем. Снять прегрешение можно было с помощью особой смеси, элементы которой исходили от коров. Она состояла из молока, простокваши, масла, мочи и кала священного животного. Если брахман, кшатрий или вайшья позволяли себе испить суры, им рекомендовалось для искупления пить указанную смесь в кипящем виде. Такой крайней меры позволяло избегать очищение водой, которую представители каждой из варн пили особым образом²⁸.

В соответствии с тем, как человек понимал природу болезней, формировались магические приемы избавления от них. Очищение было призвано изгнать болезнь из внутренних органов или поверхности человеческого тела. При этом имело место применение рвотных и слабительных средств, прием горьких, неприятных на вид, вкус и запах веществ, очищающих настов.

В древнеиндийской культуре существовали периоды, в которые предписывалось полностью отказываться от пищи. С целью подготовки к совершению обряда, обретения особого душевного состояния, очищение от совершенного неправильного поступка. У джайнов добровольный отказ от пищи, одобренный гуру, считался лучшим путем преодоления кармы.

Лесной отшельник, отказываясь от пищи, достигал слияния с Атманом: «...отправившись на северо-восток, ему следует идти прямо до падения тела, имея пищу в виде воды и воздуха»²⁹. В древних текстах Китая достаточно часто упоминаются посты. В «И Цзин» говорится о трехдневном посте³⁰. Следствием отказа от пищи являлось очищение организма и продление жизни. Смысл мусульманского поста – понять страдания обездоленных людей.

Поедание священных объектов

В ходе христианской литургии происходит преобразование святых даров, и верующие получают возможность вкушать тело и кровь Бога. Протестанты считают евхаристию мемориальным ритуалом, установленным Иисусом во время ужина, когда пресуществление имело место единственный и последний раз. Б. Малиновский описывал ритуал поедания тел умерших их родственниками как форму сверхъестественного сохранения личности ушедшего из жизни.

Даруемая богами пища приносит здоровье, долголетие, позитивное состояние духа. Человек ест, чтобы жить: «Если не питаться, не сможешь двигаться»³¹. Люди принимают еду, потому что голод приносит им страдание, а вкусная пища – наслаждение.

Современные адвентисты уделяют внимание правильному питанию, считая, что люди попадут в мир, свободный от несовершенств и противоречий земной жизни, вместе со своими телами, хорошее состояние которых надо поддерживать заблаговременно.

Тотемные пищевые обряды древности имели целью укрепление единства членов рода. Одним из табу был запрет охоты на родственное животное. Запрет периодически нарушался мистериями смерти тотема, ритуалами жертвоприношения, когда имели место убийство и поедание священного животного, основанное на идеях симпатической магии. Сам акт совместной еды был магическим, он делал сопотезников родственниками хотя бы на тот период, пока еда находилась в их теле: «Кто разделит хотя бы маленький кусочек пищи с таким бедуином или выпил его молока, тому нечего его бояться как врага, тот может быть уверен в его защите и помощи»³².

По-видимому, представления о тотемном единстве родовой группы послужили основанием для замены распределения продуктов питания, соответствующего системе доминирования на уравнилельное распределение части пищи, необходимой для существования членов общины. Эта форма распределения связана с действием норм потребления пищи, модифицировавших действия природных инстинктов. Она была характерна для того этапа развития первобытного хозяйства, когда регулярный избыточный продукт отсутствовал и все добытое людьми являлось жизненно необходимым. В таких условиях распределение и потребление пищи совпадали.

В обществах с присваивающей экономикой первые плоды нового урожая объявляли священными. Чтобы они не входили в соприкосновение с профанной пищей, приготовленной из старых запасов, люди постились и выводили прежнюю еду из своих желудков, используя рвотные средства.

Чтобы приобрести качества божеств, поедали их изображения. У некоторых народов во время праздников убивали и съедали антропоморфную скульптуру бога – как в случае с богом ацтеков Гуитцилопохотли. Ацтеки причащались телами своих богов еще до появления испанцев в Америке. Они лепили их статуи из свеклы с жареным маисом, а по завершении особых праздничных церемоний, разрезали идола на части и съедали.

Обеспечение едой служителей культа

С развитием производящей экономики стабильное получение избыточной пищи создавало возможность увеличить долю лиц, которые частично или полностью освобождались от деятельности в сфере материального производства. Реципрокация (обмен материальными благами и услугами между равноправными группами населения и индивидами) сменяется редистрибуцией – передачей избыточного продукта от непосредственных производителей к общинным лидерам с последующим возвратом его доли производителям в виде общественных фондов и использованием части благ на содержание лиц, осуществляющих руководство в различных сферах общественной жизни.

В Шумере пища производилась на поделенных между семьями общинных землях. Жрецы имели право на долю производимого земледельцами и животноводами. В шумерских надписях Уракагины, энси Лагаша в III тыс. до н.э. говорилось, что жрец в саду бедняка присваивал деревья, срывал их плоды. Когда погребался покойник, жрец брал себе предназначенные умершему питье и пищу³³.

В арийских государствах существенную роль в распределении пищи играло варновое деление населения. Государственная и варновая редистрибуции переплетались друг с другом. Правители-кшатрии взимали ренту-налог с общинников-вайшьев, передавая часть полученных продуктов жрецам-брахманам. Кроме того, сами земледельцы давали пищу брахманам при совершении домашних обрядов. В каких объемах делиться пищей с жрецами, монахами, аскетами, нуждавшимися соседями, индивидами из непроизводящих *ашрам*, считалось добровольным решением, но для различных конкретных обстоятельств существовали традиционные рекомендации. Буддистские монахи и джайнские аскеты, независимо от кастовой принадлежности, жили подаянием. Монастыри буддистов были связаны с определенными сельскими общинами, от которых получали постоянные пожертвования пищи.

Религиозные сообщества способны не только перераспределять и потреблять, но и самостоятельно производить продукты питания. В объединенных Шумере и Аккаде при Саргоне Аккадском в XXIII в. до н.э. сложились храмовые хозяйства, сформировавшиеся путем выделения общинной участка для должностных лиц и жрецов. Современные монастыри Русской православной церкви, пользуясь определенной материальной поддержкой местного населения, тем не менее и сами ведут натуральное хозяйство.

Раннее земледелие требовало значительных усилий по преобразованию природной среды антропогеоценозов. Производительность была выше, когда в этих преобразованиях и поддержании сложившихся агроценозов в должном состоянии участвовали большие группы работников и организаторов. Жрецы следили за функционированием ирригационных сооружений. На больших территориях можно было более эффективно использовать передовую для того времени технику, – например, плуг. Поэтому храмовые хозяйства получили распространение и вырабатывали значительные объемы продовольствия для горожан.

Храмовые хозяйства Месопотамии и Элама III–II тыс. до н.э. были крупнейшими производителями пищи. В них создавалась основная часть прибавочного продукта, они занимались его распределением и обменом. Сельскохозяйственная продукция перерабатывалась и готовилась к продаже. Храмы контролировали обмен зерна на необходимые товары, производимые за пределами государства. Египетские храмы появились с целью обслуживания заупокойного культа фараонов и аристократии на ранних этапах египетской истории. Работников, обслуживавших храмовое хо-

зайство, – а это могли быть целые селения – запрещалось использовать на других работах.

В древних цивилизациях обеспечение населения едой было одной из функций религиозных комплексов. Храмовые хозяйства древних цивилизаций, более самостоятельные в Месопотамии и входившие в систему государственной экономики Египта, на протяжении длительных периодов выполняли ведущую роль в производстве продовольствия. На складах, входивших в комплексы культовых сооружений, хранились запасы еды, распределявшиеся жрецами для нужд персонала, государственных чиновников, воинов, городского населения в виде текущих раздач, даров в дни религиозных торжеств, помощи в неурожайные годы. Индская культура, хетты, Персия, Урарту, Китай времени зарождения цивилизации прошли периоды существования общественных складов продуктов питания. Деятельность по обеспечению населения пищей была неспецифической функцией религий первобытного общества и ранних цивилизаций. Религиозные комплексы, а также политические институты были непосредственно вовлечены в производство, распределение, обмен и потребление продуктов питания.

Таким образом, религии древности имели связанные с питанием компоненты, сохранившиеся в последующие периоды истории, включая современный. Производство, распределение и потребление продовольствия – универсальные компоненты культуры. Потребность в пище, будучи одной из базовых, первичных для человека, в любом обществе является важнейшим фактором взаимодействия индивидов. Сложившись на базе добычи, распределения и потребления продуктов питания, эскариальные религиозные верования и культовые действия в свою очередь оказывали обратное воздействие на реальное обеспечение пищей.

Библиографический список

Атхарваведа. Избранное / пер., ком., вступ. ст. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1976.

Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1990.

Бхагавадгита / пер. с санскрита, исслед. и примеч. В. С. Семенцова; [Предисл. Г.М. Бонгард-Левина] – Изд. 2-е, испр. и доп. – М.: «Восточная литература» РАН, 1999.

Вебер М. Аграрная история древнего мира. – М.: КАНОН-пресс-Ц; Кучково поле, 2001.

Законы Ману. Манавадхармашастра. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002.

История Древнего Востока. Тексты и документы / под ред. В. И. Кузищина. – М.: Высш. шк., 2002.

Ригведа. Мандалы I- IV / пер. и ком. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989.

Ригведа. Мандалы IX- X / пер. и ком. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1999.

Упанишады / пер. с санскрита, исследования и комментариев А.Я. Сыркина. – М.: «Восточная литература» РАН, 2000.

Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Политиздат, 1985.

Шицзин. Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. Штукина. – М.: Художественная литература, 1987.

Greek religion // The Encyclopedia of Religion / ed. by M. Eliade. 15 vol. – Vol. 6. – N. Y.: Macmillan Publishing Company; L.: Collier Macmillan Publishers, 1987. – P. 99-116.

Livingston James C. Anatomy of the Sacred. An Introduction to Religion. – Second edition. – N. Y.: Macmillan Publishing Company, 1993.

Sacred texts of the world. A Universal Anthology / ed. By N. Smart and R.D. Hecht. – N.Y.: The Crossroad Publishing Company, 1982.

Ма Шутянь. Хуася чжушэнь (Божества китайского пантеона). – Пекин, 1990.

¹ Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1990. – Мф. 14 : 17-21.

² Шатапатха – брахмана : книга I ; книга X (фрагмент) / пер., вступ. статья и примеч. В.Н. Романова. – М.: Вост. лит., 2009. – I. 6. 4. 19.

³ История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза / отв. ред. Ю.В. Бромлей – М. : Наука, 1983. – С. 394.

⁴ Фрэзер Д.Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: Политиздат, 1983. – С. 384- 385.

⁵ Sacred texts of the world. A Universal Anthology / ed. By N. Smart and R.D. Hecht. – N.Y.: The Crossroad Publishing Company, 1982. – P. 356.

⁶ Ясна // История Древнего Востока. Тексты и документы / под ред. В. И. Кузищина. – М.: Высш. шк., 2002. – С. 423.

⁷ Духовная культура Китая. Энциклопедия. – Т. 1. Философия. – М., 2006.; Т. 2. Мифология, Религия. – М., 2007. – С. 88.

⁸ Mesopotamian Religions // The Encyclopedia of Religion / ed. by M. Eliade. 15 vol. – Vol. 9. – N.Y.: Macmillan Publishing Company; L.: Collier Macmillan Publishers, 1987. – P. 454.

⁹ Законы Ману. Манавадхармашастра. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 3: 92.

¹⁰ Древнеегипетская Книга Мертвых. Слово Устремленного к Свету. – М.: ЭКСМО, 2003. – С. 224.

¹¹ Ли цзи // Древнекитайская философия: В 2 т. – М. : ПринТ, 1994. – Т. 2. – С. 102.

¹² Лунь юй // Древнекитайская философия: в 2 т... – Т. 1. – С. 139 – 174. – 3: 12.

¹³ Шицзин. Книга песен и гимнов / пер. с кит. А. Штукина. – М.: Художественная литература, 1987. – II, VI, 5.

¹⁴ Фрейд З. Тотем и табу. – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 181.

¹⁵ Шатапатха – брахмана: книга I; книга X (фрагмент) / пер., вступ. статья и примеч. В.Н. Романова. – М.: Вост. лит., 2009. – I.1.1.8.

¹⁶ История Древнего Востока. Тексты и документы / под ред. В. И. Кузищина. – М.: Высш. шк., 2002. – С. 322.

¹⁷ Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1990. – Левит 1: 9, 17; 2: 16

¹⁸ Ригведа. Мандалы I-IV / пер. и комм. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989. – III, 52, 1 – 3.

¹⁹ Там же. – I, 162, 11-12, 22.

²⁰ Библия. Книги Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1990. – 4-я Царств 6: 28- 29.

²¹ Ригведа. Мандалы I-IV / пер. и ком. Т. Я. Елизаренковой. – М.: Наука, 1989. – I, 23.

²² Библия. Книги Ветхого и Нового Завета... – Левит 11: 6 – 8.

²³ Там же. – Исход 12: 1 – 11.

²⁴ Там же. – Исход 34: 26.

²⁵ Фрэзер Д.Д. Фольклор в Ветхом Завете. – М.: Политиздат, 1985. – С. 402.

²⁶ Законы Ману. Манавадхармашастра. – М.: ЭКСМО-Пресс, 2002. – 5: 55-56; 12: 109, 116.

²⁷ Там же. – 5: 32.

²⁸ Там же. – 9: 213; 11: 92; 2: 62.

²⁹ Там же. – 6: 31.

³⁰ И Цзин. Книга перемен» и ее канонические комментарии / пер. с кит., предисл. и примеч. В.М. Яковлева. – М. Янус-К, 1988. – С. 66.

³¹ Там же.

³² Фрейд З. Тотем и табу... – С. 180.

³³ Ассиро-вавилонский эпос / пер. с шумерского и аккадского В.К. Шилейко – СПб.: Наука, 2007. – С. 20.

ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ И ФРАНЦУЗСКИЙ РЕЛИГИОЗНЫЙ МОДЕРНИЗМ: ОПЫТ СОПОСТАВЛЕНИЯ УЧЕНИЯ О ДУШЕ

Аннотация. В данной статье автор предпринял попытку сопоставить философские воззрения представителей православного духовно-академического теизма и французского религиозного модернизма, касающиеся учения о душе. Рассматриваются и анализируются взгляды как православных, так и западных теистов на проблему религиозной веры, основы которой заложены в первоначальной субъективности человека. Затрагивается вопрос о назначении человека – о возвышении духовной природы над субъективной ограниченностью.

Ключевые слова: духовно-академический теизм, спиритуализм, модернизм, душа, сознание, дух, догмат, субъект.

На протяжении большого периода XIX в. в духовно-академической философии доминировала идея о том, что метафизическое учение о душе представляет собой в основном теоретическое суждение о предмете, познаваемом интеллектуально или с помощью интуиции. Лишь в конце столетия находившиеся на стажировке в ведущих европейских университетах преподаватели православных духовных академий стали менять прежде господствовавшую точку зрения и обратились к области экспериментальной психологии¹.

В православной научной литературе много внимания уделялось разбору наиболее интересных философских и богословских текстов католических ученых из Италии, Франции, Германии. Со своей стороны, католические философы с симпатией относились к русской духовно-академической философии, даже несмотря на конфессиональную непримиримость православия и католичества. Вместе с тем православная метафизическая психология в концептуальном плане была более гибкой и открыто не чуждалась «эмпиризации» исследований о душе. Главным для православных теистов было намерение соединить психологию умозрительную и психологию опытную на базе нравственной психологии².

Русская духовно-академическая философия по своему общему характеру была теистической. Данная сущностная черта определяла все ее содержание, в том числе метафизическое учение о душе человека. Русский духовно-академический теизм XIX в. разработал собственную модель метафизической психологии, общий замысел которой состоял в сближении рациональной и эмпирической психологии на религиозной основе с формированием целостной «науки о душе» или «душесловия»³.

Ядром метафизической психологии духовно-академического теизма является философское учение об особом статусе человеческой души, делающим ее связующим звеном между посюсторонним и потусторонними мирами; это учение актуализируется в теории духовности души, обосновании бессмертия души и моральной метафизике, предваряемой нравственной психологией.

В модели метафизической психологии, представленной православными теистами, рациональный компонент соединялся с мистическим, что в целом соответствовало общей установке русской религиозной философии и духовно-академической философии соединять веру и разум, дискурсивное и внедискурсивное⁴.

По мнению профессоров духовных академий, любое душевное явление имеет не только определенное содержание и качество, что отличает его от другого душевного явления, но и ту особенность, которая познается

внутренним образом. Соединение душевных явлений с их внутренним познанием составляет общую форму, называемую сознанием, которое является также и основной формой душевной жизни, без которой было бы невозможно самостоятельное существование душевных явлений в ряду других проявлений природы.

Как отмечали русские философы-теисты, первое условие для происхождения сознания – это внимание. Что не становится предметом внимания, то не входит и в область сознания⁵.

В теистическом понимании дух человека предназначен к разнообразной деятельности. В природе души коренятся задатки, составляющие основу ее определенной организации. В силу этих задатков в душе с самого начала проявляются целесообразные способы деятельности, вследствие чего задатки к определенной жизнедеятельности развиваются в способности. Душевные способности не делят простую природу души. Они представляют собой определенные дарования душевной природы, обнаруживающиеся в соответствующих влечениях. Каждое влечение, будучи выражением своеобразной внутренней организации, сопровождается новым влечением, являясь при этом основанием к нахождению способностей духа. К основным способностям природы души русские теисты относили:

1) постижение разнообразного содержания явлений мира внешнего и внутреннего, чувственного и сверхчувственного, в чем проявляется умственно познавательная деятельность души;

2) стремление внести во внешний мир и собственную природу различные изменения – проявления воли;

3) способность испытывать приятные или неприятные чувствования, оценивать переживаемые состояния – деятельность сердца⁶.

Известно, что православные авторы воспринимали многие идеи французских религиозных философов, в частности представителей спиритуализма – Ф.П. Мен Д'Бирана, Виктора Кузена, А. Фуллье, Ш. Секретана и Поля Жанэ.

Так, по мнению Бирана, констатация двойственности человеческой природы недостаточна, человек соединяет в себе три природы, или «жизни», несводимые друг к другу.

Низшая природа в человеке – животная, или органическая. Человек, рассматриваемый в этом аспекте, – ощущающее животное, подчиненное слепым наклонностям и способное выполнять целый комплекс автоматических движений. Животная жизнь – сфера аффектов и бессознательных влечений, она управляется ощущениями удовольствия и боли. К физической (животной) природе человека относятся все его пассивные способности, связанные с чувствительностью⁷.

Предмет второй части антропологии – сознательная природа человека. Изучением сознательной природы, согласно Бирану, занимается психология, являющаяся отдельной ветвью антропологии. В центре внимания бирановской психологии – человеческая воля. Именно с волевым усилием французский философ связывает чувство собственной индивидуальности, которое, по его мнению, лежит в основе самосознания.

Третью часть антропологии Биран считал самой важной. Духовная природа человека, на его взгляд, практически не исследовалась философами, зато ее наивысшее понимание было достигнуто христианством. Одно христианство объясняет эту тайну; оно одно раскрывает человеку третью жизнь, высшую по отношению к жизни чувственной и к жизни разума или человеческой воли. Посредством духовной (мистической) жизни человек способен достичь единения с Богом, а также постигнуть высшие моральные и религиозные истины⁸.

Но, как справедливо отмечал Н.А. Бердяев, факт существования духа как субъективной, более первичной реальности не стоит понимать в смысле отвлеченного спиритуализма, который противопоставляет дух реальнос-

тям души и тела, причем последние оказываются подавленными или отрицаемыми духом. Соглашаясь с тем, что человек есть существо, сочетающее в себе три «природы» – телесную, душевную и духовную, Бердяев считал: это вовсе не означает (с точки зрения спиритуалистов), что в человеке, наряду с природой телесной и душевной, есть еще и духовная. Согласно воззрениям Н.А. Бердяева (равно как и философии представителей духовно-академического теизма), душа и тело человека могут вступить в иной, высший порядок духовного существования, человек может перейти из порядка природы в порядок свободы, смысла и любви⁹. Как сказал В.И. Несмелов: «Дух создает себе такой организм, которым он в состоянии пользоваться»¹⁰. То есть физический организм, как полагал Несмелов, связан с духом взаимодействием, материи нельзя отказывать в наличии творческого начала, поскольку в таком случае жизнь человека существовала бы как абстракция бестелесного, недееспособного существа, поскольку деятельность – это всегда преодоление сопротивления. Человек есть духовное существо, в нем есть духовная энергия, но вместе с тем духовное начало не может считаться объективным. Духовное начало понимается как трансцендентное в отношении к миру, т.е. превышающее мир. В то время как отвлеченный спиритуализм отделяет дух от полноты жизни, переносит его в сферу идеального¹¹, Н.А. Бердяев понимает духовную действительность как своеобразный мир с конкретной внутренней человечностью, с переживанием человеческой судьбы, любви и трагедии.

По мнению представителей русского духовно-академического теизма, начало психических явлений в человеке, совершенно самобытное по своей природе, вследствие этого должно быть признано субстанцией в собственном смысле.

В отношении к другим существам психическое начало является индивидуальным и личным, а в своей жизнедеятельности – творческим и постоянно совершенствующимся, господствующим над материей (собственным телом и внешним миром). Такое начало и есть дух – субстанция в своем роде единственная и качественно отличная от всех других субстанций.

Русские мыслители не признавали отдельность души и духа в человеке, их самостоятельность еще и потому, что в противном случае, как им казалось, было бы совершенно необъяснимо единство сознания и самосознания. Они убеждали, что человеческая душа по своей природе есть дух лишь в возможности, т.е. душа владеет только врожденными задатками для того, чтобы при помощи своей разумно-свободной деятельности развиваться и возвыситься до степени духа; но духовного состояния достигает только та душа, которая, познав духовность, стремится путем постоянного совершенствования осуществить назначение своей природы, достичь свободы по отношению к телу и внешнему миру¹².

Если же душа человеческая есть дух лишь в возможности, отмечали отечественные философы-теисты, то должны быть и такие души, которые не достигают в своем становлении степени духа; целью существования таких душ становится питание и сохранение тела – вследствие того, что чувственно-эгоистические влечения заглушают духовные потребности.

Долг и истинное назначение каждого человека заключаются в том, чтобы при помощи непрерывного, каждодневного труда возвышаться над своей ограниченностью, и в этом возвышении своей духовной природы над всем, задерживающим ее формирование, постепенно прийти до уподобления Духу бесконечному¹³.

В начале XX в. в духовно-академической литературе все чаще стали появляться работы русских философов-теистов, касающиеся современных течений западной католической мысли. Застывшая в сухой безжиз-

ненной схоластике, католическая мысль должна была в конце концов (в силу хотя бы психологической необходимости) вырваться на свободу. В результате в среде католичества началось сильное умственное брожение на религиозной почве. На фоне этого брожения в качестве его продукта и вместе с тем как наиболее серьезное и яркое явление должно быть отмечено религиозно-философское течение особого рода, известное под названием «модернизм»¹⁴.

Модернизм представлял собой не какую-нибудь строго определенную религиозно-философскую систему, заключенную в теоретические рамки, а прежде всего своеобразное интеллектуальное направление в католичестве. Все модернисты сходятся в том, что религия связана в большей степени не с теоретической, а с практической стороной человеческой жизни. Религию, рассуждает Вильбуа, составляют не научные символы, а выполнение внутренних религиозных обязанностей, подсказываемых и требуемых совестью каждого отдельного верующего¹⁵.

Еще решительнее эта мысль раскрывается у Луази. Он также признает, что источник религии нельзя искать в сфере разумной, не способной по существу своему возвышаться до познания объектов религиозных как *высшеестественных*. Исходя из этого, Луази восстает против известных доказательств бытия Божия. Все эти доказательства, с его точки зрения, не могут иметь и не имеют серьезного научного значения. Задаваясь вопросом о том, что же служит источником религии, где ее мораль, Луази отвечает на него в том смысле, что религия есть факт совести, т.е. она создается самим человеком в качестве необходимого постулата его внутреннего сознания. Как писал сам философ: «Генезис религии очень прост. Человек возвышается над самим собой, слушает голос, который говорит в его сознании и который свидетельствует ему о том, что он должен быть в союзе с Богом, и вот возникновение религии»¹⁶. Как справедливо заметил Э. Леруа: «Христианство есть не система умозрительной философии, а источник и правило жизни, т.е. совокупность практических средств, ведущих к спасению»¹⁷.

Выражая свои взгляды на христианское откровение, модернисты отрицают прежде всего его исторический характер. Как полагают модернисты, содержащиеся в христианском откровении повествования свидетельствуют не о том, что происходило на самом деле, а лишь о том, во что мы должны верить и что происходит в нас самих, а не вне нас. Они представляют собой перенесение внешнего материального мира во внутренний. Как отмечал в своей работе В. Касторский, новизна поставленного модернистами вопроса, касающегося трактовки христианских догматов, заслуживает внимания со стороны всех богословски образованных людей. Взгляды многих модернистов на догмат помогли русским теистам обрести тему для собственного исследования этого вопроса, обеспечили материал для теоретического анализа¹⁸. Догмату, как полагал Э. Леруа — один из наиболее ярких представителей модернизма, — нужно дать морально-антропологическое истолкование, или, как говорил сам философ, принять «прагматическую теорию догмата», т.е. сущность и значение догмата раскрываются в его жизненном, практическом, моральном смысле¹⁹.

Вильбуа, например, касаясь догмата искупления человечества, отрицает общехристианское учение о сущностях первородного греха как о наследственно переходящей от родителей к детям «порче». Грех, по мнению Вильбуа, есть просто недостаток в человеке энергии для совершения добрых дел. «Сама сущность искупления грешного человечества от греха, — отмечал Вильбуа, — состоит лишь в том, что Бог в каждом человеке возбуждает моральную энергию к следованию требованиям обитающего в нем морального закона»²⁰. Чтобы достигнуть «вечного спасения», человек, с точки зрения Вильбуа, должен поддерживать в себе энергию к

моральной жизнедеятельности, а вовсе не надеяться на божественную помощь. Излагая свое учение о мире духовном, Вильбуа понимал искушения, постигавшие человека и сопровождавшиеся его телесными и душевными муками, как проявление нервного состояния человека или как действие гипнотизма и магнетизма²¹.

Таким образом, можно заметить, что мысли известного французского философа перекликаются, в свою очередь, с установками, господствовавшими в духовно-академической среде: психическое начало относительно своей жизнедеятельности рассматривается как творческое и постоянно совершенствующееся; назначение каждого человека в своей практической деятельности – возвыситься до Духа бесконечного. С точки зрения православных теистов это значит, что душе необходимо реализовать скрытые возможности своего духовного потенциала. А с точки зрения модернистов, человек должен высвободить врожденную энергию морального закона, чтобы достичь союза с Богом. Таким образом, мы отмечаем и у модернистов, и у православных теистов понимание духовного начала как фактора субъективного (а не объективного, как у спиритуалистов).

Доказательством того, что отдельные концепты представителей французского религиозного модернизма все же находили отражение в философских воззрениях некоторых православных теистов, могут служить антропологические взгляды В.И. Несмелова, изложенные в его знаменитой работе «Наука о человеке». В противовес классическому рационализму субъект понимается русским мыслителем не как чистый разум, а как живущий, действующий в мире человек. В отличие от животных человек не ограничивается условиями в пределах касающейся его действительности. Это связано с психической активностью человека как с существенной особенностью его душевной жизни, которая заключается в том, что он касается всей действительности и всю эту действительность стремится определить в ее собственном значении и в ее возможном значении для себя. Как говорил сам В.И. Несмелов: «Процесс развития человеческой жизни – процесс развития человеческого духа с переводом продуктов этого развития в практику жизни»²². Это означает, что не только мир создает человека, но и человек создает для себя объективный мир бытия. В определении человеческой жизни физическая природа и дух одинаково выступают в положении «творческих сил». В основе сознания внешнего мира лежит факт принудительного разложения одной и той же создаваемой действительности на субъективную, т.е. непосредственно создаваемую, и объективную, т.е. представляемую. Таким образом, одно и то же содержание сознания одновременно является и непосредственно данной реальностью, и отражением представляемой реальности²³.

Как мы видим, в гносеологии В.И. Несмелова можно отметить два новаторских для того времени момента: один из них – признание физической природы творческой силой человеческой жизни, а другой – онтологизация сознания при сохранении противоречия в мышлении бытия.

Объединенные В.И. Несмеловым антропология и этика рассматривались в контексте религиозной философии. Как полагал философ-теист, религия по своей психологической сути представляет собой форму самосознания и самоопределения человека. Несмелов противопоставлял догматике всякой религии практику религиозного культа, которая представляет собой деятельностное выражение мыслящей воли человека к познанию им смысла жизни. Религиозные верования предстают в процессе человеческой жизни как стремление разумного духа к точному определению себя в мире бытия, к раскрытию тайны своего существования²⁴.

Таким образом, анализируя все вышеизложенное, можно прийти к выводу, что православных мыслителей в католичестве привлекало прежде всего стремление западных теистов создать имманентные способы интерпретации веры и ее объекта, найти основу религиозной веры в первона-

чальной субъективности человека. Назначение же человека видится равно как православными, так и западными теистами в возвышении духовной природы над субъективной ограниченностью, что в итоге постепенно приведет к уподоблению духу бесконечному.

Библиографический список

Аккуратнов А.В. Философия религиозного реформаторства в духовно-академических школах России (В.И. Несмелов и М.М. Тареев): дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03. – М., 2005.

Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006.

Касторский В. Значение догматов веры (По поводу книги Э. Леруа «Догмат и критика»): Семестровое сочинение по догматическому богословию. – Казань, 1918–1919 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 1. Е.х. 1925.

Леруа Э. Догмат и критика. – М., 1915.

Лукашевич Д. Религиозный модернизм в католической церкви // Вера и разум. – 1909. – № 15-16. – С. 454-488.

Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. – P., 1949. – Т. 14.

Несмелов В.И. Наука о человеке. – Казань, 1905. – Т. 2.

Пишун С.В., Гунькин И.В., Пинчук В.Ю., Сахатский А.Г. Православный философский теизм (XIX – начала XX веков): Монография. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006.

¹ Пишун С.В., Гунькин И.В., Пинчук В.Ю., Сахатский А.Г. Православный философский теизм (XIX – начала XX веков): Монография. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2006. – С. 120.

² Там же. – С. 121.

³ Там же. – С. 123.

⁴ Там же. – С. 124.

⁵ Там же. – С. 125.

⁶ Там же. – С. 127.

⁷ Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. – P., 1949. – Т. 14. – С. 220.

⁸ Ibid. – P. 221.

⁹ Бердяев Н.А. Дух и реальность. – М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2006. – С. 257.

¹⁰ Несмелов В.И. Наука о человеке. – Казань, 1905. – Т. 2. – С. 136.

¹¹ Там же. – С. 138.

¹² Пишун С.В., Гунькин И.В., Пинчук В.Ю., Сахатский А.Г. Указ. соч. – С. 137.

¹³ Там же. – С. 138.

¹⁴ Лукашевич Д. Религиозный модернизм в католической церкви // Вера и разум. – 1909. – № 15-16. – С. 454.

¹⁵ Там же. – С. 456.

¹⁶ Там же. – С. 465.

¹⁷ Леруа Э. Догмат и критика. – М., 1915. – С. 34.

¹⁸ Касторский В. Значение догматов веры (По поводу книги Э. Леруа «Догмат и критика»): Семестровое сочинение по догматическому богословию. – Казань, 1918–1919 // Национальный архив Республики Татарстан. Ф. 10. Оп. 1. Е.х. 1925. – С. 8.

¹⁹ Леруа Э. Указ. соч. – С. 273.

²⁰ Лукашевич Д. Религиозный модернизм в католической церкви... – С. 470.

²¹ Там же. – С. 471.

²² Несмелов В.И. Указ. соч. – С. 138.

²³ Аккуратнов А.В. Философия религиозного реформаторства в духовно-академических школах России (В.И. Несмелов и М.М. Тареев): дис. ...канд. филос. наук: 09.00.03. – М., 2005. – С. 51.

²⁴ Там же. – С. 69.



Куляскина И.Ю.

**ПРОБЛЕМА ПРИМЕНЕНИЯ ЭТИЧЕСКОЙ ОЦЕНКИ
ПРИ ИССЛЕДОВАНИИ СОЦИАЛЬНЫХ ЯВЛЕНИЙ
В РУССКОМ ФИЛОСОФСКОМ ТЕИЗМЕ НА РУБЕЖЕ XIX – XX вв.**

Аннотация. В статье рассматриваются воззрения представителей русского философского теизма конца XIX – начала XX вв. на проблему оснований и границ применения этического суждения и этической оценки при осмыслении явлений социальной действительности. Реконструирована и проанализирована их аргументация, направленная на обоснование необходимости сочетания когнитивного и ценностного подходов в социально-гуманитарном познании. Показано, что определяющее значение для выработки критериев этической оценки русские философы-теисты придавали религиозной метафизике.

Ключевые слова: русская религиозная философия, явления социальной действительности, религиозная метафизика, научное познание, этическая оценка, идеал, ценностное суждение, В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, С. Франк.

В оригинальной русской философии осмысление явлений социальной действительности – и это признает большинство историков русской философии – осуществлялось с этико-религиозных позиций. Некоторые исследователи даже склонны видеть в этом «национальную черту»¹. Анализ позиции отечественных мыслителей подтверждает эту точку зрения.

Действительно, уже для автора первой отечественной философской системы Вл. Соловьева «тесное связывание познания и этической сферы» стоит «на первом месте», поскольку только таким образом преодолевается прежний, «отвлеченный» характер философии. «Правда, само по себе связывание теоретической и этической сферы чрезвычайно типично вообще для русской мысли, – замечает В.В. Зеньковский, – здесь Соловьев явно продолжает линию Киреевского и Хомякова, – не говоря о других мыслителях его эпохи (Лавров, Михайловский, Толстой). Но для Соловьева дело идет о чем-то более существенном и глубоком, чем просто сочетание теоретической и этической сферы». Свидетельством этого, по мнению Зеньковского, служит то обстоятельство, что в книге Соловьева «Критика отвлеченных начал» анализ этической сферы предшествует гносеологии»².

В силу того, что в рассматриваемый период аксиология как особая отрасль философского знания еще не сложилась, Соловьев относит ценностное знание к сфере компетенции религии. В результате в его работах ценностно-этическое и религиозное содержание совпадают. Именно этим можно объяснить ту характеристику «цельного знания», которая содержится в работе «Философские начала цельного знания». «Свободная теософия, – пишет философ, – есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только от-

дельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине»³.

Примечательно, что источник «правды», т.е. адекватной системы жизненных ценностей, Соловьев находит в «народе». Вслед за Достоевским он осуждает «искания самовольной отвлеченной правды», противопоставляя им «религиозный народный идеал, основанный на вере Христовой». Настаивая на «воссоединении» «гордо уединенной личности» с народом, философ особо подчеркивает, что это «воссоединение» необходимо не по той причине, «что шестьдесят миллионов больше, чем единица или чем тысяча». Он обосновывает свое требование тем, что в народе еще хранится «общественный идеал братства или всеобщей солидарности»⁴. «Личность должна преклониться перед народной верой, но не потому, что она народная, а потому, что она истинная». Таким образом, истину Соловьев отождествляет с идеалом, которому приписывает *онтологический* статус. Иначе говоря, идеал у него получает статус объективной реальности, поскольку он укоренен в божественном замысле о мире. Поэтому народ (общество) является только носителем этой истины-идеала, тогда как ее источник – в Боге. «Обладание истиной не может составлять привилегии народа так же, как оно не может быть привилегией отдельной личности. Истина может быть только *вселенскою*...»⁵.

С.Н. Булгаков с самого начала своего философского творчества, несмотря на увлечение марксизмом, чувствовал неправомочность суждений о социальной сфере исключительно с позиций каузальной детерминации. В одной из своих ранних работ – статье «О закономерности социальных явлений» (1896), посвященной воззрениям Р. Штаммлера на социальное развитие, он формулирует вопрос: «уместна ли в социальной науке одна каузальная точка зрения и, если нет, какая иная закономерность может быть выставлена рядом с каузальностью?»⁶. Соглашаясь с точкой зрения немецкого философа, что закон причинности «есть условие возможности нашего опыта и только»⁷, Булгаков вынужден согласиться и с утверждением, что этот закон в качестве необходимой предпосылки своего проявления нуждается в эмпирическом материале. И, следовательно, человеческие действия «подлежат рассмотрению по закону причинности лишь тогда, когда они стали явлениями чувственного мира». Признав «закономерность воли» в качестве одной из детерминант социального развития, русский философ вынужден сделать и следующий шаг: признать, что между целями «мы различаем законные и незаконные»⁸. Отсюда закономерно возникает вопрос: какие цели могут считаться «законными», а какие – нет. Законна, по мнению Булгакова, та цель, «направление» которой соответствует «центральной цели». Центральной целью философ признает «абсолютную, эмпирически необусловленную цель». Очевидно, что речь идет о нравственно-этическом содержании целей, которые, чтобы быть «законными», должны соответствовать абсолютной цели. А определяющим признаком абсолютной цели оказывается ее трансцендентность эмпирической реальности.

Спустя короткое время Булгаков начинает разделять идеал «цельного знания», сформулированный Соловьевым, подчеркивая, что этот идеал присущ «каждому развитому сознанию». «Между тем, – пишет философ, – при всем богатстве знаний и развития науки современная мысль представляет картину внутреннего распада и бессилия. Те элементы, которые должны находиться в гармонии, теперь враждуют между собой или находятся в состоянии взаимного отчуждения: положительная наука заподозривает метафизику в нарушении своих прав, метафизика вместе с наукой в том же заподозривают религию, а практическая жизнь идет своим порядком, независимо как от той, так и другой»⁹. Такое состояние, по мнению Булгакова, не может считаться ни окончательным, ни нормальным, и в качестве выхода из него он предлагает «синтетическую философию»,

которая «помирят в современном сознании религию, метафизику и науку и осветит их совокупным светом практическую жизнь с ее областью должного, ее этическими и историческими задачами»¹⁰.

В статье «Задачи политической экономии», завершающей его сборник «От марксизма к идеализму», Булгаков уже прямо утверждает, что специфика социальной науки обусловлена сущностью тех явлений, которые она изучает. Сущность же социальных явлений он видит в том, что они – продукт человеческой деятельности и в этом качестве подлежат оценке. Решительно выступая против девиза Спинозы «не плакать и не смеяться, но понимать» и «рассматривать человеческие действия, как будто дело о плоскостях и геометрических телах», русский философ заявляет, что «тот, для кого человеческие дела действительно представляются геометрическими чертежами, не может быть социологом, подобно тому, как слепой не может быть живописцем, а глухой – музыкантом»¹¹. Занятие социальной наукой, подчеркивает Булгаков, предполагает в социологе наличие не только умственного, но и нравственного развития, «социальная наука не может относиться к его нравственной личности с тем индифферентизмом, который является вполне естественным, например, в химии и физике». Вместе с тем он отчетливо понимает, что «субъективизму в социологии» должны быть положены границы: хотя субъективизм «не устраним из социальной науки при оценке действительности и построении социального идеала, но и здесь субъективизм не должен быть бессмысленным или даже антилогическим произволом, или, попросту, самодурством...»¹².

Однако у философа нет критерия для различения «законного субъективизма» и «бессмысленного произвола» в социальной науке. «Законный субъективизм, – пишет он, – должен стремиться к возможному устранению личного произвола и замене его объективным долженствованием»¹³. Отсюда – только один шаг к онтологизации ценности посредством метафизики. Только так можно придать «законной ценности» и «законной цели» всеобщий характер. Однако в этот период Булгаков еще боится метафизики и в рамках данной статьи такого шага не делает, а пытается апеллировать к науке («научное» обоснование идеала) и тем самым впадает в противоречие, выход из которого будет им найден позднее на путях религиозного сознания.

В окончательном виде представление Булгакова о связи религиозных и этических убеждений, их роли в формировании социального мировоззрения излагаются в статье «О социальном морализме (Т. Карлейль)», написанной в 1911 г. «В основе социального мировоззрения, опирающегося на более или менее широкий и высокий идеал общественного развития, – пишет он, – необходимо лежат истины этического и, в последнем счете, религиозного порядка»¹⁴. По мнению философа, социально-политическое мировоззрение не существует без определенного идеала, «идеал же этот коренится в общем мировоззрении, законченную форму получающем лишь в религии». Стремясь к онтологизации нравственных ценностей, философ заявляет: «В этом смысле можно прямо сказать, что только религия обосновывает социальную политику и социальное мировоззрение, питает ее подземные корни». Свою позицию Булгаков противопоставляет позитивистско-материалистическому мировоззрению, защитники которого хотят «мир идеалов целиком растворить в объективном причинном ходе событий, чуждом всего высокого и низкого, добра и зла, знающем только железную механическую необходимость»¹⁵. Очевидно, что ценностная рефлексия в глазах философа выступает как необходимый элемент философского осмысления социальной действительности, поскольку отражает нравственную природу человека, способного осуществлять социальную активность на основе различения добра и зла, а не простого подчинения объективной закономерности.

Еще один религиозный философ – М.М. Тареев – также обосновывает необходимость ценностного (этико-аксиологического) подхода к проявлениям человеческой активности, в том числе и в социальной сфере. «Все аргументы позитивистов-эволюционистов против независимой от опыта, абсолютной идеи должного, – пишет он, вступая в спор с позитивистами, – обыкновенно бьют мимо цели, так как делают нравственный закон, присущий субъекту, объектом научного познания, т.е. помещают его в мире опыта, где все относительно. Абсолютный нравственный закон, как должное, противопоставляется всему эмпирическому миру, как сущему. Очень легко доказать, что в сущем, которое является для нас объектом опытного познания, нет абсолютного долженствования». Философ настаивает на том, что с точки зрения научного познания, оперирующего с опытом, позитивист-эволюционист может только доказать, что должное (нравственный закон) не существует, т.е. должное не совпадает с сущим. Причина такой позиции, по мнению Тареева, заключается в том, что «позитивисты не хотят понять, что человеческое сознание имеет две различные параллельные стороны: познавательско-теоретическую, обращенную к естественной закономерности опыта, т.е. к сущему, и нравственно-практическую, обращенную к нормальной закономерности добра, т.е. к должному». «Кроме того сущего, которое в опыте познается наукой, – развивает он свою мысль, – есть еще целая бесконечность, и в этой бесконечности многое можно разглядеть именно не под углом зрения научного познания; чтобы не остаться слепым, тут нужно перейти на другую сторону сознания, в известном смысле самую важную. Величайшая и бессмертная заслуга Канта в том, что он окончательно разбил ограниченный догматизм, который верит только в чувственный мир и берет на себя смелость доказать пустоту и иллюзорность идей Бога, свободы и бессмертия»¹⁶.

О соотношении объективной закономерности, подлежащей *научному* изучению, и ценностного аспекта социальных феноменов, находящего свое выражение в этической *оценке*, размышлял и С.Л. Франк. Он прямо указывал: «...если нравственная воля есть не только предмет праздного поклонения и любования со стороны человеческого сознания, а активно влияет на человеческое поведение... то закономерность эмпирических связей вполне реально нарушается вторжением вне-эмпирического, идеального фактора». Однако, по мнению философа, причинность, определяемая идеальной целью, остается причинностью и закономерность явления не уничтожается тем, что оно «необходимо связано не с другим эмпирическим явлением, а с реальностью нравственной воли». Обусловленность «факта» силой нравственной необходимости «прямо противоположна случаю и произволу». Отсюда Франк делает вывод: поскольку нравственный идеал выступает в качестве «реальности и действенной силы», «должно быть исследовано его отношение в качестве такой силы к другим, именно эмпирическим факторам и условиям человеческой жизни»¹⁷. Поэтому, считает он, помимо исследования содержания ценностных представлений людей в качестве фактора, влияющего на состояние эмпирической реальности, следует признать необходимость «двойственности» между позицией теоретически-познавательной и позицией «нравственно-практической».

Позднее, анализируя революцию в России с точки зрения ее религиозно-исторического смысла, Франк делает очень важное методологическое замечание: «поскольку вообще можно говорить о причинах и факторах исторических явлений», каждое из них «имеет множество разнородных причин». «Правильнее, однако, – подчеркивает он, – не пользоваться в познании исторических процессов этим понятием причины, которое в нем, в отличие от естествознания, туманно и многосмысленно, неадекватно спонтанно-внутренней природе истории; лучше говорить о движущих силах и определяющих тенденциях исторического процесса»¹⁸. Понятие

«движущие силы» предполагает наличие социального субъекта, а, значит, и наличие у него целей социальной активности.

В статье «Философские предпосылки деспотизма» Франк обращается к вопросу о соотносительности рационалистического и ценностно-этического начал уже в деятельности людей и убедительно показывает, что игнорирование ценностного отношения человека к миру как проявлению человеческой свободы чревато стремлением достичь совершенного состояния социума путем рациональной организации общественных отношений. А эта позиция, в свою очередь, содержит «имманентную тенденцию к деспотизму»¹⁹.

В приведенных высказываниях Франка просматривается интересный взгляд на связь между предметом философского размышления и проблемой соотношения гносеологического и ценностного подходов к этому предмету: в той мере, в какой предмет связан с практической деятельностью людей, он должен подвергаться этической оценке, а само философское осмысление этого предмета должно иметь характер ценностной рефлексии.

Однако наиболее полно проблему методологии осмысления явлений социальной действительности философ ставит и рассматривает в работе «Духовные основы общества». Прежде всего, считает он, следует выяснить, какими средствами располагает человек и человеческое сознание, ставящее перед собой задачу постижения сущности социальной жизни как таковой. И здесь возникает необходимость разграничить возможности и сферы компетенции социологии, социальной философии и «нравственной философии», т.е. социальной этики (хотя у Франка она именуется «философией права»).

Социология как «положительная наука» возникла «из замысла и духовной потребности» постичь «естественную, неотменимую человеческой волей закономерность общественной жизни»²⁰. Поэтому, замечает Франк, социологическая наука «с самого начала поставила своей задачей познать «законы» общественной жизни, аналогичные «законам природы»; иными словами, она пожелала быть положительной наукой об обществе, и притом наукой по образцу естествознания». Но правомерно ли и возможно ли вообще подлинное обобщающее социальное знание в этой форме?

Франк признает, «что в общественной жизни есть такая сторона, с которой она аналогична области «природного» бытия и может познаваться по образцу естествознания». Но наличие природно-закономерного аспекта в социальном бытии не может служить основанием для отрицания того, что «в ней есть и другая сторона, уже недоступная предметно-натуралистическому познанию и им либо игнорируемая, либо прямо искажаемая».

Однако «замыслом социологии» открыть естественную закономерность явлений общественной жизни, по мнению философа, «не исчерпываются задачи обобщающего обществоведения», поскольку перед людьми возникают и другие, более существенные вопросы, которые уже выходят за пределы компетенции социологической науки²¹. Отсюда вывод: социологическая наука не в силах в одиночку, без философии обеспечить полное, глубокое и правильное понимание сущности социальных явлений.

Но вопрос методологии выявления сущности социальных феноменов для Франка не исчерпывается вопросом соотношения научного и собственно философского подходов. В рамках философии он различает специфику методов социальной философии и философии права и их связь с онтологией.

Под философией права Франк понимает «познание общественного идеала, уяснение того, каким должен быть благой, разумный, справедливый, «нормальный» строй общества». <...> «Во все времена люди думали и должны были думать о том, что есть подлинная правда, что должно быть в их общественной жизни и, естественно, что эта мысль и духовная забо-

та должна была сложиться в особую научную дисциплину»²². Однако философией права социально-философское познание не исчерпывается, так как кроме вопроса об общественном идеале, остается еще вопрос о существе и смысле общественного бытия; наряду с социальной этикой стоит как особая, не совпадающая с ней область знания – социальная феноменология и онтология». Отсюда задача установить «подлинное отношение между онтологией и этикой в обществоведении». Только онтология может служить методологической основой понимания природы и условий возможности самой философии права.

Философия права в этом смысле как философское учение об общественном идеале, утверждает философ, есть часть социальной философии. И поскольку идеал основывается в ней на анализе природы человека и общества, социальная этика имеет своим основанием социальную феноменологию и онтологию, а значит может совпадать с социальной философией, «отличаясь от нее не по существу, а как бы только психологически – именно тем, что основной интерес исследования сосредоточен в ней на проблеме общественного идеала»²³. Франк, очевидно, опасаясь ценностного (в данном случае этического) релятивизма, настаивает на укорененности этического идеала в бытии. «Принципиально философски ложность воззрения, в котором идеал никак не связан с сущим и не выводится из него, – пишет он, – уясняется из того, что оно приводит, в сущности, к совершенной произвольности этического построения»²⁴.

Таким образом, Франк указывает на необходимость сочетания познавательного и ценностного (оценочного) подходов к социальной действительности. Первый обусловлен «началом» закономерности, находящим свое выражение в действии «онтологических» законов, второй – обусловленностью социальных явлений человеческой активностью, что предполагает, с одной стороны, оценку мотивации и целей человека как субъекта социальной деятельности, а с другой, – оценку способов достижения желаемой цели и реальных результатов деятельности.

Стремление как-то обосновать правомерность и необходимость общественных ценностных представлений подталкивает русских философов к онтологизации ценностей, т.е. приданию им статуса объективной реальности. Философы-теисты, в отличие от представителей метафизического трансцендентализма, постулируют тезис об укорененности мира ценностей в Боге. Ценностное сознание у них выступает под именем религиозного. Тогда как представители метафизического трансцендентализма склонны акцентировать внимание на том, что ценностные представления, выступая в качестве особого рода *причины*, сами формируются *свободно*, т.е. не подпадают под действие каузальности.

Красноречивым примером онтологизации ценности являются слова Бердяева: «Суда над Богом быть не может, ибо Он есть источник всех ценностей... Бог сам открывает себя нам как источник ценностей, как бесконечную любовь»²⁵.

Онтологизация ценности требует специальных метафизических оснований. И в качестве такого основания у религиозных мыслителей выступает Бог, понимаемый как Абсолютное благо. Так, у Соловьева в его первой речи в память о Достоевском (1881) нравственный идеал именуется «высшей религиозной истиной»²⁶.

Франк в статье «Этика нигилизма» определяет религию как веру в существование высших ценностей в качестве объективной реальности. «При всем разнообразии религиозных воззрений, – пишет он, – религия всегда означает веру в реальность абсолютно ценного, признание начала, в котором слиты воедино реальная сила бытия и идеальная правда духа. Религиозное умонастроение сводится именно к сознанию космического, сверхчеловеческого значения высших ценностей»²⁷. Религиозность, по мнению философа, – это не просто наличие ценностного отношения к миру, но при-

знание высших, идеальных ценностей. «Религиозность несовместима с признанием абсолютного значения за земными, человеческими интересами, с нигилистическим и утилитаристическим поклонением внешним жизненным благам»²⁸.

Философ «проговаривается» о прагматическом значении придания высшим ценностям статуса объективной реальности. Определяя культуру как «совокупность осуществляемых в общественно-исторической жизни объективных ценностей», он указывает, что она может стать работой «поднятия коллективного бытия на объективно высшую ступень» только при условии отношения к ней как к объективной (т.е. самодостаточной) ценности. «С этой точки зрения культура существует не для чьего-либо блага или пользы, а лишь для самой себя; культурное творчество означает совершенствование человеческой природы и воплощение в жизни идеальных ценностей и, в качестве такового, есть само по себе высшая и самодовлеющая цель человеческой деятельности»²⁹.

Булгаков указывает, что игнорирование самостоятельности ценностного отношения к явлениям социальной действительности, подмена его гносеологическим в позитивизме ведут не только к логическим противоречиям, но и к неудовлетворительному решению этических проблем социальной философии позитивизма. Анализируя теорию прогресса – центральную в философии позитивизма, он указывал, что эта теория критерием социального развития провозглашает «возможно больший рост счастья возможно большего числа людей». Признавая, что счастье «есть естественное стремление человека», философ замечает, что «нравственным является лишь то счастье, которое есть попутный и непреднамеренный результат нравственной деятельности, служения добру»³⁰.

Между тем позитивистское мировоззрение, признавая только научное знание и отрицая значение ценностного начала в жизни человека и освоении им окружающей действительности, тем самым подменяет идеалы интересами, отрицая значение веры в формировании мирозерцания человека. Вступая в полемику с позитивистами, Булгаков указывает на связь ценностного (нравственно-этического) и религиозного (метафизического) начал в сознании человека. Он пишет: «...я вообще думаю, что на дне всякого мирозерцания, настолько широкого и действенного, что оно непосредственно переходит в религию (хотя бы и атеистическую), находится вера; в основе всякого религиозного мировоззрения лежит нечто, что недоказуемо и стоит даже выше доказательства... Положение это в моих глазах имеет то значение, что вообще одной наукой нельзя построить живого и целостного мировоззрения, ибо в создании его участвуют, кроме ума, находящего выражение в науке, и иррациональные элементы чувства... сердце»³¹. Таким образом, вера, а не разум оказывается у него основой и метафизическими, и нравственно-этическими воззрениями личности.

Представляется, что требование осуществления ценностного (этического) суждения применительно к явлениям социальной действительности, выдвигаемое русскими религиозными философами, тесно связано с их взглядами на природу человека и общества. Исходя из самоочевидного факта, что социальная жизнь есть проявление и продукт человеческой активности, и признавая за человеком способность действовать, руководствуясь собственным ценностным выбором («ценностная детерминация»), они указывают на содержание ценностного (этического) сознания людей как на существенный фактор общественного развития. Именно этим можно объяснить, почему в их творчестве такое значительное место занимают вопросы этики. Придавая большое значение этической оценке социальной действительности с позиций надындивидуальных ценностей, они неизбежно сталкиваются с проблемой их обоснования. Отчетливо сознавая, что этические ценности нельзя обосновать силами науки, русские философы обращаются к религии. При помощи религиозной метафизики им удастся

осуществить онтологизацию нравственно-этических ценностей, «укоренить» их в бытии, что позволяет им логически корректно использовать этическую оценку при осмыслении явлений социальной действительности.

Библиографический список

Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998.

Булгаков С.Н. Задачи политической экономии // С.Н. Булгаков. Труды по теологии и социологии: В 2 т. – Т. 1. От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1999.

Он же. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / сост., предисл., ил. Ю. Селиверстов; послесл. Г.Б. Пономаревой и В.Я. Курбатова. – М.: Мол. гвардия, 1991.

Он же. О закономерности социальных явлений // С.Н. Булгаков. Труды по теологии и социологии... – М.: Наука, 1999.

Он же. Основные проблемы теории прогресса // С.Н. Булгаков. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993.

Он же. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // С.Н. Булгаков. Труды по теологии и социологии... – М.: Наука, 1999.

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

Соловьев В.С. Из речей в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / сост., предисл., ил. Ю.И. Селиверстова; послесл. Г.Б. Пономаревой и В.Я. Курбатова. – М.: Мол. гвардия, 1992.

Он же. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. Соч.: В 2-х т. – Т. 2. – М., 1988.

Тареев М.М. Религия и общественность // Н.А. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999.

Франк С.Л. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992.

Он же. Нравственный идеал и действительность // С.Л. Франк. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. – М.: Московская школа политических исследований, 2001.

Он же. Религиозно-исторический смысл русской революции // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996.

Он же. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. – 1992. – № 3.

Он же. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сб. статей 1909-1910. – М.: Мол. гвардия, 1991.

¹ Радлов Э.Л. Очерки истории русской философии // А.И. Введенский, А.Ф. Лосев, Э.Л. Радлов, Г.Г. Шпет: Очерки истории русской философии / сост., вступит. ст., примеч. Б.В. Емельянова, К.Н. Любутина. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – С. 97.

² Зеньковский В.В. История русской философии. – М.: Академический проект; Раритет, 2001. – С. 466-467.

³ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // В.С. Соловьев. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М., 1988. – С. 178.

⁴ Он же. Из речей в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / сост., предисл., ил. Ю. Селиверстова; послесл. Г.Б. Пономаревой и В.Я. Курбатова. – М.: Мол. гвардия, 1992. – С. 60.

⁵ Там же. – С. 61.

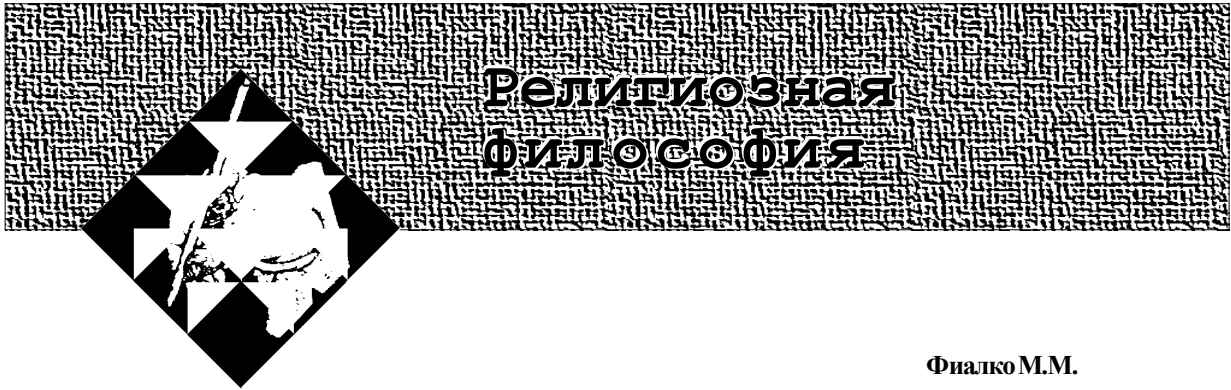
⁶ Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений // С.Н. Булгаков. Труды по теологии и социологии: В 2-т. – Т. 1. От марксизма к идеализму. – М.: Наука, 1999. – С.24.

⁷ Там же. – С. 26.

⁸ Там же. – С. 27.

⁹ Он же. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // С.Н. Булгаков Труды по теологии и социологии.... – Т. 1... – С. 175.

- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Булгаков С.Н. Задачи политической экономики // С.Н. Булгаков. Труды по теологии и социологии.... – Т. 1.... – С. 288.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же.
- ¹⁴ Булгаков С.Н. Тихие думы. – М.: Республика, 1996. – С. 176.
- ¹⁵ Там же. – С. 177-178.
- ¹⁶ См.: Тареев М.М. Религия и общественность // Н.А. Бердяев. Новое религиозное сознание и общественность. – М.: Канон+, 1999. – С. 359-360.
- ¹⁷ Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сб. статей 1909-1910. – М.: Мол. гвардия, 1991. – С. 182.
- ¹⁸ Он же. Религиозно-исторический смысл русской революции // С.Л. Франк. Русское мировоззрение. – СПб.: Наука, 1996. – С. 119.
- ¹⁹ Он же. Философские предпосылки деспотизма // Вопросы философии. – 1992. – № 3.
- ²⁰ Он же. Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 19.
- ²¹ Там же. – С. 20.
- ²² Там же. – С. 21.
- ²³ Там же. – С. 22.
- ²⁴ Там же. – С. 23.
- ²⁵ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб; Республика, 1998. – С. 53.
- ²⁶ Соловьев, В.С. Из речей в память Достоевского // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / сост., предисл., ил. Ю. Селиверстова; послесл. Г.Б. Пономаревой и В.Я. Курбатова. – М.: Мол. гвардия, 1992. – С. 60.
- ²⁷ Франк С.Л. Этика нигилизма // Вехи. Интеллигенция в России. Сб. статей 1909-1910. – М.: Мол. гвардия, 1991. – С. 157.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. – С. 163.
- ³⁰ Булгаков С.Н. основные проблемы теории прогресса // С.Н. Булгаков. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. Избранные статьи. – М.: Наука, 1993. – С. 67.
- ³¹ Он же. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие... – С. 206.



Филалко М.М.

ТЕОРИЯ АСТРАЛЬНОГО СВЕТА ЭЛИФАСА ЛЕВИ И ЕЕ ИСТОКИ (часть первая)

Аннотация. Исследуется концепция астрального света в теории магии Элифаса Леви, являющейся центральной в истории новоевропейской магии. Анализируется представление Леви об астральном свете как магическом агенте и посреднике, обозначается его связь с магнетическим флюидом Месмера и тремя началами европейской алхимической (Парацельс, Гебер) и магической (Фичино, Агриппа) традиций.

Ключевые слова: магия, астральный свет, магический агент, посредник, теория трех начал, магиико-алхимическая традиция, Элифас Леви.

Одно из важнейших мест в истории европейской магии занимает созданное в середине XIX в. учение Элифаса Леви (1810–1875), выраженное в его основных работах – «Учение и ритуал высокой магии»¹, «История магии»² и «Ключ великих мистерий»³. Оно было и завершением предыдущей традиции (развивавшейся с конца XV в., со времени Марсилио Фичино и Пико делла Мирандолы), и началом нового этапа, связанного с деятельностью ордена «Золотой Рассвет» (Golden Dawn), опиравшегося на идеи Леви. Центральным понятием в теории магии Леви был так называемый *астральный свет* – особый универсальный посредник, пронизывающий весь мир, делающий возможным магическое действие. По Леви, это «смешанный агент, природный и божественный, телесный и духовный, универсальный пластический посредник (*médiateur plastique universel*), общее вместилище вибраций движения и образов формы»⁴, «великий магический агент»⁵, «универсальный жизненный флюид»⁶ (*le fluide vital universel*), «живой огонь»⁷, «душа мира»⁸ (*âme du monde*), «жизненный свет»⁹ (*la lumière de vie*), который и обозначается именем астрального света (*lumière astrale*). Магия для Леви – это именно наука, оперирующая с астральным светом, который не является предметом веры, так как существует реально. Она есть восхождение в этом свете, управление им, в то время как колдовство – охваченность им, ведущая к самоуничтожению.

Если рассматривать эту теорию Леви в контексте современного ему французского эзотеризма, то в первую очередь обращает на себя внимание прямая связь астрального света с месмерическим магнетическим флюидом, который, согласно Леви, и есть его несовершенное наименование¹⁰. Основным понятием учения Ф. Месмера (1734–1815) был «животный магнетизм» (*magnétisme animal*) – особый «магнетический флюид» (*fluide magnétique*), универсальный агент взаимодействия небесных и земных тел, который можно было искусственно передавать и получать. Быстро обретавшая популярность теория Месмера окончательно сформировалась уже к 1770-м гг. В «Письме к иностранному медику» 5 января 1775 г., в котором Месмер представил свое зрелое учение, утверждалось, что все тела, как магнит, восприимчивы к сообщению этого «магнетического принципа», что этот флюид пронизывает все и может накапли-

ваться и концентрироваться подобно флюиду электрическому, действуя на расстоянии¹¹. Окончательное выражение обозначенная теория получила в «Мемуаре об открытии животного магнетизма» Месмера, содержание которого суммировано в знаменитых 27 пропозициях¹². Первые две из них приведены ниже:

«1. Существует взаимное влияние между небесными телами, землей и одушевленными телами.

2. Универсально разлитый флюид (*un fluide universellement répandu*), распространенный так, что не терпит какой-либо пустоты, тонкость которого несравненна, который по природе чувствителен к восприятию, распространению и сообщению всех впечатлений движения, есть средство этого влияния»¹³.

Данное открытие стало началом широкого увлечения месмеризмом (магнетизмом), предлагавшим цельную и красивую картину мироздания, которая поначалу подтверждалась и экспериментально. Учение Месмера было своеобразным, совершенным объединением разума (стройность магнетизма и его подтверждаемость в медицине) и веры (в наличие особого всеобщего агента, пронизывающего мироздание)¹⁴. Месмеризм наследовал в истории французской эзотерики мартинизму – доктрине ученика Мартинеса де Паскуалли (1727?–1774) Луи Клода де Сен-Мартена (1743–1803), также повлиявшей на Леви, о человеке как «универсальном шифре» всего живого, «главном министре божества», способном объединить в себе мир и воскресить его, обратившись к Творцу¹⁵. Идея мира как творчества человека, пафос его духовного восхождения – важные мотивы и для Леви¹⁶. После смерти Сен-Мартена многие из его учеников стали приверженцами месмеризма, крупнейшим представителем которого во Франции первой половины XIX в. был барон Жюль Дю Поте (1796–1881).

Если же попытаться вписать понятие астрального света в упомянутую выше собственно магическую традицию, то ориентиром может служить связь его с теорией трех начал, развитой в магики-алхимической традиции в XV – XVI вв. По Леви, астральный свет обладает тремя сущностными характеристиками – огненным Духом, или Серой (*Esprit ou Soufre*), Пластическим посредником, или Меркурием (*Médiateur Plastique ou Mercure*), и Материей, или Солью (*Matière ou Sel*)¹⁷. Сами эти наименования, немного измененные Леви, заимствованы у Парацельса, создавшего в зрелый период своего творчества (1520–1530 гг.) классическую теорию трех начал (*tria prima*) в алхимии – огненной Серы, летучего Меркурия и твердой Соли¹⁸. Они соотносились им с опорой на герметическую традицию как душа (Сера), дух (Меркурий) и тело (Соль). Душа была посредником духа и тела.

«Теперь, дабы три этих отдельных субстанции были верно поняты, а именно дух, душа и тело, нужно знать, что они значат не что иное, как три начала (*dreï principia*) – Меркурий, Серу и Соль, из которых образуются все семь металлов. Ибо Меркурий – дух, Сера – душа, Соль – тело. Посредник между духом и телом (*das mittel aber zwischen dem spiritu und corpore*), как говорит Гермес, есть душа, и она есть Сера, которая объединяет (*vereinbaret*) две различные вещи и превращает их в одну сущность (*einiges wesen*)»¹⁹.

Парацельс дополняет третьим началом – Солью – бытовавшую до этого меркурие-серную теорию двух начал Гебера, созданную на основе «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста и нашедшую выражение в «Сумме совершенства»²⁰. Кроме того, особым алхимическим агентом у Парацельса была огненная сила трансформации всех вещей (Вулкан) и каждой вещи (Архей)²¹, которую можно обозначить как Вулкан-Архей, а универсальным принципом познания – Свет природы (*liecht der natur*)²². Одним из этапов развития этой алхимической традиции была и прямо связанная с системой Парацельса «Иероглифическая монада»²³ (1563) Джона Ди

(1527–1608), в которую вписана *tria prima*. Монада состоит из Солнца, Луны, Стихий (*Elementa*), обозначаемых крестом, и особой фигуры Огня. Смысл Монады – это трансформация огнем в божественном союзе (*matrimonium divinum*) Солнца и Луны порожденных ими очищенных Стихий, т.е. алхимическое «великое делание». Путь Монады – переход от создания (*creatio*) Солнцем и Луной Стихий к их очищению (*depuratio*) и трансформации (*transformatio*), путь от земного союза Солнца и Луны к божественному. При этом Солнце, Луна и Стихии Ди соотносятся с *tria prima* Парацельса, а Огонь – с его Вулканом-Археем. Монада Ди, как и в определенной степени алхимия зрелого Парацельса, может быть обозначена как специфически динамическая система, включавшая в себя *tria prima*²⁴.

В магии же теория трех начал создается Фичино в «*De vita coelitus comparanda*»²⁵. Тремя началами выступают аналогичные началам Парацельса активная формирующая вещи Душа мира (*anima mundi*), летучий Дух мира (*spiritus mundi*) и Тело мира (*corpus mundi*). Душа мира занимает срединное положение между божественным Умом (*Mens*), полным идей, и Телом мира, подобная обоим. Она формирует вещи телесного мира с помощью заложенных в ней семенных идей (*rationes seminales*), причастных Идеям божественного Ума²⁶. Через обращение к небесным образам Души становится возможным низвести благотворное влияние божественных идей в материальный мир. Сама же Душа дышит Духом мира, который можно вдыхать (*haurire*) намеренно, низводя благие влияния на землю²⁷. Модель Фичино была результатом совмещения классической неоплатонической схемы «Единое – Ум – Душа – Материя», развитой в «Энеадах» Платином, и теории Духа, заимствованной из приписываемого в Средневековье Гермесу «Пикатрикса»²⁸. Схема «*anima mundi* – *spiritus mundi* – *corpus mundi*» становится обоснованием естественной магии Фичино как управления потоком *spiritus*’а в едином, одушевленном с помощью Духа мире. Модель Фичино находит свое классическое выражение в «*De occulta philosophia*» Агриппы, полностью заимствовавшего ее. В XVII в. две этих традиции – магическая и алхимическая – переплетаются в рамках розенкрейцера.

Уже у Фичино намечается проблема, которую пытался разрешить и Леви, а именно: взаимное соотношение этих трех начал и, так сказать, растворенность магического в одном из них – душе (или же в душе и духе). Леви провозглашает астральный свет сущностью трех начал, сводя их к нему, и красиво решает ее. По Леви, три этих начала суть также Свет – позитивный огненный свет (Сера), негативный свет (Меркурий) и нейтральный свет (Соль)²⁹. Они сближались у Леви с Духом (Сера), Душой (Меркурий) и Телом (Соль)³⁰. Астральный свет олицетворяется Сфинксом, три начала (как три треугольные пирамиды) являются тремя трехчленными аспектами его сущности, а четыре элемента (крылья, грудь, тело и лапы Сфинкса, т.е. воздух, вода, земля, огонь) – четырьмя аспектами его проявления. Таким образом, астральный свет – одна субстанция, трехтроичная по сущности и четверичная по формам проявления³¹. Последние же представляют собой не что иное, как четыре стороны креста, в середине которого – Слово, которое было «в начале» у Иоанна³². Субстанция трехтроична, так как каждое из трех начал также есть свет и троично по сущности, что олицетворено тремя треугольными пирамидами рядом со сфинксом. Таким образом, весь мир становится бесконечной пирамидой светов, объединенных астральным светом и восходящих к нему, а сам он – сущностью трех алхимических начал, сближаемых с духом, душой и телом³³.

В этом смысле теорию астрального света Леви можно рассматривать как итог развития магистральной в европейской эзотерике магики-алхимической традиции и сформировавшейся в ее рамках теории трех начал, а также месмеризма. В рамках концепции астрального света как универ-

сального жизненного флюида и сущности трех алхимических начал эти традиции соединяются. Важнейшим пунктом на этом пути было создание самого термина «астральный свет», проблема происхождения которого должна быть рассмотрена отдельно.

Библиографический список

- Agrippa H.C. De occulta philosophia libri tres. – Lugdunum, 1550.
Darnton R.R. Mesmerism and the end of enlightenment in France. – Cambridge, 1968.
Dee J. Monas Hieroglyphica. – Antwerpen, 1564.
Deghaye P. La lumière de la nature chez Paracelse // Cahiers de l'hermetisme. – P., 1980. – P. 53-88.
Marsilii Ficini florentini Liber de vita coelitus comparanda composita ab eodem inter Commentaria ejusdem in Plotinum // Marsilii Ficini florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres... – Lugdunum, 1567. – P. 153-323.
Geberis perspicacissimi summa perfectionis magisterii in sua natura ex bibliothecae vaticanae exemplari undecunque, emmendatissimo nuper edita cum quorundam capitulorum ... – Venetiae, 1542.
Hartmann F. Die Medizin des Theophrastus Paracelsus Von Hohenheim. – Hamburg, 2004.
Lévi E. Dogme et rituel de la haute magie. – P., 1856.
Lévi E. Histoire de la magie. – P., 1860.
Lévi E. La clef des grands mystères. – P., 1861.
Mesmer F. Mémoire sur la découverte du magnétisme animal. – P., 1779.
Paracelsus. Sämtliche Werke. Abt. 1. Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Herausgegeben von Karl Sudhoff. 14 Bände. – München; Berlin, 1922-1933.
Pagel W. Paracelsus: an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance. – Basel, 1982.
Saint-Martin L.C. Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers. – Edimbourg, 1782.
Saint-Martin L.C. Le ministère de l'homme-esprit. – P., 1802.

¹ Lévi E. Dogme et rituel de la haute magie. – P., 1856.

² Lévi E. Histoire de la magie. – P., 1860.

³ Lévi E. La clef des grands mystères. – P., 1861.

⁴ Lévi E. Histoire de la magie... – P. 18-19.

⁵ Lévi E. La clef des grands mystères... – P. 118; Lévi E. Dogme et rituel de la haute magie... – V. 2. – P. 242.

⁶ Lévi E. La clef des grands mystères... – P. 212.

⁷ Lévi E. Dogme et rituel de la haute magie... – V. 2. – P. 63, 319.

⁸ Ibid. – V. 1. – P. 131, 236.

⁹ Ibid. – V. 2. – P. 242.

¹⁰ Lévi E. Histoire de la magie... – P. 416.

¹¹ Mesmer F. Mémoire sur la découverte du magnétisme animal. – P., 1779. – P. 20-21.

¹² Ibid. – P. 74-83.

¹³ Ibid. – P. 74.

¹⁴ Darnton R. Mesmerism and the end of enlightenment in France. – Cambridge, 1968. – P. 65-67. В этом смысле для Дарнтонa месмеризм отмечал конец эпохи Просвещения (p. 165). Cf.: The sciences in the Enlightened Europe / ed by W. Clark, J. Golinski, S. Schaffer. – Chicago, 1999. – P. 158.

¹⁵ «Снова объявим во всеуслышание, что человек рожден, чтобы быть универсальным шифром, живым знаком и действительной картиной бесконечного Существа (le chiffre universel, le signe vivant et le tableau réel d'un Etre infini)». Saint-Martin L.C. Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l'homme et l'univers. – Edimbourg, 1782. – P. 65; «Человек рожден, чтобы стать главным министром божества». Saint-Martin L.C. Le ministère de l'homme-esprit. – P., 1802. – P. 54; «Ты должен просто вначале воскресить сам себя (te régénérer toi-meme), затем воскресить Вселенную (régénérer l'univers), в-третьих, подняться в ранг распорядителя веч-

ных богатств и восхититься живыми чудесами божественности». Ibid. – P. 59. Мартинес де Паскуали, учитель Сен-Мартена, был основателем масонского ордена Избранных Коэнов и автором доктрины «воссоединения существ» (réintégration des êtres) с Богом. Иногда под мартинизмом понимают в том числе и его учение.

¹⁶ Ср.: «Сообразуясь с законами вечной силы, человек может уподобиться творящей энергии и стать творцом и хранителем, как она. Бог не ограничил число ступеней на сверкающей лестнице Иакова. Все, что природа сотворила низшим по отношению к человеку, она подчиняет ему. Именно он должен расширить свои владения, всегда поднимаясь!» (Histoire de la magie...). – P. 8.

¹⁷ Lévi E. Histoire de la magie... – P. 530-531.

¹⁸ Opus paramirum // Paracelsus. Sämtliche Werke. Abt. I. Herausgegeben von Karl Sudhoff. – 9. Band. – München, 1925 (ссылки на работы Парацельса далее по этому изданию). – S. 45. Cf.: Pagel W. Paracelsus: an introduction to philosophical medicine in the era of the Renaissance. – Basel, 1982. – P. 82-89.

¹⁹ De natura rerum // Paracelsus. Sämtliche Werke. – 11. Band. – München; Berlin, 1928. – S. 318. Однако если в герметизме душа есть посредник божественного духа и смертного тела, то для зрелого Парацельса сама душа имеет бессмертную, божественную природу, а дух – именно астральное (звездное) начало, обозначаемое как «астральный дух» (siderisch geist) или «астральное тело» (siderisch corpus, gestirnt leib, cf.: Weeks A. Paracelsus: speculative theory and the crisis of the early Reformation. – N.Y., 1997. – P. 113), насыщенное «мудростью звезд». Таким образом, Бог, творя человека, объединил глину (элементарное тело) и «сущность мудрости, искусства и разума» (das wesen der weisheit, der kunst und vernunft), принадлежащие астральному телу (Astronomia Magna // Paracelsus. Sämtliche Werke. – 12. Band. – München; Berlin, 1929. – S. 36-37, 39) с помощью бессмертной души.

²⁰ Geberis perspicacissimi summa perfectionis... – Venetiae, 1542. Сера и Меркурий у Гебера прямо соответствовали Солнцу и Луне, двум началам согласно «Изумрудной скрижали» Гермеса. Если быть абсолютно точным, Гебер выделяет не два, а три начала – Серу, Меркурий и Мышьяк, однако последний «подобен Сере» (simili cum Sulphure) и «его не следует определять по-другому, чем Серу» (non oportet id aliter diffiniri quam Sulphur). Cf.: Geberis perspicacissimi summa perfectionis... – P. 20. В этом смысле ставшая одно время популярной теория о том, что Парацельс просто изменил имя третьего компонента в теории трех начал, имевшей уже у Гебера, должна быть отвергнута (Hooykaas R. Chemical trichotomy before Paracelsus? // Selected studies in history of science. – Coimbra, 1983. – P. 114).

²¹ «Ничто не создано в последнем виде, но все вещи созданы в первом, и Вулкан обращает их искусством алхимии (durch die kunst alchimiae) в последний. Затем следует Архей, внутренний Вулкан, он знает, как приготовить части к разделению». Labyrinthus medicorum errantium // Paracelsus. Sämtliche Werke. – 11. Band. – München; Berlin, 1929. – S. 188. «Все вещи имеют свой собственный Архей, через который они приводятся к высшей форме» (Dan alle ding <...> haben ihren eigenen Archeum durch den sie bracht werden auff das höchst). Vom Ursprung und Herkommen der Frantzosen // Sämtliche Werke. – 7. Band. – München, 1923. – S. 266. О концепции Архея у Парацельса см.: Hartmann F. Die Medizin des Theophrastus Paracelsus Von Hohenheim. – Hamburg, 2004. – P. 149-156; Pagel W. Op. cit. – P. 105-107.

²² Cf.: Astronomia Magna // Sämtliche Werke. – 12. Band. – München; Berlin, 1929. – S. 26-28. Свет природы интересен не как источник концепции Леви, которым он, по нашему мнению, не был, а скорее как категория алхимии зрелого Парацельса. Кроме того, Свет природы у Парацельса играет роль не особой субстанции, как у Леви, а скорее принципа, универсального закона познания, освещающего его путь. Подробное рассмотрение этой категории требует отдельного анализа. Одной из лучших работ о Свете природы остается статья Дерэ: Deghaye P. La lumière de la nature chez Paracelse // Cahiers de l'hermetisme. – P., 1980. – P. 53-88. Cf.: Pagel W. Op. cit. – P. 75.

²³ Monas Hieroglyphica. – Antwerpen, 1564.

²⁴ Мы ограничились лишь общими замечаниями о «Монаде» Ди, требующей отдельного рассмотрения. Она была неизвестна Леви.

²⁵ Marsilii Ficini florentini Liber de vita coelitus comparanda composita ab eodem inter commentaria ejus dem in Plotinum // Marsilii Ficini florentini medici atque philosophi celeberrimi de vita libri tres... – Lugdunum, 1567. – P. 153-171.

²⁶ Ibid. – P. 153-154.

²⁷ Ibid. – P. 158-160, 168-171.

²⁸ «Цель мудрого» («Ghâyat al-hakom») – арабский трактат по магии, известный в Средневековье в латинском переводе под именем «Пикатрикса», согласно IV книге которого Дух (Spiritus) помещен Богом в середину четырех небес (in medio quatuor celorum) – двух высших (перво-сущность и интеллект, не отличимый от души) и двух низших (природный и элементарный

миры). Он заимствует влияние от высших (*a superioribus recipit*) и передает их низшим (*inferioribus tribuit*). Cf.: Picatrix. The Latin version of the Ghâyat al-hakom. – L., 1986. – P. 174. Авторство «Пикатрикса» до сих пор под вопросом. Ибн-Хальдун в «Мукаддиме», приписал ее андалузскому астроному Аль-Маджрити, однако Холмйард оспаривал это на основании датировки рукописи (через полвека после смерти Аль-Маджрити в начале XI в.). Cf.: Holmyard E. Maslama al-Majroto and the Rutbatu 'l-hakom // Isis. – 1924. – VI. – P. 293-305. Источники «Пикатрикса» многообразны, основными среди них являются произведения, принадлежащих к корпусу текстов Джабира Ибн-Хайяна (Гебера). Подробнее см.: Pingree D. Some of the sources of the Ghvayt al-hakom // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. – 1980. – Vol. 43. – P. 1-15. Анализ соответствия талисманых образов планет в «Пикатриксе», аналогичным в «De vita coelitus» Фичино, проведен Йейтс (Yates F. Giordano Bruno and the hermetic tradition. – L.; N.Y., 1964. – P. 69-72).

²⁹ Lévi E. Histoire de la magie... – P. 531.

³⁰ Несмотря на это, имевшееся у Фичино и Парацельса промежуточное положение души у Леви сохраняется: «Дух оформляет тело через посредство души (*par l'intermédiaire de l'âme*) <...> Сера оформляет Соль через посредство Меркурия» (*La clef des grands mystères...* – P. 407-408).

³¹ «La substance une, trois fois triple en mode d'essence et quadruple en mode d'existence». Lévi E. Histoire de la magie... – P. 532.

³² Ibid. – P. 536. Таким образом, христианство и магия у Леви согласуются друг с другом.

³³ Как было отмечено, концепция трех начал Фичино стала классической в европейской эзотерике именно благодаря Агриппе. Фичино был открыт европейской наукой в XX в. в первую очередь благодаря работам Пауля Кристеллера, до этого времени он был известен мало: Леви ни разу не упоминает его имя. Сближение трех начал Фичино и трех начал Парацельса удобно для описания традиции XVI в., в которой оно, по нашему мнению, присутствовало, но не для работ Леви. Вообще концепция трех начал Фичино необязательно воспринималась в полном виде: Леви, например, использует только понятие Души мира (*âme du monde*), но только по отношению к астральному свету (см. выше). Судя по всему, для него идея Души мира как посредника тела и духа была важнейшей для астрального света, который и духовен и телесен (*spirituel et corporel*, см. выше), объединяя дух, душу и тело. Три же начала алхимической традиции, сближавшиеся с ними, понимались как три его неотъемлемые характеристики. Меркурий, соответствовавший душе как одна из этих характеристик, был пластическим посредником (*Médiateur Plastique*). В этом смысле формируется схема: душа (*intermédiaire, médiateur plastique*) – Душа мира, астральный свет (*médiateur plastique universel*).



ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Петров А.М.

САКРАЛЬНАЯ ТОПОГРАФИЯ ТРАДИЦИОННОЙ НАРОДНО-ПРАВОСЛАВНОЙ КУЛЬТУРЫ (по материалам русских духовных стихов)

Аннотация. В статье рассматриваются объекты сакрального ландшафта русских народных духовных стихов (небо, рай, церковь, пустыня, келья, гора, пещера, камень, дерево, город, земля). Сакральные локусы анализируются в контексте мифологической дохристианской и христианской культурных традиций в связи с архаичными космологическими представлениями о трехуровневой структуре Вселенной.

Ключевые слова: духовные стихи, христианство, народное православие, мифология, фольклор, рай, святость, славяне, русские.

Согласно архаичным космологическим воззрениям, известным по данным мировой мифологии и фольклора, Вселенная имеет трехъярусное строение. В Верхнем мире обитают боги; Средний – место обитания человека; Нижний (подземный) мир принадлежит демонам и хтоническим существам, безраздельно властвующим в преисподней. Это самая общая схема архаичной мифопоэтической картины мироздания. Реальная мифологическая модель Вселенной устроена гораздо сложнее, что обусловлено представлениями о *неоднородности* пространства¹. Неоднородность предполагает совместное сосуществование сакральных и профанных локусов, причем последние могут приобретать признаки святости, если человек маркирует их соответствующими атрибутами: священный камень, дерево, церковь и т.д. Границы между мирами не являются закрытыми: сакральное пространство может прорываться в профанное².

Пространство *оценочно*: «оно состоит из частей и фрагментов, которые человек наделяет символическими значениями и выстраивает в ценностную (аксиологическую) систему в определенной последовательности»³. «В основе семантизации и оценки пространства лежит оппозиция «свой – чужой», а главными параметрами пространства, получающими оценку, являются оппозиции «верх – низ», «правый – левый», «передний – задний», «восток – запад» (слабее выражена оппозиция «юг – север»), «центр – периферия», «сакральный – профанный», в которых первые члены оппозиции обычно наделены положительным значением, а вторые – отрицательным»⁴.

Мифологическая модель мироустройства находит отражение в самых многочисленных жанрах русского повествовательного фольклора, в том числе в духовных стихах. В известной работе Г.П. Федотова «Стихи духовные», хотя в ней и нет прямой ссылки на указанную модель, материал рассматривается в соответствии с логикой трехчастности: небесные силы, мать сыра земля, грешный мир, страшный суд (с описанием ада)⁵.

Более эксплицированно на трехчастное деление пространства духовных стихов указывает Ф.М. Селиванов. «По вариантам стиха о Голубиной Книге, – пишет Ф.М. Селиванов, – выделяются три сферы – небес-

ная, земная и подземная <...> Верх и низ, светлое и темное, между ними земное, человеческое с высоким и низким, светом и тьмой»⁶.

Аналогичное наблюдение на материале духовных стихов о русской истории («Борис и Глеб», «Александр Невский», «Михаил и Федор Черниговские», «Димитрий Донской» и др.) делает В.А. Бахтина. «Стихи, связанные с событиями русской истории, – указывает она, – дают примеры четкого трехчастного деления пространства, но основные деяния, и злодейские, и святые, совершаются на земле»⁷.

Эта же модель Вселенной лежит в основе концепции С.Е. Никитиной, предложившей тезаурусное описание основных элементов мифопоэтического пространства духовных стихов – неба, земли, ада⁸.

В указанном жанре трехуровневая мифологическая модель подвергается переосмыслению, связанному с влиянием христианских доктрин и идей. В то же время в духовных стихах «мир христианских истин оказался погруженным в вещный мир фольклора»⁹, а потому весь комплекс христианских представлений о пространстве предстает в свете традиций *народного православия*. Следовательно, рассмотрение символических локализаторов жанрового пространства возможно лишь посредством обращения и к христианскому, и к дохристианскому мифологическому культурному контексту. Как справедливо отмечает С.Е. Никитина, рассматривая концептуальные («прототипические») локативные маркеры жанра (*земля, небо, лес, поле, гора, море*), пространственные символы духовных стихов наследуют традиционную фольклорную семантику, однако в известной мере трансформируют ее под воздействием символов христианства, а также обретают новые, не свойственные традиционной культуре смысловые оттенки¹⁰.

Предметом рассмотрения в настоящей статье станут те объекты, которые независимо от места своей формальной локализации соотносятся с небом, Верхним (горным) миром, со сферой божественного и сакрального. В христианской культуре, как известно, небесная сфера – это место, принадлежащее Богу, ангелам и праведникам, место обретения вечной жизни и вечной святости. Отсюда его положительная аксиологизация и эстетизация фольклорным сознанием. Выбор именно этих объектов для подробного анализа обусловлен их повышенной семиотической нагрузкой в жанровой картине мира: в русских духовных стихах актуализирована такая христианская категория как *святость*, а к нравственным, этическим доминантам сознания относятся также представления о *любви (братстве во Христе), спасении и вечной жизни*.

Как мы уже отметили, энергией божественных сил может быть отмечен не только небесный, но и земной хронотоп. Местами вторжения священного пространства в мирское бытие могут быть реальные (природные или культурные) топографические объекты: для религиозного сознания это, прежде всего, *церковь, келья, пустыня*, а также любое место, осмысляемое как святое (*гора, камень, дерево* и т.д.). Данные локусы, хотя формально и располагаются на земле, в духовном плане могут принадлежать небу¹¹.

Небо в духовных стихах наделяется высочайшим нравственным статусом. Оно соответствует верхнему ярусу в мифологических концепциях мироздания. Оппозиция земли и неба в духовных стихах – одна из доминирующих, что говорит о преобладании вертикальной мифологической модели мира в указанном жанре. С неба к человеку обращается Богородица, на небе же локализуется *рай*¹². Душу бедного Лазаря (праведника) ангелы отправляют именно на небо: «Кладовали душеньку на бело полотно, / Подымали душеньку на *сини небеса*»¹³. Напомним, что, хотя в дохристианской мифологической традиции небо также соотносилось с «верхним» миром, четкого разделения на рай и ад не было, а потусторонний мир представлялся лишь местом совместного загробного существования

всех человеческих душ. Представление о небе как «творении и обители Бога», в противоположность аду, где правит сатана, возникло лишь в более позднюю для славянской традиции эпоху христианизации¹⁴. В раю человеческая душа обретает вечную жизнь. Для передачи абстрактного ощущения вечности, воспринятого от христианства, используются конкретные, пластичные фольклорные образы: *неизносимые ризы, райская пища, золотые венцы, райские птицы*. Например: «За ваше великое милосердие, / За ваше премное моление / Готова вам есть царство небесное, / Готова вам *пища райская, / Одежда во веки неизносимая* / И *птица райская* / Во веки вам на утешение!»¹⁵; «Из девицы душу вынимали, / На пелену душеньку клали, / Понесли же душеньку / Ко Господу Богу. / Господи душеньку встречает, / *Златой ризой* оболочает, / *Злат венец* на главу ей надевает: «Подь ты, девица, честная и благочестивая, / И не сонливая, и не дремливая!»¹⁶; «Речет им Матушка Владычица / Своим громким голосом: / «Подите вы, души праведныя, / Подите вы, души спасёныя! / У Меня про вас растворённый рай стоит, / У Меня про вас распечатанный рай стоит, / Изготовлены у Меня про вас *ризы неизносимыя*. / Буде мало вам покажется, / Возложу Я на вас *золотые венцы*; / Буде мало вам покажется, / Поставлю Я вам в раю престол; / Буде мало вам покажется, / Уж Я дам вам в раю свою волю»¹⁷.

Как отмечает Ю.М. Лотман, в русских средневековых текстах материальность загробного мира «значительно более «реальна»: заполняющие его пространство святыне предметы не подвержены порче, гниению и уничтожению — они не вещественны, а вечно-вещественны»¹⁸. По наблюдению Н.А. Криничной, обилие поющих птиц в райской обители может символизировать «средоточие в этом сакральном локусе праведных душ, имеющих по древним (и не только христианским) представлениям, чаще всего орнитоморфный облик»¹⁹. В русских легендах пение райских птиц осмысливается «как один из признаков блаженства пребывающих там праведников, как знак-символ сакрального локуса и высшего проявления духовности»²⁰.

Иногда представление о вечности передается при помощи соответствующих абстрактных понятий: *вечная жизнь, радость и веселье, свет*. Например: «О Христе мой, о всех царю! / Аз тя всегда благодарю. / Сего ради молются, / Да вечных мук свободюсь; / Небеснаго ти царствия, / *Радости и веселия* / Со святыми сподоблюся, / Во вся веки веком, аминь»²¹; «Праведным душам будет *светлый рай*»²²; «Речёт Господь ко праведным: «Идите в *радость вечную*, / Со анёлы, арханёлы, / Наследуйте *жизнь вечную*, / В *вечной веселии*, / Во Царствие Небесное!»²³.

Рай может изображаться в виде прекрасного благоухающего *сада*, особенно в лирических и лиро-эпических стихах (здесь речь идет о ветхозаветном «потерянном рае», образ которого зачастую сливается с образом рая — места потустороннего обитания праведных душ): «Восплакася Адам, перед раем стоя: / «О раю мой, раю, прекрасный мой *саде*! / Мене ради, раю, сотворен ты бысть, / Еввы ради, раю, заключен ты бысть!»²⁴; «Раю, ты раю прекрасный, / Раю, ты раю пресветлый! / Сам Господь тебя сотворил есть, / Сам Господь тебя просветил в честь; / Раю, ты раю предивный, / Раю, ты раю пречудный! / Сам Господь тебя насадил весь, / Сам Господь наш дал твои яства есть. / Древеса в тебе благодные, / И все злаки в тебе благовонные, / Цветы в тебе пестротою сияют, / Птицы в тебе райския пречудно воспевают, / В тебе, раю, реки истекают, / Медом и млеко питают, / Сады чудные напоят / И всех святых услаждают»²⁵.

Согласно определению «Словаря православной церковной культуры», рай — это «прекрасный сад (Эдем), место, куда Бог поселил первых людей Адама и Еву и откуда они были изгнаны после грехопадения»; «царство небесное, место, уготованное душам праведников, где они пребывают в

вечном блаженстве и близости к Богу»; «состояние близости к Богу и блаженства, испытываемое праведниками еще при жизни»²⁶. Как мы имели возможность убедиться, основу фольклорного образа рая в духовных стихах составляет представление о нем как о прекрасном *саде*. Аналогичная трактовка образа рая обнаружена и в таком жанре как легенда: по данным Н.А. Криничной, «в легендах о странствиях души по загробному миру рай чаще всего представляется садом»²⁷. При этом «моделью для формирования образа рая-сада в христианской культурной традиции послужил прежде всего образ библейского Эдемского сада, насажденного Богом для Адама»²⁸.

Сад, помимо уже отмеченной близости к образу рая, может быть и местом пребывания святого (в частности, Алексея, человека Божьего), для которого в саду строят келью (в таком случае это вполне реалистичный топографический объект, локализованный в земном пространстве): «Уж не той рукой написал, которой сам пишет, а уж другою написано, что в своём саду сроботать келью. Так вот ему сроботали келью, да ему еды носили; всё, что сами ели, всё носили. А холопы-то не все носили»²⁹. Присутствие святого в саду – знак сакральности данного локуса. Символом высочайшего уровня духовности и аскезы здесь является также *келья* – «минимальное пространство с максимальным духовным наполнением»³⁰.

Одним из важнейших локативных маркеров сакрального пространства в духовных стихах является *пустыня*. Как заметила С.Е. Никитина, «на земле есть пространство, в физическом смысле принадлежащее земле, а в духовном – небу. Это пустыня – место, имеющее райские атрибуты, место спасения, противопоставленное остальной земле – прелестному злему миру»³¹. Действительно, пустыня в духовных стихах сочетает в себе свойства разных локусов, имеет разные смысловые грани. Прежде всего пустыня – это место спасения, место совершения аскетического подвига: «Отвещеё-от матушка пустыня, / Да отвещеё матушка спасённа, / (Ой, спасёная): / «Ай, уж ты, младые сын юной, / Да молоды сын, ой, сын Осафий, / (Ай, ой, Осафий), / Да у меня жить во пустыни, / Да у меня-то жить дак во спасёной, / (Ай, во спасённой), / Да нету светлые у меня светлицы, / Ай, белокамянной нет у мяя полаты, / (Ой, ой, полаты), / Да нет столов-от у меня, ой, дубовых, / Да скатерёшоцек нет у мяя шолоковых, / (Ей, шелковых), / Питья-есвы-то нету медовых, / Ай, медовых»³². Но пустыня обладает и признаками рая: здесь цветут цветы, растут деревья, бьет ключевая вода, веет свежий ветерок: «Егда пойду в твои лузи / Зрети различныя цветы, – / И дивен твоих прекрасных сад, / И жити в тебе всегда рад, – / Древа, цветы, вертоградцы новыи / И листиве зеленое, / Зыблют бо ся и без ветра, / Проводят шумя вся лета»³³.

Пустыня, кроме того, сближается с матерью сырой землей и воспринимается как символ материнского начала, на что указывал Г.П. Федотов: «Христианизирясь, подчинясь закону аскезы, – пишет Г.П. Федотов, – мать-земля превращается в пустыню – девственную мать, спастись в которую идет молодой царевич Иосаф»³⁴.

Образ пустыни – образ антропоморфный. Как замечает Е.А. Мухина, «пустыня в народном православии – это не просто место для уединения, совершения христианского подвига, не только сакральный топос, а концептуальный антропоморфный образ, субъект сознания, которому доверено право нравственного суда: принимать или не принимать человека, жаждущего покаяния»³⁵.

Промежуточное положение в трехуровневой модели мира, по духовным стихам, занимает *церковь (храм, собор)*: она находится на земле, но, как и пустыня, принадлежит небу. В церкви Богородица видит пророческий сон о распятии Христа: «Ночевала я в Божьем храме за престолом, / Страшен сон я во снах видела / Перед Господом Богом»³⁶. Церковь – это

один из маркеров сакральности в мифопоэтическом пространстве более обширного художественного ландшафта, в котором каждый объект – символ святости и центра Вселенной (*город, гора, река, церковь, престол, мать земля*): «*В городе Иерусалиме, / На крутой горы на вертепе, / Над святой рекой над Иорданом / Стоит Божья апостольская церковь; / В этой Божьей апостольской церкви / На столах на престолах / Мати Моя и возлюбленная / Плачет и рыдает, к земли к матери припадает*»³⁷.

Одно из характерных определений церкви – *святая и соборная*: «Во славном во городе в Ерусалиме, / *Во той во соборной святой церкви, / Спочивала я, Мать Божия, за престолом*»³⁸. Сама же церковь обычно расположена на горе или на камне: «Во городе Ерусалиме, / *На камне на Сиёне, / Там стояла церква; / Во той во церкви / Спала-почивала / Матушка Марья*»³⁹. Здесь напрашивается соотнесение с новозаветными мотивами: исповедание апостола Петра («...ты – Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее», Матфей, 16:18) и закладка в Сионе краеугольного камня («вот, Я полагаю в Сионе камень краеугольный, избранный, драгоценный; и верующий в Него не постыдится», 1-е Петра, 2:6).

Образ церкви и места ее локализации зачастую причудлив и фантастичен, а само описание насыщено фольклорной символикой: «На горе на Горюне, / На горе на Буяне, / На реке на Ердане, / В лесах в Вертепах, / Во граде в Иерусалиме, / На святом дереве кипарисе / Стояла *матушка апостольска церква*. / Во той в *апостольской церкви* / Спала матушка Мария на престоле, / Пречистая Дева непорочная»⁴⁰.

При описании церкви (храма), как уже можно было увидеть из некоторых приведенных примеров, активно используется прием ступенчатого сужения образа. Угол обзора постепенно сужается, и зритель вычленяет из окружающей действительности наиболее значимые фрагменты. От общего плана изображение движется к крупному. При этом движение осуществляется по градуированной шкале сакральности, в которой конечная отметка соответствует точке максимального насыщения художественного пространства сакральным содержанием. Применительно к церкви одним из таких семантически выделенных локусов является, по духовным стихам, место *у иконы*. По-видимому, именно у иконы происходит прорыв священного пространства в мирское и осуществляется коммуникация (или *гиперкоммуникация*⁴¹) между Богом и человеком; вероятно, в чем-то икону можно уподобить окну в иной мир⁴², это своего рода христианский эквивалент мифологического, фольклорного пограничья, обычно символизируемого окном, дверью или воротами. Приведем пример: «На третий день, матенька, воскресну, / Сам я к тебе, матенька, буду, / Из твоего тела душу выну, / Я спишу твой облик на икону, / Положу икону в Божью церковь, / Пойду *у иконы* помолюся, / Пойду к иконе приложуся, / Во веки, матенька, с тобой прощуся»⁴³. Икона может быть маркером святого места (красного угла) и в бытовом пространстве: «Его родимая матушка / Приняла его с добра коня, / Повела в палаты белокаменные, / Посадила *под иконы* местные, / За столы за дубовые, / За скатерти за браные, / За питья за медвяные, / За ествы за сахарные»⁴⁴.

Христианская церковь, по духовным стихам, – это «мать всем церквям», она занимает наивысшее место в духовно-религиозной иерархии всего мира. В стихе о Голубиной Книге об этом говорится так: «Во святом во граде в Ерусалиме / Стоит церковь саборная, / Саборная, богомольная, / Во святой во церкви во соборной / А стоит гробница белокаменная, / Почивают ризы самого Христа, / Самого Христа, царя небесного: / Потому тот город городам мати, / *Потому церковь всем церквям мати*»⁴⁵.

У церкви или внутри церкви находят последнее упокоение святые и праведники: «Во Божью церковь заносили, / Со славой Осипа погребали»⁴⁶.

Церковные иконы и молебны служат своего рода оберегом перед боем с неверным «царем иудейским»: «Он, царь Константин Сауилович, / Восходил в *церковь* соборную, / Поднимал *иконы* местные, / Служил *молебны* заздравные»⁴⁷.

Символ христианской веры – образ церкви в стихе о Егории и змее: «Я сострою *три церкви* богомольные / Не по своему да по хотеньицу, / А по вашему да по веленьицу. / Уж мы перву – Егорью Светохрабром, / Уж мы другу – Миколу Святителю, / Уж мы третью – самому Христу, Царю небесному! / Будем веровать веру хрестьянскую, / Оставим-ка веру проклятую!»⁴⁸. Представление об устойчивости христианского мироздания выражается в данном случае при помощи традиционного фольклорного утращения (образ трех церквей).

В сюжете об Алексее, человеке Божьем, церковь – конечная точка на подвижническом пути Алексея, отрешившегося от мирской жизни. Здесь церковь может быть соотнесена с мифологическим центром мироздания, в котором находятся высшие сакральные ценности: «Приходит ко Божьей ко *церкви*, / Становился Алексей-свет на паперти, / У правой руки возле притвору, / Со своей со нищею братьей»⁴⁹. Поскольку церковь (а также *пустыня*, *пещера*, *келья* или *темный лес* – по другим вариантам) находится за синим морем, то она наследует также и мифологический шлейф представлений об ином мире. *Церковь*, *пустыня*, *пещера*, *келья* и *темный лес*, находящиеся за морем, противопоставлены *дому*, из которого уходит Алексей, как пространство «чужое» пространству «своему». Этот мифологический мотив известен многим этническим традициям, в том числе и русской (достаточно вспомнить, например, волшебную сказку, в которой герой также отправляется в темный лес). В духовном же стихе типовой сюжетный ход предстает в христианской окраске: мотивировка пути героя переосмыслена (в данном случае цель пути – посвящение себя Богу и достижение святости), а вместо темного леса закономерно появляются *церковь*, *келья*, *пустыня* или *Индийское царство* (т.е. локус, ассоциирующийся с далекой, чужой землей).

Канал связи, медиатор между землей и небом – *гора*. Гора – один из наиболее распространенных локусов в духовных стихах. Это символ границы между мирами Средним и Верхним, «вертикаль, связывающая верх и низ, что определяет двойственность представлений о горе, с одной стороны, как о чистом, с другой стороны, как о демоническом локусе»⁵⁰.

В духовных стихах актуализировано *сакральное* значение горы: обычно она осмысливается как *святая* место. Горам в духовных стихах, как пишет С.Е. Никитина, отводится «главная функция места общения человека и Бога»⁵¹. «Высокие и крутые горы являются в текстах духовных стихов самыми значимыми иерархическими точками. Они продолжают общефольклорную семиотическую линию представлять горы как место пребывания сакральных сил»⁵². Таковы, например, гора Фавор, гора Сион или гора Афон. В духовном стихе о Голубиной Книге гора Фавор (Фангор, Харгор, Хвангур, Варгор или даже Гор-гор) объявляется матерью всем горам, поскольку на ней согласно разным вариантам сюжета произошло Преображение Христа: «А *Фавор-гора* всем горам мати / – Преобразил-ся на ней сам Исус Христос, / Сам Исус Христос, сам небесный царь, / Со силою со небесною, / Со двумя на десятью Апостолми, / Со двумя на десяти Архангелми, / Показал славу ученикам своим: / Потому *Фавор-гора* горам мати»⁵³. К Фаворской («Фагорской») горе выпадает Голубиная Книга. В этом случае указанный локус соотносится с центром мироздания, поскольку появление священной книги на Фаворской горе сопровождается и другой атрибутикой, символизирующей центральное местоположение во Вселенной (*крест*, *камень алатырь*, *адамова глава*): «Ай на той *горы* на *Фагорская* / Ко цюдну *кресту* животворящему, / Ко *Латырю* белу *каменю*, / Ко святой *главы* ко *Адамовой* / Выпадала Книга Голу-

биная»⁵⁴. Внутри Фавор-горы, по некоторым вариантам, живет единорог – всем зверям зверь (отец): «Единрог-звирь над звирямы звирь. / Как живет тот звирь во *Фаор-горы*, / Походит он по подземелью, / Прочищает ручьи и проточины. / Куда звирь пройдет, / Тута ключ кипит; / Куда звирь тот поворотится, / Все звири звирю поклонятся: / Потому тот звирь над звирямы звирь»⁵⁵.

На Сион-гору спускается архангел Михаил, возвещающий о начале страшного суда: «Вышел Михаил на *Сион* круту гору, / Вострубил он в трубу золотую, / Возбудил он всех живых и всех мертвых: / «Воставайте, живые и все мертвые!»»⁵⁶.

Гора Сион – место Преображения Христа (наравне с горой Фавор): «*Сион-гора* потому всем горам мати, / Что преображался на ней сам Исус Христос, / Животворящий крест»⁵⁷. Напомним, что, согласно новозаветному преданию, Преображение Христа произошло на горе Фавор. По-видимому, в народно-православном сознании образы двух гор сливаются в одном образе, будучи объединены идеей сакральности объекта.

Статус святой горы имеет и гора Афон. В одном из духовных стихов литературного происхождения она описывается следующим образом: «Гора *Афон*, гора святая, / Не знаю я твоих красот, / И твоего земного рая, / И под тобой шумящих вод. / Я не видал твоей вершины, / Как шпиль твой впился в облака, / Какие на тебе картины, / Каков твой вид издалека. / Я не видал, гора святая, / Твоих стремнин, отвесных скал / И как прекрасна даль морская, / Когда луч солнца догорал. / Я рисовать тебя не смею, / Об этих чудных красотах / Сложить я песни не умею – / Она замрет в моих устах. / Одно, одно лишь знаю верно / Я о тебе, гора чудес, / Что ты таинственна безмерно / И недалеко от небес...»⁵⁸. Несмотря на далекую от народно-поэтического канона стилистику и риторику процитированного фрагмента, многослойная семантика образа горы и здесь базируется на свойственных мифологии и фольклору архетипических моделях: связь с небесной сферой, посредничество между небом и землей, сакральный статус, место обитания божественных сил (Афон, по православным представлениям, – это земной удел Богородицы), соотнесенность с мировым древом и центром мироздания («шпиль твой впился в облака»).

Как видно из всех приведенных примеров, гора – это канал, медиатор, который позволяет осуществить взаимодействие, взаимосвязь между миром человека (дольным миром) и миром небесных сил (миром горним). Поэтому образ горы в духовных стихах эксплицирует семиотическую оппозицию «верх – низ». В данной бинарной оппозиции, преломленной сквозь призму христианских представлений, первый член наделяется высоким аксиологическим статусом (здесь обитают ангелы, архангелы, Богородица и Бог), второй – низким (это место обитания грешного смертного человека, соответствующее ойкуменическому уровню мироздания). Как пишет Н.А. Криничная, в результате аксиологизации топографических параметров верха и низа, обусловленной воздействием христианских воззрений, «подъем в гору стал интерпретироваться как духовное восхождение»⁵⁹. «В храме, – замечает исследовательница, – гору символизирует *горнее место* – возвышение в алтаре за престолом. Предназначенное для ведущего службу архиерея, оно приравнивается к небесному престолу <...> Мало того, в самом абрисе сооружений религиозно-ритуального назначения (храм, пагода, пирамида и пр.) прослеживаются признаки их уподобления горе. Такая форма служит архитектурным образом горы, ее аналогом или имитацией. Она же дублируется в очертаниях «иконных горок», нередко с растущими на них деревьями, что характерно для ранней христианской иконописи»⁶⁰.

Представление о горе как о сакральном топосе, где пребывает Бог, находим, естественно, и в Библии: «Что вы завистливо смотрите, горы высокие, на гору, на которой Бог благоволил обитать и будет Господь оби-

тать вечно?» (Псалтирь, 67: 17); «И будет в последние дни, гора дома Господня будет поставлена во главу гор, и возвысится над холмами, и потекут к ней все народы» (Исаия, 2:3). Библейский образ горы Божией насыщен символизмом: гора – это и церковь, и сама Библия, которая согласно постулатам христианства возводит человека к вершинам самопознания и полноте духовного бытия.

Резко отрицательную семантику имеет образ горы Голгофы, заимствованный из Евангелия. Это место казни, распятия Христа. Разумеется, и в этом случае гора, несмотря на ассоциативную соотнесенность с семантикой смерти, является местом пребывания божественных сил (Христа и Богородицы). Однако на этой горе Христос подвергается пыткам и умирает. В одном из вариантов сюжета «Сон Богородицы» в результате паронимической аттракции Лобное место (Голгофа) названо *злым*. Приведем соответствующие примеры: «А взяли Христа поведоша / На *Лобное место*, на *гору*, / На *гору*, на *Голгофу*, / Пред книжницы, пред фарисеи, / Пред жидовьем, лицемерам, / Пред всеми евреями со иудеями, / При Понтийском было при Пилате»⁶¹; «Повели моего света / Ко *зломому месту* / Ко древу ко певу, / Ко древу ко кедру, / Ко древу кипарису, / Стали крест крепить-твердить»⁶².

Одной из функциональных разновидностей горы, по духовным стихам, является *пещера*. В стихе «Сон Богородицы» Дева Мария говорит: «Я была в *горах*, мать, во *пещерах*, / Во той ли во церкви во соборной»⁶³. В пещере же и рождается Христос. Представление о рождении в пещере восходит к мифологеме: в фольклоре разных народов мира гора «выступает как прародитель человеческих существ», и многие фольклорные сюжеты «базируются на представлениях о существовании в горе некоего плодоносящего центра <...> Фольклор дает примеры рождения в скале многих героев <...> Вероятно, по первоначальным воззрениям, в нутре горы зарождался каждый новый член рода»⁶⁴.

В семантический ряд «гора», «пещера» необходимо включить также и *камень*. Камень может соотноситься с центром мироздания. К *камню алатырю* выпадает Голубиная Книга: «У нас в поле во Сарачинским, / Что на *камне белым Алатыри*, / Выпадала Книга Голубиная»⁶⁵. Этот камень – мать всем камням: «*Белый Латырь камень* всем камням мати. / Почему *бел Латырь камень* камням мати? / На *белом Латыре* на *камни* / Беседовал да опочив держал / Сам Исус Христос царь небесный / С двенадцати со апостолам, / С двенадцати со учителям: / Утвердил он веру на *камни*, / Распустил он книги по всей земли: / Потому *бел Латырь камень* камням мати»⁶⁶. По-видимому, образ мифического камня алатыря соотносится и с христианским образом камня, на котором, как повествуется в Новом Завете, Христос строит здание своей церкви.

Важный элемент топографии духовных стихов – *дерево*. Под деревом или у дерева локализуются многие важные для жанра события. В мифопоэтической картине мира дерево, как известно, соотносится с горой и соединяет в качестве срединного звена Верхний и Нижний миры в трехчастной вертикальной модели Вселенной. Более того, «фольклорные и языковые данные позволяют реконструировать гору как вариант “мирового дерева”»⁶⁷.

Действие стиха «Сон Богородицы» происходит у «святого древа кипариса»: «Спала я ночись, ночевала / Во городе я, у Удеи, / У этого у чудного креста, / У этого у *древа кипарична*»⁶⁸. Сакрализация кипариса связана с тем, что, по народным поверьям, именно из этого дерева был вырезан крест, на котором распяли Христа: «*Купарис* древо всем древам мати. / Почему ж д’она всем древам мати? / Роспят был на ней сам Исус Христос»⁶⁹. Кажущееся противоречие между «зловещей» ролью кипариса в истории земного бытия Христа и сакральным статусом этого дерева, его почитанием в народной культуре может быть снято, если учесть христи-

анские коннотации креста, обогатившие семиотическое пространство фольклорной традиции. Так, в христианской культуре *крест* – это прежде всего символ спасения и искупления, символ искупительной жертвы Христа, смерти ради жизни, «знак победы над смертью и адом»⁷⁰. По мысли отцов церкви, Бог своим промыслом обращает зло в добро. «Главный и основной пример этого – Крест Христов, – величайшее мировое зло, ставшее спасением мира»⁷¹. Или: «Крест не есть только страдание, но и возвышение над страданием»⁷². Возможно, под влиянием аксиологических установок книжной культуры кипарис (крест) как древо распятия и смерти и приобрел устойчивые признаки священного дерева. В то же время в славянской культуре «причастность» некоторых деревьев (*рябины, осины, ольхи* и т.д.) к крестной муке Христа обусловила восприятие их народным сознанием как «нечистых», «проклятых»⁷³.

В одном типологическом ряду с новозаветным крестом, безусловно, находится «превысокое древо», к которому «пригвождают» святого младенца Кирика и его мать Улиту: «Еще взяли приводили святого младенца Кирика / Со родимой со матерью, / С честной женой Улитой, / Ко тому ко древу превысокому»⁷⁴. Однако в отличие от Христа младенец Кирик и мать Улита освобождаются от пытки: «Два ангела на землю соходили, / Еще взяли отвоздили святого младенца Кирика / Со родимой со матерью, / С честной женой Улитой»⁷⁵.

События стиха о Голубиной Книге могут происходить у христианской святыни – *Маврикийского дуба*, располагающегося в пространстве мифологического центра земли. Образ Маврикийского дуба заимствован из Библии, где он встречается в книге Бытия, в эпизоде явления Аврааму трех странников: «И явился ему Господь у *дубравы Мамре*, когда он сидел при входе в шатер, во время зноя дневного» (Бытие, 18:1). У Маврикийского дуба Господь возвещает Аврааму, что его жена, Сарра, родит сына (Исаака), несмотря на преклонный возраст, что со временем и сбывается.

Аксиологизации могут подвергаться также **водные объекты**: *море, озеро, река*. Море – стихия потенциально опасная для человека, однако и море, будучи маркировано сакральным символом, приобретает признаки священного пространства: ««*Киён моря* всем морям мати». / «Почему ж д’она всем морям мати?» / «Сирёд моря сирёд Кияни / Выходила *церковь* божественная / Самого Клим по па римскаго, / По том моря всем морям мати»»⁷⁶. Или: ««*Ильмень-возеро* возерам мати: / Не тот Ильмень, который над Новым градом, / Не тот Ильмень, который во Царе-граде, / А тот Ильмень, который в Турецкой земли, / Над начальным градом Иорасолимом». / «Почему ж Ильмень возеро возерам мати?» / «Выпадала с ёго матушка *Иордань река*, / *Иордань река* да всем рекам мати»»⁷⁷. Для мотивировки высшего, центрального положения Иордана в «речной иерархии» мироздания осуществляется апелляция к наиболее авторитетному источнику – Новому Завету: «А Ердань-река всем рекам мати: / Окрестился в ней сам Исус Христос, / Сам Исус Христос, сам Небесный царь, / Со силами со небесными, / Со святым с Иваном со крестителем: / Потому Ердань-река рекам мати»⁷⁸. Сакральный статус Иордана, таким образом, объясняется тесной связью этой реки с божественным, духоносным началом.

Признаками святости могут наделяться также *города, страны и земли*. Все они формально занимают срединное пространство в мироздании, но благодаря особой этической маркированности становятся местом прорыва священного в мирское, местом обретения высшей нравственной чистоты. Святым землям в системе семиотических оппозиций противопоставлены грешные и нечистые локусы: земное пространство неоднородно. Праведная земля – это, как правило, земля, расположенная в центре мира (пуп земли). Таким топосом часто является Русь-земля, родная для носи-

телей фольклорной традиции. Совершенно прав был Ф.М. Селиванов, который отметил «некоторый сдвиг художественного мира духовных стихов на свою землю»⁷⁹. Вообще, для традиционной культуры как таковой характерна *этноцентричность*, т.е. проецирование сакрального центра на пространство «своей» земли⁸⁰. Например: «*Свято-Русь-земля* всем землям матери»⁸¹; «Как и двинулось поганое племя / От севера на юг, / Как сжигали-разбивали / Грады многие, / Пустошили-полонили / Земли Русския. / Добрались-то они до *святого места*, / До славного *Великого Новагорода*. / Но в этом-то граде / Жил христианский народ, / Он молил и просил / О защите Бога вышнего»⁸². К святым городам относится также Иерусалим: «Почему ж Иорасалим город городам матери? / *Иорасалим город посреди земли, / Посреди земли, в нем пуп земли*»⁸³. Статус святого города имеет город Вифлеем. Так, Богородица говорит: «Спала я ночесь – ночевала / Во граде я в *Вифлееме*»⁸⁴.

Промежуточную позицию в этической иерархии пространств занимает *Арахлинское царство*: с одной стороны, это пространство «свое», освоенное и населенное благочестивыми людьми. Однако жители этого царства отступают от христианской веры, и Бог насылает на них «змею поедучую». После победы над змеем, одержанной Егорием Храбрым, изначальный порядок (соотносимый с мифологическим представлением о Космосе) приходит на смену Хаосу, и христианский миропорядок устанавливается уже навечно. Название этого локуса варьирует в разных стихах: например, он может называться не Арахлинским (или Рахлинским) царством, а *градом Антонием*: «Во граде было во *Антоние*, / При царе было при Агее при Евсеиче, / При царице Оксинии, / Когда веровали веру истинную христианскую, / Тогда не бывало на *Антоний-град* / Никакой беды, ни погибели»⁸⁵.

Нельзя дать определенную оценку и городу Риму, в котором у благочестивого князя Ефимьяна и его супруги рождается сын – Алексей, человек Божий: «Во славном во городе *Рыме*, / При царе было при Онорие, / Жил человек благочестивый, / Великий Ефимьян-князь; Супруга его Аглаида»⁸⁶. Образ этого города сложен, полисемантичен, в нем переплетаются полярные элементы этической оценки пространства: с одной стороны, город Рим – это место рождения героя (святого Алексея), в этом городе живет благочестивый Ефимьян, здесь у мощей святого происходят посмертные чудеса (исцеление больных и немощных); с другой стороны, именно из этого города должен уйти Алексей, чтобы посвятить себя служению Богу, именно в этом городе он умирает, не признанный родителями, здесь святого Алексея мучают его собственные слуги. Под влиянием стилистики волшебной сказки город, в котором рождается Алексей, может называться и «*некоторое царство-государство*»: «*Не в котором царстве да государстве* / Да не у кого царя да самозванца / Да не было никакого да отродка»⁸⁷.

Точно так же неоднозначен образ «Индийского царства», в которое отправляется Алексей для служения Богу. Индийское царство – пространство «чужое» (оно находится за морем), но именно оно является конечной точкой на пути святого, центром мироздания: «Алексей человек Божий с кораблика сбегае. / Пошел он ко *Индийскому славному царству*, / Заходил он во Божью церковь, / Становился Алексей по правую руку, / И молился он тут да лет двенадцать»⁸⁸.

В указанном сюжете «Алексей, человек Божий» реализуется мифологема *пути*, что привносит в топографию духовного стиха элементы горизонтальной модели мира (это путь не только вверх, но и вдоль земного пространства). В духовных стихах *путь* – образ многозначный, семиотически нагруженный, поскольку совмещает реалистические, мифологические и христианские смысловые коннотации. В чисто реалистическом восприятии путь (или путь-дорожка) – это дорога, по которой герой отправля-

ется из дома в пустыню или иной сакральный локус. В мифологическом смысле путь – это символ движения от периферии мироздания к его центру. Таким центром в языческой традиции может быть любой почитаемый локус (будь то камень, или дерево, или гора), но в духовных стихах это «святая Божья церковь». «В горизонтальной плоскости Космоса, – пишет В.Н. Топоров, – пространство становится все более сакрально значимым по мере движения к центру <...> Центр же всего сакрального пространства отмечается алтарем, храмом, крестом, мировым деревом, axis mundi, пупом Вселенной, камнем, мировой горой, высшей персонифицированной сакральной ценностью (или ее изображением) <...> К этому центру пространства ведет путь <...> Начало пути – тот локус, который считается естественным для субъекта пути <...> Конец пути – противоположный началу локус в том отношении, что он всегда – цель движения, его явный или тайный стимул <...> В этом конце находятся высшие сакральные ценности, признаваемые в данной модели мира, или те основные препятствия, опасность, угроза, которые, будучи преодолены или устранены, непосредственно открывают доступ к этим сакральным ценностям и связанному с ними изменению статуса (человек становится святым, подвижником или героем; сказочный герой – царем или богом и т.п.)»⁸⁹. В христианском же смысле путь – это движение человеческой души к спасению, удаление от грешного мира в обитель Бога. Это, скорее, душевная работа, подвиг, и путь здесь следует понимать более всего в метафорическом плане, хотя и этот образ в конечном счете восходит к мифологеме. Концептуальной значимостью в народно-православном сознании наделен и близкий образу пути образ *дороги*: «Идет инок по дороге, / В черной ризе по тарной, / Идет инок горько плачет, / Горько плачет, слезы льет, / По дороге слезы льет»⁹⁰. В данном случае образ дороги также полисемантичен: это и реальный топографический объект, и метафора трудного духовного восхождения.

Часто наименование страны или государства в духовных стихах отсутствует, указывается лишь общий географический локализатор. Например, чертами сакральности наделяется *восток (сторона (страна) восточная)*: «Со той стороны с-под восточная / Выставала туча темная, грозная; / Из той из тучи темная, грозная / Выпадала Книга Голубиная / Ко славному кресту животворящему»⁹¹.

В целом же, земля с ее городами, странами и государствами не всегда есть пространство только зла или только добра. В конечном счете земля – место обитания всех: и праведных, и грешных. Это место воплощения духа в материальном бытии. На земле человек испытывается, он должен доказать, что достоин небесного царства, заслужить его своими делами и поступками. Поэтому в ряде текстов пространство, казалось бы, в сущности своей неоднородное, становится подчеркнуто общим. Таков, например, хронотоп стиха о двух братьях Лазарях. Хотя братья и разделены «домами», «воротами», «порогами» и «окнами», но живут они на одной земле (или на одном свете): «Жил себе на земле славен-богат, / Пил-ел богатый – сахар воскушал, / Дороги одежды богат надевал»⁹²; «Жил-был на свете убогий Лазырь»⁹³. Реальное разграничение пространств для богатого и бедного братьев происходит только в потустороннем бытии: «Живи ты, мой братец, где Бог повелел, / А мне жить, убогому, в пресветлом раю, / С праведными жить и мне лик ликовать!»⁹⁴.

Таким образом, сакральная топография русских духовных стихов представлена ограниченным набором локусов, многие из которых имеют полисемантичный характер. Типичный для проявления сферы божественного локус – *небо* и связанные с ним объекты, однако и на земле (в срединном пространстве трехчастной модели мира) существуют святые, отмеченные сакральными символами места (*пустыня, келья, церковь, город, священное дерево, море, озеро, река* или *гора*), в которых осуществля-

ется прорыв священного, трансцендентного инобытия, наделенного высоким аксиологическим статусом, в земное, материальное человеческое бытие, с характерными для него полярными нравственными установками и деяниями: здесь и совершаются преступления, и достигается высший уровень духовного восхождения – святость.

Библиографический список

- Бессонов П.А. Калеки переходные. – М., 1861 – 1863.
Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.
Мифы народов мира: Энциклопедия: в 2 т. – М., 1991-1992.
Никитина С.Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка: Языки пространств. – М.: Языки русской культуры, 2000. – С. 348 – 356.
Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М.: Наука, 1993. – 187 с.
Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. ДОМ в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). – М.: Институт языкознания РАН, 2000. – 216 с.
Скляревская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. – СПб.: Наука, 2000. – 280 с.
Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под ред. Н.И.Толстого: В 5 т. – М., 1995 и др.
Стихи духовные / сост. Ф.М. Селиванов. – М.: Советская Россия, 1991. – 336 с.
Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М.: Прогресс; Гнозис, 1991. – 190 с.
Элиаде М. Священное и мирское. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.

¹ Элиаде М. Священное и мирское. – М., 1994. – 144 с.

² Там же.

³ Славянские древности: Этнолингвистический словарь / под общ. ред. Н.И. Толстого. – Т. 4. – М., 2009. – С. 304.

⁴ Там же. – С. 304-305.

⁵ Федотов Г.П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. – М., 1991. – 190 с.

⁶ Стихи духовные / сост. Ф.М. Селиванов. – М., 1991 (далее – Стихи духовные). – С. 8.

⁷ Бахтина В.А. Хронотоп русского духовного стиха // Славянская традиционная культура и современный мир: Сборник материалов науч.-практ. конф. – Вып. 1. – М., 1997. – С. 81.

⁸ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993. – 187 с.

⁹ Никитина С.Е. Человек и социум в народных конфессиональных текстах (лексикографический аспект). – М., 2009. – С. 13.

¹⁰ Никитина С.Е. Келья в три окошечка (о пространстве в духовном стихе) // Логический анализ языка: Языки пространств. – М., 2000. – С. 348–356.

¹¹ Там же. – С. 350.

¹² Аверинцев С.С. Рай // Мифы народов мира. – Т. 2. – М., 1992. – С. 363–366.

¹³ Научный архив Карельского научного центра РАН (далее – АКарНЦ). Кол. 22. № 10а. Л. 30.

¹⁴ Славянские древности... – Т. 3. – М., 2004. – С. 376–377.

¹⁵ Стихи духовные... – С. 228.

¹⁶ Там же. – С. 212.

¹⁷ Бессонов П.А. Калеки переходные. – М., 1861 – 1863. – С. 160, № 486.

¹⁸ Лотман Ю.М. О понятии географического пространства в русских средневековых текстах // Ю.М. Лотман Избранные статьи. – Т. 1. – Таллинн, 1992. – С. 407.

¹⁹ Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М., 2004. – С. 930 – 931.

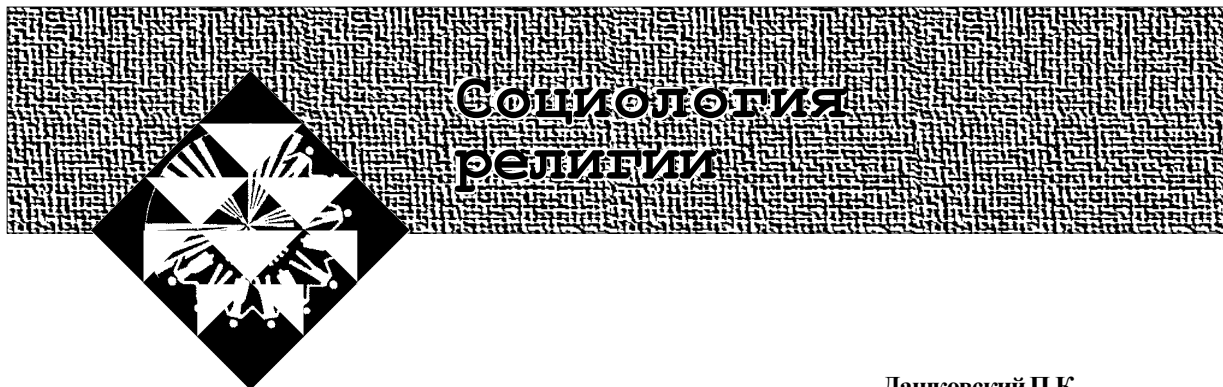
²⁰ Там же. – С. 931.

²¹ Бессонов П.А. Калеки переходные... С. 246 – 247, № 64.

²² Там же. – С. 226, № 482.

- ²³ АКарНЦ. Кол. 27. № 186. Л. 255.
- ²⁴ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 242, № 637.
- ²⁵ Стихи духовные... – С. 273 – 274.
- ²⁶ Складарская Г.Н. Словарь православной церковной культуры. – СПб., 2000. – С. 212.
- ²⁷ Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М., 2004. – С. 926.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ АКарНЦ. Кол. 127. № 51. Л. 42–43.
- ³⁰ Никитина С.Е., Кукушкина Е.Ю. ДОМ в свадебных причитаниях и духовных стихах (опыт тезаурусного описания). – М., 2000. – С. 183.
- ³¹ Никитина С.Е. Келья в три окошечка... – С. 350.
- ³² Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых: 1926 – 1928, По следам Рыбникова и Гильфердинга: В 2 т. – Т. 1. Эпическая поэзия / отв. ред. В.М. Гацак. – М., 2007. – С. 206.
- ³³ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 248, № 65.
- ³⁴ Федотов Г.П. Стихи духовные... – С. 72.
- ³⁵ Мухина Е.А. Динамика текста эпического духовного стиха (на материале сюжетов «Алексей человек Божий», «Два Лазаря», «Егорий Храбрый»): автореф. дис. ...канд. филол. наук. – Петрозаводск, 2006. – С. 11.
- ³⁶ АКарНЦ. Кол. 56. № 75. Л. 203.
- ³⁷ АКарНЦ. Кол. 140. № 143. Л. 169.
- ³⁸ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 190, № 612.
- ³⁹ Там же. – С. 200, № 617.
- ⁴⁰ Там же. – С. 204 – 205, № 619.
- ⁴¹ Прохвятилова О.А. Православная проповедь и молитва как феномен современной звучащей речи. – Волгоград, 1999. – С. 85.
- ⁴² Мороз А.Б. Божница и окно: семиотические параллели // Слово и культура. – Т. 2. – М., 1998. – С. 114 – 125.
- ⁴³ АКарНЦ. Кол. 56. № 105. Л. 272.
- ⁴⁴ Стихи духовные... – С. 90.
- ⁴⁵ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 271, № 76.
- ⁴⁶ Стихи духовные... – С. 58.
- ⁴⁷ Там же. – С. 88.
- ⁴⁸ Там же. – С. 98–99.
- ⁴⁹ Там же. – С. 133.
- ⁵⁰ Славянские древности... – Т. 1. – М., 1995. – С. 520.
- ⁵¹ Никитина С.Е. Келья в три окошечка... – С. 353.
- ⁵² Там же.
- ⁵³ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 271 – 272, № 76.
- ⁵⁴ Там же. – С. 285 – 286, № 80.
- ⁵⁵ Там же. – С. 296, № 81.
- ⁵⁶ Стихи духовные... – С. 231.
- ⁵⁷ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 316, № 85.
- ⁵⁸ Стихи духовные... – С. 282.
- ⁵⁹ Криничная Н.А. Гора, скала, камень в свете религиозно-мифологических воззрений (по данным фольклора) // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 6.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ Стихи духовные... – С. 72.
- ⁶² Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 201, № 617.
- ⁶³ Там же. – С. 175, № 605.
- ⁶⁴ Кызласов И.Л. Гора-прародительница в фольклоре хакасов // Советская этнография. – 1982. – № 2. – С. 86.
- ⁶⁵ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 275, № 77.
- ⁶⁶ Там же. – С. 290 – 291, № 80.
- ⁶⁷ Славянские древности... – Т. 1. – М., 1995. – С. 521; Топоров В.Н. Гора // Мифы народов мира. – Т. 1. – М., 1991. – С. 311.
- ⁶⁸ АКарНЦ. Кол. 79. № 325. Л. 420.
- ⁶⁹ Бессонов П.А. Калеки переходные... – С. 281, № 78.
- ⁷⁰ Складарская Г.Н. Словарь... – С. 124.
- ⁷¹ Там же.
- ⁷² Там же.
- ⁷³ Усачева В.В. Судьба благословенных и проклятых деревьев в традиционной культуре славян // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований. – 2010. – Т. VI, № 1. – С. 147–148.

- ⁷⁴ Стихи духовные... – С. 123.
- ⁷⁵ Там же.
- ⁷⁶ Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 281, № 78.
- ⁷⁷ Там же. – С. 289, № 80.
- ⁷⁸ Там же. – С. 271, № 76.
- ⁷⁹ Стихи духовные... – С. 15.
- ⁸⁰ Славянские древности... – Т. 4. – М., 2009. – С. 305.
- ⁸¹ Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 288, № 80.
- ⁸² Стихи духовные... – С. 248.
- ⁸³ Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 289, № 80.
- ⁸⁴ Там же. – С. 184, № 608.
- ⁸⁵ Стихи духовные... – С. 99.
- ⁸⁶ Там же. – С. 130.
- ⁸⁷ АКарНЦ. Кол. 23. № 21. Л. 70.
- ⁸⁸ Стихи духовные... – С. 144 – 145.
- ⁸⁹ Топоров В.Н. Пространство и текст // Текст: семантика и структура. – М., 1983. – С. 256–259.
- ⁹⁰ Неизданные материалы экспедиции Б.М. и Ю.М. Соколовых... – С. 239.
- ⁹¹ Бессонов П.А. Калеки перехожие... – С. 293, № 81.
- ⁹² Стихи духовные... – С. 190.
- ⁹³ АКарНЦ. Кол. 36/1. №. 47. Л. 74.
- ⁹⁴ Стихи духовные... – С. 194.



Дашковский П.К.

СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНОКОНФЕССИОНАЛЬНЫЕ ПРОЦЕССЫ В МОНГОЛЬСКОМ АЛТАЕ¹

Аннотация. Статья посвящена характеристике современной этноконфессиональной ситуации на территории Монгольского Алтая. В работе представлены итоги социологических опросов жителей Баян-Ульгийского и Ховдского аймаков Монголии, направленные на исследование взаимосвязи религиозного и этнического факторов в условиях модернизации монгольского общества. Проведенное исследование показало, что, несмотря на реализацию свободы совести и особенности современной государственно-церковной политики на территории Западной Монголии, доминирующими конфессиями здесь остаются буддизм (Ховдский аймак) и ислам (Баян-Ульгийский аймак), оказывающие важное влияние на культуру и образование населения. Кроме того, в последние годы зафиксировано активное проникновение протестантских миссионеров. Сходная тенденция на укрепление протестантского фактора отмечена и у других традиционных народов Центральной Азии и Южной Сибири – алтайцев, тувинцев, хакасов, бурятов.

Ключевые слова: этноконфессиональные процессы, Западная Монголия, государственно-церковная политика, новые религиозные движения, буддизм, ислам, протестантизм.

Центральная Азия, составной частью которой является Монголия, на протяжении многих столетий остается полиэтническим и поликонфессиональным регионом. Формирование шаманского комплекса верований на данной территории исследователи относят как минимум к эпохе неолита². С I тыс. до н.э. отмечается значительное влияние на мировоззрение кочевых народов иранского комплекса верований³. С началом новой эры и на протяжении последующих столетий, во многом благодаря функционированию Великого шелкового пути и формированию кочевых империй, активизировались буддийские, манихейские, несторианские, даосские миссионеры⁴. С эпохи позднего средневековья заметно усилились в регионе позиции ислама, хотя проникновение этой конфессии в регион происходило еще в предшествующий период⁵.

Современный период в истории как России, так и Монголии отмечен значительными преобразованиями в различных областях, в том числе в области национальной и государственно-религиозной политики. Отдельные этнические группы под лозунгом возрождения своей национальной культуры вступили в зону конфликтов, а религиозные конфессии стали активно вовлекаться в процесс преобразований не только духовного, но и социально-экономического и политического характера. В складывающихся условиях религиозного многообразия Центральной Азии большую роль играет проведение этноконфессионального мониторинга, задачу которого можно определить как изучение и анализ религиозных практик населения, отношения общества и государства к вопросам религии, причин и форм

межконфессиональной напряженности, появления религиозной нетерпимости, влияние религии на межнациональные отношения и т.п.⁶.

Следует подчеркнуть, что демократические реформы в Монголии и провозглашение свободы совести и вероисповедания в конце XX – начале XXI вв. не только открыли возможности активно возрождать традиционные для этого региона религии (шаманизм, буддизм и ислам), но и создали благоприятные условия для проникновения в страну новых религиозных движений. В результате в Монголии начала складываться новая религиозная ситуация. В настоящее время в этой стране существуют следующие конфессии: буддизм, христианство (католичество, православие, протестантизм), ислам, шаманизм, бахаизм. Ведут свою деятельность 215 религиозных приходов, в том числе 163 буддийских, 28 христианских, 22 мусульманских⁷.

С 2008 г. этноконфессиональный отряд Алтайского государственного университета под руководством автора данной статьи приступил к изучению истории религии народов, проживающих в Западной Монголии. Исследования проводятся в рамках реализации совместных научных проектов при поддержке грантов РГНФ и Министерства образования, культуры и науки Монголии. В ходе реализации проектов был проведен этноконфессиональный мониторинг в Баян-Ульгийском и Ховдском аймаках Монголии, находящихся на границе с Россией, Казахстаном и Китаем. Полученные результаты позволяют представить сравнительный анализ религиозных процессов, протекающих как в этих аймаках, так и в Западной Монголии в целом. Учитывая преобладание казахского и собственно монгольского населения соответственно в Баян-Ульгийском и Ховдском аймаках, можно достаточно хорошо проследить взаимосвязь этнических и религиозных факторов, влияющих на развитие современного монгольского общества.

Социологическое исследование в Монгольском Алтае проводилось нами в таком ракурсе, который позволял отследить религиозный состав населения в данном регионе, проблемы взаимоотношения между конфессиями, влияния религии на межнациональные отношения. Из 285 (100%) опрошенных в Баян-Ульгийском аймаке 264 человек (92,6%) считают себя верующими, а 21 (7,4%) отнесли себя к неверующим или не ответили на вопрос о своем вероисповедании. Очень большой процент верующих (94,7%) отмечается среди молодого поколения в возрасте от 16 до 21 года.

Особенности религиозной принадлежности жителей Баян-Ульгийского аймака видны из табл. 1.

Таблица 1

**Религиозная принадлежность жителей
Баян-Ульгийского аймака**

Религиозная принадлежность	% от общего числа опрошенных
Буддизм	11,2
Шаманизм	3,25
Ислам	73
Православие	0,4
Католицизм	0,4
Протестантизм	2,5
Христианство	0,4
Другое вероисповедание	0,4

Так, 73% опрошенных причисляют себя к последователям ислама, а чуть более 11% – к буддизму. Остальные конфессии имеют крайне малую степень распространения. Правда, нельзя не отметить заметное проникновение в последние три-четыре года протестантских церквей, которых ранее не было в Баян-Ульгийском аймаке. Показательно, что 2,5% респондентов считают себя протестантами.

Верующая часть Ховдского аймака составила 71,3% (107 человек) из 150 опрошенных (100%). При этом респонденты по конфессиональной принадлежности распределились в иной пропорции, чем в предыдущем аймаке (табл. 2).

Таблица 2

Религиозная принадлежность жителей Ховдского аймака

Религиозная принадлежность	% от общего числа опрошенных
Буддизм	64,5
Шаманизм	9,4
Ислам	15,9
Православие	1,9
Католицизм	0,9
Протестантизм	0,9
Другое вероисповедание	0,9
Не ответили на вопрос	5,6

Подавляющее большинство респондентов – 97 человек (64,7%) – отнесли себя к последователям буддизма, считая, что именно эта религия является национальной в Монголии. Такая тенденция вполне объяснима, поскольку в Ховдском аймаке, как и в большей части страны, исконно преобладали монголы, исповедовавшие буддизм. Показательно, что из 215 религиозных приходов, зарегистрированных в Монголии к концу 2000-х гг., 163 являлись буддийскими⁸.

Среди оставшейся части опрошенных 36 человек (24%) обозначили себя последователями шаманизма, 10 (6,6%) – тенгрианства, 2 (1,4%) – ислама. Только 5 человек (3,3%) не указали свою религиозную принадлежность.

О степени и глубине религиозности респондентов косвенно может свидетельствовать положительный ответ на вопрос о важности соблюдаемых религиозных обрядов, который дали 42,9% опрошенных в Ховдском аймаке. В Баян-Ульгийском аймаке этот показатель заметно выше. Причем наиболее важно соблюдение религиозных обрядов для жителей последнего аймака в возрасте от 16 до 21 года – 61,6%, а самый низкий уровень значимости обрядов в возрастной группе от 22 до 35 лет – 32,6%.

Заслуживает внимания другой аспект этноконфессионального взаимодействия, обусловленный межнациональными браками. Отношение жителей Баян-Ульгийского аймака к этому вопросу представлено в табл. 3.

Наиболее ревностно к сохранению национального единства относятся люди в возрасте 16–21 года, что хорошо видно по табл. 4. Именно они активнее всех высказываются против межнациональных браков, тогда как люди в возрасте от 46 до 60 лет не имеют ничего против многонациональных семей.

Сходная ситуация с межэтническими браками зафиксирована в Ховдском аймаке. В результате нашего исследования было установлено, что 89,3% (134 человека) опрошенных не имеют в своей семье представителей другой национальности. По вопросу об отношении к межнациональным бракам голоса респондентов разделились (табл. 5).

Таблица 3

**Мнение жителей Баян-Ульгийского аймака о проблеме влияния
межэтнических браков на развитие народов**

Мнения респондентов	% от общего числа опрошенных
Разрушают нацию	18,9
Укрепляют согласие между народами	35,4
Не имеет значения	33,7
Не ответили	12

Таблица 4

**Соотношение жителей разных возрастных категорий
Баян-Ульгийского аймака, высказавшихся
в поддержку моноэтнических браков**

Возрастная подгруппа, лет	% от общего числа опрошенных
16-21	92,5
22-35	5,6
36-45	1,9

Таблица 5

**Жители Ховдского аймака о проблеме влияния
межэтнических браков на развитие народов**

Мнения респондентов	% от общего числа опрошенных
Национальность в браке не имеет значения	44
Способствует укреплению согласия между народами	31,3
Межнациональные браки разрушают нацию	20
Не ответили	4,7

Достаточно большое количество респондентов (20%) негативно высказывается о межэтнических браках, полагая, что они разрушают этнос. Кроме того, 80 респондентов (53,3%) выступают против того, чтобы их ребенок вступил в брак с представителем другой национальности. Только 31 опрошенный (20,6%) отметил, что не против брака своего ребенка с лицом другой национальности. Примерно столько же – 37 человек (24,7%) – затруднились ответить на этот вопрос.

Следует отметить, что в условиях религиозного многообразия в Центральной Азии большую роль начинает играть исламский фактор⁹. В регионе идет интенсивный процесс возрождения ислама и, как известно, он оказывает сильное влияние на все сферы развития мусульманского общества. В Западной Монголии ислам исповедуют этнические казахи. Основная их масса проживает в Баян-Ульгийском аймаке и гораздо меньшая часть – в Ховдском. В ходе проведенного исследования в Ховдском аймаке только чуть более 10% от числа опрашиваемых идентифицируют себя с казахами. На вопрос о том, какую ассоциацию вызывает у опрашиваемых слово «ислам», 36% респондентов ответили «религиозный экстре-

мизм», 23,3% – «установление исламского правления», 22,7% – «терроризм», лишь 12% указывают на веротерпимость. Кроме того, 36% респондентов выступают против установления контактов с мусульманским миром, поскольку боятся разгула религиозного экстремизма на территории своего государства. Достаточно большая часть респондентов – 40% – высказывается против строительства мечетей и открытого отправления мусульманами своих обрядов в Ховдском аймаке. Однако следует заметить, что население аймака не имеет ничего против проживания в нем казахов и их вероисповедания: 54% респондентов не видят ничего особенного в том, чтобы посадить своего ребенка за одну парту с ребенком, исповедующим ислам. Только 14,7% от всех опрошенных ответили на этот вопрос отрицательно. Следует заметить, что население Монголии видит для себя угрозу в проникновении исламистов из других государств, а не в проживающих здесь казахах, традиционно исповедующих ислам.

Несмотря на то, что ислам является доминирующей в Баян-Ульгийском аймаке конфессией, слово «ислам» у 77 (27%) опрошенных вызывает ассоциации с религиозным экстремизмом, у 94 (33%) ассоциируется с установлением исламского правления. Нельзя не отметить, что ислам занимает первое место в оценке возникающих противоречий с представителями других вероисповеданий, что составляет 14% (40 человек) от общего числа опрошенных.

Результаты проведенного исследования в целом позволяют говорить о достаточно спокойной конфессиональной ситуации в Баян-Ульгийском аймаке. Так, у 71,2% населения аймака (203 человека) отмечается отсутствие противоречий с представителями других вероисповеданий. В качестве основных причин противоречий на религиозной почве респондентами обозначены следующие: не нравится другая религия – 39,3% (112 человек), не нравится отношение к «моей религии» – 33,7% (96), не нравятся инокультурные обряды и то, что они другой национальности – 26,7% (76).

В силу сравнительной однородности населения как в национальном, так и в религиозном плане основная часть опрошенных (более 60%) никогда не испытывала ущемления своих прав из-за религиозной принадлежности. В целом, по мнению респондентов, существенного влияния на межнациональные конфликты религия не оказывает. Достаточно полно такую ситуацию демонстрирует табл. 6.

Таблица 6

**Жители Баян-Ульгийского аймака о влиянии религии
на этноконфессиональную ситуацию**

Мнения респондентов	% от общего числа опрошенных
Утверждает мир и согласие	36,1
Способствует преодолению межнациональных конфликтов	25
Не оказывает существенного влияния	30
Способствует обострению межнациональных конфликтов	14,7
Противопоставляет людей, исповедующих разные религии	25,6
Не указали	8,8

Буддизм был доминирующей религией в Монголии в течение многих столетий, за это время здесь сложилась своя, национальная его форма. В силу политических событий в стране в первой половине XX в. буддийская сангха была практически уничтожена и первые шаги по ее восстановле-

нию были предприняты только в 90-х гг. Монгольская сангха оказалась в сложной ситуации: разрушены храмы, не хватает лам, религиозной литературы, материальных средств. К решению данной проблемы подключаются различные зарубежные буддийские фонды и организации (Тибетский фонд, Фонд мирного мира ламы Гангчена, Фонд сохранения традиции Махаяны). С их помощью открываются буддийские монастыри во многих сомонных центрах. Но эти фонды, основанные тибетскими ламами, распространяют учение тибетского буддизма совершенно новыми для Монголии методами, что связано в первую очередь с эмиграцией тибетских лам на Запад во второй половине XX в. и распространением там буддизма. Реагируя на состояние западного общества и учитывая особенности аудитории, тибетцы применяют различные формы реализации учения. Сегодня тибетский буддизм, складываясь в рамках западной культуры, сочетает в себе древние традиции Востока и современные ценности Запада, практику сосредоточения и стремление к быстрому результату, аскезу и комфорт¹⁰. Если в прошлом монголы знакомились с буддизмом, пришедшим из Тибета, то сейчас он идет еще и с Запада – при участии западных наставников и волонтеров.

Важно отметить, что отказ от подавления деятельности миссионеров и религиозных институтов, не входящих в круг опекаемых государством, был частично закреплен в «Концепции национальной безопасности Монголии» (1995 г.). В этой концепции в качестве одного из средств обеспечения благоденствия «монгольской цивилизации» было обозначено уважение к свободе совести и воздержание от вмешательства в дела религиозных организаций со стороны государства. В результате внешняя открытость монгольской политики, ее ориентация на Запад распахнули двери христианским миссионерам. Имея мощную финансовую основу и богатый опыт работы в западных странах по распространению своей религиозной культуры, они постепенно приобретают популярность среди монголов. Западные миссионеры привлекают все больше новых верующих, ведут службу на монгольском, русском и английском языках, оказывают финансовую помощь прихожанам, занимаются благотворительностью, молодых людей направляют на обучение за рубеж. В 1990 г. создается Союз христиан Монголии, открывается отделение Международного библейского общества, распространяющее среди монголов переведенные и изданные в Гонконге Новый Завет и «Историю Иеговы»¹¹. Христианские церкви основываются гражданами США, Англии, Германии, Южной Кореи, Японии и других стран. Основная масса христианских церквей расположена в Улан-Баторе и Эрдэнэте. Эти организации представлены главным образом баптистами, адвентистами, мормонами, пресвитерианами, свидетелями Иеговы, менонитами. С 2007 г. Министерство юстиции Монголии разрешает религиозную деятельность многим неохристианским группам, – например, таким как «Вечный свет», «Путь спасения», «Растущее будущее», «Новая жизнь», «Щедрая любовь»¹².

В монгольском обществе складывается определенный образ христианина. По данным мониторинга, в Ховдском аймаке респонденты характеризуют протестантов как религиозных – 43,2%, миролюбивых – 35,2%, предприимчивых – 17,4%, агрессивных – 14,2% людей. 49,7% опрошенных отметили, что протестантов от представителей других вероисповеданий отличают их религиозные традиции, 33,9% – образ жизни и 24,8% – нравственные качества. Судя по ответам респондентов, последователи протестантских направлений не сталкиваются с какими-либо трудностями в исповедании своей веры. На вопрос «Как Вы отнесетесь к тому, что Ваш близкий родственник или знакомый станет протестантом?» – 28,7% респондентов ответили, что не видят в этом ничего плохого, а 13,5% человека отреагировали отрицательно. 11,6% опрошенных лиц не исключают возможность принятия этой религии. Социально-демографический состав

христианских общин – молодежь и интеллигенция. Большой интерес монгольского общества к христианству свидетельствует об определенном расширении культурной и национальной идентичности. Монгольские христиане не только мыслят себя частью монгольского общества, но и частью христианского мира. В результате можно говорить о формировании религиозной ситуации, имеющей свою специфику, которая связана с проникновением в Монголию христианских проповедников протестантской направленности.

Результаты анкетирования в Баян-Ульги можно отметить, что у населения формируется представление о протестантах как о людях трудолюбивых – 49,5% (141 человек), миролюбивых – 34% (97), религиозных – 21,8% (62). В то же время можно говорить только о поверхностном знакомстве жителей аймака с протестантскими миссионерами, так как 24,2% (69 человек) опрошенных не знают даже сути исповедуемых теми учения (второе место из числа всех респондентов). Именно в результате этого 72 (25,3%) человека, принявших участие в опросе, не видят ничего плохого, если их родственник станет протестантом, а 54 (18,9%) затруднились ответить на этот вопрос. В то же время 20,7% (59 человек) респондентов отнеслись бы отрицательно к браку с протестантами. В целом около 28% опрошенных относятся к деятельности протестантских миссионеров на территории аймака позитивно, хотя почти 19% респондентов выступают категорически против распространения данного направления.

Следует также подчеркнуть, что население Баян-Ульгийского аймака ревностно относится к вопросам религии. В табл. 7 представлено распределение ответов респондентов на вопрос об отношении к появлению представителей незнакомых религиозных организаций.

Таблица 7

Отношение жителей Баян-Ульгийского аймака, исповедующих ислам, к представителям других религиозных движений

Мнения респондентов	% от общего числа опрошенных
Относятся положительно	17,2
Относятся отрицательно	44,9
Затруднились ответить	31,9
Не ответили	6

Из приведенных данных видно, что почти 45% опрошенных относятся к появлению новых религиозных движений негативно. Особенно ревностно в этом отношении настроены представители молодого поколения в возрасте от 16 до 21 года (48,5% опрошенных).

Интересно отметить также, что, несмотря на близость и сотрудничество с Россией, православие считается самой немногочисленной в Монголии конфессией. Всего в государстве насчитывается менее 1% представителей Русской православной церкви, в основном это русское население. В Баян-Ульгийском аймаке из числа опрашиваемых только один человек отнес себя к православным. При этом 34% (97 человек) опрошенных не возражают против проживания православных в их поселке, 25,3% (72) предпочли бы не видеть их в своем поселке, а 26,3% (75) считают их не лучше и не хуже представителей других конфессий. Близкие результаты получены и по Ховдскому аймаку, где 34,2% опрошенных отметили, что общение с православными в целом позитивно влияет на духовную и материальную культуру монголов. В то же время около 25,8% респондентов подчеркнули, что они предпочли бы не видеть православных в своем поселке. Наиболее терпимы к русским людям, исповедующим православие, представители старшего поколения, которые признают, что русские

уважают язык и культуру монгольского народа, поэтому и не возражают против их проживания на территории своих поселков. При этом основная масса населения Баян-Ульги затруднилась ответить на вопрос о влиянии русских на их материальную и духовную культуру (табл. 8).

Таблица 8

**Жители Баян-Ульгийского аймака о влиянии русского населения
на материальную и духовную культуру народов Монголии**

Мнения респондентов	% от общего числа опрошенных
Позитивное влияние	28,1
Негативное влияние	26,3
Затруднились ответить	39,6
Не ответили	3,9

Следует обратить особое внимание на то, что население Западной Монголии еще плохо знакомо с нетрадиционными для данного региона религиозными движениями. Из приведенного в анкете перечня движений (Свидетели Иеговы, пятидесятники, кришнаиты (вайшнавизм), баптисты, Церковь сайентологии, мормоны, вера Бахаи, Фалунь Дафа, Аят Фархата Аты, культ Сатья Сая Бабы, Сахаджа Йога) 70% респондентов указали, что ни с одной из них не знакомы и не слышали о них. При этом как отмечено выше, определенную деятельность в регионе уже развернули некоторые из перечисленных движений, прежде всего неохристианских.

Религия и государственная власть на протяжении всей истории существования Монгольского государства находились в тесном взаимодействии. Даже в 1921 г., когда в стране победила Народная революция, не пошатнулась власть теократического правителя Богдо-хана, который до конца своих дней оставался и светским, и духовным вдохновителем монгольского народа. С 1924 г. правительство стало отходить от религиозности в связи со строительством социалистического государства. Однако с 1986 г. в Монголии, как и в других странах социалистического блока, начинают принимать меры, направленные на устранение ограничений в свободе совести и восстановление традиционных для монголов религий. Несмотря на то, что в Монголии нет понятия «государственная религия», в «Закоме о свободе совести» (1993 г.) господствующее положение отводится буддийской религии. По данному закону определенную протекцию со стороны государства получили ислам и шаманизм. С 1995 г., когда были приняты поправки к Закону «Об отношениях между государством и Церковью», наметились значительные послабления со стороны государства и в отношении западных вероисповеданий, прежде всего протестантских.

Таким образом, проведенное исследование выявило особенности конфессиональной ситуации в Монгольском Алтае. Следует подчеркнуть, что сходные тенденции отмечаются и при изучении религиозных процессов на территории Российского Алтая. Кроме наличия мировых религиозных систем (буддизм, православие, ислам, традиционные верования алтайцев), на эту территорию осуществляется интенсивное проникновение религиозных групп различной направленности (неохристианской, неоориенталистской, мистико-эзотерической, языческой), а это разного рода духовно-религиозные группы, культы т.п.¹³. В целом, наметившаяся в мире трансформация религиозной динамики на современном этапе обуславливает и специфику региональных проблем данных регионов. Соотношение мировых и традиционных религиозных систем определяется, с одной стороны, вероисповедной политикой России и Монголии, а с другой, – масштабным движением миссионерства XX–XXI вв., прежде всего протестантских направлений, несущих ценности западной потребительской культуры. В этом отно-

шении вполне оправданы опасения ученых, что активный процесс формирования надэтнической протестантской идентичности, зафиксированный в последние годы у традиционных народов Южной Сибири, приведет к исчезновению традиционной культуры населяющих ее этносов¹⁴.

Конфессиональные процессы, происходящие на указанных территориях, заставляют задуматься не только о национальной, но и о духовной безопасности стран, частью которых они являются. Внутренняя политика двух стран в сфере свободы совести и вероисповедания должна учитывать многие аспекты деятельности зарубежного миссионерства. Религиозное возрождение влияет на все стороны общественной жизни, вызывает к жизни множество проблем, которые требуют внимания органов государственной власти, местного самоуправления и правоохранительной системы. Перед самими религиозными организациями и мировым сообществом стоит проблема сосуществования разных культур и религий в одном социальном пространстве, одной из первоочередных задач является выработка оптимального механизма ее разрешения.

Библиографический список

Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О., Бурнаков В.А., Маншеев Д.М. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2006. – 168 с.

Дашковский П.К. Элементы религиозного синкретизма у населения Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху поздней древности // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 48-61.

Жуковская Н.Л. Монголы // Народы и религии мира. – М.: Наука, 1998. – С. 350-351.

Зиновьев В.В. Угроза исламского экстремизма в Центральной Азии // Россия – Центральная Азия: проблемы миграций и безопасности. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. – С.47–53.

Ковальчук Ю.С. Корейский протестантизм и его миссионерские практики в азиатской части Российской Федерации. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2008. – 192 с.

Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. – Л.: Наука, 1978. – Вып. 2. – С. 76-85.8.

Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Наука, 1992а. – С. 427–507.

Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Наука, 1992б. – С. 508-532.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1980. – 320 с.

Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. – М.: Наука, 1984. – С. 121–137.

Нуртазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Изд-во «Фараб», 2000. – 312 с.

Скородумова Л.Г. Буддизм в современной Монголии (проблема сохранения религиозной идентичности) // Буддийская культура: история, источниковедение, языковедение и искусство: Вторые Доржиевские чтения. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. – 363 с.

Сухбаттар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 62-67.

Тишков В.А. Опыт этнологического мониторинга. – М., ЕАВАРН, 2004. – 188 с.

Ярков А.Н. К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннем средневековье // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул: Азбука, 2010. – Вып. IV – С. 126–139.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ-МинОКН Монголии (проект №10-01-00535 а/Г, «Влияние мировых конфессий и новых религиозных движений на традиционную культуру народов Российского и Монгольского Алтая»).

² Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм с древности до XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1980.

³ Дашковский П.К. Элементы религиозного синкретизма у населения Южной Сибири и Центральной Азии эпоху поздней древности // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 48–61.

⁴ Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности в Восточном Туркестане // С.Г. Кляшторный. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Наука, 2006. – С. 183–241; Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. – Л.: Наука, 1978. – Вып. 2. – С. 76–85; Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Наука, 1992а. – С. 427–507; Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Наука, 1992б. – С. 508–532; Литвинский Б.А. Буддизм и буддийская культура Центральной Азии // Московское востоковедение: Очерки, исследования, разработки. – М.: Наука, 1997. – С. 53–78; Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. – М.: Наука, 1984. – С. 121–137; Сухбаттар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 62–67 и др.

⁵ Нургазина Н.Д. Ислам в истории средневекового Казахстана. – Алматы: Изд-во «Фараб», 2000. – 312 с.; Ярков А.Н. К вопросу о месте ислама в Южной Сибири в раннем средневековье // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул: Азбука, 2010. – Вып. IV – С. 126–139.

⁶ Тишков В.А. Опыт этнологического мониторинга. – М., ЕАВАРН, 2004. – С. 9

⁷ Скородумова Л.Г. Буддизм в современной Монголии (проблема сохранения религиозной идентичности). // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения. – СПб.: Петербургское востоковедение, 2008. – С. 142

⁸ Там же. – С. 143

⁹ Зиновьев В.В. Угроза исламского экстремизма в Центральной Азии // Россия – Центральная Азия: проблемы миграций и безопасности. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. – С. 47–53; Курныкин О.Ю. Исламский фактор в Казахстане: исторический опыт и современные реалии // Россия – Центральная Азия: проблемы миграций и безопасности. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2002. – С. 109–117.

¹⁰ Аюшева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. – Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. – 122 с.

¹¹ Скородумова Л.Г. Буддизм в современной Монголии (проблема сохранения религиозной идентичности). // Буддийская культура: история, источниковедение, языкознание и искусство: Вторые Доржиевские чтения. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2008. – С. 143.

¹² Пуревсурен Т. Этноконфессиональная ситуация в Ховдском аймаке Монголии и ее перспективы // Политологические и этноконфессиональные исследования в регионах. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та. 2009. – Т. II. – С. 309–314.

¹³ Кушнерик Р.А. О роли религиозного фактора в приграничных регионах (по материалам полевых исследований на территории Горного Алтая в 2004–2007 гг.) // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе. – Барнаул: Азбука, 2007. – Вып. I. – С. 220–224.

¹⁴ Бадмаев А.А., Адыгбай Ч.О., Бурнаков В.А., Маншеев Д.М. Протестантизм и народы Южной Сибири: история и современность. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2006. – 168 с.; Ковальчук Ю.С. Корейский протестантизм и его миссионерские практики в азиатской части Российской Федерации. – Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2008. – 192 с.



Забияко А.А.

**РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАДИЦИИ АМУРСКИХ ЭВЕНКОВ
В ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЭТНОГРАФИИ Г.А. ФЕДОСЕЕВА**

Без веры даже сильный человек
все равно, что упавший лист:
куда хочет, туда и несет его ветер
Улукиткан.

Аннотация. В данной статье художественная этнография Г.А. Федосеева исследуется как источник реконструкции религиозных традиций амурских эвенков XIX – середины XX вв. Не будучи ученым-этнографом, геодезист Федосеев сумел за время своих экспедиций скрупулезно и грамотно собрать материал о религиозных представлениях, обычаях и ритуалах эвенков Приамурья. Писатель запечатлел лингворелигиозные особенности их мышления, связанные с анимистическими верованиями, космогоническую и этиологическую мифологию («почему эвенки стали кочевать»), мифы, связанные с сакрализацией природных объектов (Станового хребта, горы Ямбуй, хребтов Джугдыр и Джугджур, рек Зеи и Маи), представления о смерти и посмертном существовании, обряды перехода, уходящие в прошлое повседневные ритуалы. Проводником в мир эвенкийской народной культуры стал легендарный Улукиткан, в художественных текстах Федосеева предстающий в архетипической роли Мудрого Старца.

Ключевые слова: художественная этнография, религиозная картина мира, религиозный синкретизм, мифология, магия, ритуал, культ, бог, анимизм, антропоморфизм, Федосеев, Улукиткан, амурские эвенки.

Понятие художественная этнография определяет личный опыт писателя, вступившего в общение с инокультурой и пытающегося осознать плоды этого взаимодействия сквозь призму своего мировидения: этнических, этических, религиозных установок. Писатель отчасти сближается с исследователем-этнографом (и тот, и другой наблюдает, сравнивает, обобщает). Однако там, где ученый опирается на точность научных сведений и их же кладет во главу угла своих умопостроений, художник движим силами эмоций, ассоциаций и образного мышления. Бывает, и ученый (в душе – поэт) проникается художественным соблазном, позволяя себе философские рассуждения и лирические отступления, навеянные объектом исследования или продиктованные задачей популяризации научного текста (например, «популярные обзоры путешествий» В.К. Арсеньева, «рассказы археолога» А.П. Деревянко¹, «рассказы об охоте за наскальными рисунками» А.П. Окладникова² и др.). Но весьма редко художественный посыл перекрывает научное «задание».

Писателю больше дозволено: этнографические наблюдения могут стать отправной точкой для развития динамично выстроенной фабулы, а мель-

чайшие этнокультурные детали, языковые реалии, мифологические нарративы формируют особую стилистическую манеру, резко выделяющую автора из череды ему подобных (например, романы Фенимора Купера, Майна Рид, Джека Лондона). Для успешной реализации на ниве художественной этнографии важны, в первую очередь, определенный масштаб личности самого автора, глубина постижения им своей культуры, степень открытости культуре чужой, предшествующий индивидуальный опыт межкультурных контактов, широкая осведомленность в сфере научных исследований искомого материала³. И, конечно же, – психологическая достоверность изображаемого – вспомним, как пеняли Куперу за его «романтических индейцев»!

На рубеже XIX–XX вв. Дальний Восток – земля еще «неизвестная», но искушающая своими богатствами и экзотикой – стал литературным Клондайком для отечественных писателей. За два с лишним века в контексте дальневосточной этнографии теснейшим образом переплелись, дополняя и развивая друг друга, сугубо научный и художественный подходы. Многие ученые-путешественники, вдохновленные загадочными тайнами дальневосточной тайги и образом ее обитателей (С.В. Максимов, Д.И. Стахеев, А.В. Елисеев), обладали и писательским талантом. Движимые в первую очередь научным интересом, они занимались исследованием дальневосточной природы; бок о бок проживая с представителями коренных народов Дальнего Востока, делили с ними трудности и опасности таежной жизни; вписывая себя в их культурную парадигму, начинали познавать истоки собственной этничности. Даром художественного видения был наделен и Н.М. Пржевальский; именно его восторженное отношение к этим землям оказало огромное воздействие на учеников – Н.А. Байкова и В.Г. Арсеньева⁴, впоследствии ставших известными далеко за пределами родины. В 10–40 гг. XX в. эти ученые исследовали дальневосточную природу и жизнь обитателей тайги: Арсеньев – в Приморье и Уссурийском крае, Байков – в Маньчжурии.

На примере творчества двух этих ученых-натуралистов можно проследить, как различается этнография научная и этнография художественная⁵. Несмотря на «вполне художественный» стиль своих сочинений⁶, В.К. Арсеньев остался все же автором, в творчестве которого научный посыл преобладал. Свои работы он сам однозначно определял как «историко-этнографические очерки»⁷ либо как «популярный обзор путешествий»⁸. Н.А. Байков же поступательно двигался по направлению к художественной этнографии⁹ и с определенного момента (начало 30-х гг.) стал заниматься исключительно литературным трудом¹⁰.

Но именно Арсеньев ввел в литературу художественно-обобщенный и, тем не менее, индивидуализированный образ «туземца» (в соответствии со словоупотреблением начала XX в.) – Дерсу Узала, вполне реального гольда-проводника. Благодаря этому советские и зарубежные читатели заинтересовались темой Дальнего Востока, жизнью его малых народов. Сороковые годы (сразу после скоростной кончины замечательного исследователя дальневосточных земель) станут пиком интереса к «арсениаде». А между тем в отечественной этнографии в это время протекают те же процессы, что и в обществе (и Арсеньев застал их, особенно досталось семье после его смерти)¹¹: начинается чистка «старых кадров»¹², многие ученые стараются пересидеть в архивах, а молодая поросль начинает только формироваться. В области изучения коренных народов Амурской области картина будет такой: дореволюционные работы эмигрировавшего энциклопедиста С.М. Широкогорова будут упрятаны далеко в архивы¹³, там же окажутся научные отчеты других исследователей¹⁴. Активную экспедиционную работу вела Г.М. Василевич, однако основные ее публикации появятся только к концу 60-х гг.¹⁵ А.И. Мазин (1938 г.р.), может быть, еще и не помышлял о своих изысканиях¹⁶.

В массовом же сознании эпохи «великих побед», «эпохальных свершений», тотальной русификации, способствующей завершению процесса формирования «великой общности» – советского народа – тема малых народов, «инородцев» была задвинута в область анекдотов. И тут в художественную литературу врывается Григорий Анисимович Федосеев, и центральными персонажами его захватывающих повествований становятся старики-эвенки, не прочитавшие ни единой книжки. В 60-80-е гг. книги писателя выпускались многотысячными тиражами, переиздавались – ими зачитывались и взрослые, и дети.

В отличие от своих предшественников ни этнографом, ни натуралистом Григорий Анисимович Федосеев не был. Лавры художественной этнографии снискал геодезист, первооткрыватель сложнейших маршрутов, именем которого назван не один пик... Академия наук и рядовые ученые-геодезисты будут долго чтить его подвиги и свершения. В послужном списке Федосеева – Кольский полуостров, Восточный Саян, Забайкалье, Кавказ, Урал, Западная Сибирь со всеми тремя Тунгусками, Приохотский край, Дальний Восток. Считается, что самым большим его жизненным впечатлением стал Верхний Саян (там он завещал похоронить свой прах). Но писателем он стал, по собственному признанию в одном из последних писем, на Зее – там, где познакомился с амурскими эвенками, их таежной грамотой, кочевыми традициями. И сегодня для нас очевидно: настоящим открытием для литературы и, что самое важное, – современной этнографической науки стала, запечатленная скрупулезно, в мельчайших подробностях, и *воспетая поэтически* жизнь эвенков Приамурья, во многом определяемая религиозной картиной мира этноса. Оказалось, что в середине 60-х гг. художественное наитие ученого-геодезиста опередило научную этнографию. Как это произошло?

Г.А. Федосеев родился на рубеже XIX-XX столетий в Ставропольском крае (1899 г., ст. Кардоникская), с детства его влекли горы и романтика приключений. Возможно, свою роль сыграла и неумная кавказская кровь – по неточным сведениям, Федосеев был «не совсем Федосеев»: возможно, он был сыном осетина Джантемирова (отец утонул во время грозы, а состоятельная семья торговцев эмигрировала в годы революции)¹⁷. От природы мальчик был весьма впечатлительным. Долгое время, не зная о тайне своего происхождения, Федосеев вел разгульную и бесшабашную жизнь – ожидал скорой смерти от наследственного туберкулеза (от этой болезни умер его официальный отец и два старших брата по отцу)¹⁸.

Был ли Федосеев в такой степени культурным маргиналом, чтобы это предопределило его интерес к другим культурам и стремление к познанию собственной этничности, точно утверждать не приходится. Как бы то ни было – будущий исследователь вырос в краю, где пути русского населения веками скрещивались с поликультурным населением Кавказа (русскими и украинцами, кабардинами и балкарцами, осетинами и армянами, греками, карачаевцами, черкесами, чеченцами и др.)¹⁹. Поначалу он учился в сельской школе, затем в гимназии, много читал, увлекался приключенческой литературой (все те же Фенимор Купер, Стивенсон, Жюль Верн). Федосеев признавался: «страстный зверобой уживался во мне с терпеливым натуралистом. С детства любил я таинственный мир растений, с увлечением наблюдал жизнь диких животных и птиц»²⁰. Как следует из эпиграфов к книгам, он не только был знаком, но и восхищался трудами Н.М. Пржевальского. Типология формирования духа исследователя-путешественника – вполне определенная: природная впечатлительность, культурная открытость, глубокая начитанность. И все эти качества удачно соединились с научным усердием и, как оказалось, художественной одаренностью.

Материалом для повестей, по признанию писателя, послужили «личные дневники, впечатления и воспоминания моих спутников – героев повество-

вания. Описывая события, я старался изобразить правдиво обстановку и условия наших работ. Мне не нужно было фантазировать, придумывать ситуации – действительность была слишком насыщена событиями, чтобы что-нибудь еще добавлять или преувеличивать»²¹. Федосеев работал ежедневно – невзирая на снег, дождь, непогоду. В этом, безусловно, заслуга самого исследователя – аккуратного и добросовестного ученого. Нельзя сбросить со счетов и фактор времени, которого в таежных условиях, особенно в непогоду или тогда, когда олени разбредаются по тайге, – «с головой»²². Важно учесть и следование «трудовой дисциплине»: каждый экспедиционер должен был представить после очередного сезона «полевой дневник». Очевидно, что поначалу он брал пример со своего старшего предшественника – В.К. Арсеньева. Влияние арсеньевской «дневниковости» видно в самой структуре глав, предваряемых кратким конспектом и одновременно – анонсом описываемых событий. Однако это – лишь внешнее сходство. Несмотря на подчеркнутый биографизм и фактографизм, явленный в точном следовании именам, топонимическим объектам, маршрутам, произведения Федосеева глубоко художественны по своей природе, и в этом – особенность федосеевской рефлексии собственных наблюдений. Он изначально мыслил себя как писатель²³.

Как подчеркивает сам автор, в книгах «Тропою испытаний» и «Смерть меня подождет» отразились «события, накопившиеся за шесть лет наших непрерывных путешествий по Приохотскому краю (1948-1954 гг.)»²⁴. В 1950 г. выходит в свет первая книга Федосеева – сборник рассказов «Таежные встречи». В это время он возглавляет геодезическую Нижне-Амурскую экспедицию Новосибирского аэрогеодезического предприятия²⁵. Героями его произведений становятся две группы персонажей – свои же коллеги, «бывалые люди»²⁶ (геодезисты, рекогносцировщики, астрономы, наблюдатели) и представители коренного населения осваиваемых земель – эвенки. И, начиная с первых прозаических опытов, центральное место в художественной этнографии Федосеева занимает легендарный Улукиткан. Первым произведением, где он появился, была повесть «В тисках Джугдыра» (1956) (в ней перипетии судьбы русского паренька Трофима развивались на фоне общения рассказчика-путешественника со своим проводником-эвенком). Немного позднее, осознав уникальность и самоценность образа Улукиткана, автор решает переработать материал и целиком посвятить повествование столь полюбившемуся ему эвенку-проводнику. Так рождается повесть «Тропою испытаний» (1958), а сюжет с беспризорником Трофимом переключается в повесть «Смерть меня подождет» (1961)²⁷. Развитием эвенкийской эпопеи стала повесть «Злой дух Ямбуя» (1966), а ее символическим завершением – «Последний костер» (1968).

Без сомнения, повесть «Тропою испытаний» является метажанровым инвариантом всех последующих «эвенкийских повествований». Писательское наитие подсказывает Федосееву наиболее подходящее жанровое воплощение для повести: читатель вместе с личным рассказчиком – alter ego автора – отправляется в *путешествие*, исполненное опасностей и чреватое приключениями, соблазнами и искушениями. Это путешествие не закончится финалом повести «Тропою испытаний», а растянется на целую эпопею о жизни эвенков.

В многосмысленном названии повести скрестились не просто разнообразные смыслы, но и этнокультурные концепты. *Тропу* через Становой хребет ищут русские исследователи-геодезисты – не случайно это первый визуальный образ, который видят они из окна самолета, проводя аэроразведку. Но *тропа* – это и «конденсат» ментальных установок и этнорелигиозных воззрений эвенков, связанных с их образом жизни и ориентацией в таежном пространстве. Амурские эвенки – кочевой народ, жизнь которого тесно связана с оленеводством и охотой. С первых страниц *образ тропы* превращается в лингвокультурный и лингворелигиозный концепт

«этнографической прозы» Федосеева: через него и его разнообразные толкования выражаются кочевая природа эвенков, их этические представления, этнокультурная и этнорелигиозная картина мира. Семантическим ядром концептуального развития образа «тропы» в эвенкийском языке является понятие «окто»²⁸. Концептуальное осмысление данного понятия базируется, как и языковая картина мира кочевого народа, на практическом значении. *Тропа* у эвенков – это дорога в тайге, протоптанная оленями (оленная тропа) и охотниками. *Оленная тропа* – надежный и иногда единственный ориентир для охотника в постоянно меняющемся пространстве тайги (в зависимости от времени года, освещения, погоды). Поэтому эвенк-охотник может со спокойной уверенностью сказать о себе: «*Эвенк в тайге тропу знает, никогда не блудит*».

От прямого значения слова «тропа», содержащего в себе настоящий «пучок смыслов», развивается цепь его дополнительных смыслов, заполняющих в языке эвенков разнообразные лакуны онтологического, этического и религиозного содержания. Например, «**двигаться по одному пути, а значит, помогать друг другу**» – «**идти одной тропой**». Именно это имеет в виду старуха Лангара («Злой дух Ямбуя»), когда собирается помочь экспедиции, ищущей в тайге пропавших людей: «Мы сегодня *ходить будем вашей тропой*, потом завтра свернем на свою»²⁹.

«**Иметь дело с человеком**» – «**ходить его тропой**»: «Он глухой, давно не слышит, а охотник – куда с добром! Недавно сокжоя свалил, видишь, как много мяса варили. У него доброе сердце, это хорошо знают все стойбища и *все люди, которые ходили его тропой*. Всю жизнь он кочует тут по нагорью с оленями. Шибко хороший человек!» (так аттестуют эвенки старика Карарбаха в повести «Злой дух Ямбуя»).

«**Искать легкую жизнь**» – «**искать легкую тропу**». Старуха Лангара, опытная кочевница и хранительница эвенкийских традиций, такими словами оценивает процесс обрусения маленьких эвенков, их отвыкания от традиционного образа жизни: «Лицо Лангары вытягивается, в глазах вспыхивают недобрые огоньки. Она тычет пальцем в сторону детей, говорит резко: – Этим худо будет жить, шибко худо! Они пойдут в интернат; все будут учиться, за это большое спасибо Советской власти, раньше такого не могло быть. Но им в интернате будут показывать *легкую тропу*, не будут учить, как жить и добывать пищу, пушнину в тайге, пасти оленей. Разве это хорошо? Потом придет день, дети пожалеют, не скажут спасибо» («Злой дух Ямбуя»).

С данным пониманием **тропы** семантически связано представление о **связи поколений, традиционном образе жизни, заветах предков**: «Как же больно думать ей, что тайга может опустеть, что *исчезнут тропы отцов*, не останется их опыта, если детям не будут прививать в интернатах, институтах любовь к природе, учить их жизни в лесах, развивать в них врожденные способности охотника! Я по-человечески понимаю ее тревогу за судьбу подрастающего поколения эвенков» («Злой дух Ямбуя»).

Тропа – это и жизненный путь, судьба человека. Встретившись со своими ровесниками-охотниками, восьмидесятилетний Улукиткан взывает к милосердию Федосеева: «Не обижай Улукиткана. Он не хочет тебе плохо. Может, больше я не увижу Осикту, Тешку, *тропа наша короткая стала*. Они просят спирт, я не должен их обижать. Дай маленько!» («Тропой испытаний»)³⁰.

Потому «**тащить свою тропу**» – «**прокладывать дорогу**», одновременно – «**направлять свою жизнь, свою судьбу**». Лангара предупреждает путешественника: «Говорю, у нас и без того беда за бедой. И ты *не тащи свою тропу* на Ямбуи, лучше мимо ходи, *все равно не обманешь Харги*» («Злой дух Ямбуя»). На что «лючи», проникающийся язы-

ковой логикой кочевников, отвечает: «Спасибо, Лангара, но у нас нет другой тропы. Нам надо как можно скорее добраться к Ямбуу», имея в виду, что у них **нет выхода, нет иного пути, иного выбора.**

Начало *тропы* в мир эвенкийской культуры положено Улукитканом – это он ведет своего русского спутника настоящей «тропой испытаний». В этом путешествии русский герой начинает свое познание традиций древнего народа, познает себя и учится соотносить свои представления о жизни с философией кочевого этноса.

Улукиткан – образ одновременно и биографический, и собирательный. Действительно, в поселке Бомнак Амурской области еще помнят Улукиткана, его фотография хранится в поселковом музее, могила Улукиткана – место, почитаемое теми, кто хранит интерес к эвенкийской культуре и творчеству Г.А. Федосеева. Писатель сознательно подчеркивает его эвенкийское первородство – даже по сравнению с его спутником, вторым проводником, Николаем Лихановым. На вопрос: «почему у тебя эвенкийское имя, а у Лиханова русское?». Улукиткан отвечает: «У него мать была русская, она ему свое имя давала». И далее он рассказывает историю своего имянаречения, тесно связанную с его таежным происхождением: «Когда бабе приходило время рожать, она делала себе в стороне от становища маленький чум, люди не должны были слышать, как кричит баба в маленьком чуме. Такой дурной обычай был. Трудно было тогда эвенку достать кусок материи. Мать вытирала ребенка сухой мелкой трухой от старого пня, обкладывала мхом, заворачивала в кабарожью шкурку и приносила в большой чум. Если на пупке долго не сохла кровь, прикладывали серу или присыпали золой из трубки. Крикливого ребенка купали в снегу, чтобы он лучше спал. В такое время родился и я. Это было после зимы, у белки уже появились щенки, и мать назвала меня Улукиткан – значит “бельчонок”». При этом у реального Улукиткана было русское имя – Сергей Григорьевич Трифонов (всем эвенкам после крещения давали русские имена). В повести он – восьмидесятилетний старик, однако, судя по надписи на памятнике, родился Улукиткан в 1871 г. – значит, первая встреча Федосеева с ним произошла, когда Улукиткану было 77 лет.

Федосееву не только был дорог его реальный проводник Улукиткан, с которым он делил в тяжелых переходах последнюю лепешку, – ему необходим был именно «давнишний старик» Улукиткан³¹. *Художественный персонаж* Улукиткан не только соединил в себе все лучшее, что писатель-люди узнал об эвенках³². В повести «Тропой испытаний» Улукиткан – не просто *проводник* по трудным маршрутам и непроходимым марям, помогающий геодезистам найти *тропу через Становой хребет*. Улукиткан – архетипический образ Мудрого Старца, носителя сокровенного эвенкийского знания. Он выполняет роль *проводника-медиатора*, в данном случае – *вожатого* в мире инокультуры и древнейших этнорелигиозных представлений.

Художественно оправданную вневременность образа «необыкновенного старика» подчеркивают его **внешность, одежда, манера говорить**: «Он стоял перед нами, старый, маленький, какой-то весь открытый, готовый к услугам. Его темно-серые глаза, прятавшиеся за узкими разрезами век и, вероятно, видевшие много за долгие годы жизни, теплились добротой.

Что-то подкупающее было в его манере держаться перед незнакомыми людьми и в том невозмутимом спокойствии, с каким он нас встретил. От него веяло мудростью долгой и нелегко прожитой жизни, глубокой стариной, темными таежными лесами.

Улукиткан был одет в старенькую, изрядно поношенную доху, задушевную от ветра, снега и костров. На голове у него копной лежала шапка-ушанка, сшитая из кабарожьих лап. На ногах – старенькие, полуизношенные унты со свежими заплатками. Поверх дошки через плечо висела на

тонком ремешке кожаная сумочка с патронами и привязанным к ней старинным кресалом.

<...> Старость много потрудилась над ним. Она сгорбила ему спину, затянула лицо сеткой морщин, пальцы на руках изувечила подагрой. На его голове оставил следы и медведь, исполосовав когтями затылок. *Говорил Улукиткан медленно, надтреснутым голосом, плохо выговаривая русские слова* («Тропою испытаний») [Курсив мой. – А.З.].

Улукиткан – один из последних представителей того поколения эвенков, по чьим судьбам полным ходом прошла поначалу машина христианизации, русификации, а затем и советизации³³. Из первого же *рассказа у костра* Улукиткана мы узнаем о том, как протекали миграционные процессы эвенков до революции, каков был их традиционный семейный уклад, как справлялись обряды перехода, неотделимые от повседневной религиозности этноса. Обращение в прошлое эвенкийской истории – словно увертюра ко всем сюжетным линиям и вставным повествованиям, к сюжетам последующих произведений. Не случайно в основе этого рассказа лежит образ *тропы*:

«Я расскажу вам, где родился, *какой тропой шел*, что видел в жизни, и вы догадаетесь, почему у Улукиткана стали кривые пальцы, плохо разгибается спина, много меток на голове».

Он еще не забыл родной язык, в его сознании живы и действенны древние предания и легенды, он верит в духов, владеет (правда, в редуцированной форме) древними религиозными практиками. В первом же своем монологе Улукиткан вспоминает, как совершался обряд погребения и каковы были представления о посмертном существовании у эвенков: «умерла мать. Тогда говорили, что пропадает только тело, а душа кочует в другой мир и там ждет: когда тела не станет, она вернется на землю и вселится в бальдымакту [бальдымакта – новорожденный]. В те времена покойника клали в долбленое корыто и поднимали высоко на дерево.

– А чем плохо, если родится дочь? – спросил я.

– Опять не знаешь! Девка что делала прежде? Кожи мяла, унты, дошки шила, мясо варила, лепешки пекла, оленей пасла. Но раньше кому-то надо зверя убить, белки, колонков настрелять. Вот и считали: хорошо иметь первым сына, а второй – дочь, тогда шибко ладно в чуме» («Тропою испытаний»).

Из неторопливого рассказа Улукиткана мы узнаем, где и как многие сотни лет складывался образ кочевания эвенков: «Жили на Альгоме, по ту сторону Станового. Лето, зиму – все время кочевали по тайге.

Ворон где труп найдет, там и живет. Мы тоже раньше так: где отец зверя убьет, там и ставили свой чум. Только не всегда нам удача была. Другой раз долго не клали мяса в котел, лепешки не было, а масло и сахар совсем не знали. Даже удачливому охотнику жить было нелегко» («Тропою испытаний»).

Образ кочевания (аргиша) определяет космогоническую и этиологическую мифологию эвенков – Улукиткан поначалу пересказывает своим спутниками миф о том, «почему эвенки стали кочевать», а затем связывает блуждание эвенков по тайге с образом Харги, укравшим у эвенков счастье.

Процесс христианизации эвенков, на рубеже XIX-XX вв. активно проводимый Русской православной церковью³⁴, показан сквозь разные призмы – восприятия эвенков той поры, восприятия уже восьмидесятилетнего Улукиткана, восприятия советского путешественника: «Поп ходил по всем чумам, проверял: у кого нет креста – в прорубь таскал крестить, в холодную воду толкал. Эвенки ему стали выкуп носить: кто соболя, кто лису. От хороших подарков размяк поп, как снег от майского солнца. Не таскал в воду, крестил в чуме. Мне сказал: “Тебе имя Семен”. Но мать говорила: “Какой ты Семен? Ты Улукиткан!”».

Разошлась пушнина за вино, за зеркальца, за бисер. Ясак [Ясак – натуральный налог (пушниной) – *Гр.Ф.*] уплатили, Богу дали маленько – он тоже любил соболей – и в тайгу ушли, когда лиственница зеленеет [Лиственница зеленеет в июне – *Гр.Ф.*]. Ушли легко. Только обидно было. Как так получилось? Будто все купец считал правильно, белки даром не брал, а турсуки наши остались пустыми. Мать шибко ругала отца, почему ни муки, ни котла, ни куска материи не брал. Он говорил: “Ничего, *Бог лючи* нынче обещает хороший промысел, опять приедем ярмарка, купим”. Да только не так случилось. Если кремня нет, сколько ни бей кресалом по языку, огня не добудешь. *Обманул Бог, тайга сильнее его...<...>*» [Курсив мой. – *А.З.*] («Тропою испытаний»).

Очевидно, что образ эвенка Улукиткана отражает особенности повседневной религиозности кочевого племени орохонов к середине XX столетия. Улукиткан – носитель синкретической религиозности. В его сознании органично уживаются и «Бог лючи», и первобытный анимизм, и собственно эвенкийские духи. На протяжении всего путешествия Улукиткан постоянно обращается к «русскому» Богу: «Что ты, оборони Бог!», «Дай Бог» и т.д., но это – только приговорки, сопровождающие его прогнозы и предчувствия (также ведет себя старуха Лангара из повести «Злой дух Ямбуя»). Очевидно, что его «Бог» – не совсем Христос, это, скорее всего, синкретизированный образ Бога-творца³⁵.

Сознание кочевника и мир амурской природы: горы, скалы, деревья, олени, бурундуки, медведи – связаны отношениями первобытного параллелизма. Улукиткан не отделяет себя от них, соотнося с состоянием природы свое состояние, свое отношение к людям и отношения между людьми. Например, в добрую минуту первобытный анимизм эвенка проявляется так: «Я думаю, наше дело хорошо, – говорит Улукиткан, – вода близко, мясо варим, чай пьем, работа нет, все равно что бурундук в норе, – громко смеется» («Тропою испытаний»).

Систему своих религиозных верований Улукиткан обозначает уже в упомянутом рассказе у костра. В этом повествовании второй раз упоминается имя божества *эскери*: «С тех пор как я увидел первое солнце, много раз приходила и уходила зима, прилетали и отлетали птицы, зеленел и оголялся лес! За это время изменилась и жизнь эвенков. Плохой закон был раньше в тайге. Старики так думали: *эскери* дает человеку оленей, чтобы они его возили, кормили мясом, одевали в шкуры. *Эскери* посылает в его ловушку зверя, указывает, куда надо кочевать. *Если эвенку удача была – считали, что ее послал эскери*, а если горе в чум приходило – виноват *хозяин*» («Тропою испытаний»)³⁶ [Курсив мой. – *А.З.*]. Впервые про *эскери* Улукиткан вспоминает уже в первом разговоре: «Когда время придет – сразу *эскери* заберет» (С. 18). А Федосеев дает двусмысленное примечание: «*Эскери* – бог или злой дух». Загадочный *эскери* – скорее всего, неточно воспроизведенный теоним *Эксери* (*Экиери*), одно из именований *Сэвэки* – божества Верхнего мира, хранителя человеческого рода и хозяина растительного и животного мира, который, как и люди, живет на земле. От имени *Эксэри* (*Экшэри*) возникло представление об *Экшэн* (части духа хозяина Верхнего мира). Это название связано с основой глагола *экиэ* (носить при себе)³⁷. Несмотря на то, что Улукиткан говорит об *эксэри* («*эскери*») в прошедшем времени, вера в этого духа неотделима от его мироощущения и сопровождает его всю жизнь. Обратим внимание на образ *хозяина*. Несведущий читатель из контекста мог понять все в категориях диалектического материализма: мол, за все, что связано с плохим в жизни, несет вину человек – «хозяин чума». Знал ли сам Федосеев, что в данном случае речь идет не об обычном человеке, а о Харги – старшем брате и антагонисте *Сэвэки*, хозяине Нижнего мира, *духе-хозяине*³⁸? Так или иначе, но в художественном образе Улукиткана мы можем отметить смешение представлений об *Эксери* и Харги.

Животный мир тайги, поведение ее обитателей – неперенный спутник жизненно важных для эвенка событий. В этих представлениях – синтез многовековых наблюдений охотников за повадками животных и мифологических представлений, формирующих этнорелигиозную картину мира и этническую психологию. Анимистическая картина мира Улукиткана явлена в его афоризмах и поговорках, которыми он сопровождает свои умозаключения: «Человек мало живет, но постоянно меняется: то маленький, то большой, то молодой, то старей, а скалы и горы долго живут и всегда одинаковые»; «Хорошо, что у глаз рук нет, – все бы захватил. Тьфу, какой люди жадный!..»; «Гнилое дерево корни держат, а старика – думы»; «Часто ворон кричит, еще не видя добычи, а кукша верит ему и летит за ним понапрасну» и т.д.

Эвенки (орочены) – «оленные люди». В центре эвенкийской картины мира – олень. «Орон ачин – эвенк ачин», – гласит эвенкийская поговорка («Нет оленя – нет эвенка»). Это выражение концентрирует в себе особенность религиозного сознания кочевого и охотничьего племени, тесно связанного с жизненной практикой оленеводства. Действительно, до сего дня олень для эвенка – это и образ жизни, и объект промысла, и древнейшее культовое животное³⁹. «Ленивому – сон, быстроногому – охота, а усталому оленю – свежая копанина», – сопрягает Улукиткан человеческое и оленное бытие. В художественном повествовании «Тропою испытаний» эта «оленная философия» пронизывает все структурные уровни: от композиционных форм речи до сюжетных линий. Так, движение художественного времени повести и продвижения героев в пространстве определяет рефрен: «– Мод... мод... – подбадривает Улукиткан уставших животных»⁴⁰. Что бы ни произошло, олени идут вперед, с ними – каюры (проводники), а следом отряд. Потому новорожденный в пути олень – олицетворенное счастье кочевника. С норовистой и бестолковой оленихой Майкой связывает Улукиткан свою удачу в пути. Стремление Улукиткана не упустить свое счастье объединяет ряд сюжетных поворотов. Первый – чудесное рождение Майки перед началом пути: «Лагерь еще спал. Я только забрался под полог, как ко мне заглянул Улукиткан. Он поманил меня пальцем.

– Сонгачан [теленек. – *Гр.Ф.*] родился, иди смотри. Бальдымакта [новорожденный – *Гр.Ф.*] всегда приносит счастье, – сказал он таинственно. <...>.

– Слабый он, как пойдет с караваном? – сказал я.

– Думать будем. Говорю, новорожденный к счастью. Только глупый откажется от него. Нечасто попадается оно в дороге, – ответил старик». Олениха инстинктивно решает спрятать новорожденного теленка. Улукиткан не хочет упускать своего счастья: «Вечером, перед тем как стемнело, Улукиткан молча оделся, положил в котомку узду, маут [кожаный хомут для ловли оленя. – *А.З.*], взял посох и зашагал на марь к стаду.

– Оленей караулить пошел? – спросил я каюра Николая.

– Старик хочет мать обмануть, найти теленка.

– Куда же он ночью идет искать?

– *Улукиткан не хочет счастье бросать*. Сейчас наденет на матку колокольчик и будет ждать; все равно она ночью или утром побежит к телку, он и пойдет за ней. В тайге колокольчик далеко слышно» («Тропою испытаний») [Курсив мой. – *А.З.*]. Писатель пытается объяснить рациональными доводами персонификацию счастья в Майкином лице: «Мы называли новорожденную Майкой, и все были рады, что в нашу жизнь вторглось такое забавное существо. Оно невольно вызывало у нас теплое чувство, и мне стало понятно, почему в прошлом, в быту лесных кочевников, считалось, что новорожденный олененок приносит счастье. Несомненно, он как-то украшал своим присутствием суровую, однообразную действительность, а будучи выращенным, составлял благополучие семьи». Но хлопоты, связанные с новорожденной оленихой, малообъяснимы атеисти-

ческими аргументами: ее приходится тяжело перевозить «под мышкой», она убегает от решившего было уйти Улукиткана и тому приходится продолжать путь – идти «вслед за счастьем»; она чуть было не становится причиной гибели слепого Улукиткана и рассказчика при переправе через бурную реку Купури. Чудом старик оказывается жив: «Он падает, бьется в ознобе, но, сделав над собой усилие, приподнимается на четвереньках, и я вижу, как кожа на его скулах разглаживается, по лицу течет бледность. Он часто глотает холодный воздух, силится преодолеть страдания.

– Майка тут?

– Здесь, с нами, живая.

– Тогда хорошо, *это через нее мне счастье!* – И Улукиткан снова опускается на землю» («Тропою испытаний»).

Религиозные представления эвенков издревле были связаны с образом медведя⁴¹. Медведь для эвенка – постоянный спутник его жизни. Медведь – одновременно и желанная, почетная добыча, и (в отличие от оленя, сохатого, снежного барана) – вечный враг, встреча с которым в тайге – всегда поединок⁴². От встречи с этим ужасным хищником эвенк никогда не застрахован. Поэтому – чем дальше от эвенка медведь, тем лучше:

«Когда собрались уходить, над нашими головами прошумел крыльями ворон. Он уселся на вершине сухой лиственницы и поднял крик на весь распадок, словно оповещая сестер, братьев, дальних родственников о предстоящем пире.

– Тьфу, дурак! Сам бы ел да помалкивал, дольше хватило бы, – хмуря брови, говорит старик.

Потом снимает с себя нательную рубашку, изрядно пропитанную потом, дымом костра, и засовывает ее под ветки, поближе к мясу.

– Зачем оставляешь? – удивился я.

– Эко не знаешь! По крику ворона медведь легко нашу добычу найдет, а понюхает – и подумает, что тут человек лежит, удирать будет. Понял?» («Тропою испытаний»).

Эвенк-охотник никогда не упустит случая убить медведя. Медвежатина – любимое лакомство эвенков: «Старики едят быстро. В левой руке – мясо, в правой – острый нож. Зубами захватят край куска, чиркнут по нему ножом возле губ, глотнут. Руки еле успевают подкладывать, отрезать. Мясо почти не пережевывают – словно зубы у них предназначены для другой, более сложной работы: нужно ли подтянуть потуже подпругу на олене, развязать узел на ремне, протащить сквозь кожу иголку или что-нибудь оторвать, отгрызть – все это старики обычно делают зубами. В быстроте и ловкости, с какой работают у них челюсти, есть что-то первобытное.

Рядом со мной сидит Улукиткан, роясь заскорузлыми пальцами в своей чашке. Мяса много, оно жирное; глаза старика жмурятся, нежась над теплым медвежьим паром. Ест он без хлеба, поспешно отрезая и глотая куски мяса. Устанет – передохнет, хлебнет из блюда горячего жира, и снова у губ заработает нож.

– Эко добро – медвежье сало! Сколько ни ешь – брюху не лихо, – говорит старик, слизывая с блюда жир.

Лиханов от него не отстает. Глаза его размякли, посоловели, засаленная борода лезет в рот.

Афанасия разбинтовали – так свободнее. Он черпает кружкой жир из котла, пьет его несоленым, процеживая сквозь зубы» («Тропою испытаний»).

Поедание медвежатины вызывает столь большой аппетит в первую очередь потому, что медведь – это и тотемный дух, культовое животное. Федосеев комментирует: «Жизнь человека в тайге всегда была полна всяких опасностей. С тех древнейших времен, когда появились люди в лесах, они вели постоянную и упорную борьбу с медведем. Очень часто их пресле-

довали неудачи. И, пожалуй, даже сейчас самый опасный враг охотника – это медведь. А чем раньше мог эвенк одолеть дикую силу зверя? Лиственничными самострелами, петлями, ловушками или рогатиной. И охотник нередко погибал в этой неравной схватке. Извечный страх перед зверем, особенно у стариков, и породил этот необычный обряд поклонения духу медведя» («Злой дух Ямбуя»). Вкушая медвежатину, эвенк поглощает благостность. В лингворелигиозной картине мира эвенков теоним *Сэвэки* и слово *сэвэ* (*жир, сало, медведь*) этимологически близки. Ритуальное блюдо, поедаемое в ритуале задабривания медвежьего духа, называется *сэвэн*⁴³. «Медвежья религиозность» пронизывает все уровни этнического сознания эвенков. Культовое почитание медведя (амикана, амакана – дедушки, старика, старого отца)⁴⁴ выражается в первую очередь в промысловых навыках, наследующих ритуальную практику первобытной зооморфной магии. Именно так, принимая облик медведя, охотится на глухаря Улукиткан: «Замечаю что-то странное и в фигуре медведя: морда тупая, сам короткий, а зад приподнят высоко, и масть какая-то светлая. Понять не могу, что за урод. А зверь, тем временем приблизившись к глухарю, вдруг поднимается на задние лапы, выпрямляется в полный рост... и до моего слуха долетает звук выстрела. Глухарь, ломая ветки, падает на снег.

Я не могу удержаться от хохота, узнав в поднявшемся “медведе” Улукиткана. Догадываюсь, что это он и собачонкой лаял, чтобы усыпить бдительность глухаря» («Тропою испытаний»). Встреча с медведем в момент наивысшей слабости охотника – показатель степени его жизнеспособности. Так происходит с совсем ослепшим Улукитканом: «Мы спускаемся. Ночь быстро опережает нас. Над головами смутно замерцают звезды. В лесу стало глухо и тревожно: кусты, деревья, пни порой кажутся живыми существами, передвигающимися вместе с нами. Идем на ощупь.

Вдруг справа послышался подозрительный шорох. Улукиткан задержал караван. Снова тишина, и снова треск...

“Ух-ух-ух...” – совсем близко послышался крик удаляющегося медведя.

– Однако, еще жить будет Улукиткан: амикан боится меня, – сказал старик серьезно» («Тропою испытаний»).

Настоящей «поэмой» медвежьего культа можно назвать повесть «Злой дух Ямбуя», сюжет которой целиком построен на противостоянии (пусть и не сразу осознанном) отряда поисковиков и реальному медведю-шатуну, и «медвежьему духу», живому для эвенков-проводников. Поступательно, с этнографической обстоятельностью, Федосеев запечатлевает ритуал задабривания духа медведя, убитого накануне стариком Карарбахом:

«Наступает время завтрака. Лангара почему-то усаживает женщин и детей отдельно. Их еда – вяленое мясо, масло, горячие лепешки и чай.

А для мужчин, расположившихся у костра, она вытаскивает из котла медвежью голову, лапы и кладет на широкий лист бересты, рядом ставит котел с отваром. Это даже не отвар, а почти чистый медвежий жир. На всех – одна ложка.

Я не выдерживаю, подхожу к Лангаре.

– Скажи, почему женщины и дети сегодня едят отдельно?

– Потому что сейчас мы будем отпугивать дух убитого амакана. Это делают мужчины, хотя можно и женщинам, которые сами ходили на амакана.

– Не понимаю, о каком духе и о каком медведе ты говоришь?

– Которого убил Карарбах... Разве не знаешь, что наши обычаи требуют уважать дух амакана, он не должен догадаться, кто убил его. Иначе все время будет сбивать нас с тропы, посылать не туда, куда нужно, и людей и стадо. А ночами будет пугать оленей, покоя никому не даст...

<...> Садимся тесно, плечом к плечу, вокруг медвежьей головы. Я стараюсь запомнить до мельчайших подробностей все, что тут совершается, – ведь этот суеверный обряд, как и многие другие, уходит в небытие даже здесь, в глуши лесов.

Трапезу начинает Лангара. Она зачерпывает из котла полную ложку жира, подносит ко рту. Все молчат.

– Ку! – кричит старуха, повернувшись в сторону леса, и глотает жир.

“Ку-у-у!..” – разносит эхо по тайге.

Затем Лангара долго говорит по-русски, – видимо, в знак уважения к нам.

– Амакан, – почти ласково обращается она к невидимому собеседнику, – ты думаешь, мы тебя убивали? Не-ет, что ты, и не собирались! Как можно! Мяса у нас полные потки, сам посмотри. Тебя убивали другие люди. Мы его не знаем, чужой. У него своя тропа, он хромым, догоняй его. Ну-ну, скоро догоняй, он так ушел. – Старуха машет рукою в сторону вчерашнего своего следа. – Затем передает ложку сидящему слева сыну Майгу, достает нож, ловко отсекает “щеку” от медвежьей головы, долго жует,

Майгу тоже черпает ложкой жир, выпрямляется весь, чтобы Карарбах видел, кричит:

– Ку!

Он выпивает жир и начинает что-то быстро говорить по-эвенкийски, энергично жестикулируя. Видимо, он тоже уговаривает медведя уйти от табора, поторапливает его.

Майгу передает ложку Долбачи, а сам берет из рук Лангары медвежью голову, выбирает кусок полакомее.

Чувствую, все ждут, когда дойдет очередь до меня.

Наконец ложка в моих руках. Я пытаюсь во всем подражать пастухам. Зачерпываю из котла и кричу:

– Ку! Ку!..

Силуюсь проглотить теплый, совершенно не соленый жир. Уж я приноравливаюсь и так и эдак. С большим трудом мне удастся сделать один глоток. Для приличия, как и все, аппетитно облизываюсь. А сам чувствую, что вот-вот жир пойдет обратно. Сажу не шевелясь. Потом с досадой говорю, обращаясь к медвежьему духу:

– Какого дьявола ты тут топчешься, косялапый! Убирайся отсюда, иди догоняй хромого, кто убил тебя.

– Ты как настоящий эвенк, правильно говоришь, – поддерживает меня Лангара, берет у меня ложку и передает старику.

А Долбачи уже сует мне медвежью голову и лапу. Я достаю нож, отрезаю кусок мяса, начинаю жевать.

Карарбах выпрямляет сгорбленную спину. Лицо его сосредоточенно. Старик, как и все, черпает жир из котла. Подносит его дрожащей рукой ко рту, проглатывает.

– Ку! – хрипло вырывается из его горла. Затем старик что-то бормочет и машет рукою в сторону леса. <...>

– Карарбах говорит: “Это не люди едят тебя, амакан, ты не думай так, обманешься. Тебя клюют коршуны, вороны. Твою голову и лапы срезал хромым. Пока он близко, догоняй его, потом далеко уйдет, без лап не догонишь. Иди, иди, не оглядывайся...”⁴⁵.

<...> Отпугивание духа амакана закончено. Закончен и наш своеобразный, не очень-то сытный завтрак. Пастухи долго пьют чай, и стойбище приходит в движение.

Пока ловят оленей, старик бережно собирает все кости, даже самые мелкие, остатки от трапезы. Складывает их в старенький чуман, перевязывает ремешком, относит подальше от огнища и там ставит в развилку толстой березы.

– Ты что так смотришь? Разве не знаешь, что, по обычаю предков, нельзя бросать кости амакана на земле? – поясняет Лангара. – Амакан подумает, мы их взяли с собой, не отстанет от каравана, неудачу пошлет, а так сразу увидит их на дереве.

Карарбах срубает небольшой толщины лиственницу, на высоте полутора метров от земли протесывает оставшийся ствол с четырех сторон, кладет на него медвежий череп глазницами на восток и, привязав, украшает его стланиковыми ветками, – дух медведя не должен далеко уходить от своей головы, а это важно, когда стадо находится в пути» («Злой дух Ямбуя»)⁴⁶.

Существенным расхождением зафиксированного Федосеевым ритуала с этнографическими записями ученых-исследователей является то, что в данной ситуации убийство медведя сваливается просто на «другого», «чужого», «хромого» человека. Обычно же в таких ритуалах эвенки перекладывают ответственность на представителя другого племени (этноса), как правило, – на ничего не ведающего «лючи»⁴⁷.

Весьма опосредованно с образом медведя в текстах Федосеева связан его мифологический эвенкийский собрат – ворон⁴⁸. Карканье ворона приносит дурное предзнаменование путешествующим: «Над тайгой, каркая, летит ворон. Старик оглядывается и сосредоточенно следит за птицей.

– У-у, проклятый, каркаешь! – бросает он вслед.

– Чего сердиться? Чем ворон виноват? – спрашивает Мищенко.

– Разве не знаешь? Она худой птица, шибко худой! Чужому горю радуется» («Тропою испытаний»).

Дурное предзнаменование – архетипический мотив волшебной сказки и героических сказаний многих народов («Песнь о полку Игореве», «Песнь о Роланде» и т.д.). В таежной мифологии эвенков ворон – птица, хоть и задуманная Харги как «вредная», но впоследствии выступающая как помощник в актах творения. По сведениям А.И. Мазина, «эвенки-орочоны считают ворона человеком, превращенным в птицу», хранителем шаманской души во время камланий⁴⁹, – стало быть, ворон имеет полное право на «дурные вести».

В повествованиях Г.А. Федосеева появление ворона сюжетно обусловлено – это предвестник опасности, орнитоморфный спутник несчастья, вредоносного Харги, связанного с *миром мертвых*. В синкретическом сознании эвенков образ Харги связан с Сатаной: «Невдалеке громко кричит ворон, точно бьет в жезл: “Дзинь!.. Дзинь!..”.

– У-у, сатанюка, беду кличет! – ворчит Лангара на зловещую птицу и с беспокойством поглядывает на Ингу» («Злой дух Ямбуя»).

Как бы не сопротивлялся тому Улукиткан, как бы не пытался пересилить несчастье – оно постоянно подстерегает путешественников, и только воля, сноровка и таежная грамота помогают им преодолеть новые испытания. Очевидно, что в такой трактовке таежной мифологии Федосеев следует и за литературными ожиданиями читателя, и остается верен логике разветвленной мифологической сюжетики.

В картине мира Улукиткана отдельной персонификации удостоивается *смерть*. Смерть – постоянный спутник и антагонист эвенка. Как и счастье, охотничья удача (фарт), смерть – олицетворена. Улукиткан говорит: «смерть жадная, все бы забрала, да жизнь сильнее ее».

В противостоянии тяжелым условиям таежного перехода борьба со смертью, обман смерти – главный стимул и способ выжить:

«Старик с трудом толкает лыжи вперед, тяжело стонет и часто приседает. Я бреду по снегу, придерживая его со спины. Резкий ветер слепит глаза, заползает под одежду и холодными щупальцами впивается в тело.

Старик явно слабеет, он виснет на моем плече. Идти становится все труднее. Я оглядываюсь – почти ничего не пройдено.

– Тебе плохо, Улукиткан?

– Плохо, нога совсем не слушает, *а ходить надо; пусть смерть не подумает, что тут ей пожива есть*, – говорит он и, стиснув челюсти, переставляет крошечными шажками лыжи». Судя по его представлению, смерть может быть антропоморфна: «Однако, *смерть наболтала, что мы умерли*, – хищник пришел проверять» («Тропою испытаний»). Смерть постоянно преследует кочевников в тайге. В тяжелейших условиях, когда обездвиженность чревата гибелью, старик неустанно повторяет: «*Обязательно ходить надо, смерть ищет нас <...>*». Однако смерть может быть и локально закреплена – тогда с ее обиталищем связано представление о *худом месте*.

Худое место – это, в первую очередь, то место, где похоронены люди: «Люди не должны были оставаться жить в таких местах – нельзя беспокоить покойника». Действенность запретов, связанных с покойниками и их захоронениями, жива в сознании Улукиткана и обнаруживается несколько раз в течение путешествия: «Беглым взглядом Улукиткан окинул простор и вдруг помрачнел.

– Тут не пройти, перевал там, за падью, – и замахал рукой в сторону хребта.

Улукиткан присел на корточки и стал торопливо затягивать ремешками свою дошку на груди.

– Что же делать будем? Непогода идет. Может, спустимся в падь и там заночуем? – спрашиваю я, вздрагивая от озноба.

– Что ты! *Ходить туда нельзя, худое место*.

– Почему?

Улукиткан смотрит вниз на выкрои стелющихся болот, на сутулые отроги, прикрытые темными пятнами лиственничной тайги. О чем-то печальном напомнила ему падь.

– Место узнаю, – сказал он, помолчав немного. – Видишь, возле сопки ельник? На краю его сын младший похоронен. Медведя в берлоге добывал с товарищем. Ружьишко плохое было – кремневка. Собаки подняли зверя, а ружье не вспалило, обсеклось. Насел медведь на парня, а он понадеялся на товарища, да напрасно. Оробел тот, сбежал, как пакостливая россомаха, а собаки молодые были – не отстояли. Очнулся сын: один, глаз нет, ноги помяты, зима. Полез по снегу, все думал – товарищ вернется, да так и не дождался... *Худой люди есть!..* – гневно добавил старик. – Бросать товарища в беде – все равно что убить его, даже хуже!.. Нашел я сына после и там, у ельника, похоронил... Не поедем тут, сердцу больно. *Нехорошо и покойника беспокоить*» [Курсив мой. – А.З.]. Поддавшись охотничьему азарту, Улукиткан пренебрегает табу, начинает охоту на лося и – чуть было не погибает: «Он лежал в глубокой яме, выбитой в снегу при падении. Лыжи сломаны, вязки на дошке оторвались, шапка скатилась далеко вниз. Старик стонал. На его лице – нестерпимая боль.

Я бросился к нему, ощупываю ноги, руки...

– *Говорил, худое место*, – процедил он сквозь сжатые зубы» («Тропою испытаний»).

Худое место Улукиткан узнает по понятным ему, таежнику, но невидимым для люци приметам: «Слушай: тому надо бояться, кто плохо видит, а я смотрел шибко хорошо. Там покойник есть. Как ты не заметил? *Старики раньше говорили: плохо делать огонь около могилы, стучать топором, топтать землю ногами – нехорошо напоминать умершему о земных делах*. Понимаешь? <...> *Теперь пойдем отсюда, нельзя долго тревожить умерших*, – закончил он еще тише и, согнувшись, торопливо зашагал к перелеску.

У меня под ногой громко хрустнул сучок. Улукиткан испуганно оглянулся и неодобрительно погрозил пальцем...

Мне оставалось только подивиться сочетанию в этом человеке многолетней проницательности, мудрости с наивным, первобытным суеверием ...» («Тропою испытаний»).

Непрекращающийся поединок эвенка со смертью воплощается в целой системе обманов:

«Мы прощаемся. Улукиткан задерживает мою руку.

– Будешь на высокой горе – переверни за меня один большой камень, – просит он, улыбаясь.

– Хорошо. А для чего это?

– Пусть *смерть* думает: какой Улукиткан еще сильный, даже гору ломает! Бояться меня будет...» («Тропою испытаний»).

Смерть можно обмануть не только действием, но и разговором. Ритуал «речевого» обмана смерти представлен в приветствиях стариков-эвенков, давно не видевших друг друга: «Толстяк, прищурился, с птичьим любопытством взглянул на подошедшего приятеля, и от скупой старческой улыбки округлилось его плоское лицо, черной дырой распахнулся рот.

– Здорово, Улукиткан! – сказал он. – Дай руку... Вот так... Теперь я верю, ты жив. *Все бегаешь, прячешься от смерти? Она везде найдет.*

– *Бегучего не сразу догонит,* – ответил тот и, повернувшись к Осикте, поймал на себе его хитрый, притаившийся взгляд.

– Подожди, Тешка, не обмануться бы, – сказал узенький. – Надо хорошо разобраться – может, это не Улукиткан.

И он, щуя глаза и комично вытягивая шею, стал осматривать нашего старика, мямля руками молескиновые штаны на нем, заглядывал под телогрейку; приседая на корточки, долго разглядывал ботинки, всему удивлялся. В его сжатых губах, на кончике жиденькой бороденки, во взгляде затаилась шутка.

Улукиткан же стоял, как на смотринах, сдерживая улыбку.

Но вот Осикта стащил с него шапку и, увидев остриженную голову, ахнул, фыркнул, ткнул пальцем в живот и продолжал звуками выражать свое удивление.

– Эй-богу, Тешка, ты угадал, это он! Смотри, голову опалил, залез в одежду лючи. *Только Улукиткан может так хитро спрятаться от смерти!* А мы с тобой не догадались, что старый сохатый даже не линяет.

– И то правда, – ответил толстяк, переступая с ноги на ногу, как гусь во сне. – *Если он придет в таком виде к прадедам, перепугает там всех, после и нас с тобой не пустят туда...* Что ты, Улукиткан, на это скажешь?

– После меня, верно, вас могут не пустить, – ответил тот. – Так уж я лучше тут маленько подожду, а вы оба отправляйтесь вперед к дедам.

– Э-э-э!.. – в один голос завопили те. – *У нас еще тут много дел: не все звезды сосчитали, не все видели, не везде кочевали. К тому же добыли большого сохатого. Как ты думаешь, надо же время, чтобы мясо пережевать?* – сказал узенький.

– Мясо оставьте нам, ангадя-ми [Ангадя-ми – поминки по умершему. – Гр.Ф.] вам сделаем. – И Улукиткан, не выдержав, обнял Осикту, крепко прижал к себе, долго хлопал загрубелой ладонью по его костлявой спине и что-то ласково говорил» [Курсив мой. – А.З.] («Тропою испытаний»).

К эвенкийским духам и героям эвенкийской мифологии Улукиткан апеллирует всегда в критические минуты. Посланник смерти на земле – злокозненный Харги. Это Харги способен подменить в родильном чуме мальчика на девочку. Чтобы Харги оставил семью семью в покое, его надо обмануть: «*чтобы обмануть харги* [Харги – злой дух. – Гр.Ф.], *подменившего ребенка, я оставил тут под елью все аю* [кости для игры] – *пусть, думаю, он караулит их, – а сами кочевали далеко на Учур.* Сейчас искать буду, где клал» («Тропою испытаний»). [Курсив мой. – А.З.]

Вечный трикстер Харги подстерегает путников с разнообразными неудачами, несчастьями. Потому ослепший от удара Улукиткан, чтобы помочь своему другу, использует имитативный обряд умирания:

«В перелеске, освещенном багровым пламенем, танцуют силуэты. Улукиткан сидит со скрюченными ногами близко у костра и на ощупь шьет из бересты что-то похожее на совок.

– Что это ты делаешь? – спрашиваю я.

Он повернул голову в мою сторону, и его лицо приобрело ту привлекательность, какой он подкупил меня в первый день встречи на Зее.

– *Однако, нас караулит злой дух – харги, это он послал на наш путь несчастье*, – ответил старик.

Я посмотрел на него, пытаюсь разгадать, насколько серьезно он говорит о харги, но лицо его снова стало немым.

– Неужели ты веришь в духов?

– *Я хочу для тебя обмануть харги. Когда ты согласишься, что за нами не идет несчастье, сильнее станешь, хорошо поведешь аргиш* [караван]. *Без веры и орлану не поймать зайца.*

– Как же ты хочешь его обмануть?

– Это я шью олочи, – ответил он таинственным шепотом и по привычке настороженно оглянулся. – Потом скажу <...>.

– Ты подведи меня к постели, покажи, где лежали мои ноги. Надо обмануть харги, – сказал старик, когда мы были готовы покинуть стоянку.

Я положил его руку на край подстилки. Старик уложил там вверх носками олочи, сшитые ночью из бересты, затем взбил постель, стараясь придать ей выпуклую форму. Все это он делал не спеша, с заметной озабоченностью.

– Теперь сделай большой костер, пусть долго горит. *Харги поверит, что Улукиткан умер, будет радоваться, начнет играть огнем, а мы уйдем далеко-далеко!* – И старик, хитро улыбнувшись, стал на цыпочках отходить от постели» («Тропой испытаний») [Курсив мой. – А.З.].

Обман Харги предвещает, напротив, удачу: «Перед утром я пробудился от холода. Ветер, пробегая по склонам, теребит стланиковую чашу. Улукиткан пьет чай и подкармливает огонь сушняком. Что-то новое в его посвежевшем лице, в его теплом обещающем взгляде. Неужели он вспомнил, где скрыт проход через хребет? Иначе что могло обрадовать старика?

– Надо скоро кушать и ходи... Тут, может, наша удача, – говорит он, потирая меня.

– Думаешь, найдем перевал?

– Обязательно!.. *Я хороший сон видел*, он не обманет.

– Какой же именно?

– Наши старики говорили: давно-давно *харги украл у эвенков их счастье и спрятал тут, где-то на Становом, в скалах*. Сильные люди не могли терпеть обиды, ходили к скалам, хотели отнимать свое счастье, да никто назад не вернулся. Одни говорили, будто его харги положил в пасть большого зверя и оттуда достать нельзя. Другие думали, что он спрятал его в болоте под скалой. Однако, точно никто не знал, где оно лежит. И вот снится мне, *я тоже хожу по горам, ищу счастье*. Вижу: высокий скала, выше неба, под ней ровное место и цветы всякие разные, шибко красивые, раньше такой не видал. Догадался, что это и есть счастье. Беру один, а он каменный, тяжелый. Кладу в котомку. Смотрю, откуда-то птица большой появился, стала кружиться возле меня. Надо бы уходить, да, думаю, еще один цветок положу, людям шибко надо счастье. Беру его – и тут же еще одна птица прилетела. Оба серчают на меня, бросаются, хотят ударить. А я не уйду, надо, думаю, больше счастья взять, пусть

люди хорошо живут. Кладу в котомку третий цветок и четвертый уже поднял, тут налетели на меня птицы, свалили на землю, больно били крыльями и расклевали все цветы в котомке, а четвертого, что был в руках, не увидели, *так я и унес его с собой...* Хороший сон, наше счастье где-то тут, близко...

– Ты веришь в сны?..

– Как не верить, если *они правду говорят!*

Конечно, меня его сон не обнадеживает, но я рад за старика. Пусть верит, это придаст ему силы и, возможно, поможет найти перевал» («Тропою испытаний»).

Как видно, в картине мира эвенка материализованы не только ментальные представления (счастье, удача, несчастье), но и психофизические состояния и погодные явления (сон, болезнь, горе, холод, мороз).

Синкретическая религиозность Улукиткана и других стариков-эвенков спроецирована и на сакрализацию ими природных объектов, в первую очередь – возвышенностей и рек⁵⁰. Как правило, в ее основе лежит представление все о тех же «худых местах» – тех пространственных локусах, куда заказана дорога людям. Там управляет Харги, и потому по дороге к Джугджуру и Ямбуя путников ждет смерть: «Джугджур – дорога злого духа, худой дорога. Может завтра придем, *костер зажигать сразу будем*. Эвенки постоянно так делают» («Смерть меня подождет») [Курсив мой. – А.З.]. Не случайно в художественной этнографии Федосеева именно эти воззрения положены в основу сюжета повестей «Тропою испытаний», «Смерть меня подождет», «Злой дух Ямбуя». Трудности в пути, определяемые горным ландшафтом, эвенк-проводник объясняет этиологическим мифом о Джугджуре: «Старики так говорят: когда близко море люди не жили и никто не знал про него, пришел аргишем к горам охотник. Долго он ходил, искал перевал, но нигде не нашел проход, все кругом скалы, камень, стланик. «Однако, это край земли, нечего тут делать, вернусь в тайгу», – думал он и стал вьючить оленей.

– Зачем, охотник, приходил сюда? – вдруг слышит он голос.

– Хо... Ты кто такой, что спрашиваешь?

– Я Джугджур.

– Не понимаю, лучше скажи, что ты тут делаешь?

– Море караю, ветру дорогу перегораживаю.

– А я куту [куту – счастье] ищу – густую тайгу, зверя, рыбу. Но не знаю, где найду.

– Покажу, – сказал Джугджур, – а за это ты направишь ветер на восход солнца, видишь, он сделал меня голым.

– Хорошо, – сказал охотник. Андиган [андиган – клятва] дал Джугджуру.

Вдруг впереди перевал получился, за ним глаз видит большое море и дорогу к нему. Повернул охотник оленей и пошел к морю. Чум поставил на берегу, рыбу ловил жирную, птицу стрелял разную, много-много добывал морского зверя. Куту нашел охотник, а про андиган совсем забыл. Вот и мстит Джугджур человеку за обман, не хочет за перевал пускать, пургу на людей посылает. Слышишь, как сердится?» («Смерть меня подождет»).

В этом же мифологическом комплексе не случайно упоминание об огне: культ огня у эвенков – до сей поры один из сохранившихся древних культов кочевого этноса. Улукиткан меряет дни жизни кочевническими «кострами». Чувствуя неотступное преследование смерти (которую он все же обманул), ослепший Улукиткан ценит каждый «костер»:

«– Где спать будешь? – спросил я.

– У огня. Пусть тело греется. *Теперь уже немного остается моих костров в тайге*, – ответил он и, добравшись на четвереньках до багажа, стал на ощупь искать свою постель» («Тропою испытаний»). Не случайно

последняя повесть, посвященная Улукиткану, будет названа «Последний костер» (1968). Название повести символически завершает жизненный путь Улукиткана. У своего последнего костра и замерзает «давнишний старик» Улукиткан. Но «Последний костер» стал не только прощанием с Улукитканом – это прощальная книга самого Федосеева, опубликованная уже после его смерти. Так символически замкнулись в судьбе самого писателя его творчество и жизнь.

Подчеркнем – свои произведения Федосеев создает в эпоху воинствующего атеизма, когда все, что касалось традиционных взглядов, архаических представлений, мифологических преданий, воспринималось как проявление «отсталости», «неграмотности». Мы не знаем, каковы были личные религиозные представления Федосеева, однако его деликатный и внимательный подход к эвенкийским традиционным взглядам привел к тому, что многие ритуальные формулы, мифологические нарративы и магические действия оказались запечатленными только им. В этом смысле писатель совершил настоящий подвиг. Не изучая научных методик сбора полевого материала, Федосеев сумел вызвать доверие у эвенков и проникнуть в особенности их этнокультуры с религиозной стороны, очевидно, интуитивно используя методы интервьюирования, включенного наблюдения, исторического анализа. Вполне возможно, к тому же, что Федосеев подтверждал свои интуиции чтением дореволюционных изданий, хранящихся в библиотеке Академии наук.

Конечно, каждое проявление «суеверий» Федосеев комментирует и пытается найти им рациональное толкование. Тому есть простое объяснение – не было бы таких дезавуирующих верования комментариев, не было бы столь захватывающих книг. В повести «Злой дух Ямбуя» писатель даже разделил эвенков на «верующих» и «неверующих», к первым он отнес «меньшинство» – только старого глухого Карарбаха; но при этом остальные члены племени, тем не менее, исправно совершают все необходимые ритуалы. Незаметно для самого себя, но явственно для сегодняшнего читателя, Федосеев настолько проникся инокультурным и инорелигиозным влиянием, что органично погрузился в гущу таежной мифологии эвенков, практически подчинив логику художественного повествования традиционным представлениям и мифологической сюжетике.

Путешествия, описанные Гр.А. Федосеевым, – не только пути, прокладываемые экспедициями геодезистов через Становой хребет, к Джугджуру и Джугдыру, к горе Ямбуи. В повести «Тропой испытаний» это – путешествие во времени, возвращение эвенка Улукиткана в свое прошлое, поиск могилы отца. Не случайно в дороге Улукиткан слепнет, но ведет своего зрячего русского спутника, руководствуясь только ему, эвенку-кочевнику, вedomой таежной грамотой и таежной навигацией. Для сегодняшних эвенков знакомство с произведениями Федосеева – возвращение в прошлое их культуры, ее истокам. Для читателей «лючи» (русских) – обретение тропы к пониманию древней культуры эвенкийского народа и овладению (если это возможно) таежной грамотой.

Библиографический список

Варламов А.Н. Христианские мотивы в мировоззрении и фольклоре эвенков // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 74–78.

Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. – Новосибирск, 2004.

Василевич Г.М. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX в.). – Л.: Наука, 1969.

Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск, 2009.

Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. 2011. – № 2. – С. 154–169.

Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 20-40 гг. XX века) // Русский Харбин, запечатленный в слове. Проблемы текстологии и источниковедения. Вып. 5. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2011. – С. 163–183.

Иванов С.В. Медведь в религиозном и декоративном искусстве народов Амура // Памяти В.Г. Богораза. Сб. статей: Изд-во АН СССР. – М.; Л., 1937. – С. 47.

История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / под ред. А.П. Дервянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008. – С. 384–416.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX вв.). – Новосибирск: Наука, 1984.

Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на Крайнем Востоке России. 1849-1855. – М., 1947.

Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006.

Федосеев Гр.А. Тропой испытаний. Повесть. – Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1965. – 430 с.

Он же. Смерть меня подождет. – Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1967. – 496 с.

Он же. Злой дух Ямбуя. – М.: Художественная литература, 1966. – 290 с.

Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. – СПб., 1899.

Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – L., 1935.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта № 11-21-17002a/Fra

¹ Дервянко А.П. Ожившие древности: Рассказы археолога. – М.: Молодая гвардия, 1986. – 240 с.

² Окладников А.П. Олень золотые рога. Рассказы об охоте за наскальными рисунками. Открытие Сибири. Главы из книги. – Хабаровск: Кн. изд-во, 1989. – 208 с.

³ Об этом: Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154-169; Забияко А.А. Становление художественной этнографии Владислава Лецика // Лосевские чтения – 2011. Материалы регион. научно-практ. конф. – Благовещенск: БГПУ, 2011. – С. 87-110.

⁴ Байков Н. Тайга шумит. Заветы Пржевальского. – Харбин, 1937. – С. 81-85.

⁵ Об этом, например: Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 20-40 гг.) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 5. Проблемы источниковедения и текстологии: Сб. научных работ. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2011. – С. 163-183.

⁶ Егорчев И. Рукописи не горят. Они издаются... // Арсеньев В. Искатели женьшеня в Уссурийском крае. – Рубеж. Тихоокеанский альманах. – № 8/870. – 2008. – С. 338.

⁷ См.: Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае. Историко-этнографический очерк // Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае; Нансен Ф. В страну будущего. – М.: Изд-во «Крафт +», 2004. – С. 195-208; 208-234.

⁸ См., например: Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю. Предисловие автора к изданию 1921 г.; Дерсу Узала. Предисловие автора к изданию 1923 г. // Арсеньев В.К. Собр. соч. в 6 т. – Т. 1. / под ред. ОИАК. – Владивосток: альманах «Рубеж», 2007. – С. 45, 399.

⁹ Сборник «В дебрях Маньчжурии» (Харбин, 1934), повести «Великий Ван» (Харбин, 1936), «Черный капитан» (Харбин, 1941).

¹⁰ Сентянина Е. Харбинские писатели и поэты // Рубеж. 1940. – № 24.

¹¹ Арсеньева А. Мой муж – Володя Арсеньев. Воспоминания // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2006. – № 6 (868). – С. 281–338.

¹² Об этом, например: О фольклористике, этнографии и истории религии (письма к М.М. Шахновичу). Публикация и комментарии М.М. Шахнович // Религиоведение. – 2011. – № 3-4. – С. 170–177; 193–202.

¹³ Например: Широкогоров С.М. Опыт изучения шаманства у тунгусов // Зап. Владивосток. ун-та, 1919. – Ч.1; Широкогоров С.М., Широкогорова Е.Н. Отчет о поездках к тунгусам и орочонам Забайкальской области в 1912 и 1913 гг. // Изв. Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Сер. II. – Пг., 1914. № 3.

¹⁴ Орлов А.А. Амурские орочоны. Вестник Императорского Русского географического общества. – СПб., 1857. Кн. IV. Часть 21. № 6; Пржевальский Н.М. Опыт статистического описания и военного обозрения Приамурского края (1863). Рукопись. АГО РФ Ф. 13. Оп. 1. Д. 14. Л. 91об., 92, 94 об.; Шренк Л.И. Об инородцах Амурского края. – СПб., 1899. – Т. 2; Шимкевич П.П. Современное состояние инородцев Амурской области и бассейна Амгуни // Труды Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. – Хабаровск, 1895. – Т. 1. Вып. 1; Шренк Л. Об инородцах Амурского края. – Т. 1. – СПб., 1883; Арсеньев В.К. Шаманство у сибирских инородцев и их анимистические воззрения на природу // Вестник Азии. – Харбин, 1916. – № 38-39. Кн. 2.; Ельницкий К. Инородцы Сибири и средне-азиатских владений России. Этнографические очерки. – Изд-е 2-е. – СПб., 1908.

¹⁵ Василевич Г.М. Эвенкийская экспедиция (предварительный отчет экспедиции 1947 г.). – КСИЭ, 1949. – Т. 5; Ее же. По колхозам джугдырских эвенков. – ИВГО, 1950. – Т. 82. № 2; Ее же. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). – Л., 1969.

¹⁶ Мазин А.И. Краткая биографическая справка // Традиционная культура Востока Азии. – Вып. 6. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – С. 5.

¹⁷ Свешников А. Две жизни Григория Федосеева // Режим доступа: gornaz.ru/forum/35-138-1. Дата обращения 14.02.12.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Белоусов В.С., Панин А.Н., Чихин В.В. Этнический атлас Ставропольского края. – Ставрополь: Изд-во СГУ, 2008. – 208 с.

²⁰ Федосеев Г.А. От автора // Г.А. Федосеев. Смерть меня подождет. – Хабаровск, 1967. – С. 6.

²¹ Там же. – С. 5.

²² Здесь автор статьи может сослаться на личные впечатления современных исследователей, изучающих культуру эвенков Амурской области // Материалы бесед с А.И. Мазиным, А.П. Забияко, Р.А. Кобызовым (август 2002 г., август 2003 г.); бесед с А.П. Забияко (август 2007 г.). Личный архив А.А. Забияко.

²³ Об этом, например: Ерошев Ю. Певец мужества и отваги: К столетию со дня рождения Г.А. Федосеева // Человек труда. – 1999. – № 7. 11-17 февраля. – С. 3.

²⁴ Федосеев Гр.А. От автора // Г.А. Федосеев. Смерть меня подождет... – С. 6.

²⁵ Ермоленко Г. Геодезист и писатель Григорий Федосеев (к столетию со дня рождения). Интервью с П.А. Каревым // Наука в Сибири. Ежедневная газета Сибирского отделения РАН. – 1999. – № 14.

²⁶ «Записки бывалых людей» – под таким названием появились первые художественные очерки Гр. А. Федосеева в журнале «Сибирские огни».

²⁷ Федосеев Гр.А. От автора // Г.А. Федосеев. Смерть меня подождет... – С.6. Далее в тексте ссылки на это издание, с указанием страниц.

²⁸ *Окто* (с вариант. у всех северных тунгусов) – дорога, путь, тропа // Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – L., 1935. – P. 440.

²⁹ Федосеев Гр. А. Злой дух Ямбуя. – М.: Художественная литература, 1966. – С. 38. Далее ссылки на это издание.

³⁰ Федосеев Гр.А. Тропою испытаний. Повесть. – Хабаровск: Хабаровское кн. изд-во, 1965. – 430 с. – С. 259. Далее ссылки на это издание.

³¹ Так аттестует Улукиткана молодая женщина Хутама из повести «Смерть меня подождет». – Указ. изд. – С. 243.

³² Лючи, лучи, лоча (в зависимости от диалекта) – именование эвенками русских, возникшее, очевидно, по звучанию этнонима.

³³ Об этом, например: Воронкова Е.А. Религиозные представления и повседневность современных амурских эвенков (по материалам полевых исследований 2006-2009 гг.) // Традиционная культура Востока Азии. Сб. статей. – Вып. 6 / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2010. – С. 242-249.

³⁴ Об этом: Вениамин (Благодравов). Амурская духовная миссия в 1870 г. // Иркутские епархиальные ведомости. – 1871. – № 35; Кириллов А.В. Материалы для истории христианской миссии на Амуре со времен присоединения его к России до 1865 г. // Камчатские епархиальные ведомости. – Благовещенск, 1896. – № 24. Отдел неофициальный.

³⁵ Подтверждение нашим наблюдениям находим, например, в работе: Варламов А.Н. Христианские мотивы в мировоззрении и фольклоре эвенков // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 74-78.

³⁶ Теонима эскери (эскери, экшери) нет в тунгусском словаре С.М. Широкогорова (Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – L., 1935).

³⁷ Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). – Л., 1969. – С. 230.

³⁸ Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. – Новосибирск, 2004.

³⁹ Об этом: Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочоных (конец XIX – начало XX вв.). – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 34-55.

⁴⁰ «Вперед, вперед!» (эвенк.)

⁴¹ Об этом, например: Иванов С.В. Медведь в религиозном и декоративном искусстве народностей Амура // Памяти В.Г. Богораза. Сб. статей. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937. – С. 1–47; Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). – Л.: Наука, 1969. – С. 216–217.

⁴² Там же. – С. 44–48.

⁴³ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / сост. В.И. Цинциус. – Т. 2. – Л., 1977.

⁴⁴ Ама – отец, дедушка, господин, медведь // Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – L., 1935. – P. 432. О других, в том числе диалектных, именовании медведя у эвенков: Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). – Л.: Наука, 1969. – С. 216.

⁴⁵ О магическом содержании ритуала поедания частей медвежьей туши (головы, лап, шек) см.: Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). Указ. изд. – С. 234–236.

⁴⁶ Сравните описание данного ритуала у А.И. Мазина // Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочоных. Указ. изд. С. 44–46.

⁴⁷ Ср., например: Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII – начало XX вв.). – Указ. изд. – С. 235–236.

⁴⁸ Там же. – С. 218.

⁴⁹ Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочоных. – Указ. изд. – С. 55.

⁵⁰ Забияко А.П. Священное пространство // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 966–968.

Казурова Н.В.

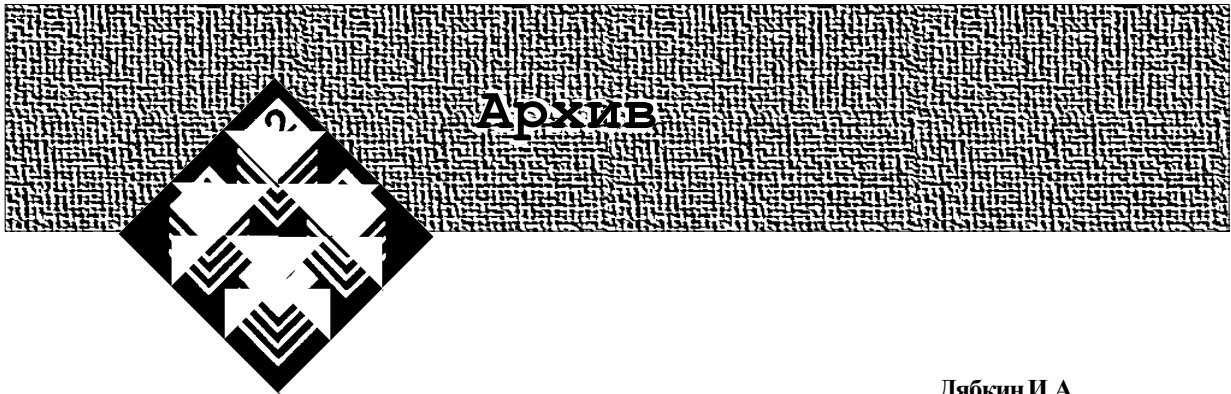
ИСЛАМ И ПОСТРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ИРАНСКИЙ КИНЕМАТОГРАФ

Аннотация. Влияние ислама на иранский кинематограф в статье исследовано посредством истории взаимоотношений между иранским кинопроизводством и религиозно настроенным правительством с момента зарождения Исламской Республики Иран до сегодняшнего дня.

В первое десятилетие существования республики (1979-1990) наблюдается отождествление эстетики и этики иранского кинематографа и моральных установок исламского государства. Однако с середины 90-х гг. наметился раскол в иранском кино, которое стало четко делиться на массовое и элитарное (авторское). Популярные фильмы и сегодня соответствуют канонам, разработанным Министерством культуры и исламской ориентации. Представители же арт-хауса, нарушая предписания цензоров, часто вступают в открытую конфронтацию с властью, выбирая в качестве сюжетов для своих фильмов не «агитки», пропагандирующие существующий режим, а художественные образы, основанные на интерпретации авторами исламской традиции и постановке философских проблем.

Ключевые слова: Ислам шиитского толка, хиджаб, тазийе, авторский и массовый кинематограф, суфизм, арт-хаус.

В 1979 г. в Иране произошла революция, круто изменившая ход истории страны. Победа аятоллы Хомейни и его сторонников повлекла за собой образование Исламской Республики Иран (ИРИ). Так в Иране рождается модель государства, консолидирующей силой которой выступает ислам шиитского толка¹. Впоследствии исламская концепция идентичнос-



Дябкин И.А.

ПИСЬМА БАРОНА Р.Ф. УНГЕРНА ФОН ШТЕРНБЕРГА
(религиозные, философские и политические взгляды Унгерна)

Аннотация. В публикации приводятся тексты писем участника Белого движения на Дальнем Востоке барона Р.Ф. Унгерна фон Штернберга с 1918 г. по 1921 г. Многие из приведенных в публикации писем позволяют реконструировать религиозно-философские и политические воззрения барона Унгерна – одной из культовых личностей в истории дальневосточной эмиграции.

Ключевые слова: вера, бог, война, монархия, Срединная Империя, Маньчжурия, Монголия, Р.Ф. Унгерн фон Штернберг, Г.М. Семенов, Чжан Кунь, революция в России.

«Даурский разбойник», «обер-хунхуз», «маньчжурский соловей-разбойник», «черный барон», «кровавый барон», «бог войны», «буддист с мечом», «воинствующий Будда», «Рыцарь белой веры», «белый рыцарь Тибета», «воин Шамбалы» и т.д. – столь разными именами был награжден в народном и литературном сознании легендарный барон Унгерн (Роман Федорович Унгерн фон Штернберг; 16.12.1885 – 15.09.1921). В его образе ярко воплотилась тенденция к мифологизации исторических процессов и личностей, втянутых в эти процессы.

Мифологическое постижение истории, как известно, является одной из категориальных явлений человеческого сознания. Векторы мифологических рецепций истории зависят от специфики социокультурных реалий, от особенностей мировоззрения создателей подобных мифологий. Этим, пожалуй, и объясняется противоречивость восприятия образа барона Унгерна в эмигрантских и советских текстах. Унгерн предстает то в облике героя или божества (по логике строения мифологических сюжетов), то сближается с представителями народной демонологии, а в других случаях выступает как рядовой «вояка». Однако как мифологизация, так и демифологизация образа Унгерна являются новыми гранями целого комплекса социальных мифологем, бурно расцветающих в кризисные эпохи.

Термин «дальневосточная унгерниана» не случайно прочно закрепился в современной гуманитарной науке за целым потоком исторической, научно-популярной, мемуарной и художественной литературы, посвященной барону Унгерну фон Штернбергу. Легендарная личность барона Унгерна, его жизненный путь, военные подвиги, мировоззрение, религиозные взгляды и по сей день продолжают оставаться объектом пристального внимания писателей, поэтов, критиков, исследователей.

Унгерном маньчжурские матери пугали своих детей – и не случайно¹. Религиозный фанатизм, психопатологическая жестокость, врожденный садизм, душевная неуравновешенность, глубинный мистицизм (наряду с потрясающей практичностью), склонность к экстравагантным поступкам породили особую почву для мифологической рецепции образа «черного барона» как в литературе метрополии, так и в литературе эмиграции.

Особенный интерес представляет стихотворение известного харбинского поэта-эмигранта А.И. Несмелова «Баллада о Даурском бароне» («Кровавый сборник», 1928). Несмелов обращается к известной легенде, бытовавшей в годы Гражданской войны, о том, как призрак Унгерна появлялся среди песков пустыни Гоби: «Я слышал: / В монгольских унылых улусах, / Ребенка качая при дымном огне, / Раскосая женщина в кольцах и бусах / Поет о бароне на черном коне... / И будто бы в дни, / Когда в яростной злобе / Шевелится буря в горячем песке, — / Огромный, / Он мчит над пустынею Гоби, / И ворон сидит у него па плече»². Другой харбинский писатель, А.П. Хейдок, в рассказе «Безумие желтых пустынь» (сб. «Звезды Маньчжурии») приписывает Унгерну связь с потусторонними силами зла, а его патологическую жестокость объясняет особым религиозным сознанием: «Он оставил кроткого Христа, потому что ему было ближе друидическое поклонение силам Земли, Одиуну, Валгалле и страшилищам – кумирам Тибета. Одного он никогда и никому не прощал – нарушения его законов»³. А в рассказе Б. Волкова «Потомок Чингисхана» (глава из романа «В царстве золотых Будд», который так и не был опубликован) барон Унгерн предстает как «бог войны», которому возносят дары уверовавшие в его силу ламы. Увлечение барона Унгерна оккультными верованиями и мистикой восточных культур, в особенности Тибета, послужило истоком сюжета рассказа его сослуживца А. Макеева «Роковое предсказание», построенного по мотивам ламаистских преданий: «Пребывает он в тайной подземной стране Аггарта, в которой не действуют законы времени. Раньше этой страной владел Король Мира, могучий Шакраварти. Но великий Унгерн победил его священным мечом и надел его корону...»⁴. Среди других писателей и поэтов русского зарубежья, обращавшихся в своем творчестве к образу «кровавого барона», стоит упомянуть М. Колосову, И. Серебренникова, П. Северного, Ф. Горенштейна⁵. Барон Унгерн стал главным героем произведений и многих советских авторов (С. Маркова, Л. Прозорова, И. Новокшенова и др.).

Мифологическая интерпретация судьбы барона Унгерна присуща также воспоминаниям и мемуарам тех людей, которые знали его не понаслышке, а служили в его отрядах и лично столкнулись с безумствами «черного барона». Это, в первую очередь, мемуары Ф. Оссендовского, Н. Князева, Д. Першина, А. Макеева, В. Кислицына, Б. Волкова, которые, несмотря на жанровую специфику, содержат характерные признаки литературной мифологизации, выражающейся в обращении авторов к сказовым манерам повествования. Более того, многие сочинения известнейших ученых-филологов и историков (Б. Соколов, Л. Юзефович, С. Хатунцев, С. Кузьмин и др.) во многом построены на описании разнообразнейших легенд и преданий об Унгерне, бытовавших в культурной атмосфере метрополии и эмиграции.

Корни незатухающего интереса к Унгерну фон Штернбергу кроются, безусловно, в его биографии. Прежде всего барон Унгерн обладал особой тягой к мифологизации собственной судьбы. Такая страсть имела как генетическую – через предков, так и интеллектуальную (прежде всего, ницшеанскую) подпитку. Так, Унгерн мифологизировал свой собственный род столь самозабвенно, что свято верил в созданные его фантазией мифы в духе средневековых сказаний и легенд. По словам самого барона, в его жилах смешалась кровь рыцарей-крестоносцев, знаменитого Аттилы и даже барона Влада Цепеша Дракулы. Другой точкой опоры в создании различных творческих биографий и художественных произведений об Унгерне стала его врожденная патологическая жестокость, рассказы о которой шокировали весь эмигрантский Харбин и советскую Россию в 1920-е гг.

Однако даже в опубликованных на сегодняшний день мемуарных текстах можно заметить разнородные, а порой противоречивые сведения о

бароне. В ряде случаев авторы мемуаров и биографий Унгерна, опираясь на архивный материал, в других – на собственный опыт службы в маньчжурских отрядах барона, так или иначе способствовали рождению социокультурных, политических или же личностных мифов о бароне Унгерне.

На сегодняшний день тексты многих писем «черного барона» уже опубликованы⁶ и входят в состав научных и научно-популярных изданий. Эпистолярный барон Унгерн во многих монографиях, мемуарах, статьях указывается как источник разноплановых суждений о его сложных религиозных, философских, политических воззрениях. При этом, обращаясь к упомянутым исследовательским текстам, можно столкнуться с неточностями текстологического характера: с проблемой отрывочного цитирования переписки, отсутствием развернутых комментариев, точных указаний и ссылок на источник цитирования архивных материалов и текстов писем, неполными вариантами писем. Еще одной немаловажной проблемой является отсутствие точных сведений о первых публикациях писем Унгерна. В некоторых изданиях письма публикуются либо в сокращенном варианте (например, Б. Соколов «Барон Унгерн. Черный всадник»), либо без указаний на источник публикации.

Данная подборка писем Унгерна, как уже опубликованных ранее, так и публикуемых впервые, является попыткой автора представить в комплексном виде картину сложных религиозно-философских и политических взглядов Унгерна. Тексты писем публикуются по материалам архивных фондов РГВА (Российского государственного военного архива), ГАРФ (Государственный архив РФ) и могут стать источником для реконструкции мировоззренческих позиций Р.Ф. Унгерна фон Штернберга в дальнейшей научно-исследовательской практике.

Письмо Р.Ф. Унгерна⁷ – Г.М. Семенову⁸.

От 07 апреля 1918 г.

Дорогой Семен,

Пожалуйста, прочти мое письмо.

Квартира в Маньчжурии из трех комнат с обстановкой и кухней еле нашлась, взята на имя Дзыно. Адрес сообщу позже. Не болтай только. За французским паспортом послал Спиржуна. Деньги у меня есть. Нужны ли тебе на личные дела?

Посылаю тебе прошения и жалобы золотопромышленников Нерчинского округа для почтения союзным атташе. Надо послать Кабанова туда, его родина, 10 человек и 100 винтовок итальянки ему даю, дай ему автомобиль довести все это и хоть настоящих 100 казаков. Как только он там совдеп разгонит, всего красногвардейцев там 60–70 человек, передаст распорядительную власть Варламову, а военную Зоркальцеву⁹. Деньги отсюда будут. Зато реквизиция немалая, там должно быть много. Помощи из Читы едва ли будет¹⁰.

Опарина отправь с японцем в Таннефу через Цицикар; он перекрывает. Купец в Цицикаре. Взял 2-х, в том числе переводчика паспорта. Деньги, ты говорил, что дал японцу 20.000. Отправляй их, наконец.

Крыжановского¹¹ надо обождать пока проводник вернется. Эти деньги надо будет дать. Но не раньше 10–14 дней, когда можно отправить. Шароглазов¹² обещает от 100–126 рублей каждому пешему монголу, который нанимается к нему, но это слух. Если это правда, то горе ему. Кабанов вечером у тебя будет, не слушайся, если будет просить много казаков.

Что твоя мага? Не засни ты опять.

Пишу по твоему вопросу. Если они, все эти прихвосты¹³, сомневаются в искренности моей веры, то передай им, что я свято и искренне верую в Бога. Бог для меня есть источник чистого разума, высших познаний и Начала всех Начал. Не во вражде и спорах мы должны познавать Его, а в

гармонии наших стремлений к Его светоносному источнику. Спор между людьми, как служителями религий, так и сторонниками того или иного культа, не имеет ни смысла, ни оправданий, ибо велика была бы дерзновенность тех, кто осмелился бы утверждать, что только ему открыто точное представление о Боге. Бог – вне доступности познаний и представлений о Нем человеческого разума. Бога нужно чувствовать сердцем. Споры и столкновения последователей той или иной религии между собой неизбежно должны порождать в массах сомнения в самой сути существования Бога. Божественное начало во Вселенной одно, но различность представлений о Нем породила различные религиозные учения. Руководители этих учений, во имя утверждения веры в Бога, должны создавать умиротворяющее начало в сердцах верующих в Бога людей на основе этически корректных отношений и взаимного уважения собственной веры. Еще раз повторяю: Бога надо чувствовать всем существом своим, всем сердцем. Ибо только так можно приблизиться к Нему.

Твой Унгерн.

Из письма Р.Ф. Унгера – Г.М. Семенову¹⁴

От 27 июня 1918 г.

Дорогой Семен!

Приходится опять писать. Теперь более приятное. Хунхуз¹⁵ Тау-линг, письменные условия которого показывал тебе, наконец, открыл карты. Он сказал, что пока он тут с нами торговался, Мукденская бригада (генерал Танг-Магуй) взбунтовался и ушел от Мукдена к нам¹⁶. Сейчас они прошли 1500 верст, далее направление Таннефу и т.д. Их всех около 1000 вооруженных, пойти им надо более 1000 верст сухопутом. Срок прибытия в окрестности Даурии 1–2 месяца. Никаких авансов не взял, говорит, что ты наградишь его, как подобает, если их доведет до тебя. Только 1000 руб. всучили на здешние расходы, переводчика и т.д.

Теперь сам не спи. Китайцы примут, наверное, все от них зависящее, чтоб задержать их. Маньчжурские переговорщики когда придут, не задерживай их. Если китайцы пошлют их на Цицикар, они в Цицикаре освободятся и смогут прийти к нам также сухопутом.

Вообще, мое частное мнение, что именно надо стремиться, чтобы китайские войска на твоей службе воевали с большевиками, а маньчжуры с Китаем. Комбинация эта должны быть выгодна и для Японии. Завтра дам определенную телеграмму, где и когда можно видеть маньчжурских уполномоченных.

Дауры¹⁷ меня изводят. Они обещали наконец дать 100 конных баргун¹⁸, но говорят, что, так как китайцы тебе не подчиняются, то они будут самостоятельно воевать на Даурии. Главное, столкнуть их отсюда, а там пускай Шароглазов¹⁹ с ними торгуется. Здесь не смогу их обезоружить: не дают обратно винтовок, а так их меньше не станет и, если я у оставшихся возьму с собой обратно винтовки, то в Маньчжурии со 100 баргунтами всегда справиться можно.

Под каким-нибудь предлогом верни мне, пожалуйста, Веремеева²⁰ и японскую банку варенья.

Что это за слухи невероятные распускает про меня пресса? Читал ли про золото в «Новостях дня»?²¹

Преданный Унгерн.

Письмо Р.Ф. Унгера²² – П. П. Малиновскому²³

11 ноября 1918 г. Даурия

Многоуважаемый Павел Петрович!

Прошу Вас устроить еще одно дело в Харбине. Поинтересуйтесь у Константина Попова подробностями программы международной конфе-

ренции в Филадельфии²⁴, а также выясните, какие имеются возможности для посылки на нее делегатов. Нужно послать туда представителей Тибета, Бурятии и т. д., одним словом – Азии. Я думаю, что мирная конференция уже не будет иметь никакого смысла, если она откроется раньше, чем кончится война. Присутствие наших представителей на конференции может оказаться чрезвычайно плодотворным. Послы от Бурятии в течение месяца, а послы от Тибета в течение двух месяцев будут готовы к отъезду. Об этом деле совершенно забыл, поэтому прошу ответить мне срочно, иначе буду сильно занят. Конечно, таким образом, чтобы никто не узнал, что мы тут и пальцем шевельнули! Далее, попробуйте заинтересовать Вашу супругу лозунгом: женщины всех стран, образовывайтесь!²⁵ Ей следует написать письмо этой дуре Панкхурст²⁶; поскольку на Западе женщины имеют равные права с мужчинами, они должны прийти на помощь своим сестрам на Востоке. Последние уже созрели для этого, но не имеют вождей. Вожди Новой России, как, например, Семенов, мечтают лишь о том, чтобы своих любовниц уравнивать в правах с «евнухами»²⁷.

В Харбине нужно основать небольшую общину индусов, армян, японцев, китайцев, монголов, русских, поляков, американцев. Почетной председателем должна быть госпожа Хорват²⁸ или супруга посла в Пекине или в Токио. Газета должна объявлять об этом раз в месяц на разных языках. Благодарю за Вашу работу, которая отнимает у Вас день и ночь, боюсь, однако, что не долго еще буду Вам досажать. Политические дела занимают меня целиком.

Преданный Вам Полковник Барон Унгерн.

Из заметок Р.Ф. Унгерна²⁹

1919 г. Урга

<...>

Бог есть высшая Истина... Вероотступников не понимаю³⁰. Только вера способна сохранить и возвысить человеческую душу. Вероотступников надо только казнить.

<...>

Только казни и порка помогут создать четко организованную и непобедимую армию, которая своими успехами приблизит Срединное Царство и восстановит святую монархию. И я, в чьих жилах течет кровь Аттилы³¹, не верю ни во что другое...

<...>

Мне кажется довольно оригинальным и любопытным рассказанный мне кем-то вид казней – сажание на кол, придуманный еще Владом Колосажателем³². Ноги жертвы привязать к двум лошадям и насаживать неверных на кол, – так, чтобы смерть не наступила мгновенно. Барон Дракула не заострял концы колов – это позволяло наблюдать агонию жертв. Коля делал высокие, располагал их кругом. Жертв насаживал вверх ногами...

<...>

И все-таки барон был великий завоеватель, но не палач, каким описывают его в румынских хрониках, и уж тем более в фольклоре. Он был вождь своего времени. Его боялись, а значит – почитали. И еще он был верующим человеком, иначе не объяснить его манию окружать себя католическими и православными священниками. Всегда, говорят, возил с собой распятие и Библию, в которую свято верил. <...>

Письмо Р.Ф. Унгерна³³ – Чжан Куню³⁴

От 02 марта 1921 г.

Ваше Превосходительство,

Недавно через американца Нунтеля я имел смелость отнять Ваше драгоценное время, послав вам извещение о событиях в Урге³⁵.

Теперь я в дополнение к письму довожу до сведения Вашего Превосходительства о дальнейшем. Войска ушли сначала на север к красным, но, по-видимому, с ними не сошлись. Произошли какие-то недоразумения из-за грабежей, и теперь они повернули к западу. По-видимому, они пройдут на Улясутай, а затем на юг в Синьцзан. В Урге образовалось Монгольское правительство, которое, безусловно, признает сюзеринитет³⁶ Китая.

Из газет мне известно, что Калшане беспорядки. Но, к сожалению, не имею пока никаких подобных сведений оттуда. Во внутренней Монголии, по-видимому, тоже начались беспорядки. Надо использовать эти беспорядки, не теряя времени, направив их военное выступление не к бесцельной борьбе с китайскими войсками, а к восстановлению маньчжурского хана³⁷. В нем они видят великого и беспристрастного судью, защитника и покровителя всех народностей Срединного Царства.

Необходимо действовать под общим руководством главы всего дела. Пока его нет, ничего не выйдет. Необходим вождь. Вождями могут быть только популярные лица, каковым в настоящее время является высокий Чжан Цзо лин³⁸. Дать толчок к признанию народами этого вождя не представляет особой трудности. Я, к сожалению, в настоящее время без хозяина. Семенов меня бросил, но у меня есть деньги и оружие.

Вашему Превосходительству известна моя ненависть к революционерам, где бы они ни были, и потому понятна моя готовность помогать работе по восстановлению монархии под общим руководством вождя генерала Чжан Цзолиня. Сейчас думать и о восстановлении царей Европы немыслимо из-за испорченности европейской науки и вследствие этого народов, обезумевших под воздействием социализма. Сейчас пока возможно только и начать восстановление Срединного Царства и народов, сопровождающихся с ним до Каспийского моря, и тогда только начать восстановление Российской монархии, если народ к тому времени образумится, а если нет, то надо его покорить. И я, в чьих жилах течет кровь крестоносцев, готов это совершить³⁹.

Лично мне ничего не надо, я рад умереть за восстановление монархии. Хотя бы даже не своего государства, а другого. Я позволяю себе писать все это Вашему Превосходительству так откровенно и прямо, так как глубоко верю Вам и знаю, что Вы всем сердцем сочувствуете мне, искренне преданы нашему общему делу, а с Вашим большим просвещенным умом виднее возможность скорого осуществления великих монархических начал, ведущих народы к спасению и благу. Еще раз имею смелость повторить, что я предлагаю свое подчинение высокому и почитаемому Чжан Цзолину.

Взяв в Урге склад и оружие, прошу Ваше Превосходительство принять все мои запасы и интендантство в Хайларе себе и расходовать их по Вашему усмотрению.

Письмо Р.Ф. Унгерна⁴⁰ – Цэндэ-гуну⁴¹

От 27 апреля 1921 г. Урга

Ваше Сиятельство!

Дальность расстояния и обстоятельства не позволяют увидеться с Вами, обменяться мыслями и позаимствовать мудрые советы Вашего Сиятельства. Приходится ограничиться лишь письмами, в которых трудно, конечно, охватить все вопросы, выдвигаемые жизнью. Ярче всех стоит вопрос о красной опасности.

Революционное учение начинает проникать в верный своим традициям Восток. Ваше Сиятельство своим глубоким умом понимает всю опасность этого разрушающего устои человечества учения и сознает, что путь к охранению от этого зла один – восстановление царей. Единственно, кто

может сохранить правду, добро, честь и обычаи, так жестоко попираемые нечестивыми людьми – революционерами, это цари. Только они могут охранить религию и возвысить веру на земле. Но люди стали корыстны, наглы, лживы, утратили веру и потеряли истину, и не стало царей. А с ними не стало и счастья, и даже люди, ищущие смерти, не могут найти ее. Но истина верна и непреложна, а правда всегда торжествует; и если начальники будут стремиться к истине ради нее, а не ради каких-либо своих личных интересов, то, действуя, они достигнут полного успеха, и Небо ниспошлет на землю царей. Самое наивысшее воплощение идеи царизма, это соединение божества с человеческой властью, как был Богдыхан в Китае, Богдо-хан в Халхе и в старые времена русские цари. За последние годы оставалось во всем мире условно два царя, это в Англии и в Японии. Теперь Небо как будто смилостивилось над грешными людьми, и вновь возродились цари в Греции, Болгарии и Венгрии, и 3-го февраля 1921 года восстановлен Его Святейшество Богдо-хан⁴². Это последнее событие быстро разнеслось во все концы Срединного Царства и заставило радостно затрепетать сердца всех честных его людей и видеть в нем новое проявление Небесной благодати. Начало в Срединном Царстве сделано, не надо останавливаться на полдороге. Нужно трудиться и, путем объединения автономных Внутренней Монголии, Синьцзяна и Тибета в один крепкий федеративный союз, провести великое святое дело до конца и восстановить Цинскую династию.

По некоторым, хотя еще не вполне проверенным сведениям, я знаю, к тому же стремятся все монголы от Тарбагатайского и Илийского краев до Внутренней Монголии и Барги.

Вас не должно удивлять, что я ратую о деле восстановления царя в Срединном Царстве. По моему мнению, каждый честный воин должен стоять за честь и добро, а носители этой чести – цари. Кроме того, ежели у соседних государств не будет царей, то они будут взаимно подтачивать и приносить вред одно другому. Я уже обо всем этом писал Югадзырхутухте, но Вас, опытного и выдающегося дипломата, прошу снести с Большой Узумчей и внутренними монголами, дав понять им, что теперь нельзя упускать время, а пришла пора действовать, и действовать решительно, ибо начало положено, Богдо-хан восстановлен и надо присоединяться. Я был бы чрезвычайно счастлив, если бы Вы приехали и взяли на себя дипломатическую сторону всего этого дела. Тогда я заранее предчувствую успех. Китай идет на уступки, ибо он поставлен. Нельзя упустить время, так как второго такого случая не будет. Я знаю, что Вы помогаете в этом деле не из-за честолюбия, что такое чувство не может Вами руководить, что Вы – монархист. Я знаю, что Вы стоите и будете стоять за вечную правду, добро и благо людям, и верю, что само Небо с высоты смотрит на Вас, ждет от Вас борьбы за честь и святую религию, дабы ниспослать на Вас и Ваше потомство свои неисчислимые благодеяния на вечные времена⁴³.

Шлю Вашему Сиятельству мои наилучшие пожелания успеха в делах и льщу себя надеждою скоро повидаться с Вами.

Начальник Азиатской Конной Дивизии Генерал-Майор Барон Унгерн.

Письмо Р.Ф. Унгерна⁴⁴ – К. Грегори⁴⁵

20 мая 1921 г. Урга

Настоящим извещаю Вас о делах в Монголии. К настоящему моменту на территории, охваченной нашими действиями, не осталось китайских революционных войск. Основная их часть полностью разбита и уничтожена, остальные бродят вдалеке от столицы Монголии. Успешно ведется серьезная кампания по объединению Внутренней и Внешней Монголии и включению в Великую Монголию племен Западной и Восточной Монго-

лии, и я убежден в конечном триумфе Богдо-хана и моих усилий в этом направлении. В настоящее время главное внимание обращено на восточно-монгольские области, которые должны стать надежным оплотом против натиска революционного Китая, а затем будут приняты меры по присоединению Западной Монголии. По одобренному плану присоединяющиеся области не будут подчинены власти Совета Министров в Урге, но сохраняют в целостности и неприкосновенности самостоятельность аймаков, свои законы и суды, свою административную структуру и обычаи, составляя лишь в военном и финансово-экономическом отношении единый союз, находящийся под благословением Богдо-хана. Цель союза двоякая: с одной стороны, создать ядро, вокруг которого могли бы сплотиться все народы монгольского корня; с другой, – оборона военная и моральная от растлевающего влияния Запада, одержимого безумием революции и упадком нравственности во всех ее душевных и телесных проявлениях. Что касается Кобдо⁴⁶ и Урянхая⁴⁷, на этот счет я уверен. Обитатели этих районов, древние тубы и сойоты⁴⁸, готовы присоединиться к нам, испытав на себе ярмо Китайской Республики и тяжелую руку китайских революционеров и большевиков.

Следующий этап революционного движения в Азии, движения, идущего под лозунгом «Азия для азиатов», это создание Срединного Монгольского Царства, которое должно объединить все монгольские племена. Я уже установил сношения с киргизами, отправив письмо влиятельному вождю, бывшему члену Государственной Думы, очень образованному киргизскому патриоту и потомку наследственных ханов Букеевской Орды (от Иртыша до Волги) А. М. Букей-хану. Вам необходимо таким же образом из Пекина действовать на Тибет, Китайский Туркестан и, в первую очередь, на Синьцзян. Вам следует найти таких влиятельных лиц в упомянутых областях, к которым Вы могли бы обратиться лично, избегая обращения к неизвестным нам партиям, партийным и государственным органам и лицам сомнительных политических убеждений; еще менее следует искать поддержки масс, так как это не только бесполезно, но даже вредно для нашего дела, ибо сразу раскроет наши планы и цели.

Необходимо во всех сношениях подчеркнуть необходимость спасения Китая от революционной смерти путем восстановления Маньчжурской династии, которая так много сделала для монголов и покрыла себя неуваждающей славой. Нужно привлечь к этой работе китайских магометан⁴⁹. Хорошим поводом для переговоров послужат наши связи с киргизами, их единовольцами. Здесь также нужны надежные и влиятельные лица, через которых Вы должны действовать. В этом направлении Вы должны развить энергичную деятельность на месте, находя их слабые места, чтобы влиять на них в смысле присоединения и держать меня в курсе дела.

Я начинаю движение на север и на днях открою военные действия против большевиков. Как только мне удастся дать сильный и решительный толчок всем отрядам и лицам, мечтающим о борьбе с коммунистами, и когда я увижу планомерность поднятого в России выступления, а во главе движения – преданных и честных людей, я перенесу свои действия на Монголию и союзные с ней области для восстановления Цинской династии, которую я рассматриваю как единственное орудие в борьбе с мировой революцией.

Будущее России, разбитой морально, духовно и экономически, ужасно и не поддается никакому прогнозу. Она единодушно восстанет против революционного духа. Этого нельзя теперь ожидать от западных держав. Там заботятся лишь об одном – как можно более простыми способами защитить свои капиталы и собственность от захвата их революционными силами, не вводя в круг действия идей, вопросов морального свойства. Вывод один – революция восторжествует, и культура высшего продукта

падет под напором грубой, жадной и невежественной черни, охваченной безумием революции и уничтожения и руководимой международным иудаизмом.

Они проводят в жизнь философию своей религии – око за око, а принципы Талмуда, проповедующего терпимость ко всем и всяческим способам достижения цели, предоставляют евреям план и средство для их деятельности по разрушению наций и государств. Обсудите этот вопрос со старым философом и дайте мне знать его мнение. Обратите пристальное внимание на деятельность еврейских капиталистов, участвующих в нашей работе. Я уверен, что скоро Вы столкнетесь в их лице с вездесущим, хотя очень часто и скрытым врагом. Пожалуйста, заставьте Фушана, участника той вагонной вечеринки с курением опиума⁵⁰, прислать мне опытного монгольского дипломата, который мне жизненно необходим. Впрочем, я пишу ему об этом сам. Я хотел бы воспользоваться услугами Ц. Г. Я также нуждаюсь в способном представителе соединенных китайских магометан. Также необходимо, чтобы вышеупомянутый Фушан повлиял бы на богатых князей, генералов-монархистов и купцов с тем, чтобы приобрести типографию и наладить выпуск хорошей газеты, выступающей за восстановление монархии под скипетром Цинов. Вы, конечно же, понимаете все значение такого предприятия. Если Вам удастся получить доступ к беспроволочному телеграфу, вызывайте нашу станцию в 9 часов по полудни по харбинскому времени, «Ж.У.Т.», используя код «Восток», который я при сем прилагаю.

Генерал-Лейтенант Унгерн-Штернберг.

P.S. Не спите там, просыпайтесь! Что поделявает мой прорицатель?⁵¹ Все произошло, как он предсказывал. В этих краях они все говорят верно. Чахар, которого я послал к Вам и который остался у Семенова, оказался разбойником и негодяем. Не верьте ни одному его слову. Верьте «профессору»⁵². Заставьте толстого генерала поработать.

Искренне Ваш Барон Унгерн.

Библиографический список

- Акунов В. Барон Унгерн – белый бог войны. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2010. – 369 с.
- Буденный С. Пройденный путь. Книга 1. – М.: Военное издательство, 1958. – 449 с.
- Дябкин И.А. Образ русской харбинки 1920–1940 годов в литературе и публицистике // Научные труды молодых ученых филологов. – М.: Изд-во МПГУ, 2007. – С. 167-170.
- Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. – М., 2010. – 347 с.
- Забияко А.А., Дябкин И.А. Неомифологические тенденции в раннем творчестве Арсения Несмелова // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 3. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 39-48.
- Иван-Царевич. Маленький фельетон // Свет. – № 392. – 1920. – С. 3.
- Макеев А. Роковое предсказание. Из воспоминаний бывшего адъютанта Азиатской конной дивизии // Рубеж. – 1940. – № 5. – С. 3.
- Несмелов А. Баллада о Даурском бароне // Несмелов А. Собрание сочинений: В 2 т. – Т. 1. – Владивосток, 2006. – С. 35.
- Осендовский Ф. И люди, и боги, и звери. – М.: Эксмо, 2005. – 311 с.
- Соколов Б. Барон Унгерн. Черный всадник. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2009. – 448 с.
- Хейдок А.П. Безумие желтых пустынь // А.П. Хейдок. Огонь у порога. – Магнитогорск: Амрита-Урал. – С. 131.
- Цветков В.Ж. На сопках Монголии. Белое дело барона Унгерна // Родина. – 2005. – № 1. – С. 49-57.

Шкуро А.Г. Гражданская война в России. Записки белого партизана. – М.: АСТ, 2004. – 384 с.

Эфендиева Г.В. «Харбинский шик» и советская «прозодежда»: о моде, идеологии и культуре // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров. Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск: Амур. гос. ун-т, 2001. – С. 97-109.

Юзефович Л. «Королева Байкала» и принцесса Цзи // Октябрь. – № 4. – 2004. – С. 15-23.

Юзефович Л. Самодержец пустыни. Барон Р.Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. – М.: Ad Marginem, 2010. – 672 с.

¹ Об этом см.: Дябкин И.А. Мифологизация истории в творчестве Арсения Несмелова // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. – Вып.8. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – С. 426-433.

² Несмелов А. Баллада о Даурском бароне // Несмелов А. Собрание сочинений: В 2 т. – Т. 1. – Владивосток: Рубеж, 2006. – С. 35.

³ Хейдок А.П. Безумие желтых пустынь // А.П. Хейдок. Огонь у порога. – Магнитогорск: Амрита-Урал. – С. 131.

⁴ Макеев А. Роковое предсказание. Из воспоминаний бывшего адъютанта Азиатской конной дивизии // Рубеж. – 1940. – №5. – С. 3.

⁵ Подробнее об этом см.: Забияко А.А., Дябкин И.А. Неомифологические тенденции в раннем творчестве Арсения Несмелова // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 3. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 39-48; Дябкин И.А. Мифологизация истории в творчестве Арсения Несмелова // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. – Вып. 8. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 426-433; Дябкин И.А. Дальневосточные мифологемы гражданской войны: герои и образы // Лосевские чтения-2010: Материалы регион. науч.-практ. конф. – Вып. 3. – Благовещенск: Изд-во БГПУ. 2010. – С. 66-75; Дябкин И.А. Фольклорный образ героев Гражданской войны как источник литературной мифологизации (На материале дальневосточного фольклора 20-30 гг. XX в.) // Лосевские чтения-2011: Материалы регион. научн.-практ. конф. – Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2011. – С. 189-200.

⁶ Например, в кн. «Барон Унгерн в документах и мемуарах» / сост. и ред. С.Л. Кузьмин. – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2004. – 507 с.; Юзефович Л. Самодержец пустыни. – М.: Эллитс Лак, 1993. – 461 с.

⁷ РГВА. Ф. 39454. Оп. 1. Д. 1. Л. 2-2-об.

⁸ Г.М. Семенов (1890-1946) – генерал-лейтенант Белой армии, казачий атаман, один из предводителей Белого движения на Дальнем Востоке. В 1921 г. эмигрировал в Китай, где совместно с бароном Р.Ф. Унгерном разворачивал активные военные действия против большевиков. Именно Семенов произвел Унгерна в генерал-майоры и способствовал установлению в Даурии диктаторской власти барона. Во многих идейных воззрениях Семенов сходил с Унгерном, но впоследствии они разошлись во взглядах.

⁹ Скорее всего сослуживцы Унгерна, предводители его отрядов в Маньчжурии.

¹⁰ Скорее всего барон Унгерн подразумевает 1-й Читинский полк, который еще в 1917 г. начал действия против войск красных. Взятие Читы было в планах и у Семенова, в 1918 г. он обосновал в читинской гостинице «Селект» свою резиденцию, но взять Читу собственными силами так и не смог. (Об этом см.: Юзефович Л. Самодержец пустыни. Барон Р.Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. – М.: Ad Marginem, 2010. – С. 126). В 1920 г. Унгерн со своей Азиатской конной дивизией планировал поход на Читу в тыл советским войскам, а также на Троицкосавск и Верхнеудинск. На это указывает современный историк В.Ж. Цветков. Подробнее см.: Цветков В.Ж. На сопках Монголии. Белое дело барона Унгерна // Родина. – 2005. – № 1. – С. 49-57.

¹¹ Крыжановский В.В. – военачальник, участник Белого движения на Дальнем Востоке, участник Ледяного похода. Покончил жизнь самоубийством, не желая сдаваться в плен армии Буденного. Подробнее об этом см.: Шкуро А.Г. Гражданская война в России. Записки белого партизана. – М.: АСТ, 2004. – 384 с.; Буденный С. Пройденный путь. Книга 1. – М.: Военное издательство, 1958. – 449 с.

¹² Вероятно, один из сослуживцев барона. Герой с такой же фамилией действует в одном из фельетонов об Унгерне некоего поэта с псевдонимом «Иван-Царевич». См.: Иван-Царевич. Маленький фельетон // Свет. – № 392. – 1920. – С. 3.

¹³ Сложно установить, о ком именно выражался подобным образом барон Унгерн. Скорее всего он имел в виду своих противников, считавших его «палачом» и диктатором Маньчжурии.

¹⁴ РГВА. Ф. 39454. Оп. 1. Д. 1. Л. 2-3 об.

¹⁵ Хунхузы (дословно с кит. «краснобородые») – маньчжурские разбойники, отряды которых обитали в дебрях маньчжурской тайги и осуществляли массовые набеги на мирных жителей с целью грабежа. Подробнее см.: Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. – М., 2010. – 347 с.

¹⁶ Точных сведений о взаимоотношениях Унгерна с мукденским генералом Танг-Магуем нет, поэтому сложно сказать, какое историческое событие в данном случае подразумевает барон. Скорее всего он имеет в виду отряды в Мукдене, которые перешли на его сторону перед захватом Урги.

¹⁷ Вероятно, Унгерн подразумевает сам народ, проживавший на территории Даурии.

¹⁸ Баргуты – изначально племена, входившие в состав тюркско-телесских племен. Проживали на территории Монголии и Китая. Баргуты, действительно, входили в состав Азиатской конной дивизии Забайкальского казачьего полка Г.М. Семенова и в конную дивизию Унгерна. Об этом см.: Акунов В. Барон Унгерн – белый бог войны. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2010. – 369 с.; Соколов Б. Барон Унгерн. Черный всадник. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2009. – 448 с.

¹⁹ Неизвестная личность.

²⁰ Сослуживец Р.Ф. Унгерна фон Штернберга.

²¹ В данном случае речь идет о знаменитой истории – о «маньчжурском золоте», или «маньчжурском кладе» Унгерна, слухи о котором активно распространялись на страницах харбинских периодических изданий, в том числе и в газете «Новости дня», издававшейся в Харбине. К сожалению, газета является библиографической редкостью, поэтому сложно установить, о какой именно статье упоминает Унгерн в письме к Семенову. Однако в газете «Свет», издававшейся в Харбине с 1919 г. по 1920 г., заголовки новостей также пестрили сообщениями о таинственном золоте Унгерна. Например: «Клад черного барона» (Свет. – № 420. – 1918. – С. 3); «Захват золота Унгерном» (Свет. – № 434. – 1920. – С. 2); «Захваченное бароном Унгерном золото» (Свет. – № 441. – 1920. – С. 2); «Золото разбойника» (Свет. – № 435. – 1920. – С. 3).

²² Копия письма хранится в архиве И.И. Серебrenникова: ГАРФ. Ф. 5873. Оп. 1. Д. 8. Л. 8об.

²³ Как утверждает Л. Юзефович, П.П. Малиновский – русский генерал, проживавший и командовавший армиями на территории Урги. Был удостоен Богдо-гэгэном титула «гумбаиргуна». Долгое время поддерживал идейные взгляды Унгерна и помогал ему осуществить план воссоздания Срединной Империи.

²⁴ Неточности с указанием года. Международная мирная Парижская конференция состоялась в 1919 г., одними из участников которой выступили США. Л. Юзефович, указывает, что Семенов и Унгерн хотели отправить туда представителей из Азии, однако никаких сведений о причастности Филадельфии к этому процессу либо о конференции, состоявшейся в 1918 г., нет.

²⁵ В тексте письма подчеркнуто самим Унгерном.

²⁶ Э. Панкхурст (1858-1928) – возглавляла в Великобритании объединение суфражисток, лидер британских феминистических движений. Надо сказать, что феминистические тенденции были модными веяниями в культуре Харбина в 1920-1940 гг. К примеру, журнал «Рубеж» пестрил статьями о положении женщины. Подробнее об этом см.: Эфендиева Г.В. «Харбинский шик» и советская «прозодежда»: о моде, идеологии и культуре // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров. Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 97-109; Дябкин И.А. Образ русской харбинки 1920–1940 годов в литературе и публицистике // Научные труды молодых ученых филологов. – М.: Изд-во МПГУ, 2007. – С. 167-170.

²⁷ Скорее всего Унгерн подразумевает роман атамана Семенова с Марией Глебовой. Об этом см.: Юзефович Л. «Королева Байкала» и принцесса Цзи // Октябрь. – № 4. – 2004. – С. 15-23; Юзефович Л. «Королева Байкала». Чита и Даурия // Л. Юзефович Самодержец пустыни. Барон Р.Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. – М.: Ad Marginem, 2010. – С. 126-135; Дябкин И.А. Трансформация религиозной картины мира русских жителей Дальнего Востока в фольклоре 20-30 гг. XX в. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. – Вып. 10. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2011.

²⁸ Скорее всего подразумевается супруга генерала Д.Л. Хорвата.

²⁹ РГВА. Ф. 39454. Оп. 1. Д. 3. Л. 3об. Среди прочих писем Унгерна были обнаружены его черновые записи, которые также являются яркой иллюстрацией его религиозно-философских взглядов.

³⁰ Несмотря на упомянутую самим Унгерном программу его эстетических и религиозных воззрений, его неприязнь к вероотступничеству и симпатии к православию, сам Унгерн не был последователен в своих религиозных декларациях. Став диктатором Монголии, он окружил

себя не только ламами, но и цыганами, буддийскими и даосскими монахами и, как свидетельствуют воспоминания современников, отдавал предпочтение буддизму.

³¹ Аттила – завоеватель, вождь гуннов. Унгерн, как отмечают многие историки и исследователи его жизненного пути, отличался фанатичностью и неустойчивостью психики, что и служило главной причиной его тяги к личной мифологизации. Примером такого личного мифа служила идея о том, что он последователь великого Аттилы и в его жилах течет его кровь. Более того, своей жестокостью в завоеваниях он воплощал в жизни опыт нового повелителя. Мифемой «нового Аттилы» во многом объясняется и его фанатическая идея о воссоздании павших монархий: Великой Монголии в лице Богдо-гэгэна, династии Цин – в Китае, династии Романовых – в России, Гогенцоллернов – в Германии. Об этом см.: Соколов Б. Барон Унгерн. Черный всадник. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2009. – 448 с.

³² Здесь подразумевается знаменитый завоеватель Влад Цепеш Дракула – государь Валахии, впоследствии ставший главным героем румынских легенд и послуживший прототипом образа вампира графа Дракулы в романе Б. Стокера. Народное прозвище «Влад Колосажатель» получил за практиковавшийся им во время войн с турками способ казни – сажание на кол. Известно, что и сам Унгерн практиковал подобный опыт казни (Об этом см.: Шайдицкий В. Генерал лейтенант барон Роман Федорович Унгерн фон Штернберг фон Пилькау // Белая эмиграция в Китае и Монголии. – М.: Центрополиграф, 2005. – С.102-105). Вероятно, интерес Унгерна к румынскому фольклору, к мифологии вампиризма и к образу графа Дракулы стал причиной одной из его странных «выходок», заключавшейся в том, что Унгерн на чердаке своего дома держал волков как орудие наказания провинившихся. Об этом см.: Кислицын В.В. В огне гражданской войны. – Харбин, 1936. – 324 с.; Юзефович Л. Даурский ворон // Л. Юзефович. Самодержец пустыни. Барон Р.Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. – М.: Ad Marginem, 2010. – С. 136-147.

³³ РГВА. Ф. 39454. Оп. 1. Д. 1. Л. 2-2-об.

³⁴ Чжан Кунь – губернатор провинции Хэйлуцзян в 1920-е гг.

³⁵ Здесь речь идет о знаменитом штурме Урги Азиатской конной дивизией барона Унгерна 1-4 февраля 1921 г. Подробнее об этом: Соколов Б. Барон Унгерн. Черный всадник. – М.: АСТ-ПРЕСС, 2009. – 448 с.; Юзефович Л. Самодержец пустыни. Барон Р.Ф. Унгерн-Штернберг и мир, в котором он жил. – М.: Ad Marginem, 2010. – 672 с.

³⁶ Под словом «сюзеринитет» подразумевается особая форма международно-правовых отношений между Монголией и Китаем, экономическая и политическая зависимость Монголии от Китая.

³⁷ В данном случае Унгерн имеет в виду монгольского хана Богдо-гэгэна, которому он помог вернуть престол и который для него явился воплощением его идеи о восстановлении монархии в Срединном Царстве.

³⁸ Чжан Цзолин – китайский политик и военный деятель, который в 1920 г. провозгласил независимость Маньчжурии.

³⁹ Эти строки из письма Унгерна не случайно стали хрестоматийными, т.к. в них содержится суть его политических убеждений. Восстановления царства Срединной Империи и воссоздание монархии, как уже указывалось, стало фантастической мечтой «кровавого барона».

⁴⁰ РГВА. Ф. 39454. Оп. 2. Д. 1. Л. 2об.

⁴¹ Цэндэ-гун – монгольский князь.

⁴² Богдо-хан (1869-1924) – политический деятель, установил независимость Монголии. В 1919 г. был отстранен от власти и возвращен к престолу Унгерном. Для него Богдо-хан явился одним из воплощений его мечты вернуть монархию и восстановить Срединное Царство.

⁴³ Несмотря на то, что ранее в письмах Унгерн свои религиозные размышления о Боге и саму идею восстановления монархии связывал с православным вероучением, выражая свою нетерпимость к примерам вероотступничества, в данном отрывке можно наблюдать перемену его религиозных взглядов, его тяготение к буддизму.

⁴⁴ РГВА. Ф. 39454. Оп. 2. Д. 1. Л. 2об.

⁴⁵ К. Грегори, со слов Л. Юзефовича, – посол Унгерна. Согласно его воспоминаниям, он служил Унгерну из чувства страха за свою жизнь, его взгляды не разделял и скептически относился к проповедуемой тем идее панмонголизма.

⁴⁶ Кобдо – один из древнейших городов в Западной Монголии.

⁴⁷ Урианхай – одна из административных областей Монголии. До 1912 г. находилась под властью маньчжурской династии Цин.

⁴⁸ Древнейшие этносы, проживающие на территории Монголии.

⁴⁹ Возможно, барон Унгерн подразумевает в данном случае «хуэйцзу» – одну из национальностей, проживающих в Китае и исповедующих ислам.

⁵⁰ Барон Унгерн отличался также особым пристрастием к спиртному и активно употреблял опиум. Как утверждают исследователи, алкоголь действовал на него ослепляюще. Под влиянием алкоголя он становился еще более жесток и мог пойти на самые нелепые поступки. Не

случайно широкую известность получило его знаменитое путешествие на пари из Даурии в Благовещенск, к месту нового назначения – в Амурское казачье войско. Туда Унгерн был переведен после пьяной ссоры, в которой он получил серьезное ранение в голову. Об этом см. указ. издания Л. Юзефовича, Б. Соколова, Е. Белова.

⁵¹ Яркая иллюстрация привязанности Унгерна к предсказателям, прорицателям, гадалкам, которыми он себя окружал.

⁵² Так Унгерн именoval известного журналиста и писателя Ф. Оссендовского, служившего в его отрядах. Подробнее см.: Оссендовский Ф. И люди, и боги, и звери. – М.: Эксмо, 2005. – 311 с.



**ПЕРВЫЙ КОНГРЕСС
РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ РЕЛИГИИ
«РЕЛИГИЯ В ВЕК НАУКИ»**

Информационное сообщение № 1

Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки» состоится 8-10 ноября 2012 г.

Место проведения: Санкт-Петербургский государственный университет и Государственный музей истории религии (Санкт-Петербург).

2-4 июня 2011 г. в Санкт-Петербурге в Санкт-Петербургском государственном университете состоялась Вторая конференция Российского сообщества преподавателей религиоведения, в которой приняли участие представители крупнейших российских религиоведческих центров. На общем собрании представителей Российского сообщества преподавателей религиоведения было отмечено, что наиболее удобной и плодотворной формой объединения исследователей религии в нашей стране является деятельность локальных и региональных центров, а также профессиональных и молодежных объединений исследователей религии.

Активно действуют наиболее крупное объединение – «Российское сообщество преподавателей религиоведения» при УМО по философии и религиоведению; научные религиоведческие центры в Московском и региональных институтах Российской академии наук, прежде всего в Екатеринбурге; в Российской академии государственной службы; в Государственном музее истории религии. Созданы и активно работают религиоведческий центр «Религиополис», молодежные общества и ряд других ассоциаций. Большую работу по объединению исследователей религии ведет журнал «Религиоведение», внесенный в список ВАК. В связи с этим было предложено возродить созданную еще в начале 90-х гг. прошлого века Ассоциацию советских историков религии и дать ей новое название – «Ассоциация российских религиоведческих центров». Ее координирующим органом стал Управляющий совет, включающий представителей наиболее влиятельных религиоведческих центров страны. Воссоздание Ассоциации в России было поддержано Международной ассоциацией истории религий (IANHR), объединяющей религиоведов разных стран мира.

Управляющий Совет Ассоциации религиоведческих центров принял решение о подготовке и проведении в ноябре 2012 г. в Санкт-Петербурге Первого Всероссийского конгресса исследователей религии. Это форум станет не только площадкой для обсуждения важных актуальных проблем современной религиоведческой науки, но и будет способствовать дальнейшему объединению сообщества российских религиоведов.

Оргкомитет конгресса:

Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, сопредседатель Российского Сообщества преподавателей религиоведения, член Управляющего совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Благовещенск);

Копейкин Кирилл Владимирович – канд. богословия, канд. физ.-мат. наук, директор Научно-богословского центра междисциплинарных исследований Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург);

Муравьев Алексей Владимирович – канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, член Управляющего совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Москва);

Мусиенко Любовь Александровна – директор Государственного музея истории религии (сопредседатель оргкомитета) (Санкт-Петербург);

Степанова Елена Алексеевна – д-р филос. наук, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН, член Управляющего совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Екатеринбург);

Терюкова Екатерина Александровна – канд. филос. наук, доцент, заместитель директора Государственного музея истории религии, член Управляющего совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Санкт-Петербург);

Шмидт Вильям Владимирович – д-р филос. наук, профессор Российской академии государственной службы, декан факультета религиоведения Российского православного института Иоанна Богослова (Москва);

Элбакян Екатерина Сергеевна – д-р филос. наук, профессор Академии труда и социальных отношений, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис», член Управляющего совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Москва);

Шахнович Марианна Михайловна – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, сопредседатель Российского Сообщества преподавателей религиоведения, секретарь Ассоциации российских религиоведческих центров, член Управляющего совета Ассоциации (сопредседатель оргкомитета) (Санкт-Петербург);

Яблоков Игорь Николаевич – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета, сопредседатель Российского Сообщества преподавателей религиоведения, член Управляющего совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Москва).

Предполагается обсуждение в рамках трех проблемных полей:

роль религии в условиях роста науки и технологий и их усиливающегося влияния на жизнь человека и общества;

десекуляризация versus развитие информационных технологий, когнитивных и естественных наук;

религия, наука и массовая культура;

глобализация науки и «национализация» религий.

Заявки на доклады и сообщения будут приниматься после 1 февраля 2012 г.

Требования к заявкам и сроки подачи будут указаны в следующем информационном сообщении.

**РОССИЙСКАЯ АССОЦИАЦИЯ БУДДИСТОВ АЛМАЗНОГО ПУТИ
ТРАДИЦИИ КАРМА КАГЬЮ**

**ИНСТИТУТ ИСТОРИИ, АРХЕОЛОГИИ И ЭТНОГРАФИИ
НАРОДОВ ДАЛЬНЕГО ВОСТОКА ДВО РАН**

**ЦЕНТР ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ
И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ФИЛОСОФСКОГО ФАКУЛЬТЕТА СПбГУ**

Уважаемые коллеги!

Приглашаем вас принять участие в **Третьей международной научно-практической конференции**

**БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ:
ИСТОРИЧЕСКИЙ ДИСКУРС И СОПРЕДЕЛЬНЫЕ КУЛЬТУРЫ,**
которая состоится **21-24 сентября 2012 г. в г. Владивостоке,**
в Институте истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, по адресу: ул. Пушкинская, 89.

Основные цели конференции:

расширение междисциплинарного диалога;
исследование буддизма Ваджраяны и его взаимодействий с другими
буддийскими традициями;
объединение и поддержка исследователей и практиков Ваджраяны.

Темы для обсуждения

Буддизм в истории России и сопредельных стран.
Буддизм на Дальнем Востоке.
Древние буддийские традиции на территории Приморья (государство
Бохай и империя Цзинь).
Буддизм и современные социокультурные практики.
Формы рецепции буддизма на Западе, в России и сопредельных культу-
рах.
Буддизм в свете современного естественно-научного знания.
Буддизм в отечественной философии, литературе и искусстве.
Взаимовлияние различных буддийских традиций в контексте их исто-
рии.
Методы Ваджраяны и развитие интеллектуальных и творческих спо-
собностей личности.

Сопредседатели оргкомитета:

канд. ист. наук, зав. отделом средневековой археологии Института ис-
тории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН
Н.Г. Артемьева (Владивосток).

канд. ист. наук, гл. ред. издательства «Ориенталия» *Е.В. Леонтьева*
(Москва).

Члены оргкомитета:

д-р культурологии, доц. *А.М. Алексеев-Апраксин* (Санкт-Петербург)
д-р ист. наук, проф. *В.П. Андросов* (Москва)
д-р филос. наук, проф. *В.Н. Бадмаев* (Элиста)
д-р искусствоведения *С.Г. Батырева* (Элиста)
д-р ист. наук, проф. *Н.Л. Жуковская* (Москва)
д-р филос. наук, проф. *А.П. Забияко* (Благовещенск)
канд. филос. наук *Б.И. Загумённых* (Санкт-Петербург)
канд. ист. наук, доц. *Б.У. Китинов* (Москва)
А.Ш. Койбагаров (Санкт-Петербург)
д-р филос. наук, проф. *А.С. Колесников* (Санкт-Петербург)
канд. филос. наук *Л.М. Коротецкая* (Новосибирск)

д-р ист. наук, проф. *В.Л. Ларин* (Владивосток)
канд. филос. наук, доц. *А.В. Леснов* (Магадан)
канд. филос. наук, доц. *Е.В. Малышкин* (Санкт-Петербург)
канд. филол. наук *А.Г. Салдусова* (Элиста)
академик КНАЕН, д-р ист. наук, проф. *К.Ш. Хафизова* (Алматы, Казахстан)
канд. филол. наук *Г.Н. Чимитдоржиева* (Улан-Удэ)

Координаторы:

В.М. Дронова (Санкт-Петербург) – veradronova@gmail.com;
тел: 8-962-683-07-00; 8-911-921-20-43.

А.Б. Соколов (Санкт-Петербург) – tolek@buddhism.ru

Рабочие языки конференции – русский и английский.

Программа конференции предусматривает пленарные и секционные заседания.

Регистрация на сайте: vajra-conference.buddhism.ru

Для участия в конференции необходимо прислать в оргкомитет до 1 июня 2012 г. по адресу: veradronova@gmail.com:

1. Текст доклада (готовый к публикации) в электронном варианте в формате Word для Windows, шрифт – Times New Roman, размер шрифта 14, межстрочный интервал – 1,5, поля 2,5 см. Объем статьи – до 15000 знаков. Перед заглавием в правом верхнем углу указать ФИО автора и в круглых скобках свой город, например: И.И. Иванов (Москва). На следующей строке по центру – название доклада. Ссылки на литературу в тексте – в квадратных скобках – указываются фамилия автора цитируемой работы, год ее издания и номер страницы через запятую, например: [Иванов, 2005, 214]. Список литературы размещается в конце текста по алфавиту. Не допускаются подстраничные сноски на литературу, нумерация страниц и другие колонтитулы. Смысловые сноски даются в круглых скобках по ходу текста. Например: состояние Истины (санскр. Дхармакайя).

2. Резюме (Abstracts) объемом не более 500 знаков на русском и англ. языках.

3. Информацию об авторе: Ф.И.О. (полностью), ученая степень, ученое звание, должность, место работы, адрес почтовый, e-mail, контактный телефон. [Или зарегистрироваться на сайте конференции: vajra-conference.buddhism.ru].

4. Дополнительную информацию:
необходимость размещения для проживания на время конференции;
необходимость в организации ежедневного полноценного платного обеда стоимостью 200-300 руб. (в дополнение к б/п кофе-брейкам);
необходимость официального приглашения от оргкомитета;
необходимость специальных устройств для демонстрационных целей.

К сведению участников

Организационный взнос для участников конференции – 500 руб.
Командировочные расходы за счет направляющей организации.
После проведения конференции будет выпущена коллективная монография научных статей.

Оргкомитет оставляет за собой право отбора материалов для публикации.

Адрес оргкомитета: 190068, Санкт-Петербург, Никольский переулок, 7-26

Сайт конференции в Интернете: vajra-conference.buddhism.ru

РЕЦЕНЗИЯ НА СБОРНИК СТАТЕЙ

Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания / под ред. В. Поруса. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2009. – 271 с. (Серия «Богословие и наука»).

Рецензируемое издание представляет собой публикацию докладов, прозвучавших на Международной конференции «Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания» (М., ББИ, 14-18 ноября 2007 г.), а также ряда работ победителей приуроченного к ней исследовательского конкурса, в которых приняли участие философы и теологи США, Великобритании, Германии, Румынии, Украины и России.

Сборник продолжает серию публикаций на тему «Богословие и наука», осуществляемую издательством Библейско-богословского института (ББИ) на протяжении нескольких лет¹. Уже само именование серии о многом говорит, поскольку намечает стратегию демаркации науки и богословия (союз «и» в этом контексте прочитывается, скорее, не как конъюнкция, а как нестрогая дизъюнкция). В целом это очень важное для отечественной философии науки и теологии начинание, чья ценность очевидна всем современным философам, методологам науки и богословам, работающим в смежных областях гуманитарного знания.

Проблемы прояснения гносеологических основ науки, философии и теологии, налаживания диалога между ними, уточнения их методологий, поиска всевозможных «эпистем» и «парадигм», способных адекватно отражать многообразную реальность в эпоху «постнеклассической» науки, в том числе и в перспективе ее собственной самоидентификации, не решены поныне, и это лишний раз показывает целесообразность проведения подобных научно-исследовательских форумов, активным инициатором и организатором которых выступает Библейско-богословский институт.

Поскольку обсуждаемая эпистемологическая проблематика не утратила своей актуальности, не будет лишним еще раз обратиться к этому изданию 2009 г.². Книга не содержит никакой вступительной статьи обобщающего характера, что усложняет ее целостное восприятие, поскольку полифония различных точек зрения на предмет исследования не всегда оказывается симфоничной и местами тяготеет к какофонии. Отсутствие единого понятийного аппарата, рассогласованность мировоззренческих установок, неэксплицированность авторских вероисповедных позиций затрудняют и процесс конструктивной критики – слишком многое приходится додумывать или «вчитывать» в текст помимо воли его авторов. Например, только исходя из вышеизложенной общей стратегии ББИ демаркации науки и теологии (не опровергаемой и названием конференции), можно предположить, что участники дискуссии изберут в качестве базиса своих рассуждений одну из возможных эпистемологических платформ – сциентистскую или какую-либо из несциентистских, но не антисциентистскую. Прямо и однозначно в докладах этот момент не проговаривается, и на проверку оказывается, что строго сциентистских позиций (не обязательно «позитивистских») фактически никто не придерживается, – пожалуй, кроме канд. биол. наук Е.А. Лебеда (тема его выступления: «Бремя картины мира» затрагивает проблему эволюции научной картины мира в контексте «тотальной композиции» (с. 265)³ образа мира).

Все без исключения 17 авторов имплицитно различают концепты науки и теологии, что явствует и из заглавий, и из содержания их статей, но по мере изложения материала, на наш взгляд, они зачастую непреднамеренно совершают логическую ошибку подмены понятий – и вместо науки

начинают говорить, например, о философии или феноменологии. А соответствие критериям научности самой философии (и феноменологии) – это вполне самостоятельная проблема теории науки и когнитивистики. Не всякая философия научна (наглядный пример – экзистенциализм, В.В. Розанов, религиозная философия Древнего Китая и проч.), и если авторы данного проекта занимаются философией, а не только оперируют ее понятийным аппаратом и методологическим инструментарием для разговора о науке и богословии, то сборник нужно было бы переименовать в «Философские и богословские эпистемологические парадигмы». Что было бы точнее и ничуть не хуже. Вообще, создается впечатление, что подбор статей для публикации в этом томе почти случаен, и в результате эклектичной компоновки материала редакторским коллективом читатель может ознакомиться с разрозненными фрагментами споров, ведущихся авторами со своими оппонентами где-то на местах и перенесенными в плоскость конференции. Лейтмотивом этих затянувшихся споров, на наш взгляд, является утверждение о достижимости синтеза науки и теологии благодаря бездоказательному постулированию научности самой теологии (а в отдельных случаях прослеживается и влияние постулата о примате веры над разумом и теологии (не религии) над светской наукой⁴, но в целом за рамки умеренного фидеизма никто из авторов не выходит).

Докладчики нигде не определяют базовые для всего контекста конференции понятия науки, эпистемы, парадигмы, эпистемологии, теологии. Оказывается, что по умолчанию речь ведется исключительно в христианскоцентричном ключе и о западно-европейском наукоучении, наукознании⁵. То есть вне компетенции коллектива авторов осталась вся нехристианская теология авраамического монотеизма (иудаизм, ислам), да и любая другая инорелигиозная теология – брахманизма, зороастризма, гностицизма, деизма, бахаи т.д., с одной стороны, а с другой, – практически все формы нестроного «пранаучного» знания (к примеру, древнеиндийская математика, тибетская медицина, астрономия майя, античная хронометрия и т.п. Лишь Вадим Розин обращает свое исследовательское внимание на феномен эзотеризма и иррациональности)⁶. Однако претензия на всеохватность, звучащая в подзаголовке сборника («Историческая динамика и универсальные основания»), все же подразумевает максимально широкую панораму предметного и проблемного поля, а не сужение его до европейской философии и христианской теологии.

Книги подобного содержания, на наш взгляд, не в последнюю очередь должны заинтересовать отечественных религиоведов, поскольку «эпистемологический поворот» в гуманитарных науках, о котором еще в конце 70-х гг. прошлого века рассуждал Ричард Рорти⁷, ныне намечается в российском религиоведении⁸. Сегодня преждевременно делать прогнозы, будет ли он «не/о/картезианским», «не/о/кантианским»⁹ или каким-либо иным, но некоторые его предпосылки прослеживаются весьма отчетливо. Одна из них – несомненная связь эпистемологии религиозного знания с философским анализом языка в философии религии¹⁰. То есть можно было бы несколько декларативно констатировать, что в науке о религии на смену «лингвистическому повороту» грядет «эпистемологический».

Другая предпосылка – влияние французской философии, структурализма и постмодернизма (Г. Башляра, М. Фуко¹¹) на современную смысловую нагруженность термина «эпистема» и «эпистемология». Как отмечает, например, В.П. Визгин, если в «Археологии гуманитарных наук» (1966 г.) эпистема для М. Фуко – это «...культурно-познавательное априори, <...> причем ее основу составляют скрытые структуры», то в «Археологии знания» (1969 г.) – «...это уже не культурная трансценденталия..., а подвижная сеть отношений на уровне регулярностей дискурса как практики»¹². Очевидно, что «эпистема» Г. Башляра и М. Фуко в религиоведческом понятийном аппарате может весьма существенно потеснить традиционную

куновскую «парадигму»¹³. Таким образом, можно предположить, что если «эпистемологический поворот» в религиоведении состоится, он коснется не только науки в точном, сциентистском смысле слова, но и различных «наук о духе», поскольку понятия «эпистема» и «парадигма» вопреки К. Попперу¹⁴ будут восприниматься как тождественные, что, собственно, и позволит распространить понятие «эпистема» Г. Башляра и М. Фуко на целый ряд смежных дисциплин, охватываемых рамочным термином «религиоведение».

Возвращаясь же к материалам рецензируемого сборника, в качестве заключения следует сказать, что с определенными коррективами сама постановка вопроса и выбор темы прошедшей в 2007 г. конференции представляются весьма серьезными и своевременными, ее эвристический потенциал далеко не исчерпан, и плодотворное сотрудничество theologов, религиоведов и философов должно быть продолжено.

¹ Помимо прочего, уже вышли в свет: Брук Джон Хедли. Наука и религия: историческая перспектива; Полкинхорн Джон. Наука и богословие: введение; Барбур Иен. Религия и наука: история и современность; Пикок Артур. Богословие в век науки: Модели бытия и становления в богословии и науке; Наука и богословие: Антропологическая перспектива / под ред. В. Поруса; Научное и богословское осмысление предельных вопросов: Космология, творение, эсхатология / под ред. А. Гриба; и др. // Электронный каталог издательства ББИ см.: URL: <http://standrews.ru/index.php?toprint=1&roll=1&shp=2&chp=showpage&parent=427&num=205&zi=427> (дата обращения 13 февраля 2012 г.).

² Одна критическая рецензия – Р.О. Сафронова – на нее уже имеется, см.: Религиоведческие исследования. – 2011. – №1-2 (5-6). – М., 2011. – 184 с. – С. 166-168. И мы постараемся не повторять наблюдений и замечаний, сделанных коллегой.

³ Здесь и далее в круглых скобках с указанием страницы (с.) даются ссылки на рецензируемое издание.

⁴ Такая позиция ожидаема от клириков, но в сборник попал только один доклад – протоиерея Кирилла Копейкина.

⁵ В некотором смысле исключением из этого правила оказывается текст Владимира Поруса, оперирующего дефиницией религии (сноска 23 на с. 73), предложенной Хансом Кюнгом, и ставящего вопрос о сложности однозначного определения понятия культура (сноска 29 на с. 76). А Виталий Даренский всю свою публикацию посвящает теме различия категорий «причинность» и «достоверность» в научном и богословском дискурсах (с. 113 и след.), забывая развести сами эти дискурсы. Разумеется, встречаются в докладах и дефиниции других понятий – традиции (Нэнси Мерфи, с. 14), эзотеризма (Вадима Розина, с. 83), но зачастую они не выдерживают логического опровержения – в формулу за знаком равенства можно подставить значительно большее число объектов, чем определяемый, а значит, нарушаются принципы родо-видовой классификации.

⁶ См. спец.: Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII-XIX вв. / отв. ред. И.Т. Касавин. – М.: Канон+, 1999. – 864 с.; Знание за пределами науки. Мистицизм, герметизм, астрология, алхимия, магия в интеллектуальных традициях I-XIV вв. / сост. и общ. ред. И.Т. Касавина. ИФ РАН. – М.: Республика, 1996. – 445 с.; Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления / под ред. И.Т. Касавина и В.Н. Поруса. – СПб., РХГИ, 1999. – 402 с.; Философско-религиозные истоки науки / отв. ред. П.П. Гайденоко. – М.: Мартис, 1997. – 319 с.

⁷ Рорти Ричард. Философия и зеркало природы. – Новосибирск, Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. – 320 с. – С. 103.

⁸ В отечественной периодике множатся публикации, посвященные проблеме самоидентификации и самоопределения религиоведения и метарелигиоведения, методологии религиоведения, эпистемологической рефлексии в науке о религии (см., напр.: Рахманин А. Ю. К метатеории религиоведения: концептуальный каркас и проблема нормативного критерия науки // Религиоведческие исследования. – М.: Издатель Воробьев А.В. – 2009. – № 1-2. – 192 с. – С. 11-23; статьи Т.А. Вархотова, В.М. Желнова, М.А. Коденева, И.Л. Крупника, С.В. Рязановой, Хенрика Хоффмана в сборнике материалов научной конференции «Религиоведение на постсоветском пространстве» (общ. ред. П.Н. Костылева. – М., 2011. – 186 с.).

⁹ Опираясь на труды, например, П.П. Гайденоко, Л.А. Микешиной, Н.В. Мотрошиловой: Гайденоко П.П. Научная рациональность и философский разум. – М.: Прогресс-Традиция, 2003. – 528 с.; Микешина Л.А. Философия познания. Полемиические главы. – М.: Прогресс-

Традиция, 2002. – 624 с.; Мотрошилова Н.В. ИДЕИ 1 Эдмунда Гуссерля как введение в феноменологию. – М.: Феноменология-герменевтика, 2003. – 720 с.; Мотрошилова Н.В. «Картезианские медитации» Гуссерля и «Картезианские размышления» Мамардашвили (двуединный путь к трансцендентальному Ego) // Вопросы философии. – 1995. – № 6. – С. 3 и след.

¹⁰ Кимелев Ю.А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989. – 285 с. – С. 29-86; Он же. Философия религии: Систематический очерк. – М.: ИД «Nota Bene», 1998. – 424 с. – С. 88-168.

¹¹ Башляр Г. Избранное. – Т. 1: Научный рационализм. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 395 с.; Он же. Новый рационализм / пер. с фр.; предисл. А.Ф. Зотова. – М.: Прогресс, 1987. – 376 с.; Визгин В.П. Эпистемология Гастона Башляра и история науки. – М.: ИФ РАН, 1996. – 263 с.; Фуко Мишель. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / пер. с фр. В.П. Визгина и Н.С. Автономовой. – СПб.: А-сад, 1994. – 407 с.; Фуко Мишель. Археология знания. – Киев: Ника-Центр, 1996. – 208 с.

¹² Визгин В.П. Эпистема // Новая философская энциклопедия: В 4 т. ИФ РАН. Предс. научно-ред. совета В.С. Степин. – Т. 4: Т–Я. – М.: Мысль, 2001. – 608 с. – С. 450.

¹³ Кун Т. Структура научных революций. – Б.: БГК им. И.А. Бодуэна де Куртенэ, 1998. – 296 с.; Тулмин Стефан. Концептуальные революции в науке // Структура развития науки. Из бостонских исследований по философии науки. – М., 1978. – С. 170-190.

¹⁴ Поппер К. Логика и рост научного знания: Избранные работы. – М.: Прогресс, 1983. – 605 с.

CONTENTS

History of Religions

Maxim M. Fishelev, «Cruel» Shepherds of «Animal Apocalypses». Theodicy Components of 1 (Ethiopic) Enoch's Book of Visions (1En. 85-90) 3

The article provides the analysis of the angels' discourse usage in theodicy tradition of the apocryphal Book of Visions of 1 (Ethiopic) Enoch. The author reveals the possible roots of cruel shepherd-angel tradition and demonstrates the way, which Apocrypha author(s) used to decline the responsibility of God for Israel's excessive suffering.

Key words: Angels, Apocrypha, Enoch tradition, Theodicy, Eschatology, 1 (Ethiopic) Enoch's Book of Visions.

Nikolai N. Seleznyov, Franks to Nubians: Arabic Treatise on Peculiarities of Different Christian Denominations by a Coptic Author (according to the Mingana MS Chr. Arab. 71) 7

One of the Christian Arabic manuscripts of the Mingana Collection (MS Chr. Arab. 71) contains a treatise on peculiarities of different Christian denominations compiled by a Coptic author. The author offers a survey of beliefs and customs of the Franks as well as of Eastern Christian communities: the Melkites, the Armenians, the Syrians (Jacobites), the Nestorians, and the Nubians. The present article discusses the available information about the author of the treatise and the text. The article includes an annotated Russian translation of the treatise.

Key words: The Franks, Melkites/Melchites, Syrians, Jacobites, Nestorians, Nubians, Abyssinians, Ethiopians, Copts, Arabic Christianity.

Ekaterina Yu. Kolycheva, The Relationship Between Morality and Economy in Clement of Alexandria's Ideas 15

The article concerns with theoretical study of the problem of the relationship between economy and morality in the ideas of st. Clement of Alexandria. His attitude to property, wealth, poverty and charity are examined. The author considers that doctrine is the most important factor in Clement's moral appreciation of the economical activity. The economic ethics in his teaching is determined by moral guidelines and prescriptions.

Key words: Christianity, moral values, wealth, property, temperance, poverty, charity, Clement of Alexandria.

Elena V. Shapovalova, From the History of Monastic Reform in France in the First Half of 17th Century (The investigation made by Baron Lobardemon) . . 20

The Baron Lobardemon is the faithful friend of Cardinal Richelieu, who was an example of the priest-politician and pursued a policy of reforms of State and Church. In particular Cardinal aspired to reform the monasteries. In the letter written by Lobardemon to Richelieu the question is the special investigation that Lobardemon did for Cardinal Richelieu in several French abbeys. This research is an attempt to make clear the circumstances of that investigation and its reasons.

Key words: Richelieu, Lobardemon, the reform of monasteries, history of Church, France.

Religions of Russia

Yuri A. Sleptsov, Shaman's Burial Rite Among the Evens in Momsky Ulus (Yakutia) 27

The article considers the funeral rite of the Even shamans. The author comes to conclusion that despite the forcible Evens' Christianization they managed to preserve many elements of their belief which are seen till nowadays. The funeral ritual is one of them.

Key words: shaman, funeral ritual, the Evens, over-grave structure, Yakutia.

Andrey V. Chernienko, Extra-professional Activity and Image of the Clergy in Tobolsk Eparchy in Late 19th – Early 20th Centuries 32

Basing on archive materials and scientific works the author reconstructs the image and extra-professional activity of Tobolsk region clergy in late 19th – early 20th centuries, namely their interests and hobbies that had no deal with church and liturgy practice. The author gives examples of different interests of Tobolsk Eparchy clergy, including their political and artistic views.

Key words: Tobolsk Eparchy, clergy, extra-professional activity of priests, Russia, politics and Church.

Alexey G. Polyakov, Victorian Trend in Russian Orthodox Church and Factors of Its Spreading (end of 1927 – 1928) 38

The article analyses factors of accepting the Victorian trend in Russian Orthodox Church by Orthodox community. According to the author's opinion, the main factor of this accepting was the religious motivation of the believers. Basing on archive data, the author reveals the story of antagonism between the followers of bishop Sergiy Stragorodsky and metropolitan Victor Ostrovidov.

Key words: Victorian trend in Russian Orthodox Church, Bishop Victor (Ostrovidov), Metropolitan Sergiy (Stragorodsky), religious motivation, traditionalism.

Anatoly K. Pogasy, Role of Orthodox Left-Wing Radical Movements in Schisms of 1920-s 47

After the revolution in October in 1917 the Bolsheviks tried to destroy Russian Orthodox Church in a short time by massed repressions. When they understood that it was not possible, they changed tactics and started to destroy Church from within. As one of methods VCHK-GPU used some interchurch radical movements, which became a basis of renovationist schism.

Key words: church, Orthodoxy, split, renovationism, clergy, a monkhood, movement, council.

Alexey L. Glushaev, Deportees and Religious Movements of the Kama Region. 1940-1950-s 50

The paper deals with the question of the deportees' (specposelenets') influence on the establishing and development of religious movements in Molotov (Perm) region after the World War II. Under conditions of the special administrative regime the statement of this people's category prevented religious groups' consolidation. Steady religious communities that significantly changed religious situation in the region have been formed only in late 1950-es. Author believes that a peculiar feature of confessional movements in 1953-1958 is the process of small religious groups' institutionalization.

Key words: deportees (specposelenets), social expulsion, intelligence agencies, evangelic movement, True Orthodox Christians, institutionalization, religion in USSR.

Religions of the East

Yumzhana Zh. Zhabon, Tibetan Buddhism: The Past and The Present . . . 56

In the paper the past and the present of the four main schools of Tibetan Buddhism are considered. The followers of these schools have managed to save their authentic traditions in an unbroken lineage of the masters. The historical characteristic of spreading of the Tibetan Buddhism in the modern world is given.

Key words: Central Asia, Buddhism, spiritual culture, Mongolia, Tibet, modern world of the Tibetan Buddhism.

Vladimir F. Pecheritsa, Christianity and Its Influence on Social and Political Life of The Republic of Korea 68

The paper concerns with the role of Christianity in social and political life of South Korea. The author examines the history of genesis of Christianity in Korea, and reveals the positions of Catholics and Protestants according to main politic events in Korea in 20th and 21st centuries. The relations of Christian churches and Korean government, as well as active participation of these churches in democratic movements are analyzed in the paper.

Key words: South Korea, Republic of Korea, politics, Christianity, democratic reforms.

New Religious Movements

Elizabete Taivāne, The International Society for Krishna Consciousness: to the Question about Reception of Bengalian Vaishnavism in the West (Part 1) . . . 80

Global Hinduism is not homogenous. Usually in the process of adjustment to the Western consumer Hinduism transforms to a large extent. Although the founder of ISKCON was not ready to make a compromise with Western worldview and religiosity, ISKCON became one of the most popular forms of Western Hinduism. The article answers the question why ISKCON, rooted in Caitanya Vaishnavism, has experienced just a slight transformation and at the same time is so popular in America and Europe.

Key words: ISKCON, Western Hinduism, New Age.

Comparative Religion Studies

Victor V. Muravyev, Escorial Elements of Religious Systems 89

Nutrition rituals and myths play essential role in religious life being its important symbols. Several types of them appear in exploration of ancient and modern religions. The first type is represented by well known rites which have a success of food production as their goal. A second class consists of the rituals assigned to feeding dead people, spirits and gods. Another type deals with nutrition restrictions and their meaning. Forth class of ritual actions based on believes in necessity to eat sacred objects. Finally, we explore ways of meal support for the clergy and forms of food production by religious communities.

Key words: Sacred food, agricultural rites, sacrifice, commemoration, fast, purification.

Irina A. Pereverzeva, Orthodox Clerical and Academical Theism and French Catholic Modernism: Comparison of Soul Theory 99

This article is an attempt to compare the philosophical views of orthodox theists and French modernists relative to soul theory. Both opinions are examined and analyzed concerning the problem of religious faith while initial human

subjectivity will be the base for it. The issue of human aim is raised, when spirit nature must be above subjective narrowness.

Key words: Clerical and Academical theism, spiritualism, modernism, soul, consciousness, spirit, dogma, subject.

Philosophy of Religion

Irina Yu. Kulyaskina, The Problem of Application of Ethic Appreciation to Social Phenomena in Russian Philosophical Theism in the Border of the 19th and 20th cent 105

The article describes the views of Russian religious philosophers (19th – the first half of 20th cent.) on a question of foundation and boundaries of ethic opinion application to social reality phenomena. Their argumentation of necessity of cognitive and valuable approaches combination in social-humane cognition is analyzed. It is revealed that Russian philosophers-theists considered religious metaphysics to be the base for ethic appreciation criteria.

Key words: Russian religious philosophy, social reality phenomenon, religious metaphysics, scientific cognition, ethic appreciation, ideal, valuable opinion, V. Soloviev, N. Berdyaev, S. Bulgakov, S. Frank.

Religious Philosophy

Matvey M. Fialko, Eliphas Lévi's Theory of The Astral Light and Its Origins (Part I) 114

This paper explores the concept of the astral light in Eliphas Lévi's theory of magic being central in the history of European magic. Lévi's notion of the astral light as a magical mediator and agent is analyzed and its connection with mesmeric magnetic fluid and *tria prima* in the alchemical (Paracelsus, Geber) and magical (Ficino, Agrippa) traditions are pointed out.

Key words: magic, astral light, magical agent, mediator, tria prima, magico-alchymical tradition, Eliphas Lévi.

Phenomenology of Religion

Alexander M. Petrov, Sacred Topography of The Traditional Folk-Orthodox Culture (based on Russian religious verses) 120

The paper deals with the objects of the sacred landscape of Russian folk religious verses (heaven, paradise, church, desert, cell, mountain, cave, rock, tree, town, land). Sacred loci are analyzed in the context of mythological pre-Christian and Christian cultural traditions, in connection with the archaic cosmological ideas of the three-level structure of the universe.

Key words: Religious verses, Christianity, folk Orthodoxy, mythology, folklore, paradise, sainthood, Slavic, the Russians.

Sociology of Religion

Petr K. Dashkovskiy, Ethnic and Confessional Processes in Modern Mongolian Altai 134

The paper is devoted to the characteristic of a modern ethnic and confessional situation in territory of Mongolian Altai. The results of sociological opinion polls in Bayan-Ulgijsky and Hovdsky aimaks of Mongolia that were aimed to research the interrelation of religious and ethnic factors in conditions of modernization of Mongolian society are presented in the paper. The research has shown that, despite the realization of freedom of conscience and peculiarities of a modern

state-ecclesiastical policy in territory of the Western Mongolia, Buddhism (Hovdsky aimak) and Islam (Bayan-Ulgijsky aimak) remain dominating confessions which exert important influence upon culture and education of people. Besides, in last few years active intrusion of Protestant missionaries is being recorded. The similar tendency to strengthening of Protestant factor is recorded at other traditional peoples of the Central Asia and Southern Siberia – Altaians, Tuvinians, Khakases, Buryats.

Key words: ethnic and confessional processes, Western Mongolia, Altai, State and Church, new religious movements, Buddhism, Islam, Protestantism, Bayan-Ulgijsky aimak, Hovdsky aimak, opinion poll.

Religion and Culture

Anna A. Zabiako, Amur Evenks' Religious Traditions in G.A. Fedoseev's Art Ethnography 144

The given work presents the research of the G.A. Fedoseev's art ethnography as a source of reconstruction of the Amur region Evenks' religious worldview in 1950-s. Though not an ethnographer, surveyor Fedoseev managed to collect carefully and completely the material on Evenks' religious views, customs and ideas, and also their language and religious thinking peculiarities. The author captured the Amur Evenks' animistic beliefs, their etiological mythology (e.g. «why Evenks started nomadizing»), sacralization of the nature objects (such as the Stanovoy mountain chain, the Yambui mountains, the Jygydyr mountain chain, the Zeya river, etc.), the concepts of death and post-mortem existence, rites of passage, old-time casual rituals. The legendary Ulukitkan, presented as an archetypal elder, enacts a guide to the Evenks' national culture world.

Key words: : art ethnography, religious worldview, religious syncretism, mythology, magic, ritual, cult, god, animism, anthropomorphism, G.A. Fedoseev, Ulukitkan, Amur Evenks.

Natalia V. Kazurova, Islam and Post-Revolutionary Iranian Cinema . . . 164

In the article the role of Islam in Iranian Cinema has been analyzed through history of the relationship between the Iranian film industry and Government's religious doctrine since the origin of the Islamic Republic of Iran until today. During the first decade of the Islamic republic's existence (1979-1990) we can see identification between aesthetics and ethics of Iranian Cinema and morality of the Islamic Government. But in the mid-1990s the split began in Iranian Cinema, which was definitely divided into mass and elite (art-house) one. Until this day popular movies correspond to canons, developed by the Ministry of Culture and Islamic Guidance. While directors of art-house break instructions of censorship and as a result there is their open confrontation with authority. They choose as story for their films not the propaganda items, but images, based on authors' interpretation of religious tradition and raising of the philosophical questions.

Key words: Shia Islam, hijab, Ta'zieh, art-house and mass Cinema, Sufism.

Archive

Igor A. Dyabkin, Letters of Baron R.F. Ungern-fon-Sternberg (the religious, philosophical and political views of baron Ungern) 172

This publication contains the texts of letters by participant of the White movement in the Far East, R.F. Ungern fon Sternberg from 1918 to 1921. Many of the letters published allow reconstructing the religious, philosophical and political views of Baron Ungern – one of the most legendary persons in the history of the Far Eastern emigration. Notices and comments by I.A. Dyabkin.