

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ

История религий

Выходит 4 раза в год

№ 2 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

- Тихий К.Т.* Деятельность Ассоциации молодых христиан США в России в годы Гражданской войны и интервенции 3
Аргудяева Ю.В. Эмиграция русских старообрядцев-дальневосточников в Китай и Северную Америку 9

Религии России

- Сторчак В.М.* Харизматические черты сакрализации царской власти в средневековой Руси 21
Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев: проблемы историографии 33
Камитова А.В. Опыт перевода Евангелия от Иоанна на удмуртский язык в начале XIX в. 43
Дмитриев Н.В. Религиозная составляющая деятельности войск Благовещенского гарнизона Приамурского военного округа до 1917 г. 50
Зеленина Г.С. «Цирк, который многим стоил жизни»: обрезание у советских евреев и его последствия в годы войны 56
Сердюк М.Б., Печерица В.Ф. Русская православная церковь на Дальнем Востоке (1945-1954 гг.) 68

Новые религиозные движения

- Тайване Э.* Международное Общество Сознания Кришны: К вопросу о рецепции бенгальского вайшнавизма на Западе (часть II) 75

Сравнительное религиоведение

- Степанова Е.А.* Вера нового века 86

Философия религии

- Пивоваров Д.В.* Опроверг ли Иммануил Кант онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского? ... 99
Пушкин С.Н. Религиоведческие аспекты теории этногенеза Льва Гумилева 109
Кулешов В.Е. Нравственный смысл жизни как основа политической идеологии России 121

Религиозная философия

- Шулепова О.Б.* Феномен несогласия в средневековой религиозной философии 129
Пицун С.В. Русский духовно-академический теизм XIX в.: первые опыты критики социально-политических концепций социализма и марксизма 133
Шахматова Е.В. Духовные практики Серебряного века: мистерия и соборность 139

Феноменология религии

Самойлова В.Е. Священное, насилие и «супергерой»	148
--	-----

Социология религии

Сухоруков В.В., Тихонова С.В. Религиозность пользователей социальных сетей как теоретическая и эмпирическая проблема социологии	155
Шиманская О.К. Социальное служение христианских объединений как основа межконфессионального и государственно-конфессионального диалога (на примере Нижегородской области)	162

Религия и культура

Шелемова А.О., Степина А.Н. «Помянухъ азъ грѣхы своя предъ Господомъ»: исповедальные интерполяции в «Слове о полку Игореве» и летописных повестях о походе князя Игоря	172
--	-----

История религиоведения

Баринов И.А. Буддологические исследования в Забайкалье	179
--	-----

Архив

Шахнович М.М. Книга «Правда о “сионских мудрецах”» и история ее написания	185
Шахнович М.И. «Масонство – синагога дьявола»	187

Кафедра

Кормина Ж.В. Социология религии и секуляризации. Программа учебной дисциплины ...	195
---	-----

Кругозор

Давыдов И.П. Рецензия на коллективную монографию Брельо Франческо Марджотта, Мирабелли Чезаре, Онида Франческо «Религии и юридические системы: Введение в сравнительное церковное право»	202
Психотехники и измененные состояния сознания в истории религии. Научная конференция. Информационное сообщение	207
Contents	209
About the journal	215
Информация для подписчиков	216
К сведению авторов	219
Авторы номера	222

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.

© «Религиоведение», 2012



Тихий К.Т.

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ АССОЦИАЦИИ МОЛОДЫХ ХРИСТИАН США В РОССИИ В ГОДЫ ГРАЖДАНСКОЙ ВОЙНЫ И ИНТЕРВЕНЦИИ

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты деятельности Ассоциации молодых христиан (УМСА) в годы Гражданской войны и интервенции. Приведенные факты позволяют утверждать, что во время благотворительной работы АМХ в России ряд ее признанных деятелей стал рассматривать советскую политику в социальной сфере как «новую форму религии», во многом более эффективную на практике, чем официальная религиозность жителей США.

Ключевые слова: Ассоциация молодых христиан, деятельность в России, изменения в христианском мировоззрении.

В нормализации хозяйственной жизни в советском государстве в начале 1920-х гг. участвовали не только отдельные деловые круги США, но и различные общественные благотворительные организации как светского, так и религиозного направления. Цели и задачи каждой из них иногда существенно отличались, что и предопределило формы помощи Советской России – от морально-просветительской до конкретно-технической. Такой подход являлся наиболее распространенным в их деятельности, но были и определенные исключения, связанные с непосредственной вовлеченностью данных организаций в конкретные события.

Материалы Архива внешней политики МИД РФ и мемуарные свидетельства позволяют составить представление о том, как расценивались усилия различных конфессиональных организаций в их практической деятельности в Советской России в период Гражданской войны, а также первые мирные годы исполнительными органами советской власти и рядовыми российскими гражданами. Кроме того, представляется важным показать и обратное воздействие происходивших в России процессов на жизненные ориентиры американских современников.

Одной из наиболее известных благотворительных религиозных организаций, действовавших в России в рассматриваемый период, была Ассоциация молодых христиан (Young Men Christian Association – УМСА: далее – АМХ). Эта организация была создана в середине XIX в. В 1855 г. в Париже состоялась конференция АМХ, в которой приняли участие представители США, Англии, Франции, Германии, Голландии, Швейцарии. Ассоциация провозгласила своей целью оказание помощи молодежи в социальной области, образовании, спорте и т.д.

В период Первой мировой войны по заданию военных властей США Ассоциация активно занималась оказанием помощи военнопленным, в том числе и в России. Хотя источники ее финансовой деятельности определялись практически исключительно добровольными пожертвованиями частных лиц, религиозных или благотворительных организаций. Примечательно, что все попытки организации получить разрешение на деятельность в России в царский период не увенчались успехом. И лишь с началом Пер-

вой мировой войны, когда на территориях воюющих стран появились лагеря военнопленных, для облегчения участи последних их правительства сочли возможным разрешить в них деятельность Ассоциации. Так в России оказались представители Ассоциации, которые проводили соответствующую работу в лагерях немецких и австро-венгерских военнопленных, а позже – среди бывших русских военнопленных в московских и петроградских госпиталях.

Другая сторона практической деятельности заключалась в распространении и развитии агрокультурных знаний среди сельского населения России. Значение такой работы трудно было переоценить. Как отмечал нарком иностранных дел Г.В. Чичерин: «Эта культурная работа является весьма важной для правильного ведения сельского хозяйства в России и при контакте с местными агрономическими организациями может дать весьма хорошие результаты»¹.

Тем не менее, о направлениях работы Ассоциации молодых христиан широким массам русского населения было известно мало. А в условиях начавшейся Гражданской войны местные власти нередко не считались с ее представителями. Так, в июле 1918 г. жилищный отдел Московского Совета отклонил просьбу Генерального консульства США об отмене реквизиции помещения «Народного клуба», которое занимала Ассоциация. Членами клуба были около 700 человек. В свое время при содействии Московского Совета и продовольственного комитета при клубе была открыта столовая, которая обслуживала не только членов клуба. Оборудование столовой обошлось АМХ в 25 тыс. рублей. Однако здание было конфисковано, несмотря на официальный статус Ассоциации, подтвержденный Советом Народных Комиссаров, а также Декретом от 6 июля 1918 г., согласно которому от реквизиций освобождались все культурные и просветительные учреждения, которые существовали до 25 октября 1917 г.².

Несмотря на декларируемую аполитичность и сугубо гуманитарную направленность своей деятельности, АМХ иной раз демонстрировала политические предпочтения. После Октябрьского переворота Ассоциация, заручившись поддержкой наркома образования А.В. Луначарского³ и комиссара по демобилизации М.С. Кедрова⁴, начала оказывать помощь демобилизованным. Эта работа получила одобрение со стороны Верховного главнокомандующего Красной Армии Н.В. Крыленко. В марте 1918 г., когда началось германское наступление, представители Ассоциации обратились к наркому по военным делам Н.И. Подвойскому с запросом, не могут ли они оказать помощь «доблестным солдатам Красной Армии в их борьбе против немцев под Псковом». Заручившись его согласием, Ассоциация выслала на фронт «питательный поезд», работавший на фронте более месяца и кормивший более 10000 солдат Красной Армии⁵. Эта инициатива, безусловно, совпадала с позицией официальных кругов США, которые всеми силами пытались удержать Россию в состоянии войны с Германией.

Летом 1918 г. при помощи представителей АМХ 200 матросов-большевиков получили разрешение пробраться с территории, занятой английскими и французскими войсками, через боевые порядки назад, на советскую территорию⁶. Совершенно очевидно, что такие действия АМХ указывали на определенные политические симпатии организации. Конечно, это не касалось одобрения идеи диктатуры пролетариата, политического террора, гонений на церковь и т.д. Захватывала идея построения бесклассового общества, свободного, просвещенного, лишенного эксплуатации и предоставлявшего равные возможности для самосовершенствования каждому его члену. Как позже отмечал один из энтузиастов движения Э. Вильсон: «Вероятно, социальная справедливость и равенство... были наиболее притягательными» для членов АМХ из всех лозунгов нарождающегося

режима⁷. Пропагандируя американские демократические ценности, молодые христиане проявили живейший интерес к начавшемуся социальному эксперименту.

Учитывая все эти обстоятельства, в жилищный совет г. Москвы было направлено письмо управляющего делами Совета Народных Комиссаров В.Д. Бонч-Бруевича, в котором он просил отменить реквизицию помещения «Народного клуба»⁸. Просьба была удовлетворена.

Летом 1918 г. Ассоциация бесплатно получила от советского правительства паром, который был переоборудован под плавучую выставку. На нем был организован передвижной кинематограф, размещены образцы сельскохозяйственных машин, 11 специальных экспонатов по молочному хозяйству, пчеловодству, огородничеству, гигиене и пр. Этот паром, плавающий по Волге, предоставлял крестьянам возможность всесторонне изучать американский опыт ведения сельскохозяйственных работ. Лишь только за первый месяц работы выставки ее посетило 22 тыс. человек.

После подписания Брест-Литовского договора (1918 г.), когда стали возвращаться русские военнопленные, по приглашению главы Земского совета Я.М. Свердлова Ассоциация начала работу в лазаретах. Членами АМХ были розданы тысячи папирос, основаны читальни и улучшено питание для возвратившихся из Германии русских военнопленных. В июле 1918 г., исполняя просьбу Отдела общественного питания Московского Совета рабочих депутатов, Ассоциация открыла в «Народном клубе» новую общественную столовую, рассчитанную на 450 обедов ежедневно для рабочих Москвы⁹.

Однако далеко не все руководство Советской России устраивала деятельность АМХ. Так, председатель Реввоенсовета Л.Д. Троцкий считал, что американская секция «Союза христианской молодежи» участвует в заговоре против советской власти. Он призывал арестовать всех его членов, а имущество конфисковать¹⁰.

Тем не менее работа АМХ продолжалась до весны 1919 г. Ободренная опытом ведения дел в нашей стране, Ассоциация разработала масштабную программу оказания помощи России. Амбициозный проект предусматривал создание исполнительных и контрольных органов общероссийского и областного уровней. В областных комитетах предполагалось создать отделы промышленности, сельского хозяйства, обеспечения полезного отдыха и общения молодежи в свободное от работы время, отделы религии, образования и срочной медицинской помощи¹¹. В задачу отдела промышленности, например, входило «оказание помощи в развитии промышленности». Он должен был издавать журнал или газету «с целью побудить интерес к успехам в области промышленности, давать информацию об изобретениях, новых машинах... и т.д.». Субсидировать журнал должны были подписчики, т.е. рабочие. Подобные нереальные цели ставились и перед другими отделами. При этом финансовое бремя предполагалось возложить преимущественно на советскую власть¹².

Реализация таких масштабных задач требовала соответствующих людских ресурсов. В течение мая 1919 г. предполагался приезд 437 человек (в т.ч. 100 механиков и железнодорожников); в течение июня 1919 г. – еще 369 чел. (в т.ч. 100 техников)¹³. Такие планы не отвечали уже сугубо благотворительным и просветительским целям организации, а идея создания религиозного отдела советским властям казалась и вовсе вредной¹⁴. В условиях Гражданской войны и интервенции программа была просто невыполнимой. Поэтому заместитель наркома иностранных дел Л.М. Карахан, отмечая, что план АМХ несет «преимущественно конструктивную цель», дипломатично заметил, что, «пока не будет снята блокада и не восстановятся нормальные политические отношения между двумя странами», прибытие представителей Международной ассоциации не представляется возможным¹⁵.

В дальнейшем АМХ работала в качестве Отдела студенческой помощи при американской администрации помощи (АРА) во время голода в Поволжье в 1921 г. Являясь составной частью АРА, она пользовалась всеми ее привилегиями, но самостоятельного соглашения с Советским правительством о работе с молодежью не имела¹⁶.

Важно отметить, что деятельность АМХ охватывала не только территории, подконтрольные большевикам. Многие члены АМХ во время интервенции оказались в Сибири и на Дальнем Востоке. В этом регионе молодые христиане действовали в тесном контакте с Комитетом общественной информации, который был создан госдепартаментом в пропагандистских целях 14 апреля 1917 г. Русское отделение Комитета общественной информации – Американское бюро печати (АБП) – имело штаб-квартиру во Владивостоке. Позже открылись его отделения в Хабаровске, Чите, Омске, Екатеринбурге и Архангельске. Составной частью обширной деятельности АБП являлась организация благотворительных мероприятий – концертов, программ «американских вечеров» с просмотром кинофильмов. Повсюду рекламировался американский образ жизни, достижения американского общества. Живейший интерес у русского населения вызвала пропаганда американского образования. В целом отечественные специалисты признают, что адресная гуманитарная помощь в виде книг, канцелярских принадлежностей и т.п. вызвала теплые отклики у русского населения. Но вскоре российское общество стало все больше сознавать, что американцы ведут себя крайне высокомерно и пренебрежительно по отношению к русским, как самоуверенные и бесцеремонные хозяева положения. Так, омская газета «Русская речь» сообщила об инциденте во Владивостоке, когда «христианский мальчик» сбил с ног русского инвалида с деревянным протезом, который, предъявив свое свидетельство, попытался войти в кафе для иностранных офицеров. В ответ на резкое замечание проходящего казака «христианский мальчик» вызвал своих приятелей из кафе, которые жестоко избили заступника¹⁷.

Конечно, такие инциденты с участием членов АМХ были редкостью, но в целом оставили негативный осадок у местного населения. Будущий глава Приамурского временного правительства С.Д. Меркулов писал в сердцах своему компаньону: «Я человек мирный, не партийный. Не пошел бы даже убивать русских большевиков, как несчастных, сбитых с толку, но против наглых американцев-варваров, мнящих себя культурными людьми только потому, что они франты и могут много прожить денег, пошел бы с удовольствием»¹⁸.

Конечно, условия, в которых оказались члены АМХ, сильно отличались. Трудно представить, чтобы на контролируемой большевиками территории могло происходить нечто подобное. С другой стороны, нужно отметить, что руководили АМХ на советской территории поклонники новой советской социальной модели. В равной степени это относится и к руководителям американских меннонитов и квакеров, работавших в Советской России.

Возглавлял отделение АМХ в России Шервуд Эдди, который был широко известен и пользовался большим авторитетом в общественных и религиозных кругах США. После свертывания работы организации в России он неоднократно бывал в СССР, организовывал и сопровождал образовательные туры для учителей, познавательные поездки для американских бизнесменов и политиков. После отъезда из России он нередко публично высказывался за признание Советского правительства Соединенными Штатами. Популярность советской системы среди протестантских конфессий была одним из парадоксов того времени. И популярна она была не только из-за того, что от «слуг Господа» можно было бы ожидать чувствительности к политическим преследованиям, но также и потому, что

они восхищались политической системой, которая словом и делом пыталась искоренить религию.

В связи с этим весьма любопытной была аргументация Ш. Эдди. Ход его мыслей был примерно таков: в Америке процветает официальная религиозность, но ничего или почти ничего не делается для уничтожения причин нищеты и неравенства. В Советской России процветает официальное безбожие, но на практике принимаются весьма энергичные меры для борьбы с источниками нищеты и неравенства. Это значит, что русские на практике являются лучшими христианами, чем американцы. И такая аргументация производила сильное впечатление на американцев. В полном виде она представлена в его исследовании «Россия сегодня. Чему мы можем поучиться у нее»¹⁹.

К сходным выводам приходили и другие представители протестантских конфессий. Х. Джонсон отмечал, что советская социальная система, несмотря на свою нерелигиозную природу, «ближе подошла к идеалам христианства, чем западные общества, которые признавали их только на словах»²⁰.

В 1921 г. в России побывала дочь священника-конгрегациониста, первая женщина-доктор философии Чикагского университета Анна Луиза Стронг. А. Стронг работала на либеральную и социалистическую прессу США. Установившийся строй в России она рассматривала как «новую утопию». Примкнув к квакерам, А. Стронг активно помогала голодающим в России. Она давала уроки английского языка Л. Троцкому. В 1930 г. при ее непосредственном участии была организована газета «Moscow News» для англоязычных специалистов. Несмотря на свое религиозное воспитание, она всегда поддерживала и пропагандировала коммунизм. «Я видела в России и в ее коммунистах, как в мистике, группу творцов в хаосе»²¹.

Таким образом, работа АМХ молодежи имела несколько последствий. Во-первых, пусть и в относительно небольших масштабах, но она оказала реальную материальную (продовольственную) помощь голодающим россиянам. Положительное значение, несомненно, имела просветительская деятельность АМХ. К сожалению, объективные условия Гражданской войны и интервенции не позволяли использовать весь потенциал Ассоциации. Кроме того, члены ее испытывали настороженное отношение со стороны советских властей, проводивших откровенно антирелигиозную кампанию.

Важным следствием благотворительной деятельности американцев в России стало их знакомство с практикой осуществления провозглашенных советским правительством лозунга создания бесклассового, основанного на социальном равенстве, общества. Некоторые деятели протестантских конфессий нашли в них рациональное начало для настоящей реализации христианских идеалов в России, несмотря на то, что советская политическая система в своей практической деятельности нарушала многие заповеди христианской и общественной морали – любовь к ближнему, милосердие, религиозную и политическую толерантность и т.д.

Смещение мировоззренческих позиций привело к тому, что значительная часть представителей протестантских конфессий США стала выступать за нормализацию отношений с Советским правительством.

Библиографический список

Привалова Е.А. «Русский эксперимент»: Комитет общественной информации и внешняя политика США (1917-1920 гг.). – М.: Изд-во «ВК», 2006. – 156 с.

Советско-американские отношения. Годы непризнания. 1918 – 1926 / под ред. Г.Н. Севостьянова и Дж. Хэзлема. – М.: МФД, 2002. – 632 с.

Eddy S. Russia To-day. What Can We Learn from It? – L.: George Allen & Unwin, 1934. – XIX, 316 p.

Johnson H. The Soviet Power. – N.Y.: Modern Age Books, 1941. – XVII, 352 p.

Strong A.L. I Change Worlds: The Remaking of an American. – N.Y.: Holt, 1935. – 422 p.

Wilson E. Travels in Two Democracies. – N.Y.: Harcourt and Brace, 1936. – 334 p.

¹ Письмо НКВД РСФСР в Народный Комиссариат земледелия РСФСР об оказании содействия миссии Ассоциации молодых христиан / Советско-американские отношения. Годы не признания. 1918-1926 / под ред. Г.Н. Севостьянова и Дж. Хэзлема. – М.: МФД, 2002. – Док. 15. – С. 28-29.

² Нота управляющего Генеральным консульством США в Москве Д.Пула народному комиссару иностранных дел РСФСР Г.В.Чичерину относительно реквизиции помещения американской миссии Ассоциации молодых христиан в России / Советско-американские отношения. – Док. 30. – С. 40-41.

³ Симпатии А.В. Луначарского к организациям, подобным АМХ, вполне объяснимы, учитывая его опыт богостроительства в партии в 1908-1910 гг.

⁴ С 1919 г. – начальник Особого отдела ВЧК.

⁵ Письмо представителя американской миссии АМХ Д. Дэвиса заместителю народного комиссара иностранных дел РСФСР Л.М. Карахану о проделанной работе / Советско-американские отношения. – Док. 38. – Приложение. – С. 54.

⁶ Письмо представителя американской миссии АМХ Д. Дэвиса народному комиссару иностранных дел РСФСР Г.В. Чичерину о выезде миссии из России / Советско-американские отношения. – Док. 33. – Приложение. – С. 45.

⁷ Wilson E. Travels in Two Democracies. – N.Y., 1936. – P. 197.

⁸ Нота управляющего Генеральным консульством США в Москве Д. Пула народному комиссару иностранных дел РСФСР Г.В. Чичерину относительно реквизиции помещения американской миссии АМХ в России / Советско-американские отношения. – Док. 30. – Приложение 2. – С. 42.

⁹ Письмо представителя американской миссии АМХ Д. Дэвиса заместителю народного комиссара иностранных дел РСФСР Л.М. Карахану о проделанной работе / Советско-американские отношения. – Док. 38. – Приложение. – С. 55.

¹⁰ Телеграмма Председателя Реввоенсовета Республики Л.Д.Троцкого народному комиссару иностранных дел РСФСР Г.В. Чичерину о деятельности Американской миссии АМХ / Советско-американские отношения. – Док. 40. – С. 57.

¹¹ Письмо секретаря международной АМХ Л.Ф. Пеннингтона народному комиссару по иностранным делам РСФСР Г.В. Чичерину о программе деятельности Ассоциации в России / Советско-американские отношения. – Док.60. – Приложение 3. – С. 84-86.

¹² Там же. – С. 86.

¹³ Там же. – С. 87-88.

¹⁴ Международная АМХ рассматривала свою работу среди молодежи как дополнительную к той, которую проводит Церковь.

¹⁵ Письмо заместителя народного комиссара иностранных дел РСФСР Л.М. Карахана секретарю американской Международной АМХ Л.Ф. Пеннингтону о деятельности ассоциации в России / Советско-американские отношения. – Док. 60. – Приложение 3. – С. 84-86.

¹⁶ Из доклада полномочного представителя правительств РСФСР и УССР при всех иностранных организациях помощи России К.И. Ландера о деятельности американских благотворительных организаций в России / Советско-американские отношения. – Док. 217. – С. 291-292.

¹⁷ См.: Привалова Е.А. «Русский эксперимент»: Комитет общественной информации и внешняя политика США (1917-1920 гг.). – М.: Изд-во ВК, 2006. – С. 66.

¹⁸ Личное письмо сибирского промышленника С.Д. Меркулова своему компаньону об американском и японском участии в событиях Гражданской войны на Дальнем Востоке / Советско-американские отношения. – Док. 57. – С. 76.

¹⁹ Eddy S. Russia To-day. What Can We Learn from It? – L.: George Allen & Unwin. – 1934. –XIX, 316 p.

²⁰ Johnson H. The Soviet Power. – N.Y., 1941. – P. XII, XIV.

²¹ Strong A.L. I Change Worlds: The Remaking of an American. – N.Y., 1935. – P. 226.

ЭМИГРАЦИЯ РУССКИХ СТАРООБРЯДЦЕВ-ДАЛЬНЕВОСТОЧНИКОВ В КИТАЙ И СЕВЕРНУЮ АМЕРИКУ

Аннотация. Дается краткая история появления первых и последующих волн русских старообрядцев в Китай и некоторые штаты Северной Америки. Рассматриваются процесс переселения, его особенности и сложности, адаптация староверов в условиях принимающей англоязычной среды. Анализируется степень сохранности религиозной и народной русской культуры.

Ключевые слова: эмиграция, русские, старообрядцы, религия, адаптация, Китай, Северная Америка, русская культура.

Ускоренное строительство социализма в СССР в конце 1920 – начале 1930-х гг. сопровождалось человеческими трагедиями и репрессиями. Они коснулись в тот период всех слоев населения страны, но особенно тяжело отразились на самой многочисленной ее части – крестьянах, в том числе и дальневосточных, исповедовавших старообрядчество.

Установления и действия советской власти конца 1920 – начала 1930-х гг. практически свели к нулю все усилия конфессиональных групп русского крестьянства по функционированию некогда крепких и зажиточных хозяйств. Введенные в этот период в Советской России для крестьян немалые налоги, хлебозаготовки и мясopоставки, так называемые «твердые задания», начавшиеся затем раскулачивание, кооперирование и коллективизация послужили причиной возникновения взрывоопасной ситуации, обусловили внутрирегиональные миграции. В частности, старообрядцы центральных районов Приморья уходили в его северные районы – в более глухие таежные места как на побережье Японского моря, так и в центральной части горной области Сихотэ-Алиня. В эти же районы перебирались старообрядцы из Амурской области. В Приморье реакцией крестьян на экономические и политические действия властей стали также отказ от вступления в кооперативы и колхозы, устройство на работу на промышленные предприятия, где не надо было платить налоги, ответный террор в отношении органов советской власти, открытые крестьянские выступления и др. Так называемое Кхунинское восстание произошло в 1932 г. в прибрежных районах Северного Приморья и центре Сихотэ-Алинской горной страны. Это выступление назревало в течение нескольких лет. Отрицательное отношение к мероприятиям советской власти основной массы населения приняло характер открытой вражды. Конкретными причинами нарастания таких настроений были, с одной стороны, все усиливавшаяся контрреволюционная агитация раскулаченных элементов, прибывших на побережье и в таежные северные реки Приморья, и коллективизация некоторых селений на побережье. Это совпало с началом конфликта на КВЖД, когда усилились слухи о занятии Маньчжурии китайскими войсками и белогвардейцами, о неизбежной войне, в которой должна принять участие и Япония. Распускались слухи о приходе японцев и захвате Северного побережья¹. Большую роль в неприятии действий советской власти играли религиозные воззрения староверов, всей повседневной жизнью которых практически руководили «особо крепкие в вере старики», начетчики, монахи и монастыри.

К тому времени в СССР все больший вес обретала национальная политика. Особенно большие преобразования намечались среди коренных народов Сибири, Севера и Дальневосточного региона – в бассейнах Амура, Усури, их притоков и рек, впадающих в Японское море. В начале 1930 г. Далькрайисполком принял решение о выселении русских старообрядцев,

заселивших самовольно верховья ряда таежных рек и образовавших там ряд хуторов². Это распоряжение, встреченное с негодованием населением хуторов, а также недовольство другими мероприятиями советской власти породили призывы защищать свои права, вплоть до вооруженного восстания. Видную роль в подготовке к восстанию сыграла религиозная агитация, исходившая из старообрядческих монастырей. Религиозные деятели открыто выступали против нарушения права собственности и резко критиковали создание колхозов.

Таким образом, вводимые в конце 1920 – начале 1930-х гг. в Приморье так называемые «твердые задания», «раскулачивание», кооперирование и коллективизация вызывали недовольство основной части крестьянства на юге Дальнего Востока, особенно у наиболее крепких в вере старообрядцев, поселившихся в глухой тайге. Стойкое следование религиозным традициям, строгое подчинение старикам, начетчикам, монастырям, нежелание выселяться с хуторов, расположенных в бассейнах горных рек, вступать в колхозы, отдавать детей в школу, участвовать в лесозаготовках, сдавать государству хлебные излишки и др. – все это побудило крестьян искать разные формы протеста – бегство в самые глухие районы уссурийской тайги, неподчинение мероприятиям советской власти, их саботирование, антисоветская агитация, вооруженное выступление, эмиграция за рубеж. В 1932 г. вспыхнуло так называемое Кхуцинское старообрядческое контрреволюционное выступление, охватившее население нескольких десятков деревень и хуторов по долинам рек Кхуцин, Бикин, Самарга, Светлая и др., впадающих в Японское море. Восстание было подавлено, начались следствие и репрессии. За ними последовали следующие – в 1937 – 1938 гг., принявшие, как известно, всесоюзный характер.

В такой ситуации в начале 30-х гг. XX в. началась старообрядческая эмиграция в Китай, которую можно назвать социально-политической, т.е. связанной с несогласием и неприятием политики новой власти как в общественной, так и в экономической жизни.

Некоторые семьи староверов за несколько месяцев до побега поселились в приграничных населенных пунктах, устраивались там работать, преимущественно чернорабочими, рыболовами или охотниками, заводили даже огороды, но в удобный момент тайно, ночью, при помощи китайских проводников, уходили за кордон.

Эмиграция не всегда проходила успешно: некоторые блуждали в приграничном районе и попадали в руки пограничников. Иные, сплавляясь по горным приморским рекам, застревали в заломах и теряли часть людей. Эти события описала старообрядка Анна Басаргина, чьи родители зажиточно жили в с. Каменке Южно-Уссурийского края³. Непросто было уходить за кордон и другим старообрядческим семьям. Перебравшись через реки Сунгач, Уссури, оз. Ханка и другие пограничные преграды, большинство старообрядцев-эмигрантов 1930-х гг. находилось какое-то время в Северном Китае, в близлежащих к советской территории районах, в частности, в Трехречье⁴, где поселились как старообрядцы-поповцы, так и беспоповцы. Первоначальная адаптация этих групп мигрантов проходила в сложных условиях. Все они зарабатывали на жизнь на поденных работах – в Трехречье у казаков, а на северо-востоке Маньчжурии – у китайцев: косили сено, валили и распиливали строевой лес, кололи дрова, выполняли иные хозяйственные работы. Плата за труд была мизерной, преимущественно продуктами. Выручали природная смекалка и большая трудоспособность. Некоторые вскоре стали пополнять пищевой рацион своей семьи за счет продуктов охоты на копытного зверя и боровую дичь. Первоначально помогало отчасти и Бюро российских эмигрантов (БРЭМ), созданное в 1935 г. под протекторатом японской Квантунской армии как представительство русских всей Маньчжурии.

Так перебрались в Северо-Восточный Китай несколько десятков семей из приморских деревень Архиповки, Варпаховки, Виноградовки, Каменки, Лаулю, Перетычихи и др. (Анучинский, Красноармейский, Тернейский, Чугуевский и другие районы Приморья)⁵.

Недалеко от г. Харбина, ближе к границе с Приморьем, старообрядцы-эмигранты основали несколько селений: Романовку, Коломбо, Чипигу (Масаловку), Медяны, Селинхе, в которых обосновались преимущественно старообрядцы-эмигранты из Приморья. Это были семьи Басаргиных, Гостевских, Гуськовых, Калугиных, Кузнецовых, Кустовых, Мартюшевых, Одинцовых, Селетковых и др.⁶. К 1945 г. эти старообрядческие деревни, расположенные недалеко от российско-китайской границы, насчитывали десятки дворов. Географическая близость с Приморьем обусловила и примерно схожие с ним природные условия. Это позволило полностью использовать русские традиции в хозяйственной жизни – в занятиях хлебопашеством, разведением скота, охотой, сбором дикоросов. В результате удалось создать крепкие крестьянские хозяйства. Поселившиеся в этой местности крестьяне получили впоследствии, уже в Америке, название «харбинцы».

В начале 1930-х гг. Япония, захватившая Маньчжурию, создала в Северо-Восточном Китае марионеточное государство Маньчжоу-Го. Политика территориальной экспансии Японии в Северном Китае предусматривала создание на этой территории, с одной стороны, сырьевой и продовольственной базы, с другой, – военного плацдарма для дальнейшего продвижения японских войск в южную часть Китая и на север – в Советский Союз. Одним из мероприятий по осуществлению этого плана было переселение нескольких сот семей японских крестьян на земли нового государства Маньчжоу-Го. Однако привыкнув жить в условиях островного умеренного климатического пояса, они не имели опыта жизни в суровом континентальном климате Маньчжурии⁷. Такой опыт был у русских крестьян-эмигрантов. Он мог быть полезен японским переселенцам, и власти приложили определенные усилия для изучения быта и особенностей жизни русских старообрядцев-эмигрантов, которые за короткие сроки максимально эффективно приспособились к природно-климатическим и бытовым условиям Северо-Востока Китая. Поэтому японские исследователи досконально изучили жизнь и быт старообрядцев одной из старообрядческих деревень – Романовки – и в итоге опубликовали о маньчжурских старообрядцах несколько книг и статей⁸, что расширило наши знания о жизни приморских старообрядцев-эмигрантов в Маньчжурии.

Отметим, что иноэтническое, инонациональное и инокультурное окружение не помешало русским крестьянам-старообрядцам успешно адаптироваться в Маньчжурии и сохранить свои традиции в хозяйстве, семейно-бытовом укладе, материальной и духовной культуре, в том числе в религии. Этому способствовал ряд экономических, природно-экологических условий, невмешательство китайских и японских властей в религиозные воззрения старообрядцев-часовенных и другие причины. Так протекала жизнь старообрядцев в Маньчжурии до 1945 г.

С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многих русских деревень – в частности, Романовки, – практически не стало. Часть взрослых мужчин осенью того же года увезли в СССР и подвергли репрессиям.

Оставшиеся семьи в силу разных причин (действия китайских властей, отсутствие отцов-кормильцев и старших сыновей, сокращение в окрестностях деревень поголовья диких животных, промысел которых давал значительную прибавку к семейному бюджету, и др.), перебрались к родственникам в другие беспоповские старообрядческие населенные пункты (Баринхе и др.) или создали новые поселения – Знаменка, Ситахеза (Джелантин), Татицван, Тимбоху, Шитахеза, Цымбоху и др.

Дальнейшая судьба русских старообрядцев Маньчжурии сложилась поразному. Часть из них после смерти Сталина перебралась в Россию, некоторые, наоборот, были тверды в своих намерениях уйти от нее подальше. Так опустели созданные в 1930-е гг. в восточной части Маньчжурии старообрядческие деревни Романовка, Медяны, Селинхе, Чипигу (Масаловка), Колумбе.

Те мужчины-старообрядцы, которые были вывезены в СССР в 1945 г., отбывали свои сроки в течение 8-10 лет в лагерях, преимущественно на Урале, в Сибири, Магадане. Реабилитированные после смерти Сталина, они какое-то время жили в Сибири, в Красноярском крае. Сюда к некоторым из них приехали из Маньчжурии семьи. В начале 1960-х гг. они потянулись из Сибири в малообжитые места Хабаровского края. Здесь, на р. Амгунь, в местах будущей трассы Байкало-Амурской железнодорожной магистрали, они основали несколько старообрядческих поселков. В настоящее время для этих «хабаровских» старообрядцев характерны тесные родственные связи с еще здравствующими старообрядцами-«харбинцами» и их потомками, проживающими в Австралии, Южной Америке, Канаде, США.

Однако не все семьи русских старообрядцев, бывшие в Маньчжурии, рискнули возвратиться в СССР: они не верили обещаниям советской власти. К тому же часть репрессированных мужчин-старообрядцев успела завести себе в СССР новых жен. Эти обстоятельства привели к тому, что так называемые харбинцы в 1955-1960 гг. вместе с многочисленными родственниками стали покидать Китай, уезжая за океан.

Оставшиеся в Маньчжурии семьи старообрядцев начали хлопотать о выезде из этой страны еще в 1952 г. Им помогали различные международные организации (Всемирный совет церквей, Толстовский фонд и др.). К тому времени в Китае началось кооперирование китайских крестьянских хозяйств, что могло коснуться и староверов, живших единоличным хозяйством. Однако советское консульство всячески препятствовало отъезду русских за рубеж, так как и в самом СССР необходимы были, в результате людских потерь во время Великой Отечественной войны, рабочие руки. В консульстве на желающих выехать за пределы Китая смотрели как на предателей Родины, убеждали вернуться в СССР, угрожали наказаниями, но анкеты все же давали. Старообрядцам пришлось ответить на 150-200 вопросов и в течение нескольких месяцев, а то и лет ожидать решения властей. Потом нужно было заполнять новые анкеты и снова ждать.

«Как мы уехали из Китая? – вспоминал уроженец Приморья П.Г. Мартюшев. – В Китае мы стали хлопотать об отъезде за границу в 1952 г., еще при Сталине. Боялись, конечно. Получили документы только в 1954-м, уже Сталина не было; послабление, знаете, стало. А мы были под надзором советского консульства в Попыне. Когда мы предъявили консульству фотокопии виз – Парагвай нас принял, и мы предъявили, что, вот, хотим выехать за границу, – они возмутились...»

И вот, нас продержали до 1957 г., когда уже китайское правительство инициативу взяло в свои руки, и всё, что касается эмигрантов, перешло в его распоряжение.

Мы хотя были и советские подданные, но подданные заграничные, имевшие право отказаться возвращаться и куда-то уехать...

Конечно, прежде чем уехать, у нас было очень много переживания. Но вот в 1957 г. мы распродали свой скот, все свое личное имущество...»⁹.

При оформлении документов многие старообрядцы сообщали, что они выехали из России совсем юными, а следующее поколение выросло на китайской земле. Поэтому у многих нет никаких документов, но есть же-

ление уехать через Гонконг в какую-нибудь страну, где они смогут жить по привычным для них установкам – вдали от больших городов, в местах, где много земли, чтобы можно было заниматься сельским хозяйством, так как именно эта работа им хорошо знакома. Они сообщали также, что в соответствии со своими традициями они вступают в брак только с людьми своей веры и поэтому живут только в своих поселках, не смешиваясь с другим населением, предпочитая климат прохладный, нежели жаркий. Они также указывали, что их главное желание – не возвращаться в СССР.

В конце 1950-х гг., после нескольких лет дружбы и сотрудничества, отношения между СССР и КНР ухудшились, и китайская эмиграционная политика изменилась. Китайские власти дали понять старообрядцам, что их дальнейшее пребывание в стране нежелательно и будет лучше, если они покинут Китай. Благодаря этому у русских, в том числе старообрядцев, появились возможности выехать в Австралию и страны Южной Америки, а уже оттуда – в Северную Америку, в США, а затем и в Канаду. Некоторые группы старообрядцев, по пути в Южную Америку, попали на несколько дней в США, в Лос-Анджелес.

Окончательный исход русской эмиграции из Китая занял более десятка лет. Долгие месяцы, пока в кабинетах посольств и консульств решалась их судьба, сотни семей старообрядцев сидели в ожидании, чаще всего без работы, довольствуясь небольшим пособием. Устроиться и продержаться в Гонконге им помогали Международный Красный Крест и Всемирный совет церквей. Отсюда они смогли разъехаться по разным странам. Беженская организация и Всемирный совет церквей приняли решение не дробить их на отдельные семьи, а сохранить всю группу. Из-за этого возникали различные проблемы, которые все же удалось благополучно разрешить. Всемирный совет церквей смог уладить все иммиграционные вопросы с правительством Бразилии, в том числе получения виз, без которых китайские власти не давали разрешения на въезд в переполненный Гонконг. На деньги Национального совета христианских церквей для 650 человек было куплено 6 тыс. акров земли в Бразилии – в Паране, в 50 милях от г. Кюриtiba.

Особо действенную помощь оказала Федерация русских благотворительных организаций (Нью-Йорк – Сан-Франциско). Инициатива ее создания появилась вскоре после окончания Второй мировой войны, когда 52 русские общественные организации решили объединиться для помощи русским беженцам по всему миру. 9 мая 1950 г. в Государственный департамент США была подана заявка, а 19 сентября того же года утверждена¹⁰.

Огромную помощь старообрядцам оказали молокане¹¹. Прибыв из России в 1904 г., молокане оказались первыми русскими жителями Лос-Анджелеса. Эти переселенцы прибывали малыми и большими группами до 1911 г.; в 1930 г. их было более 8 тыс.

Шестилетняя программа по переселению беженцев из Китая в другие страны финансировалась в основном за счет средств Международной беженской организации. Но они подходили к концу, и срочно требовались дополнительные вливания. По призыву руководства Межправительственного комитета европейской миграции (ICEM) они были получены. Правительство США выделило 450 тыс. долларов для переселения 1958 человек, с условием, что этот вклад будет дополнен правительствами других стран. Австралия, Израиль, Ватикан, Люксембург, Великобритания внесли свои пожертвования еще раньше. Получив деньги, ICEM смог обеспечить перевозку примерно 500 из 953 беженцев, ожидавших решения своей судьбы в Гонконге. Решено было 493 староверов переправить первыми, поскольку они представляли самую большую «семейную» группу¹². Отметим, что, помимо «харбинцев», в Гонконге находилась и другая группа старообрядцев, обосновавшихся в Северо-Западном Китае – в Синьцзяне. Это были старообрядцы-беспоповцы, бежавшие, как и харбинцы, из

СССР, с Алтая, в годы коллективизации. Впоследствии на Американском континенте их стали называть «синьцзянцы». Туда же, в Америку, прямо в США, в 1960-е гг. прибыла и третья региональная группа старообрядцев-эмигрантов – из Турции, в США она получила наименование «турчане». Но самую многочисленную группу составляли «харбинцы» – выходцы из южной части Дальнего Востока и их потомки.

Без преувеличения можно сказать, что первую группу старообрядцев встречала вся русская Америка. Они прилетели в Лос-Анджелес из Гонконга утром 15 мая 1958 г. На летном поле собралось множество людей. Всех поразили вид старообрядцев, одетых в красочные сарафаны и косоворотки. Группа состояла из 15 мужчин, старшим из которых был 74-летний Автоном Семенович Куликов, родом из Приамурья, 19 женщин и 48 детей, в большинстве младше 11 лет. Уже по составу прибывших было видно, что часть женщин лишилась своих мужей, арестованных советскими властями в Маньчжурии. Впереди всех шел «групповод» А.С. Куликов. Приблизившись к встречающим, он сделал глубокий поклон и поздоровался. Его окружала семья из 11 человек, месячную внучку Марию, родившуюся в Гонконге, несли на руках.

Переезд старообрядцев из Китая в США и другие страны был в центре внимания американцев. В Лос-Анджелесе старообрядцев разместили в 33 комнатах «Дон-Отеля» в Уилмингтоне, где они провели три дня – с 15 по 17 мая 1958 г. Их завалили подарками: от детских игрушек и одежды до сельскохозяйственного инвентаря, который мог пригодиться в Бразилии. Старообрядцев приглашали на экскурсии, в дома простых американцев. Молокане организовали для них 16 мая большой обед.

17 мая старообрядцы были размещены, вместе с запасом семян, удобрений, инструментов, сельскохозяйственным и домашним инвентарем, одеждой, предоставленными им в подарок американскими протестантами, на борт парохода «Brazil-Maru». Вскоре к первой группе из 82 старообрядцев присоединилась другая, превышающая 300 человек. 9 июля еще 104 старообрядца прибыли в Сантос на судне с 30 тоннами багажа, который принадлежал тем 360, кто прилетел из Гонконга на самолете. В середине августа пришли еще суда, и все 500 старообрядцев собрались в новом доме, готовые начать жизнь в свободной стране. Они сообщили, что в Китае остаются еще 200 их сестер и братьев, ожидая возможности уехать в Бразилию¹³.

Всего из Китая удалось вывезти 1450 беженцев, из них 650 старообрядцев – из Трехречья и других районов Маньчжурии¹⁴. Бывшие «харбинцы», покинув Китай в 1950-е гг., переселились в Австралию и Бразилию, а уже оттуда – в другие страны Южной и Северной Америки.

Всемирная организация церквей имела отделение в Бразилии, где старообрядцам купили по 25 гектаров земли на семью и посулили хорошие условия жизни¹⁵.

К сожалению, в реальности все оказалось несколько иначе. Приехав в Бразилию, старообрядцы увидели, что не все обещания выполнены. Переселенцев здесь ожидали не раньше середины июля, они же прибыли на месяц раньше. Купленная для них земля была малоприспособленной для земледелия. В первое время положение переселенцев было очень трудное: приходилось жить в бараках, выстроенных собственными руками. Природа и окружающая обстановка были совершенно иными, чем в России или Китае¹⁶. Но то, что могло обескуражить других, не смущало старообрядцев, которые трудные условия воспринимали спокойно.

Организаторы переселения не оставляли их без внимания целый год: кормили, вспахали землю, выделили для строительства жилья материалы, приобрели тракторы¹⁷.

Положение постепенно улучшилось, но настоящего удовлетворения от

переезда в Бразилию старообрядцы не получили. Часть из них при первой возможности перебралась в близлежащие страны Южной Америки – Уругвай, Аргентину, Парагвай, Чили, Боливию, а другие при помощи молокан уехали в США, в основном в штат Нью-Джерси, откуда впоследствии отправились в штат Орегон.

Формирование общин в Орегоне началось примерно после пяти лет жизни старообрядцев в Бразилии. Они были готовы сменить место проживания, как только чувствовали ухудшение существующих условий. Не устраивали же их прежде всего местные природные и экономические условия. И заработать дополнительно было негде. Существовали и некоторые другие причины, но экологические и экономические превалировали.

Точных данных о числе старообрядцев, проживающих в Орегоне, в г. Вудборне и его окрестностях, нет. Наиболее реальной выглядит цифра от 5 до 7 тыс. человек. Если на Аляске имеются поселения, состоящие в основном из старообрядцев, то в орегонском Вудборне они живут в большинстве своем на фермах, которые находятся на значительном удалении друг от друга.

Перебраться в штаты Нью-Джерси и Орегон русским старообрядцам помогли связи, которые они приобрели в Лос-Анджелесе по пути в Бразилию. В то время эти штаты, особенно Орегон, очень нуждались в рабочей силе. Для переезда требовались вызов и гарантии, что переселенец сможет обжиться в США на свои средства или с помощью поручителя¹⁸. Такими поручителями нередко выступали молокане, жившие в Лос-Анджелесе. В обустройстве русских старообрядцев в США большую помощь оказал Толстовский фонд, основанный А.Л. Толстой¹⁹. Хотя эта благотворительная организация размещалась на восточном побережье США, Александра Львовна не обошла своим вниманием и русских на тихоокеанском побережье Америки.

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

Насколько успешно шло приобщение к местным условиям хозяйствования, настолько сложно было старообрядцам-первопоселенцам привыкать к общему регламенту повседневной жизни принимающей стороны. Из-за незнания языка и американских законов они нередко оказывались в сложных ситуациях. Местные орегонские власти понимали, что трудности преодоления языкового барьера, сами по себе немалые, кажутся ничтожными по сравнению с проблемами, возникающими при попытке уста-

новить контакт с людьми, значительно отличающимися от русских староверов своими культурно-философскими взглядами на жизнь, Бога и общество. Над каждым из старообрядцев-собеседников незримо довлели и целая мировоззренческая система, и набор культурно-обусловленных предпосылок. Риск не понять или неправильно истолковать позицию собеседника был огромен. Старообрядческая (малая, по мнению местных властей) духовно ориентированная подчиненная культура и большая, динамичная, доминирующая американская культура имели большие сложности во взаимодействии. Концепция «плавильного котла»²⁰, обосновывающая «перемалывание» иных культур, ассимиляцию и растворение вновь прибывающих групп в американском обществе, здесь не срабатывала. Первопоселенцы-старообрядцы сопротивлялись новой культуре, веря, что исполняют свой долг перед Богом – сохранить и передать веру, традиции и обычаи наследникам и потомкам, как они, в свою очередь, получили их от предков. У той и иной стороны первоначально отсутствовало внимание к противоположной точке зрения, она не учитывалась и не принималась. Лишь постепенно обе стороны начинали понимать друг друга. И следует отдать должное местным властям, которые проделали громадную работу, стремясь облегчить вхождение старообрядцев в новое для них общество с его законами и регламентом общественной жизни. В целях более продуктивного общения с не знающими английский язык старообрядцами в штат большинства служб (полиция, муниципальные и окружные учреждения правопорядка, суды, департамент по делам несовершеннолетних, служба внутренних налогов и сборов, служба иммиграции, рыболовная комиссия, отдел транспорта, отделение службы занятости, бюро труда, управление социальной защиты, отдел здравоохранения, управление народного благосостояния, региональные и местные строительные инспекции и др.) были введены русскоговорящие переводчики.

Постепенно жизнь наладилась. В сфере экономической и хозяйственной жизни орегонские эмигранты-староверы адаптировались сравнительно быстро и успешно, создав материальную основу жизни своим детям и внукам. В настоящее время здесь живет и трудится уже второе и третье поколения бывших переселенцев-староверов. Многие из них приобрели другие профессии (в частности, создали фирмы по строительству и сборке жилых домов) и преуспевают в новом деле. Хорошие заработки получают и от промышленного рыболовства на Аляске, многие имеют в собственности свои рыболовные катера. Ушли в прошлое нужда, неустроенность, плохо налаженный быт.

Прожив несколько лет в Орегоне, часть старообрядцев, чтобы спасти подрастающую молодежь от «разлагающего» влияния телевидения, табака, алкоголя, наркотиков, уже широко распространившихся в этом штате среди американцев, решила снова «уйти от греха подальше» – переселиться на Кенайский полуостров, на Аляску. В 1967 г. по совету Толстовского фонда туда, «на разведку», для поиска подходящего места, отправились четыре ходока-«харбинца», в том числе Прохор Мартюшев и Григорий Гостевской²¹. За 14 тыс. долларов на Кенайском полуострове, недалеко от г. Хомера, была куплена квадратная миля земли. Такое перемещение старообрядцев-«Харбинцев» можно назвать религиозной эмиграцией.

В 1968 г. семьи Прохора Мартюшева, его сыновей Кириллы и Владимира, его отца Григория и Калугина Стафея – все «харбинцы» – взяли в долг 20-тонный самосвал и гусеничный трактор, которым можно копать землю и проводить дорогу, и отправились в путь. Добирались через Канаду; 13 мая 1968 г. прибыли в местность неподалеку от купленной ими земли. Первая старообрядческая деревня на Аляске – Николаевск – началась с обыкновенных палаток²².

После теплого и обустроенного Вудборна, где уже широко использовали различную бытовую технику, работавшую на электричестве, в Нико-

лаевске пришлось вернуться к старым бытовым традициям. По воспоминаниям одной из первопоселенок Соломеи Калугиной о первых годах пребывания на Аляске, существенную помощь в обустройстве на новом месте им оказали местные американцы. Они снабдили старообрядцев печью, топившейся дровами, показали, где можно брать питьевую воду, привозили пищу. Но больше всех помогали алеуты²³.

Постепенно стали обзаводиться строительной техникой, приобрели трактор и трейлер. Приступили к строительству деревянных жилищ, посадили и вырастили овощи. Выручали окрестные леса, к которым харбинцы привыкли в Приморье, а затем и в Маньчжурии. Здесь, как на Дальнем Востоке и в Китае, дикоросы, растущие в изобилии, дополняли повседневный запас еды. Это были грибы, голубика, морошка, брусника. Их добыча – детский и женский промысел. Женщины также успешно охотились на рябчиков. Для коров, которых завели через год после прибытия на Аляску, заготавливали сено. Эта обязанность также ложилась на плечи женщин, так как мужчины были заняты на строительстве дороги до ближайшего населенного пункта или на заработках. Свои овощи, молочные продукты и яйца кур-несушек, которых завели с помощью местных американцев, были хорошим подспорьем в питании.

Постепенно налаживался и повседневный быт – провели водопровод, а затем и электричество. Пищу стали готовить на электрической плите, стирать – на стиральной машине, продукты хранить в холодильниках и в «ледниках» (специальные большие ящики, работавшие на электричестве. – Ю.А.).

На следующий год Николаевск пополнился новыми семьями старообрядцев, приехавшими из Орегона. Уже через четыре года население этой деревни превышало 200 человек. Впоследствии в окрестностях Николаевска возникло еще несколько населенных пунктов. Все главы прибывших семей были «харбинцы» или их потомки. И лишь их жены были из числа «синьцзянок» и «турчанок». Поэтому в настоящее время на Аляске мы встречались с мужчинами, носящими знакомые нам по Приморью фамилии старообрядцев – Басаргины, Гостевские, Калугины, Кузнецовы, Мартюшевы, Ревтовы, Семериковы, Якунины и др. Большинство из них – бывшие жители Приморья, его уроженцы или их потомки.

Хозяйственная деятельность старообрядцев на Кенайском полуострове была иной, чем в Орегоне. На суровой по природным условиям Аляске заниматься традиционным земледелием, хотя бы в виде выращивания ягод, было невозможно. Средства к существованию добывали иными способами. Продукция первых таежных промыслов (охотиться на копытных стали позднее), скотоводства и огородничества не покрывала полностью пищевые потребности переселенцев-старообрядцев. Часть продуктов можно было купить только за деньги. Необходимы были средства и для приобретения строительной и бытовой техники, одежды и обуви, утвари и других предметов обихода. Известно, что трудолюбивые староверы всегда находили выход из сложившейся ситуации. Нашли его и на Кенайском полуострове. Мужчины, как основные добытчики в семье и основные посредники в общении с внешним, вне общины, миром, стали зарабатывать на ближайшем рыбоконсервном заводе, в 40 милях от Николаевска²⁴. Имевшийся у многих глав староверческих семей опыт деревообработки позволил им наняться на находившийся в округе заводик по производству небольших маломерных морских рыболовных судов. Вскоре, освоив эту профессию, они сумели основать собственное дело – «Русскую морскую компанию». Построенная в Николаевске крытая верфь давала возможность ежегодно производить из стеклопласта по 13-15 «русских», как их стали называть, рыболовных катеров, оснащенных современной техникой и пригодных для лова рыбы в океане. Некоторые из старо-

веров стали выходить в океан на коммерческий промысел лосося, палтуса, королевского краба, креветок на катерах собственного производства. Доходы от этого вида деятельности стали не только ощутимыми, но и значительными. Создали свои верфи и стали строить катера и в других старообрядческих беспоповских деревнях Аляски. Их жители также занялись коммерческим ловом рыбы.

Жизнь постепенно менялась и у аляскинских, и у оregonских старообрядцев. В 1983 г. в Николаевске открыли новую большую государственную школу с прекрасно оборудованными классами, спортивным залом, телевизорами и компьютерами. Старшее поколение увидело в телевизорах и компьютерах опасность «послабления в вере», о чем неоднократно говорилось на проходивших регулярно старообрядческих соборах. Вновь разгорелись жаркие споры, поиски истины и призывы «уйти подальше от соблазнов». В 1980-е гг. часть аляскинских и оregonских старообрядцев пришла к выводу о необходимости принятия ими священства и отправилась в Румынию к староверческому патриарху. Там в г. Браила наставники харбинец Кондратий Фефелов из Николаевска и турчанин Тимофей Торан из Вудборна, пройдя соответствующее обучение, были рукоположены в священники. Так в Николаевске и Вудборне появились старообрядцы-поповцы. Однако переход некоторых старообрядцев-беспоповцев в поповство расколол некогда единые старообрядческие общины и вызвал взрыв негодования у староверов-беспоповцев, воспринявших такие нововведения как возврат в никонианскую веру. В итоге в семьях пошел разлад, некоторые жены ушли от мужей; не только прежние соседи и хорошие друзья, но и родные братья и сестры, оказавшиеся теперь в лагерях поповцев и беспоповцев, перестали общаться и до сих пор не желают видеть друг друга. Общины раскололись. В результате треть аляскинских семей староверов выселилась из Николаевска и в 70-80 км от этого села образовала пять новых населенных пунктов староверов-беспоповцев – Вознесенку, Находку, Раздольную, Ключевую, Качемак-село. Так произошла уже в рамках одного региона – Аляски – внутрирегиональная миграция, но уже на другой основе – конфессионального разногласия.

С появлением у американских старообрядцев священства под угрозой оказалась хорошо разрешившаяся по приезду в США разных региональных групп старообрядцев-беспоповцев демографическая проблема – создание семей при наличии достаточно широкого круга брачных партнеров. Теперь браки между поповцами и беспоповцами стали проблематичными. Возникали также коллизии между наставниками и священниками, родителями и многочисленной родней новобрачных. Поэтому поповцам, которые оказались в меньшинстве, пришлось засылать сватов к староверам поповских приходов в Южную Америку, Австралию и даже в Россию.

Уход части русских старообрядцев из Орегона был обусловлен не только религиозными причинами, которые первоначально успешно разрешились на Аляске. Когда в Орегоне стоимость земли стала повышаться, часть фермеров-старообрядцев решила отправиться в другие штаты, в частности в штаты Монтана и Миннесота, так как в этих районах была дешевая земля²⁵. Потом старообрядцы стали уходить на строительные работы в другие штаты США. Таким образом, постепенно стали превалировать экономические причины внутрирегиональной миграции. В этих перемещениях наблюдается отход от веры, что более характерно для старообрядцев США в отличие от их родственников, живущих в странах Южной Америки. И все же в настоящее время, несмотря на отдаленность, разные условия политической и социально-экономической жизни в странах Азиатско-Тихоокеанского региона, русские старообрядцы Северной Америки поддерживают тесное родственное общение и осуществляют

брачные контакты со старообрядцами Бразилии, Боливии, Перу, Парагвая, Австралии, Новой Зеландии и России.

Библиографический список

- Аногава И. Жизнь раскольников // Канко Тоа. Чанчунь. – 1943. – № 1.
- Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – 400 с.
- Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936-1945 гг. (Рукопись). – С. 8.
- Лысова А.Н. Китай – Бразилия – США // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / отв. ред. Л.Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 401–405.
- Мартюшев П.Г. Вот как русские делают // Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. / сост. Г.М. Прохоров; общ. ред. В.В. Нехотина. – М.: Ин-т «Ди-Дик»; Квадрига, 2009. – С. 654, 655 (Орфография автора информации сохранена полностью. – Ю.А.).
- Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870 – 1970: этноисторический очерк. – М.: Наука, 2005. – 421 с.
- How we escaped from Russia = Как мы бежали с России / As told to O. Basargin by Anna Basargin = Как рассказала Олимпияде Басаргиной Анна Басаргина. Translated and illustrated by O. Basargin = Перевод и рисунки О. Басаргиной. – Nikolaevsk Publishing Co., 1989. – 15 с. – С. 16, 17 (Библиогр.). Рус., англ.
- Three Centuries of Wandering are Ended: Russian «Old Believers» from Asia Settle in Brazil with Church Aid // National Council Outlook, June 1958: 14.
- Тэруока Г. Жизнь колонизаторов. Сельское хозяйство и жизнь белых русских. – Токио, 1942. – Вып. 2.
- Фудзияма К. Деревня Романовка. – Чанчунь, 1941.
- Фукуда С. Русские в Маньчжурии. – Токио, 1942.
- Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. – Чанчунь, 1941.

¹ Государственный архив Приморского края (далее – ГАПК) Ф. 1588. Оп. III. Д. ПУ-7048. Т. I. Л. 9.

² Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. – С. 43.

³ How we escaped from Russia = Как мы бежали с России / As told to O. Basargin by Anna Basargin = Как рассказала Олимпияде Басаргиной Анна Басаргина. Translated and illustrated by O. Basargin = Перевод и рисунки О. Басаргиной. – Nikolaevsk Publishing Co., 1989. – С. 16, 17 (Библиогр.). Рус., англ.

⁴ Область трех рек, или Трехречье (по китайски Саньхэ цюй) – территория бассейнов притоков р. Аргуни – Гана, Дербула и Хаула в северной части автономной территории Внутренней Монголии (Барги) в Маньчжурии (Китай).

⁵ Полевой фонд автора (далее – ПМА). Информация П.Г. Мартюшева; Л.И. Селеткова; Н.И. Селеткова, А.И. Гуськовой, А.С. Калугина, С.Ф. Валихова и др.

⁶ Подробнее о составе жителей этих деревень см.: Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. – Владивосток: ДВО РАН, 2008. С. 63 – 125.

⁷ Ёсикадзу Накамура. Поселок староверов Романовка в Маньчжурии. 1936 – 1945 гг. (Рукопись). – С. 8.

⁸ Фудзияма К. Деревня Романовка. – Чанчунь, 1941; Ямадзэ С. Рассказы о Романовке. – Чанчунь, 1941; Тэруока Г. Жизнь колонизаторов. Сельское хозяйство и жизнь белых русских. – Токио, 1942. – Вып. 2; Фукуда С. Русские в Маньчжурии. – Токио, 1942; Аногава И. Жизнь раскольников // Канко Тоа. – Чанчунь, 1943. – № 1.

⁹ Мартюшев П.Г. Вот как русские делают // Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2 т. / сост. Г.М. Прохоров; общ. ред. В.В. Нехотина. – М.: «Ин-т Ди-Дик»; Квадрига, 2009. – С. 654, 655. (Орфография автора информации сохранена полностью. – Ю.А.).

¹⁰ Н.Н. В Федерации Русских благотворительных организаций // Русская жизнь. – 1951. – 23 авг.

¹¹ Молокане – течение русского религиозного разномыслия (сектанства), берущего начало в православии; особая этнографическая группа русских.

¹² Музей русской культуры (далее – МРК). Участие Федерации русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию, 1958. ICEM. Л. 12

¹³ МРК. Участие Федерации русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию. Письмо Всемирного совета церквей от 11 авг. 1958 г. Л. 63.

¹⁴ Three Centuries of Wandering are Ended: Russian “Old Believers” from Asia Settle in Brazil with Church Aid // National Council Outlook, June 1958: 14.

¹⁵ МРК. Участие Федерации русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию... Л. 45.

¹⁶ Лысова А.Н. Китай – Бразилия – США // Русские старообрядцы: язык, культура, история: Сб. статей к XIV Международному съезду славистов / отв. ред. Л.Л. Касаткин; Ин-т рус. яз. им. В.В. Виноградова РАН. – М.: Языки славянских культур, 2008. – С. 401–402.

¹⁷ Мартюшев П.Г. Вот как русские делают... – С. 656.

¹⁸ Лысова А.Н. Китай – Бразилия – США // Русские старообрядцы: язык, культура, история... – С. 403–405.

¹⁹ Толстая Александра Львовна (1884 – 1979, США) – младшая дочь Л.Н. Толстого. Основала с русскими американскими деятелями Толстовский фонд (1939 г.).

²⁰ Американская теория «плавильного котла» представляет «ассимиляторское» направление в оценке этнических взаимодействий. Источник: Арутюнян Ю.В., Дробижева Л.М., Сусоколов А.А. Этносоциология. Учебное пособие для вузов. – М.: Аспект Пресс, 1998. – С. 33–34.

²¹ ПМА. Информация С.Г. Калугиной.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Нитобург Э.Л. Русские в США: История и судьбы, 1870–1970: этноисторический очерк. – М.: Наука, 2005. – С. 323.

²⁵ Интервью от 1 июня 2006 г. со старообрядкой Мариной Е. – Журналист Brendan D. King. <http://catholicforum.fisheaters.com/index>.



Сторчак В.М.

ХАРИЗМАТИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ САКРАЛИЗАЦИИ ЦАРСКОЙ ВЛАСТИ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РУСИ

Аннотация. Статья посвящена исследованию сакрализации власти в средневековой Руси. В ней рассматриваются такие харизматические содержания царской власти как «царь – бог», «царь – христос», «царь – святой» и др. Своеобразная трактовка данных словосочетаний вошла, по мнению автора, в ментальное восприятие национального самосознания русского народа, определив на несколько столетий специфику его отношения к царской власти.

Ключевые слова: мессианство, сакрализация, святость, Средневековье, харизматичность, царь.

С принятием во второй половине XV в. мессианской концепции «Москва – Третий Рим» в идеологической составляющей Московского царства интенсифицируется процесс сакрализации образа самодержца – «государя всей Русской земли». Необходимо подчеркнуть, что сакрализация не предполагает тождества или прямой аналогии царя и Бога с его священной атрибутикой. Она предусматривает наделение монарха особой харизмой, особыми благодатными дарами, в силу которых царь начинает восприниматься как сверхъестественное существо.

Следует отметить, что процесс сакрализации русского царя проходил постепенно: если сначала его власть ассоциировалась с такими понятиями как благочестие, справедливость и т.д., то затем на первый план все больше выдвигался вопрос о богоизбранности царя. Это связано с тем, что образ царя «Третьего Рима» начинает ассоциироваться с византийским эталоном – правителем «Второго Рима». «Принципиально важным, с точки зрения этих новых представлений, – подчеркивает Б.А. Успенский, – оказывалось включение в многовековую традицию римско-византийской империи. При таком развитии царская харизма приобретает достаточно определенные очертания. Если раньше она выражалась в некоторых специальных полномочиях, полученных свыше и недоступных простому смертному, то теперь она проявляется в определенной норме поведения: на смену харизматическому произволу приходит харизматический канон»¹.

Сакрализация образа русского царя проходила по нескольким направлениям.

Удревнение родословной царя, соотнесение ее со Священной историей и историей первых христианских правителей. Для средневекового мышления было важно, чтобы власть имела не только древние, но и «сакральные» корни. Этому способствовали различные литературные источники, появившиеся на Руси на рубеже XV – XVI вв. В «Послании Спиридона-Саввы» и «Сказании о князьях Владимирских» прослеживается линия двух легенд. Первая, династическая, развивала идею происхождения Рюриковичей от римского императора Августа. В ней подчеркивается имперский характер власти русских правителей. Претензия на

византийский царский титул развивалась и в других произведениях того времени – «Сказании о Мономаховом венце» и др.². Вторая, духовная, развивала идею преемственности правителей «Второго Рима» и «Третьего Рима». Помимо царских регалий, которые достались московским князьям через Владимира Мономаха и его деда, византийского императора Константина, им были переданы и сакральные атрибуты византийских императоров – бармы, крабийца, или яшмовый сосуд для миро (принадлежащий, по легенде, кесарю Августу, «обладавшему всею вселенною») и крест от Древа Распятия. Бармами назывались иконы, изображенные на большой диадеме или на широком златотканом полотне и вместе с тем оплечья в виде закругленной пелерины. На мономаховых бармах были изображены Спас, Богоматерь, Иоанн Богослов и святые. Все эти предметы служили обоснованием идеи преемственности духовной власти, перешедшей от библейских и раннехристианских правителей к Рюриковичам, а от них – к последующим российским правителям. Как справедливо заметил современный итальянский исследователь Дж.М. Базиле, эти легенды содержат не только генеалогический, но и символический подтекст, началом которого является библейское предание о патриархе Ное, давшем начало новому человечеству после уничтожения Богом старого, греховного человечества во время потопа³.

В связи с концепцией «Москва – Третий Рим» и сакрализацией власти в российском общественном сознании происходит изменение коннотации образа правителя. Если до XV в. легитимная законность князя основывалась на принципе «рода» (исторические прецеденты при этом древнерусские авторы, как правило, заимствовали не из событий всемирной истории, но из собственного «золотого века» – XI–XII вв.)⁴, то в новой идеологической обстановке на передний план выходит религиозная составляющая легитимности власти. Термин «царь», который в средневековой литературе применялся к властителю небесному («Царь Небесный»), а также ко многим правителям Священной истории, и имел сакральное значение, теперь стал активно применяться к русским правителям. Речь шла о светском государе, власть которого непосредственно проистекала и была вдохновляема Богом. По мнению итальянского исследователя Дж. Джераудо, религиозная коннотация термина «царь» в России становится особенно очевидной при противопоставлении православных «царей» властителям католическим и протестантским. По новоявленной русской традиции католические и протестантские короли занимают в иерархии титулов положение еще более низкое, чем русские великие князья и просто князья, подчиненные царю. Совершенно особое значение приобретает термин «царь» в сравнении с «неверными» властителями: татарскими и османскими. Их титулы принимают нарочито уничижительную окраску (ср.: «чужой царь безверник», «царя Казанского, сильного и možного мучителя христианского» и т.д.)⁵. «В рассуждении титула русские думают, что слово *царь*, употребляемое русскими государями, важнее всех титулов на свете, – замечал в своих записках начала XVII в. француз Жак Маржерет. – Императора Римского они именуют *цесарем*, производя это имя от Цезаря; прочих же государей *королями*, подражая полякам; владетеля персидского называют *кизель паша*, а турецкого *великий господарь Турский*, т.е. великий господин Турецкий. Слово *царь*, по их мнению, находится в Св. Писании, где Давид, Соломон и другие государи названы: царь Давид, царь Соломон. Посему они говорят, что имя царя, которым Богу угодно было некогда почтить Давида, Соломона и других властителей иудейских и израильских, гораздо более прилично государю, нежели слово *цесарь* и *король*, изобретенное человеком и присвоенное, по их мнению, каким-нибудь завоевателем»⁶.

Духовная царская преемственность культивировалась в сознании москвиты не только при помощи литературных источников, но и установлении

ем официальных правил и церемоний, имеющим древнюю историю. К примеру, установившийся в XVI в. в России обряд царского миропомазания восходил, по учению Церкви, еще ко временам израильских царей и был установлен самим Богом. Так российская история включалась в библейскую и христианскую историю мира.

Царь – бог. Динамика развития сакрализации образа царя хорошо прослеживается в трудах Иосифа Волоцкого. Если в своих ранних работах он призывает служить ему «телом, а не душой» и «воздавать им честь как царю, а не как Богу» и даже призывал не слушать и противиться воли нечестивого царя, поскольку «такой царь не Божий слуга, но дьявол, и не царь, но мучитель»⁷, то в последующих сочинениях он меняет свою точку зрения. Иосиф Волоцкий начинает говорить уже о божественном происхождении власти царя, уподобляя его земную миссию Божьему Промыслу: «Царь ведь естеством подобен вышнему Богу». В официальном приветствии царю Федору Иоанновичу (1584 г.) митрополит, продолжая мысль Иосифа Волоцкого, говорил следующее: «Вас (царей – *В.С.*) господь бог в себе место избра на земли и на своей престол вознес». В XVII в. теория царя как «наместника» Бога на земле получает свое дальнейшее продолжение, где царь в некоторых челобитных прямо провозглашается богом. В них цари «воистину по бозе бози», к которым необходимо обращаться «яко богу»⁸. По этому поводу царь Федор Алексеевич даже издал указ (1680 г.), по которому запрещал в челобитных уподоблять царя Богу⁹. Критика обожествления царя звучала и у патриарха Никона. Он выступал против уравнивания некоторых двенадцатых христианских праздников с празднованием дней рождения Алексея Михайловича, его жены и детей¹⁰. Иностранцы, побывавшие в Московии, отмечали, что русский царь является для них «земным богом», как и Юрий Крижанич, который сравнивает царя с «неким богом на земле», ссылаясь при этом на Библию: «Я сказал – вы боги, и сыны Всевышнего все вы (Псалтирь, 81)»¹¹. Кульминационной точкой сакрализации царя могут послужить слова современника Крижанича – Паисия Лигарида, – произнесенные им на Соборе 1666 года, смысл которых сводился к тому, что царь именуется богом и имеет право на богоименование¹².

Харизматический статус божественного происхождения царской власти закрепился в официальных документах – чинах официальных церемоний. В «Чине поставления на царство Федора Алексеевича» «Богом венчанный» государь именуется как «Богом возлюбленный, и Богом избранный, и Богом почтенный и поставляемый от вышнего промысла». При этом в момент обряда, а лучше и правильнее сказать, – в таинстве венчания на царство – Господь помазует и наделяет царя особым духовным даром, особым мистическим оружием, благодаря которому будут повергнуты все его враги и недруги – «всеоружество Святого Духа». Это духовное «оружие» «... утвердит мышцу вашу (царя – *В.С.*), и подаст Вам на враги победу, яко Давыду на Голиафа, и Гedeону на Мадиама, и да покорит все языки хотящая бранем, яко да Вами, пресветлым государем, благочестивое ваше царство и паки воспрославит и распространит Бог от моря и до моря, и от рек до конец вселенныя, во еже бытии Вам государю на вселенной царю и самодержцу христианскому, и совозсияти яко солнцу посреди звезд...»¹³. Таким образом, источником силы царской власти здесь является сам Бог. В одном из своих посланий царь Алексей Михайлович пишет: «...ибо и мы, не своею силою или многооружным воинством укрепляемся, но Божию помощью...»¹⁴.

К другим харизматическим характеристикам «царя – бога» можно отнести следующие мировоззренческие установки:

во-первых, царя надо бояться и преклоняться перед ним, как перед Богом: «Страх божий всегда носи в своем сердце... . Бойся царя и служи ему верно,

всегда о нем Бога моли. И лживо никогда не говори с ним, но с почтением правду ему отвечай, как самому Богу, во всем ему повинуюсь»¹⁵;

во-вторых, царское право – Божественное право. Царь судит не по закону, а по Правде; не по моральным, а по нравственным критериям. Он и является источником нравственности, поскольку «сердце царево в руке Божьей». Недаром Алексей Михайлович поставил на своем гербе слова из Псалтыри, относящиеся к Христу: «Се Царь правдивый царствует». Этот дар монарх получает во время обряда венчания на царство, в момент, когда Бог «посадит» его «на престоле правды»¹⁶;

в-третьих, царь не подвластен никаким мирским (светским) законам. «Правитель – наместник и слуга Божий, и судья над злодеями». Как «помазанника Божьего», «...никто не может его ни судить, ни наказывать». Он отвечает только перед Богом. Если же царь является «лютым притеснителем, обидчиком и мучителем народа», то народ должен приписывать эту беду своим грехам и просить Бога о помощи в умилоствовании монарха: «Ибо злых королей Бог посылает за людские грехи»¹⁷;

в-четвертых, суд царев – суд Божий. «Суд царев считался равным Божьему, – писал А.А. Коринфский. – В приговорах уличенным в преступлениях так прямо и объявлялось: “Пойманы вы есте Богом и Государем Великим”»¹⁸. Рассуждая о верховенстве царского суда, патриарх Никон говорит о том, что «суд великого государя царя» по сути своей есть «яко суд Божий»¹⁹. «Когда король вершит суд, – вторит патриарху средневековый мыслитель Крижанич, – Бог руководит им, чтобы он не ошибся. «В устах царя слово вдохновенное; уста его не должны погрешить на суде (Притчи, 16:10)». Для него монарх есть некое «живое законодательство»²⁰;

в-пятых, царская воля – Божья воля. «Для средневековья было присуще отождествлять царя с обезличенной волей Божьей, – отмечает Г.В. Талина. – При исполнении своей миссии царь отрекался от своей личной воли и осуществлял служение Богу как послушание. Если царь служил Богу, то народ – царю. Народ, также как и царь, отрекался от своей воли. При этом народ не столько отдавал власть над собой монарху, сколько предавался во власть Высшей Воли, от которой исходил и сам царь»²¹. Подтверждением этому служит фраза патриарха из Чина поставления на царство, где «Божиею милостию о Святом Дусе сын Святыя Церкви и наша мерности, И Богом венчанный, И Богом украшенный, И Богом дарованный» богоданный царь должен был содержать скипетр и хоругви и править «по Божии воли»²²;

в-шестых, царева служба – служба Божья («дела царевы» – «дела Божьи»). В средневековой официальной идеологии идея служения Богу трансформировалась в идею служения Богу через службу государю. В письме к князю Г.Г. Ромодановскому царь Алексей Михайлович прямо утверждал: «Ведаешь ли, что небо и землю сотворил един Бог и везде Ево дела на востоке и на западе, и на юге, и на севере. Не у одново у тебя Божии дела и наши государевы. Благословил и предал нам, государю, правити и разсуждати люди своя на востоке и на западе, и на юге, и на севере в правду, и мы Божия дела и наши, государевы, на всех странах полагаем...»²³;

в-седьмых, измена царю – измена Богу. Измена или неподчинение царю трактуется как «выступление» или «отступление» против Бога, как «предательство Христу». Иван Грозный измену Курбского трактует как «сатанинскую службу» «сына сатаны и друга дьявола», как Иудино предательство «самоу Христа» «треокаянного и безглавного ненавистника рода христианского». А в другом месте царь так обращается к своему оппоненту: «...отступнику от честного и животворящего креста господня и губителю христиан, и примкнувшего к врагам христианства, отступившего от поклонения божественным иконам, и поправшему все священные установления, ...подобно Исавру, Гноетезному и Армянину, их всех в себе

соединившему – князю Андрею Михайловичу Курбскому...»²⁴. «Врагу креста Христова и новому Ахитофелу, – обращается царь Алексей Михайлович к Григорию Ромодановскому. – Воздаст тебе Господь Бог за твою к нам (великому) государю прямую сатанинскую службу, яко же Дафану и Авирону и Анании и Самфире». Такие эпитеты были употреблены царем своему «рабу» только за то, что тот не исполнил «Божие повеление» и «наш (государев) указ»²⁵;

и, наконец, в-восьмых, обращение к царю и его официальные наименования зачастую носило сакральное значение. «Каждое существо должно воздавать Всемогущему Преплагодному Богу наивысшую честь, которая по-гречески называется «благочестием», – рассуждал по этому поводу Крижанич. – Видов благочестия суть три: страх, любовь и почтение. Король – это Божий наместник, и подданные должны воздавать ему некую меньшую и человеческую честь, то есть страх, любовь и искреннее почтение, сразу же вслед за Богом и Божьими святыми». В другом месте он уже уподобляет правителя ангельскому чину: «Славный царь, – пишет он, – ты подобен ангелу Божьему»²⁶. Возвеличивание и приближение царской особы к Богу ярко выражено в допетровскую эпоху. Так, обращаясь к царевне Софье, Сильвестр Медведев пользуется следующими эпитетами:

...Пресветлая дочь пресветлого царя,
многих царствъ и княжествъ и земль государя,
Благоверная велия царевна,
Премудра Софиа Алексиевна,
Отъ пресвятыя Троицы возлюблена, ея святыми дары одаренна!
...Сама ты богом самым умудрена,
Премудростию свыше предпочтена...
...Аще и тако имя ти славится,
Во вселенней ти премудрость хвалится.
Яко предивно господь тя избрал есть
Ё дар (курсив мой. – В.С.) си царства правительства дал есть.
Имъ же учима, царствие правиши,
От всехъ бедствъ яко зеницу храниши.
Яко око («око Господнее». – В.С.) си въ своей благодати,
И царство сие дивно управляти²⁷.

Царь – Христос. Аналогии царя как наместника Христа можно встретить во многих документах XVI-XVII вв. Христос правит на небе, царь – на земле. Так, в Чине венчания на царство Ивана Грозного говорится следующее: «...вас Господь Бог в себе место избра на земли, и на свой престол вознес посади...». В Чине венчания на царство Бориса Годунова царь приравнивается к «христоименитым людям» «устроить начала и власти во всю землю»²⁸. Б.А. Успенский подчеркивает, что, восстанавливая Византийскую империю в Московском царстве, русские ориентировались не на реально существующую традицию, но на свое представление о теократическом государстве. В результате обряд помазания на царство был существенным образом переосмыслен на Руси: если в Константинополе помазание при коронации отчетливо отличалось от того, как совершается миропомазание, то в Москве оба обряда оказались абсолютно тождественными. Если Константинопольский патриарх, помазуя императора, возглашал «Свят, Свят, Свят», то Московский патриарх, помазуя царя, произносил «Печать Святого Духа» (в позднейшей редакции: «Печать дара Духа Святого»). При этом, если византийский аналог согласуется с ветхозаветной традицией помазания на царство, то московская «новация» возглашения соотносится с традицией новозаветной. «Если возглашение «Свят, Свят, Свят» отмечает богоизбранность того, кто становится царем (подобно тому, как богоизбранными оказывались и ветхозаветные цари), то провозглашение сакраментальных слов, произносимых при миропомазании, упо-

добляет царя Христу, которого «помазал... Бог Духом Святым (Деян. 10: 38)»²⁹, – делает вывод Б.А. Успенский.

В последующих документах можно встретить следующие параллелизмы царя и Христа: Христос – «помазанник», царь – «помазанник Божий»: «...его же (Бог – царя. – В.С.) притяжал еси честною кровию едиnorodного Твоего Сына, стяженным помазати удостой елеем радования, одеи его силою из высоты, наложи на главу его венец от камене честнаго, ...даждь в десницу его скиптр спасения, посади его на престоле правды, огради его всеоружием Святаго Твоего Духа...». Родословная Иисуса Христа по Библии идет от царя Давида (Матф., 1: 6), которого Бог помазал «во царя над людем твоим (Божьим. – В.С.) Израилем». Многие ссылки на ветхозаветных царей по аналогии с русскими царями в документах и других источниках говорят о духовной «родословной» последних, которых также «помазует» Бог на царство в «Новом Израиле»³⁰.

Как наместник Христа на земле царь есть продолжатель, хранитель и «умножатель» его заповедей, в частности, заповеди любви: «Заповедь новую даю вам: да любите друг друга, якоже и Аз возлюбих вы». «Ваше же царское величество не токмо сам всегда имаши сохранять любовь, – обращается патриарх Иоаким к царю Федору Алексеевичу, – но и всем пребывающим под своею царскою державою тую же сохранять повелеваеши и непрестанно в том свое государское усердие простираеши, дабы та его Божия заповедь во царствии вашем твердо соблюдалась, от нея же вся благая происходят...»³¹.

В некоторых обрядовых действиях также можно найти определенные параллелизмы. Так, в Чине поставления на царство Федора Алексеевича патриаршие певчие поют многое лета так же, «якоже поют в навечерии Рождества Христова и Богоявления». То же отмечалось и на церемонии шествия царя Алексея Михайловича и его сына из Благовещенской церкви во дворец, когда государевы певчие дьяки пели «канони Воскресению великого Бога и Спаса нашего Иисуса Христа, что поется в самый светлосиятельный день живоносныя Пасхи, зело благочинно и сладкопесенно»³². Примечательно, что одни и те же каноны поются разным по своему значению событиям и лицам.

Такие совпадения не могли не быть замечены современниками, что вызывало у них справедливую критику. К примеру, у патриарха Никона, который сам себя считал «живым образом Христа». После разрыва с Алексеем Михайловичем он резко выступал против наречения в грамотах царя «равночестна Св. Духу» и узурпации им власти «церкви Христовой», ему не принадлежащей: «...Государь Царь восхитил Церковь и все достояние Ее в свою власть беззаконно...». Такого рода «беззаконие» трактуется им (еще до высказываний старообрядцев о царе-антихристе) как знак пришествия Антихриста: «Не пришло ли ныне отступление от Святого Евангелия и от Предания Святых Апостолов и Святых Отцов? – вопрошает Никон. – Не явился ли человек греха, сын погибели?». И продолжает свою мысль в другом месте: «Воистину сбылось ныне пророчество Иоанна Богослова о жене, которой родящееся чадо хотел пожрать змий, и восхищено было отроча на небо к Богу, а жена бежала в пустыню... Богословы разумеют под женою Церковь Божию, за Которую страдаю теперь Заповеди ради Божия»³³. Другими словами, царь, претендующий на главенство в Церкви, главой которой является сам Христос, трактуется патриархом Никоном как новоявленный Антихрист.

Царь – святой. Простые миряне обретают святость посредством своих благочестивых подвигов: подвижничества, мученичества за веру и т.д. Царь обретает «святость» в момент «стяжания» Святого Духа во время обряда венчания на царство (возможно, поэтому до революции не было канонизировано ни одного русского царя). Впоследствии, по учению Русской православной церкви, не признающие за монархом харизматичес-

ких даров Святого Духа подлежали анафематствованию (чин анафематствования был составлен в 1776 г.). В праздник православия, который совершается в первое воскресение Великого поста, в чине «Последования» было установлено следующее провозглашение: «Помышляющим, яко православные государи возводятся на престолы не по особливому о них Божию благоволению и при помазании дарования Святого Духа к прохождению великого сего звания на них не изливаются: и тако дерзающим против их на бунт и измену — анафема!»³⁴. Русский царь при обряде помазания именовался «святым», что имеет аналогии в византийском обряде коронования императора. Но если в византийском образце это наименование связывалось с возгласом «Свят, Свят, Свят», то в России оно понималось в связи с возгласом патриарха «Святая святым»³⁵.

Претензии на святость проявляются и в царских изображениях, которые при ближайшем рассмотрении напоминают изображения святых. К примеру, Борис Годунов повелевал изображать себя на фреске с подписями своего имени — так, как изображают святых³⁶. Позднее подобные изображения с сакральными надписями появятся в царствование Алексея Михайловича, что вызывало критику патриарха Никона по поводу одного из изображений царя: «...и не до сего точию ста, но и на самого Бога возгорде широтою орла, — пишет Никон, — ...на нем же есть написан орел двоеглавый, на орле же царь на коне, в гордости велицей зело, а свыше его на таблице написано, еже Соломон о Христе пророчествова, то и царь на себя преписа»³⁷. Критикуя того же Никона за святотатство в обожествлении образа царя во время литургии, протопоп Аввакум писал, что раньше священники говорили только (не называя имени царя) — «да помянет Господь Бог благородие твое...», «а не в лице говорили именем его...». Теперь же патриарх Никон говорил, лстя царю: «благочестивейшаго, тишайшаго, самодержавнейшаго, государя нашего, такова-секова, великого, больше всех святых от века! — да помянет Господь ... во царствии своем»³⁸. И в другом месте: «Ныне у них (никониан) все накое да поперег; жива человека в лице святымъ называй... В Помянникъ напечатано сие: помолимся о державномъ святомъ государе царе. Вотъ, какъ не беда человеку! А во Отчетникъ писано: егда-де человека в лице похвалишь, тогда сатане его словом предашь. Отъ века несть слыхано, кто бы себя велелъ в лице святымъ звать, разве Навходоносоръ Вавилонский!»³⁹.

Царь — священник — патриарх. Вплоть до XVI в. во взаимоотношениях между Церковью и светской властью (князьями и великими князьями) соблюдался определенный паритет взаимоотношений, где каждый занимал свою нишу власти и область деятельности. Руси чужда была форма византийской власти, по которой монарх был причастен к церковной иерархии. Но с XVI в. взаимоотношения между царем и Церковью стали приближаться к византийскому образцу. Верховная светская власть постепенно приобретала священническое содержание и функции. Это выразилось в следующем.

Во-первых, специфический обряд венчания на царство придавал монарху определенные качества священства. Еще дореволюционные исследователи обращали внимание на некий параллелизм обряда венчания на царство Бориса Годунова и архиерейской хиротонии. Это совпадение дало возможность дореволюционному исследователю Е.В. Барсову полагать, что обряду венчания на царство был придан характер хиротонии⁴⁰. В последующем, во время этого обряда вслед за миропомазанием царя на челе, ушах, устах, выи, персях, плечах и обеих сторонах рук, при котором патриарх каждое помазание сопровождает возгласом «печать и дар Святого Духа» (царь семь дней потом не смывает святое миро и не переодевается, а для личных нужд ему выдавался специальный «платок для утирания»), монарха приобщают к святым дарам: «особо тела» и «особо крови». Но само причащение проходит не по мирскому, а по священнослужи-

тельскому чину. «Такой чин приобщения, – отмечал Е.П. Карнович, – составляет общий устав христианской церкви, потому что и католические коронованные государи приобщаются так же, как и священнослужители латинской церкви, под обоими видами, *sab utraque*, т.е. принимают не один только хлеб, как миряне вообще, но и вино»⁴¹. Более того, по канонам обряда святейший патриарх говорит следующее: «Благодать Пресвятого Духа, да будет с Тобою». Харизматический дар «благодати» царь, по утверждению патриарха Иоакима, приобретает в момент своего второго, «духовного» рождения, произошедшего во время обряда венчания на царство: «...понеже в ней (т.е. в церкви, во время обряда. – В.С.) царю, второе порожден еси от святыя купели духовным святым порождением, и помазан святым елеом, и венчался царским венцем по древнему чину»⁴². Священнический статус царя подтверждается его миропомазанием в алтаре, куда мирянам путь заказан.

Все это говорит о том, что обряд венчания царя на царство приобрел в России характер *восьмого таинства*. Против этого и выступал патриарх Никон, обращаясь к своим оппонентам со следующими словами: «Откуда ты такая блядивая, проклятые законы приносишь, и глаголешь во олтарь царю входити причащаться, ему же божественный Златоуст на праг церковный вступати не повелел, аще и царь есть клятвopеcтyпник». Для Никона дар благодати Святого Духа дается не непосредственно Богом во время венчания на царство, а через священническое посредство: «...по даней нам (т.е. патриархам. – В.С.) благодати от Пресвятаго и Животворящаго Духа, рукоположением нашего смирения, со Освященным собором, во святей велицей церкви Успения Пресвятыя Богородицы...»⁴³.

Во-вторых, определенное священническое содержание царской власти придавала сама эсхатологическая концепция «Москва – Третий Рим». Благодаря ей «Святая Русь», как последняя праведная страна в мире, воспринималась через призму построения Царства Божьего на земле, или – как будущего Царства Небесного. Предполагалось вознесение «Святой Руси» и «народа-богоносца» в Небесный град праведников, о котором говорится в Откровении Иоанна Богослова. И многое здесь, по мысли русских книжников, зависит от царя. В случае выполнения им своих обязанностей он будет после смерти «с Христом царствовать» (митрополит Макарий), а его подданные получат возможность попасть в Царство Небесное.

Такая мировоззренческая позиция была присуща русской религиозно-философской и общественно-политической мысли. Иван Пересветов призывает служилых людей переносить вся тяготы царской службы, сравнивая ее «со службой ангелов на небесах». Но наиболее полно эту позицию можно обнаружить в «Степенной книге». В ней заложена идея «степени» восхождения России (17 степеней). Это своеобразная «лестница в Небо», «лестница» «Святой Руси» в Царство Божье: «...яко златыми степенями, на небо восходную лестницу воздружиша, поне иже невозбранен к богу восход утвердиша себе и сущим по ним»⁴⁴. В этом смысле основная идея «Степенной книги» – показать тождественность и преемственность Священной и Русской истории.

Таким образом, как священник, являясь посредником между мирянином и Богом, может влиять на спасение души верующего и последующее попадание ее в рай, так и царь здесь, будучи посредником между Богом и русским народом, может влиять на его будущую судьбу. Царь выступает в качестве проводника в Царство Небесное.

В-третьих, царь зачастую брал на себя функции священноначалия, а иногда и патриаршие обязанности. Согласно документам об избрании патриарха царская воля ставится наравне, а иногда и выше соборной: после «благоволения», «поспешания» и «действия» Святой Троицы идет «желание», «совет» и «изволение» «нашего царского величества», а затем уже

избрание «чеснейшего архирейства» вместе с «освященным собором». Часто можно было видеть такую формулировку принятия решения церковного решения: «Божиими судьбами и по воле царя... по совету великого патриарха Иеремия... и всего освященного собора Российского царствия...»⁴⁵. В ведении царя – «благочинного раздавателя чина» – находилась функция назначения иерархов Церкви на должности. При Алексее Михайловиче их ставили «по указу царя», «повелению государя царя» и хиротонисали «царским словом». «Царь Алексей Михайлович чин святительский и власть церковную воспринял на ся»⁴⁶, – констатировал патриарх Никон. В вопросе светского и церковного верховенства Алексей Михайлович даже заручился поддержкой у представителей других православных Церквей. Выступая на Соборе 1667 г., Паисий Лигарид, обращаясь к русским церковникам, говорил следующее: «Вы боитесь будущего, чтобы, т.е. какой-нибудь новый государь, сделавшись самовластным и соединяя самоуправство с самозаконием, не поработил бы церковь российскую. Нет, нет! У доброго царя будет еще добрее сын его, наследник. Он будет попечителем о вас. Наречется новым Константином, будет царь и вместе архиерей, как и преданный вере Христовой Великий Константин восхваляется у нас на великой вечерне – *иереем и царем*. Да и у римлян, как и у египтян, царь соединял в себе *власть священства и царства...*»⁴⁷. На вопрос царя восточным патриархам «Что есть царь?» и «Подобае ли архиереям и патриарху повиноваться царю?» они дали ему утвердительный ответ: «Царь есть господь всех подданных своих ... местник Божий есть». А раз так, то как «местник Божий» царь имел право вмешиваться даже в незначительные церковные вопросы. К примеру, в вопросы упорядочивания и исправления религиозно-нравственной жизни народа и насельников монастырей. В 1662 г. Алексей Михайлович выдал следующий указ: «... Филиппов пост, от начала до совершения, всем православным христианам поститься; в монастырях потому же имети житие, приличному иноческому обещанию. Притом в монастырях и по соборам, и по мирским церквам перед литургиею или после петь молебны: в понедельник – о соединении Церквей, в среду – Богородице, в пяток – о победе над супостаты»⁴⁸. В некоторых случаях царь даже принимает активное участие в религиозных праздниках, но не как мирянин, а как непосредственный и главный участник обрядовых действий – Происхождения Честных Древ Креста Господня (Первый Спас), Рождество Христово, Пасха, Вербное воскресенье («шествование на ослати»), Новый год (Новолетие) и т.д.⁴⁹.

Все церковные соборы XVI – XVII вв. собирались по личному повелению государя, в ведении которого находились как все организационные дела, так и придание силы закона и реализации в жизни постановлений соборов. Члены собора, включая высших иерархов Церкви, имели в большей степени совещательный голос, царь – законодательный⁵⁰. Поэтому царь Алексей Михайлович во время венчания на царство и говорит о превосходстве царства над священством, сказав о том, что его уже благословил отец тремя великими княжениями и тремя царствами⁵¹. «Мы не знаем иного законоположника себе, кроме Христа, Который дал нам власть вязать и решать. Уж не эту ли привилегию дал нам Царь? – восклицает патриарх Никон и продолжает далее. – Нет, он похитил ее от нас, как свидетельствуют его незаконные дела. Какие? Он Церковь обладает, священными ведами богатится и питается, славится тем, что все церковники... покоряются ему, оброки дают, работают, воюют; судом и пошлинами владеет», – резюмирует он государственно-церковное положение дел в России. В другом месте Никон говорит о том, что «Государь Царь восхитил Церковь и все достояние Ее в свою власть незаконно...»⁵². «Кесарю кесарево, а Богу – богово» – таков лейтмотив критики патриарха Никона. Царь должен заниматься мирскими делами, а Церковь – духовны-

ми. Иначе – нарушение «Божественных законов»⁵³: симфонии духовной и светской власти, когда царство становится выше священства. «...мы тому чюдимся, почто царь архиереем и ереом нудит (заставляет, – В.С.) руки своя целовать, не суть архиерей, ни иерей; аще ему государю, за премного его гордость, мнится священство менши царства...»⁵⁴, – окончательно определяет причину государственно-церковного конфликта патриарх Никон. Цезарепапистские реформы сына Алексея Михайловича – Петра I – явились, таким образом, лишь логическим завершением предыдущей государственно-церковной политики.

В-четвертых, функция блюстителя христианской веры принадлежит теперь не только митрополиту (до принятия патриаршества на Руси) и патриарху, но и царю. Причем, если патриаршее служение ограничено его канонической территорией, то средневековый русский царь брал на себя поистине вселенскую функцию религиозного патронажа над всеми православными христианами мира. В Учрежденной грамоте о российском патриаршестве царь торжественно объявлялся «един под небесем Христьянский Царь, именуешися в всеи вселенней, во всех Христианех». Такого же мнения были и восточные иерархи Церкви, называя Федора Иоанновича царем «всех православных христиан» и «единственным православным государем»⁵⁵. В данных эпитетах заложена идея замены русским царем византийского императора и обновления центра вселенской православной ойкумены. Русский царь заменяет прежнего Богом избранного главу православных христиан – византийского василевса – и берет на себя его функции – защитника истинно православной веры. Таким заступником «истинного православного самодержавия» от «безбожных народов» (католиков и «басурман») ощущал себя еще Иван Грозный⁵⁶. Эта же функция была зафиксирована и в более позднем официальном документе: «...и бысть веры православныя опасный хранитель, и Церкви Божией поборник и защитник, и всего Московского государства бодро опасный содержитель, и крепкий на враги победитель и одолетель»⁵⁷.

Функция защиты чистоты православия в России предписывалась царю и в более поздних официальных документах. В Чине венчания Федора Иоанновича государь объявлялся «порученцем» Бога в деле защиты основ православия и призывался «...правити хоругви великого царства Российского, и блюди и храни его, елико твоя сила с Божиею помощию»⁵⁸. В своем государстве царь должен был заботиться («тщатися») «о благочинии церковном» и «о православныя церкви благоустроения попечение творити» при помощи суровых законов. В частности, этому посвящена 1 глава Соборного уложения 1649 г. с красноречивым названием: «О богохульниках и о церковных мятежниках»⁵⁹.

Таким образом, с принятием концепции «Москва – третий Рим» в средневековой Руси активно шел процесс сакрализации царской власти «по образу и подобию» своих предшественников – монархов византийской империи – «Второго Рима». В Новое время этот процесс получил свое окончательное оформление и логичное завершение.

Библиографический список

Андреева Л.А. Религия и власть в России: Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. – М.: Ладомир, 2001. – 253 с.

Баталов А.Л. Московское каменное зодчество конца XVI века: Проблемы художественного мышления эпохи. – М.: НИИ Российской академии художеств, 1996. – 433 с.

Волоцкий Иосиф, преподобный. Послание иконописцу. – М.: Изобразительное искусство, 1994. – 135 с.

Волоцкий Иосиф, преподобный. Просветитель. – М.: Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. – 382 с.

Карнович Е.П. Коронование государей // Отечество. Краеведческий альманах. – М.: Отечество, 1994. – 280 с.

Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. – М.: Terra-Terra, 1992. – Т. 1. – 686 с.; Т. 2. – 569 с.

Коринфский А.А. Народная Русь (издание репринтное). – Воронеж, 1995. – 720 с.

Культура и общество Древней Руси (X-XVII вв.) (Зарубежная историография). – Ч. I, II: Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1988. – Ч. I. – 247 с.; Ч. II. – 280 с.

Никольский Н.М. История русской церкви. – М.: Политиздат, 1985. – 448 с.

Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб.: Акрополь, 1995. – 336 с.

Россия перед Вторым пришествием (Материалы к очерку Русской эсхатологии). – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1998. – 557 с.

Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X-XVII вв. (Зарубежные и советские исследования): В 3 ч. К XVIII Международному конгрессу византистов (Москва, 8-15 августа 1991 г.). – М.: ИНИОН АН СССР, 1991. – Ч. 1. – 314 с.; Ч. 2. – 347 с.; Ч. 3. – 263 с.

Самодержавное царство первых Романовых / сост., авт. вст. ст., комм. Г.В. Талина; под ред. С.В. Перевезенцева. – М.: Изд-во «Социально-политическая мысль», 2004. – 328 с.

Успенский Б.А. Избранные труды: В 2-х т. – М.: Изд-во «Гнозис», 1994. – Т. 1. – 432 с.; Т. 2. – 684 с.

Успенский Б.А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М.: Языки русской культуры, 2000. – 144 с.

¹ Успенский Б.А. Избранные труды: В 2-х т. – Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М., 1994. – С. 127.

² См.: Плюханова М.Б. Сюжеты и символы Московского царства. – СПб., 1995. – С. 175-176.

³ См.: Русь между Востоком и Западом: культура и общество, X-XVII вв. (Зарубежные и советские исследования): В 3 ч. К XVIII Международному конгрессу византистов (Москва, 8-15 августа 1991 г.). – М., 1991. – Ч. II. – С. 186-187.

⁴ См.: Культура и общество Древней Руси (X-XVII вв.). (Зарубежная историография). – Ч. I, II: Реферативный сборник. – Ч. I. – М., 1988. – С. 91-92.

⁵ См.: Русь между Востоком и Западом... – Ч. II. – С. 188-189.

⁶ Цит. по: Успенский Б.А. Царь и император: Помазание на царство и семантика монарших титулов. – М., 2000. – С. 43.

⁷ См.: Волоцкий И., преподобный. Послание иконописцу. – М., 1994. – С. 82-83; Он же: Просветитель. – М., 1993. – С. 189.

⁸ См.: Никольский Н.М. История русской церкви. – М., 1985. – С. 119.

⁹ См.: Именной царский указ «О написании в просьбах к государю выражения, чтобы он пожаловал, умилился как Бог» // Самодержавное царство первых Романовых. – М., 2004. – С. 102.

¹⁰ Мнение патриарха Никона о Соборном Уложении // Там же. – С. 178-179.

¹¹ Крижанич Ю. Политика (фрагменты) // Там же. – С. 250.

¹² См.: Андреева Л.А. Религия и власть в России: Религиозные и квазирелигиозные доктрины как способ легитимизации политической власти в России. – М., 2001. – С. 112.

¹³ Чин поставления на царство государя царя и великого князя Федора Алексеевича // Самодержавное царство первых Романовых / сост. Г.В. Талина. – М.: Изд-во «Социально-политическая мысль», 2004. – С. 138.

¹⁴ Послание Святителю мученику Филиппу // Там же. – С. 160.

¹⁵ Домострой. – М., 1990. – С. 117.

¹⁶ Чин поставления на царство государя царя и великого князя Федора Алексеевича... – С. 138.

¹⁷ Крижанич Ю. Политика (фрагменты) // Там же. – С. 251.

¹⁸ Коринфский А.А. Народная Русь (издание репринтное). – Воронеж, 1995. – С. 394-395.

¹⁹ Мнение патриарха Никона о Соборном Уложении // Самодержавное царство первых Романовых. – С. 178.

- ²⁰ Крижанич Ю. Политика (фрагменты)... – С. 250-251.
- ²¹ Талина Г.В. Русская самодержавная монархия первых Романовых глазами современников и потомков // Предисловие к кн.: Самодержавное царство первых Романовых. – С. 26-27.
- ²² Чин поставления на царство государя царя и великого князя Федора Алексеевича... – С. 143.
- ²³ Грамота князю Г.Г. Ромодановскому // Там же. – С. 174.
- ²⁴ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. – М., 1993. – С. 123. См. там же: с. 124-126, 143, 149, 166, 167, 170.
- ²⁵ Грамота князю Г.Г. Ромодановскому... – С. 172-173.
- ²⁶ Крижанич Ю. Политика (фрагменты)... – С. 255, 270.
- ²⁷ Медведев С. Вручение благородной и христолюбивой Великой Государыне, премудрой Царевне, милосердной Софии Алексиевне привилія на Академию... // Памятники литературы Древней Руси. XVII век. – Кн. 3. – С. 238-239.
- ²⁸ Цит. по: Баталов А.Л. Московское каменное зодчество конца XVI века: Проблемы художественного мышления эпохи. – М., 1996. – С. 86-87.
- ²⁹ Успенский Б.А. Царь и император... – С. 28.
- ³⁰ См.: Чин поставления на царство государя царя и великого князя Федора Алексеевича... – С. 140.
- ³¹ Цит. по: Медведев С. Созерцание краткое лет 7190 и 191 и 192 в них же что содеяся во гражданстве // Там же. – С. 242.
- ³² См.: Чин поставления на царство государя царя и великого князя Федора Алексеевича... – С. 143; Обнародование о вступлении в совершеннолетие царевича Алексея Алексеевича и о бывшей по сему случаю церемонии // Там же. – С. 159.
- ³³ Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием (Материалы к очерку Русской эсхатологии). – М., 1998. – С. 26-27.
- ³⁴ Цит. по: Карнович Е.П. Коронование государей // Отечество. Краеведческий альманах. – М., 1994. – С. 34-35.
- ³⁵ См.: Успенский Б.А. Царь и император... – С. 30.
- ³⁶ См.: Успенский Б.А. Избранные труды... – Т. 1. – С. 120.
- ³⁷ Мнение патриарха Никона о Соборном Уложении... – С. 192.
- ³⁸ См.: Робинсон А. Аввакум (личность и творчество) // Предисловие к кн.: Житие Аввакума и другие его сочинения. – М., 1991. – С. 16-17.
- ³⁹ Цит. по: Успенский Б.А. Избранные труды... – Т. 1. – С. 134.
- ⁴⁰ См.: Баталов А.Л. Указ. соч. – С. 81.
- ⁴¹ Карнович Е.П. Коронование государей... – С. 50.
- ⁴² См.: Чин поставления на царство государя царя и великого князя Федора Алексеевича... – С. 134, 144, 149.
- ⁴³ Мнение патриарха Никона о Соборном Уложении... – С. 200.
- ⁴⁴ См.: Филюшкин А. Понятие «царство» в средневековой Руси // Воронежская беседа на 1999-2000 годы: Альманах. – Воронеж, 2001. – С. 171.
- ⁴⁵ Цит. по: Баталов А.Л. Указ. соч. – С. 86.
- ⁴⁶ См.: Каргашев А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2 т. – М., 1992. – Т. 2. – С. 196, 198.
- ⁴⁷ Там же. – С. 216.
- ⁴⁸ Цит. по: Андреева Л.А. Религия и власть в России... – С. 114.
- ⁴⁹ См.: Коринфский Ф.Ф. Народная Русь... – С. 356-359, 392-394, 543.
- ⁵⁰ См.: Андреева Л.А. Религия и власть в России... – С. 115-116.
- ⁵¹ См.: Карнович Е.П. Коронование государей... – С. 51.
- ⁵² Цит. по: Россия перед Вторым Пришествием... – С. 26-27.
- ⁵³ См.: Мнение патриарха Никона о Соборном Уложении... – С. 192, 202.
- ⁵⁴ Там же. – С. 203.
- ⁵⁵ См.: Баталов А.Л. Указ. соч. – С. 85-86.
- ⁵⁶ См.: Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским... – С. 123, 126.
- ⁵⁷ Чин поставления на царство царя и великого князя Алексея Михайловича... – С. 132, 133.
- ⁵⁸ Там же. – С. 142.
- ⁵⁹ См.: Хрестоматия по истории государства и права СССР. Дооктябрьский период. – М., 1990. – С. 115-116.

САМОСОЖЖЕНИЯ СТАРООБРЯДЦЕВ: ПРОБЛЕМЫ ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация. В статье рассматриваются основные тенденции развития историографии по вопросам старообрядческих самосожжений. Выявлены круг поднимаемых историками, психологами и богословами проблем, периоды активизации обсуждения вопросов ритуального суицида и существенные лакуны в исследованиях. Показано, что основные тенденции в изучении старообрядческих самосожжений, заложенные в конце XIX в., остаются неизменными до настоящего времени.

Ключевые слова: старообрядцы, самосожжения, суицид, эсхатология, историография, русское православие.

Самосожжения старообрядцев стали одним из наиболее заметных аспектов истории старообрядчества, неизменно привлекающих внимание специалистов. Однако описание истории исследований «гарей» до настоящего времени отсутствует. Задача данной статьи заключается в том, чтобы оценить пройденный исследователями путь, выявить те аспекты проблемы, которые обстоятельно изучены предшественниками, и наметить перспективы исследований.

Известно, что первыми историками самосожжений стали сами старообрядцы – современники трагических событий. В ряде исторических трудов, созданных в конце XVII – первой половине XVIII вв. выговскими писателями Иваном Филипповым¹, Семеном Денисовым² и другими менее известными старообрядческими литераторами, воспроизведена впечатляющая картина широкого распространения самосожжений на обширных пространствах Российского государства, преимущественно в Сибири и на Европейском Севере. Их взгляды заложили основы долгой памяти о массовых самоубийствах в старообрядческой среде. При этом «гари» нередко рассматривались указанными авторами как единственно приемлемый путь к спасению души для каждого истинно верующего человека в тот период, когда потрясены основы «древнего благочестия».

Вышедшие немного позже обличительные труды содержали критику старообрядческих «заблуждений». Так, в 1720-х гг. появилось произведение Феофана Прокоповича, который по заданию Петра I написал небольшой труд против самосожжений³. После значительного перерыва череду обличительных произведений завершила книга протоиерея Андрея Иоаннова (А.И. Журавлева), написанная с новых, рационалистических позиций. Последнее произведение благодаря эмоциональному стилю и актуальности стало популярным и неоднократно переиздавалось в последней четверти XVIII столетия⁴. Те из современников, кто не принадлежал к духовному сословию, относились к старообрядческой проблематике гораздо более равнодушно. В дворянской историографии XVIII в., как справедливо указывает В.С. Румянцев, «тема антицерковного движения специально не разрабатывалась»⁵. Начавшиеся затем гонения на старообрядчество «вплоть до середины 50-х гг. XIX в. исключали всякую возможность беспристрастного анализа существа проблемы на страницах легальной печати»⁶.

Во второй половине XIX столетия наступил черед собственно научного изучения феномена массовых самосожжений. Первые исследователи «гарей» недалеко ушли от своих предшественников, не порывали до конца ни с духовной проповедью, ни с публицистическим стилем. Подробные сведения о некоторых самосожжениях, произошедших в XVII в., содержатся в монографии видного представителя «церковно-обличительного» направ-

ления в историографии старообрядчества, ректора Петербургской духовной академии Макария (М.П. Булгакова)⁷. Он подробно изложил современную ему церковную точку зрения на одну из мрачных сторон старообрядческой истории – оправдание и осуществление в значительных масштабах ритуального суицида. Но честь начала полуторавековой дискуссии о причинах добровольных самосожжений, самоутоплений, самозакланий принадлежит его последователям.

Вскоре после издания труда Макария в «Православном собеседнике» появилась безымянная статья, посвященная причинам разделения старообрядцев на «многие мелкие толки». Некоторые представители этих толков, как указывал неизвестный автор статьи, «готовы были умирать, проповедовали смерть и действительно умирали за мнимо-старую веру». Но другие старообрядцы, говорилось далее, «отвергали это мнимо-мученическое крещение огнем»⁸. К числу активных сторонников самосожжений автор относил даниловцев и особенно филипповцев⁹. Вопрос о причинах самосожжения был поставлен, но первая попытка ответить на него относится к следующему десятилетию. Развернувшаяся впоследствии дискуссия привела к тому, что в центре внимания оказались причины ритуального суицида. Это существенно облегчает создание историографического обзора по проблемам самосожжений, однако сегодня преодоление сложившегося за многие годы исследовательского стереотипа потребует немалых усилий.

Одним из первых, еще в 1860-е гг., загадку, связанную с причинами самосожжений, пытался решить И. Добротворский. Он категорически отрицал прямую взаимосвязь между гонениями на старообрядцев и «гарами»: «законные меры простираются на всех раскольников, самосожигательство же свойственно только некоторым раскольническим сектам», причем самосожжения происходят и в тех местах, где правительством «не употреблялись особенно строгие меры»¹⁰. Следовательно, «никакая снисходительность законов, никакая веротерпимость не может остановить одиночных, по крайней мере, самоубийств»¹¹. Вскоре эта точка зрения нашла горячую поддержку. Одним из первых откликнулся И. Нильский, который задался целью показать, что «у раскольников действительно есть учение о необходимости, для спасения “в настоящие антихристовы времена”, самоубийства»¹². Приведенное им свидетельство носило частный характер и не могло послужить серьезным аргументом.

Более определенно о своем восприятии старообрядческих самоубийств заявлял А.А. Павлов¹³. Он полагал, что «самосожигательство есть догмат, а не крайний исход борьбы за действительно устроенные догматы». С аналогичных позиций самосожжения рассматривали А.В. Арсеньев¹⁴, И. Сырцов¹⁵. Опираясь на сибирские материалы, этот же взгляд отстаивал протоиерей Д.Н. Беликов: «для спасения от Антихриста, – писал он, – самосожигательства повторялись то и дело»¹⁶. С опорой на материалы о самопогребениях Г. Федоров отстаивал тезис об эсхатологических истоках старообрядческого суицида¹⁷. Известный российский ученый-богослов, профессор Московского императорского университета А.С. Павлов утверждал, что старообрядцы считали самосожжение «огненным крещением», необходимость которого они «доказывали тем, что антихрист осквернил все стихии, кроме огня всеочищающего, и что лучше принять огненное крещение самим, чем от антихриста»¹⁸. Сходные идеи высказывал в своем труде о самосожигателях Н. Загоскин. Он полагал, что самосожжения связаны со стремлением «добровольно покинуть земной мир, лишенный, благодаря церковным новшествам, благодати и путей к спасению»¹⁹. Идея об эсхатологических настроениях как причине ритуального суицида вскоре получила поддержку и за рубежом. Профессор Лейпцигского университета И. Геринг утверждал, что главными проповедниками самосожжений стали филипповцы, однако и все другие старообрядцы рас-

ценивали огонь как стихию, уничтожающую грехи²⁰, что служило своего рода религиозно-догматическим обоснованием самосожжений.

Противоположная точка зрения на причины массовых самоубийств также не замедлила проявиться, но она на первых порах нашла поддержку у небольшого числа специалистов. Известный публикатор старообрядческих текстов Г. Есипов высказал предположение, что «гари» происходили по одной причине: вследствие «поисков правительства для захвата раскольников»²¹. Вслед за ним другой известный исследователь истории старообрядчества М.И. Лилеев писал, что самосожжения стали непосредственным результатом правительственных гонений на сторонников «древлего благочестия»²².

Компромиссная позиция в споре двух крайностей сформировалась столь же быстро. Одним из первых ее высказал А.С. Пругавин²³. Он полагал, что алгоритм поведения самосожигателей постепенно эволюционировал от спонтанных действий, продиктованных отчаянием, к сознательным, хладнокровно спланированным мероприятиям. По его мнению, «раскольники-беспоповцы смотрели на самосожжение как на дело вполне богоугодное, спасительное для души». Но в распространении самосожжений, писал А.С. Пругавин, усматривается закономерность: «если первые самосожжения были делом отчаяния, панического страха перед всемогущим врагом, то впоследствии, с течением времени, самосожжение превратилось в ужасающую эпидемию, беспрецедентную в истории человечества»²⁴. Примерно такой же «психологической» точки зрения придерживался православный священник и историк Церкви А. Синайский. Он полагал, что «если раскольники решались на самосожжение ради крестного знамения, то еще более было других поводов и серьезных причин, <...> побуждавших их к такому же печальному исходу; сюда могут быть отнесены испытанные житейские лишения, <...> и неуверенность в благополучии не только будущего, но и завтрашнего дня»²⁵. На рубеже XIX и XX вв. этот вывод прозвучал еще раз – в исследовании А.К. Бороздина, посвященном биографии протопопа Аввакума. Нельзя не заметить, что суждения историка в данном случае отличались несколько странной логикой. Как полагал Бороздин, «быть может, на практике все случаи самосожжения объяснялись исключительно страхом отдаться в руки еретической власти, но в теории могло быть самоистребление и без этого внешнего побуждения»²⁶.

Первые итоги развернувшихся дискуссий по поводу старообрядческих самосожжений подведены в небольшой монографии Д.И. Сапожникова²⁷ – автора первого специального исследования о «гарях», происходивших в конце XVII – XIX вв. по всей России. Категорически отрицая прямую связь между правительственными гонениями на старообрядцев и массовыми «гарями», он полагал, что самосожжения связаны с деятельностью ряда старообрядческих толков, являясь неотъемлемой частью их вероучения и обрядовой практики²⁸. Д.И. Сапожников ввел в научный оборот несколько новых документов, однако он оперировал относительно небольшим количеством источников, которые к тому времени (конец XIX в.) находились в распоряжении ученых.

Опыт обобщающего исследования самосожжений нашел продолжение в трудах П.С. Смирнова – по утверждению современных исследователей, «крупнейшего ученого духовно-академической школы»²⁹. Проанализировав огромный корпус источников старообрядческого происхождения и труды разнообразных противников самосожигателей, Смирнов приходит к выводу о том, что самосожжение являлось своеобразным направлением старообрядческого вероучения со своим собственным основоположником (иноком Капитоном), конкретной территорией возникновения (местом, где «было скопище учеников Капитона»), причинами возникновения («мысли о последних днях мира») ³⁰. Для П.С. Смирнова была вполне очевидна мысль о взаимосвязи между учением первых проповедников старообряд-

чества и самосожжениями. Он резко отрицательно отзывался о тех теориях, которые связывали самосожжения с преследованиями старообрядцев со стороны власть предержащих: «при таком понимании остаются без объяснения те многочисленные случаи самоистребления, которые не были вызваны никакими преследованиями»³¹. В его изложении беспоповское вероучение, тесно связанное с «гарями», выглядело предельно радикально: «Крещения нет, покаяния нет, нет и какого бы то ни было средства благодатного освящения». Для истинных верующих осталось «только одно – крещение огнем и постом и покаяние огнем и постом»³². Наконец, полагал П.С. Смирнов, учение о спасении огнем возникло и развивалось под ощутимым воздействием беспоповства – массового течения в старообрядчестве: «самоистребление возникло там, где соседями были хлысты, зародилось оно именно в беспоповщине»³³.

Затруднения, неизбежно возникающие при выяснении причин самосожжений, приводили к попыткам связать их с кратковременным умопомрачением или психическими заболеваниями. Первая попытка такого рода стала историографическим курьезом. П. Андреев объявил самосожжения следствием пиромании³⁴. Новое, значительно более основательное начинание в этой сфере принадлежит известному психиатру И.А. Сикорскому, который подготовил подробный профессиональный анализ массового самопогребения религиозных фанатиков в середине XIX в. Исследование, проведенное знакомым с историческими источниками врачом-психиатром, представляет интерес для изучения всех других форм старообрядческих самоубийств на религиозной почве, в том числе и самосожжений. И.А. Сикорский категорически отрицал взаимосвязь между старообрядческими «вольными смертями» и правительственными гонениями на приверженцев «древлего благочестия»: «Политическая жизнь, – писал он, – социальные бедствия, преследования правительств скорее вызывают появление мятежей, активного сопротивления, в самоистреблениях мы имеем дело с психологическим явлением глубоко пассивного типа. Этой своей стороной самоистребление ближе всего подходит к явлениям патологическим»³⁵. Существенный вклад в исследование самосожжений внес знаменитый психиатр В.М. Бехтерев. По его мнению, «убеждения раскольников <...> создают почву для самоистребительных стремлений; но отсюда до массового самосожжения <...> еще далеко». Основой для воплощения идеи о самосожжениях в действительности стала изоляция от внешнего мира: «при этих-то условиях самоистребительная проповедь и находит себе благодарную почву»³⁶.

Таким образом, хотя дореволюционная историческая наука рассматривает церковный раскол «фрагментарно или предельно обобщенно»³⁷, на страницах трудов ее представителей для самосожжений все же нашлось заметное место. До 1917 г. были заложены серьезные основы изучения старообрядческих самосожжений, а ряд трудов, связанных с исследованием самосожжений, остаются непревзойденными до настоящего времени.

После 1917 г. интерес к проблеме самосожжений заметно уменьшился. Исследование идеологии старообрядчества вообще и самосожжений в частности продолжилось в трудах историков-эмигрантов. Выдающуюся роль среди них сыграл С. Зеньковский³⁸, подробно изучивший предпосылки, становление и эволюцию «древлего благочестия» в XVII в. Его труд является одним из наиболее значимых свидетельств в пользу той концепции, в соответствии с которой самосожжения являлись хладнокровно совершаемым обрядом, а вовсе не актом отчаяния преследуемых властями старообрядцев. Хронологические рамки данного исследования ограничивались первыми годами становления и развития старообрядческого вероучения. Автор по вполне понятным причинам не был ознакомлен с архивными источниками и рядом опубликованных документов о самосожжениях, происходивших в России в конце XVII в.

В 1960-е гг. внимание историков к проблеме самосожжений вновь начало возрастать. Но теперь на первый план вышла та концепция, которая прежде безоговорочно отвергалась большинством ученых. В книге Е.Ф. Грекулова (издана в 1964 г.), посвященной «православной инквизиции» в России, идея о том, что самосожжения стали следствием старообрядческого вероучения, категорически отвергалась: «Самосожжение часто объясняется причинами мистического характера. <...> Это, однако, неправильно. Самосожжение, особенно в начале его распространения, не было догматом какой-нибудь секты, в нем проявлялось крайнее отчаяние людей, затравленных беспощадным преследованием со стороны правительства и церкви»³⁹. «Одной из пассивных форм социального протеста» называл самосожжения и другой советский исследователь – В.Г. Карцев⁴⁰. Он полагал, что «тысячи людей сжигали сами себя и своих детей “добровольно”, но лишь потому, что всякий из них каждую минуту рисковал быть сожженным против воли на инквизиционном костре»⁴¹.

Вскоре концепция, согласно которой самосожжения стали пассивной формой протеста или актом отчаяния преследуемых властями старообрядцев, приобрела еще одного влиятельного сторонника. Известный сибирский исследователь духовной жизни России акад. Н.Н. Покровский, изучая антифеодальный протест в Сибири, обратил внимание на самосожжения старообрядцев. В соответствии с духом советской эпохи он считал «гари» одним из острейших проявлений классовой борьбы, которая в данном случае приняла религиозный характер. Решительно порывая с установившимися в середине XIX – начале XX вв. взглядами на самосожжение, он полагал, что причиной самосожжений стали те или иные правительственные мероприятия: «в годы первой ревизии горели, протестуя против двойного оклада, позднее – требуя свободной записи в раскол»⁴². В дальнейшем, в 1990-е гг., Н.Н. Покровский несколько скорректировал свою позицию, указывая, что все преобразования, в том числе и социально-экономические, расценивались сибирскими крестьянами с эсхатологических позиций, как признаки наступления «последних времен». Эта особенность народного сознания стала ведущей причиной самосожжений⁴³. В другой своей работе Н.Н. Покровский высказался более определенно, связывая самосожжения с «настроениями приблизившегося конца света»⁴⁴. Его выводы, сделанные еще в советский период, оказали сильное влияние на современную историографию старообрядчества. С неизбежными оговорками они и сегодня принимаются рядом известных исследователей. Для них массовые самоубийства являются результатом гонений на старообрядцев.

Наиболее заметной фигурой среди этой группы исследователей в настоящее время является такой известный историк старообрядчества как Е.М. Юхименко⁴⁵. На сегодняшний день Елена Михайловна стала одним из крупнейших и авторитетнейших исследователей старообрядческого движения XVII – XVIII вв. и, пожалуй, самой бескомпромиссной сторонницей точки зрения, в соответствии с которой самосожжения вовсе не были проявлением старообрядческого вероучения. В одной из своих статей, анализируя конкретный исторический материал, связанный с Дорскими «гарями» в Каргопольском уезде конца XVII в., она пишет: «Непосредственной причиной самосожжений являлись обстоятельства внешние»⁴⁶, т.е., как видно из текста статьи, преследования со стороны местной власти, которая не могла примириться со свободным существованием старообрядческих поселений неподалеку от столицы. Сходные высказывания можно обнаружить на страницах монографии В.С. Румянцевой⁴⁷. В аналогичном духе выдержаны выводы исследователя сибирских самосожжений К.Ю. Иванова. Он полагает, что «все гари можно представить как демонстративный ответ на усиление притеснений со стороны господствующей церкви, феодального государства, заводского начальства»⁴⁸. Эта

точка зрения сравнительно недавно нашла поддержку за рубежом. Согласно выводам из недавних публикаций финского историка К. Катаялы⁴⁹, старообрядцы Карелии перед лицом преследований «были готовы скорее сжечь себя, чем отказаться от своей веры»⁵⁰. Схожий взгляд на самосожжения присущ трудам М.Б. Плюхановой. Она полагает, что между казнями сторонников «древлего благочестия» и самосожжениями прослеживается своеобразная преемственность: «Первые костры раскола, зажженные правительством, должны были явиться для эсхатологически настроенного народного сознания началом Страшного Суда. Далее уже могло быть безразлично, кто, собственно, зажигал огонь, мучители или мученики»⁵¹.

Бескомпромиссную точку зрения, согласно которой самосожжения – одно из значимых проявлений старообрядческого вероучения, воскресил в конце 1960-х гг. В.С. Шульгин. Он полагал, что самосожжения связаны с учением об Антихристе и скором конце света, они рассматривались старообрядцами как «единственный способ приобщения к Богу и избавления от всех зол антихристового мира»⁵². Затем в аналогичном духе высказалась А.С. Елеонская: «Следствием преследований и вызванного ими страха, с одной стороны, а также поисков спасения в добровольном мученичестве, с другой, явились самосожжения»⁵³. Эту идею развил и дополнил другой известный исследователь, в то время работавший в Екатеринбургe, – Р.Г. Пихоя. По его мнению, «логика последователей “огненного крещения” понятна – или добровольная смерть, ревнуя о благочестии и вечное спасение в скором втором пришествии, или вечные муки – следствие компромисса с “предтечами Антихриста”»⁵⁴. Вскоре этот вывод, подтвержденный собранным автором значительным фактическим материалом, стал отправной точкой для возрождения представлений о самосожжении как обряде, присущем сторонникам «древлего благочестия». Эту идею поддержал известный петербургский исследователь старообрядческой книжности Н.Ю. Бубнов. Он полагал, что учение об Антихристе, превратившись за необычайно короткий срок в фундамент старообрядческого вероучения, «провозгласило невозможность земного выхода из кризисного состояния общества». В конце XVII в. это учение вылилось «в проповедь самосожжения как единственно возможного пути избавления от повсеместно царствующего зла»⁵⁵.

Изыскания историков старшего поколения открыли путь для новых исследований. Сегодня плодотворно трудится группа специалистов по истории старообрядчества, для которых самосожжения остаются «огненной мистерией», а подготовка к ним отождествляется с предсмертным обрядом (А.Т. Шашков⁵⁶, Е.В. Романова⁵⁷, М.В. Пулькин⁵⁸, М.Р. Маняхина⁵⁹). По сути дела, они продолжают заложенную в XIX – начале XX вв. тенденцию. Ее суть состоит в использовании методов смежных наук, прежде всего этнографии, для исследования не только догматических основ, оправдывающих массовый суицид на религиозной почве, но и самого акта самосожжения, воспринимаемого ими как сложный обряд⁶⁰. При этом нередко в самосожжениях обнаруживают проявления русской народной религиозности, которой присуще «представление об очищающей и воскрешающей силе пламени»⁶¹. Идею о дохристианских корнях учения об «огненной смерти» поддерживает известный исследователь русской культуры А.Л. Юрганов⁶². Он же подчеркивает отсутствие прямой взаимосвязи между гонениями на старообрядцев и самосожжениями. Сторонники «древлего благочестия», писал А.Л. Юрганов, «иногда и без особой важной причины предавались спасительному, как они считали, огню»⁶³.

В настоящее время на фоне бурного нарастания интереса к истории религии, и в частности старообрядчества, наблюдается новый подъем в изучении ритуального суицида на эсхатологической почве. Опубликованы источники, ранее не доступные большинству ученых⁶⁴, в особенности про-

винциальных; появился ряд региональных исследований, затрагивающих проблемы самосожжений⁶⁵. Основное внимание в исторических трудах, как и прежде, уделялось концу XVII в. – периоду, когда произошли наиболее заметные по числу погибших самосожжения (прежде всего две палеостровские «гари» и самосожжение близ Пудожского погоста⁶⁶). Многие документы (как следственные дела, так и старообрядческие сочинения) о них опубликованы еще в конце XIX – начале XX вв. Современные исследователи вновь обратились к проблемам существования и исторического значения капитоновщины как особого направления в старообрядчестве, ответственного за начало самосожжений⁶⁷. Заметное внимание уделяется старообрядческим наставникам и лидерам старообрядческих общин, чьи биографии самым непосредственным образом связаны с самосожжениями, а также тем представителям церковной иерархии, которые выступали против никоновских «новин»⁶⁸.

Ценные наблюдения о самосожжениях содержатся в обобщающих трудах по истории России. В них проблема самосожжений получает оценку, с одной стороны, в широком контексте российской истории, а с другой, – в русле концепций, позволяющих взглянуть на привычные факты массовых самоубийств по-новому. Так, А.С. Ахизер считал самосожжения одним из проявлений «манихейского сознания», присущего старообрядцам. В их понимании, как полагал автор, «аскетизм и даже самосожжение есть очищение от скверны»⁶⁹. В русле своей концепции оценивал старообрядческие самосожжения Л.Н. Гумилев. Он полагал, что самосожжения сыграли значительную роль в постепенном снижении характерной для XVII в. радикальности старообрядческого движения. Ведь во время «гарей», полагал Гумилев, гибли наиболее бескомпромиссные старообрядцы. Следовательно, определяющий историческую судьбу этноса пассионарный генофонд в данном случае «оказался подрастращен»⁷⁰.

Зарубежные историки в основном высказывались в пользу представления о самосожжении как особом обряде, лишь косвенным образом связанным с преследованиями. Так, известный французский историк Пьер Паскаль утверждал, что если самосожжение «и было самоубийством, то люди, хорошо знавшие жития святых, обладали в достаточной мере соответствующими примерами, чтобы оправдать его»⁷¹. Особую роль в истории самосожжениям отводил американец Дж.Х. Биллингтон. Он полагал, что в XVII в. у русских людей сложилось ощущение «молчания Бога, его ухода из истории настоящего времени». Вывод, к которому пришли верующие, нашел выражение в их действиях. «Им осталось только одно: предать себя очистительному огню, который, согласно Писанию, должен предшествовать Судному дню»⁷². Соотечественник последнего автора, Р. Пайпс, полагал, что самосожжения связаны с массовым помешательством на эсхатологической почве, внезапно произошедшим в конце XVII в.: «во время этого религиозного психоза самосожжение совершили по меньшей мере 20 тысяч человек. Иные фанатики-староверы даже поговаривали о том, чтобы спалить всю Россию»⁷³.

При всем многообразии взглядов на эту, казалось бы, часто затрагиваемую в исторических трудах проблему, комплексное изучение самосожжений конца XVII–XVIII вв. на территории Европейского Севера, равно как и любого другого региона России, никогда не осуществлялось. Специалисты по истории старообрядчества и авторы более масштабных концепций российской истории отважно делали выводы на основании незначительного количества документов, введенных ими самими или их предшественниками в научный оборот. Эмоциональная, а порой и откровенно-ожесточенная полемика по вопросу о причинах самосожжений привела к тому, что последствия самосожжений оказались за рамками исследований. Здесь есть отдельные, правда, небезынтересные наблюдения. Так, В. Андерсон полагал, что самосожжения нанесли «громадный вред раскольничьей ко-

лонизации» малонаселенных территорий России, вырвав из старообрядческой среды множество потенциальных работников – «тысячи жертв мрачной идеи о спасительности добровольной смерти»⁷⁴.

Таким образом, изучение историографии старообрядческих самоубийств выявляет ее «однобокость». При их изучении самое пристальное внимание было уделено причинам, которые в конце XVII и на протяжении всего XVIII столетия и даже в начале XIX в. подталкивали тысячи людей к столь трагическим и ужасающим современников поступкам. Собственно, это и послужило прочной основой для более чем столетней научной дискуссии, которая и на сегодняшний день не завершена. Историков гораздо меньше занимали последствия самосожжений для всего российского общества и для старообрядцев, как отдельной конфессиональной группы, в частности. Не изучен состав сообщества самосожигателей: были ли это монолитные группы, объединенные общей целью, готовые погибнуть и действительно погибающие во имя своих идеалов или коллективы самоубийц отличались сложным иерархическим устройством, где буквально каждому участнику отводилась особая роль.

Библиографический список

Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. – СПб., 1900.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. – М.: Церковь, 1995.

Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян старообрядцев в XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1974.

Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. – М.: Наука, 1986.

Пругавин А.С. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе (Очерки, аналогии и параллели) // Русская мысль. – 1885. – Кн. 1. – С. 83–84.

Сапожников Д.И. Самосожжения в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII в.). Исторический очерк по архивным документам. – М., 1891.

Синайский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721–1725 гг.). – СПб., 1895.

Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. Исследование о начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. – СПб., 1898.

Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683–1684 гг. // Старообрядчество в России (XVII–XVIII вв.). – М.: Археографический центр, 1994. – С. 74–83.

¹ История Выговской старообрядческой пустыни. Издана по рукописи Ивана Филиппова. – СПб., 1862. – С. 399–404; Повесть о самосожжениях в Мезенском уезде // Писания выговцев: Сочинения поморских старообрядцев в древлехранилище Пушкинского Дома. Каталог-инципитарий / Сост. Г.В. Маркелов. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – С. 190–198.

² Денисов С. Виноград российский, или Описание пострадавших в России за древлецерковное благочестие. – М., 1906.

³ Прокопович Ф. Объявление со увещанием к народу о предерзателях неразумно на мучение дерзающих. – СПб., 1722.

⁴ Иоаннов А. Полное историческое известие о старообрядцах, их учении, делах и разногласиях. – СПб., 1794.

⁵ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. – М.: Наука, 1986. – С. 10.

⁶ Молзинский В.В. Очерки русской дореволюционной историографии старообрядчества. – СПб.: СПбГУКИ, 2001. – С. 31.

- ⁷ Макарий. История русского раскола, известного под именем старообрядства. – СПб., 1855. – С. 25–26.
- ⁸ О причинах разделения главных раскольнических сект (поповщины и беспоповщины) на многие мелкие толки // Православный собеседник. – 1857. – Кн. 1. – С. 177.
- ⁹ Там же. – С. 178.
- ¹⁰ Добротворский И. О самосожигательстве раскольников // Православный собеседник. – 1861. – Т. 1. – С. 424.
- ¹¹ Там же. – С. 442.
- ¹² Нильский И. Несколько слов о самосожигательстве раскольников // Христианское чтение, издаваемое при Санкт-Петербургской духовной академии. – 1864. – Январь. – С. 378.
- ¹³ Павлов А.А. Самосожигатели и самоотпленники в Сибири. 1782-1783 гг. // Русская старина. – 1879. – № 10. – С. 336.
- ¹⁴ Арсеньев А.В. Поморские совратители-беспоповцы. Старинное дело о совращениях и перекрещиваниях в раскол с кратким очерком возникновения, процветания, бед и падения знаменитых Выгорецких скитов и монастырей. – СПб., 1887. – С. 51.
- ¹⁵ Сырцов И. Самосожигательство сибирских старообрядцев в XVII и XVIII столетиях // Тобольские епархиальные ведомости (далее – ТЕВ). – 1887. – № 13 – 18, 21, 22.
- ¹⁶ Беликов Д.Н. Старинный раскол в пределах Томского края. – Томск, 1905. – С. 5, 6.
- ¹⁷ Федоров Г. Заживо погребенные. Исторический очерк из жизни раскольников. – Херсон, 1906.
- ¹⁸ Павлов А.А. Курс церковного права. – СПб.: Изд-во «Лань», 2002. – С. 369.
- ¹⁹ Загоскин Н. Самосожигатели. Очерк из истории русского раскола // Литературный сборник «Волжского вестника». – 1883. – Т. 1. – Вып. 1. – С. 166.
- ²⁰ Геринг И. Раскол и секты русской церкви. По их происхождению и внутренней связи, изложенные профессором, д-ром богословия Лейпцигского университета Иоганном Герингом / пер. с нем. протоиерея Т. Бутиевича. – СПб., 1903. – С. 88, 98 – 102.
- ²¹ Есипов Г. Самосожигатели // Отечественные записки. – 1863. – № 2. – С. 607.
- ²² Лилеев М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье XVII – XVIII вв. – Вып. 1. – Киев, 1895. – С. 47.
- ²³ Пругавин А.С. Самоистребление. Проявления аскетизма и фанатизма в расколе (Очерки, аналогии и параллели) // Русская мысль. – 1885. – Кн. 1. – С. 83, 84.
- ²⁴ Там же. – С. 110.
- ²⁵ Синайский А. Отношение русской церковной власти к расколу старообрядства в первые годы синодального управления при Петре Великом (1721 – 1725 гг.). – СПб., 1895. – С. 304.
- ²⁶ Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII в. – СПб., 1900. – С. 263.
- ²⁷ Сапожников Д.И. Самосожжения в русском расколе (со второй половины XVII в. до конца XVIII в.). Исторический очерк по архивным документам. – М., 1891.
- ²⁸ Там же. – С. 150–152.
- ²⁹ Молзинский В.В. Очерки русской дореволюционной историографии старообрядчества. – С. 137.
- ³⁰ Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. Исследование о начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным. – СПб., 1898. – С. 53–55; Он же. Споры и разделения в русском расколе в первой четверти XVIII века. – СПб., 1909. – С. 352 – 363. Он же. Происхождение самоистребления в русском расколе. – СПб., 1895.
- ³¹ Там же. – С. 31.
- ³² Смирнов П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII в. Исследование о начальной истории раскола по вновь открытым памятникам, изданным и рукописным... – С. 61.
- ³³ Смирнов П.С. Происхождение самоистребления в русской расколе... – С. 16.
- ³⁴ Андреев П. Раскол и его значение в народной русской истории. – СПб., 1870. – С. 378.
- ³⁵ Сикорский И.А. Эпидемические вольные смерти и смертоубийства в Терновских хуторах (Близ Тораполя). Психологическое исследование. – Киев, 1897. – С. 85, 86.
- ³⁶ Бехтерев В.М. Внушение и его роль в общественной жизни. – СПб., 1908. – С. 57.
- ³⁷ Молзинский В.В. Очерки русской дореволюционной историографии старообрядчества. – С. 17.
- ³⁸ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовные движения XVII в. – М.: Церковь, 1995.
- ³⁹ Грекулов Е.Ф. Православная инквизиция в России. – М.: Наука, 1964. – С. 58.
- ⁴⁰ Карцев В.Г. Религиозный раскол как форма социального протеста в истории России. – Калинин: КГУ, 1971. – С. 159.
- ⁴¹ Там же. – С. 160.
- ⁴² Покровский Н.Н. Антифеодальный протест урало-сибирских крестьян старообрядцев в XVIII в. – Новосибирск: Наука, 1974.

- ⁴³ Александров В.А., Покровский Н.Н. Власть и общество. Сибирь в XVII в. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 345.
- ⁴⁴ Покровский Н.Н. Следственное дело и выговская повесть о тарских событиях 1722 г. // Рукописная традиция на востоке России. – Новосибирск: Наука, 1983. – С. 51.
- ⁴⁵ Юхименко Е.М. Каргопольские «гари» 1683-1684 гг. // Старообрядчество в России (XVII – XVIII вв.). – М.: Археографический центр, 1994. – С. 74–83.
- ⁴⁶ Там же. – С. 82.
- ⁴⁷ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII в. ... – С. 152.
- ⁴⁸ Иванов К.Ю. Самосожжения на территории Кузбасса // Наука и образование: М-лы V Международной научной конференции. – Белово: Периодика, 2004. – Ч. 3. – С. 424.
- ⁴⁹ Катаяла К. Дымом в Царствие Небесное: самосожжения староверов в Шведской Карелии в конце XVII в. // Выговская поморская пустынь и ее значение в истории России. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. – С. 25–39.
- ⁵⁰ Там же. – С. 29.
- ⁵¹ Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. – Т. 3. – М.: Наука, 2000. – С. 429.
- ⁵² Шульгин В.С. «Капитоновщина» и ее место в расколе XVII в. // История СССР. – 1969. – № 4. – С. 135.
- ⁵³ Елеонская А.С. Гуманистические мотивы в «Отразительном писании» Евфросина // Новые черты в русской литературе и искусстве (XII – начало XVII вв.). – М.: Наука, 1976. – С. 263–276.
- ⁵⁴ Пихоя Р.Г. Общественно-политическая мысль трудящихся Урала (конец XVII – XVIII вв.). – Свердловск: Сред.-Урал. кн. изд-во, 1987. – С. 43.
- ⁵⁵ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. – СПб.: Изд. отд. БРАН, 1995. – С. 77.
- ⁵⁶ Шашков А.Т. Самосожжения как форма социального протеста крестьян-старообрядцев Урала и Сибири в конце XVII – начале XVIII вв. // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. – Новосибирск: Наука, 1992. – С. 294–300.
- ⁵⁷ Романова Е.В. «Самовольные смерти» в старообрядчестве: учение и истоки // Антропология, фольклористика, лингвистика: Сб. статей. – СПб.: Изд-во Европейского университета, 2002. – С. 231–262.
- ⁵⁸ Пулькин М.В. Огненная прелюдия Империи (старообрядческая дискуссия о самосожжении в конце XVII в.) // Человек между Царством и Империей. – М.: Наука, 2003. – С. 318–327; Он же. Самосожжения старообрядцев в XVIII веке. По материалам Европейского Севера России // Одиссей. Человек в истории. – М.: Наука, 2003. – С. 105–120.
- ⁵⁹ Маняхина М.Р. Отражение реформы Никона в деятельности Тобольской епархии и духовной жизни Сибири в XVII – первой половине XVIII вв. // Известия Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена. – 2003. – Т. 3. – № 5. – С. 253–263.
- ⁶⁰ Пулькин М.В. Слухи о самосожигателях: истоки, достоверность, фиксация и использование (конец XVII – XVIII вв.) // Традиционная культура. – 2011. – № 1. – С. 143–149.
- ⁶¹ Плюханова М.Б. О некоторых чертах народной эсхатологии в России XVII – XVIII веков // Проблемы типологии русской литературы. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение: Уч. зап. Тартуского ун-та. – Т. 645. – Тарту, 1985. – С. 60, 61.
- ⁶² Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. – М.: Ин-т «Открытое общество», 1998. – С. 362.
- ⁶³ Там же. – С. 419.
- ⁶⁴ Мальцев А.И. Неизвестное сочинение С. Денисова о Тарском «бунте» 1722 г. // Источники по культуре и классовой борьбе феодального периода. – Новосибирск: Наука, 1982. – С. 224–241; Сироткин С.В. «Раскольничья прелесть» в Арзамасском уезде в 70-х гг. XVII в. // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). – М.: Археографический центр, 1999. – С. 261–268.
- ⁶⁵ См. напр.: Щипин В.И. Старообрядство в верхнем течении Северной Двины. – М.: Лабиринт, 2003. – С. 10, 11; Иванов К.Ю. Самосожжения на территории Кузбасса // Наука и образование. – Ч. 3. – Белово: Периодика, 2004. – С. 418–424.
- ⁶⁶ Дело о пудожских раскольниках // Акты исторические, собранные и изданные Археографическою комиссиею. – СПб., 1842. – С. 378–394.
- ⁶⁷ Бородин А.В. «Наступление последних времен». Правительственные сыски старообрядцев-«капитонов» // Вестник академии. – 2009. – № 2. – С. 77–81.
- ⁶⁸ Урушев Д.А. Епископ Павел Коломенский в старообрядческой литературе первой половины XVIII века (литературная традиция Выговской пустыни) // Религиоведение. – 2010. – № 1. – С. 19–23.

⁶⁹ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. – Т. 1. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – С. 147.

⁷⁰ Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – СПб.: Юна, 1992. – С. 235.

⁷¹ Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. – М.: Знак, 2011. – С. 419.

⁷² Биллингтон Дж. Х. Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры. – М.: РУДОМИНО, 2001. – С. 180.

⁷³ Пайпс Р. Россия при старом режиме. – М.: Независимая газета, 1993. – С. 310.

⁷⁴ Андерсон В. Старообрядчество и сектанство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия. – СПб., 1912. – С. 130.

Камитова А.В.

ОПЫТ ПЕРЕВОДА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА НА УДМУРТСКИЙ ЯЗЫК В НАЧАЛЕ XIX в.

Аннотация. В статье рассматриваются особенности перевода Евангелия от Иоанна на удмуртский язык, выполненного в начале XIX в. На основе сравнительного анализа с русским образцом выявляются и описываются приемы переводческой техники удмуртских авторов, определяется роль рассматриваемого памятника в истории удмуртского переводческого процесса.

Ключевые слова: Евангелие, рукопись, перевод, памятник, удмуртский язык, переводчик.

В качестве объекта исследования выбрано рукописное Евангелие от Иоанна на удмуртском языке¹. Данное произведение письменности хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. Его перевод датируется 1821 г. Евангелие от Иоанна написано в двух колонках: слева помещен русский текст, справа – перевод на удмуртском языке. Данное исследование построено на основе сопоставительного анализа этих текстов.

Первые переводчики Святого писания на удмуртский язык официально были утверждены в 1740 г. с открытием так называемой «конторы новокрещенских дел» в Казани по указу Анны Иоанновны. В их обязанность входило сопровождение речи миссионера переводом на язык инородцев². Но неудовлетворительная филологическая подготовка не давала возможность переводчикам заниматься переложением Священного писания. Тем не менее открытие новокрещенской конторы стало стимулом для становления переводческого дела. Процесс распространения веры Христовой посредством переводов среди удмуртского народа был долгим и неравномерным. Так, вопрос о переводе религиозных текстов на удмуртский язык был поднят лишь в 1803 г., когда последовал указ³ Святейшего Синода «о переводе на инородческие языки катихизиса и молитв и проч.». А в 1819 г. встал вопрос о переводах Евангелий на удмуртский язык. К появлению на свет этих переложений причастно Российское Библейское Общество⁴. Ответственность за удмуртский перевод Евангелий была возложена на входящий в это Общество Вятский комитет. Благодаря его деятельности в 1819 – 1821 гг. был осуществлен перевод на удмуртский язык Евангелий от Матфея и Марка. Впервые они были опубликованы в 1847 г. В скором времени на удмуртский язык были переведены Евангелия от Луки и Иоанна.

Как известно, церковная литература навязывала «своеобразное воззрение на писательский труд», которое «ограничивало творческие возможности писателя, влекло к консерватизму творчества, к скованности традицией и церковными авторитетами, к анонимности писательского дела»⁵.

⁶⁹ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. – Т. 1. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1997. – С. 147.

⁷⁰ Гумилев Л.Н. От Руси до России: Очерки этнической истории. – СПб.: Юна, 1992. – С. 235.

⁷¹ Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. – М.: Знак, 2011. – С. 419.

⁷² Биллингтон Дж. Х. Икона и топор: Опыт истолкования истории русской культуры. – М.: РУДОМИНО, 2001. – С. 180.

⁷³ Пайпс Р. Россия при старом режиме. – М.: Независимая газета, 1993. – С. 310.

⁷⁴ Андерсон В. Старообрядчество и сектанство. Исторический очерк русского религиозного разномыслия. – СПб., 1912. – С. 130.

Камитова А.В.

ОПЫТ ПЕРЕВОДА ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ИОАННА НА УДМУРТСКИЙ ЯЗЫК В НАЧАЛЕ XIX в.

Аннотация. В статье рассматриваются особенности перевода Евангелия от Иоанна на удмуртский язык, выполненного в начале XIX в. На основе сравнительного анализа с русским образцом выявляются и описываются приемы переводческой техники удмуртских авторов, определяется роль рассматриваемого памятника в истории удмуртского переводческого процесса.

Ключевые слова: Евангелие, рукопись, перевод, памятник, удмуртский язык, переводчик.

В качестве объекта исследования выбрано рукописное Евангелие от Иоанна на удмуртском языке¹. Данное произведение письменности хранится в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН. Его перевод датируется 1821 г. Евангелие от Иоанна написано в двух колонках: слева помещен русский текст, справа – перевод на удмуртском языке. Данное исследование построено на основе сопоставительного анализа этих текстов.

Первые переводчики Святого писания на удмуртский язык официально были утверждены в 1740 г. с открытием так называемой «конторы новокрещенских дел» в Казани по указу Анны Иоанновны. В их обязанность входило сопровождение речи миссионера переводом на язык инородцев². Но неудовлетворительная филологическая подготовка не давала возможность переводчикам заниматься переложением Священного писания. Тем не менее открытие новокрещенской конторы стало стимулом для становления переводческого дела. Процесс распространения веры Христовой посредством переводов среди удмуртского народа был долгим и неравномерным. Так, вопрос о переводе религиозных текстов на удмуртский язык был поднят лишь в 1803 г., когда последовал указ³ Святейшего Синода «о переводе на инородческие языки катихизиса и молитв и проч.». А в 1819 г. встал вопрос о переводах Евангелий на удмуртский язык. К появлению на свет этих переложений причастно Российское Библейское Общество⁴. Ответственность за удмуртский перевод Евангелий была возложена на входящий в это Общество Вятский комитет. Благодаря его деятельности в 1819 – 1821 гг. был осуществлен перевод на удмуртский язык Евангелий от Матфея и Марка. Впервые они были опубликованы в 1847 г. В скором времени на удмуртский язык были переведены Евангелия от Луки и Иоанна.

Как известно, церковная литература навязывала «своеобразное воззрение на писательский труд», которое «ограничивало творческие возможности писателя, влекло к консерватизму творчества, к скованности традицией и церковными авторитетами, к анонимности писательского дела»⁵.

Первые переводы текстов православного содержания на удмуртский язык также были анонимны. Неизвестно и имя переводчика/переводчиков Евангелия на удмуртский язык. Но бесспорно одно: отсутствие традиции переводческой техники в удмуртской культуре выдвигало перед переводчиками сложные задачи. Этим обстоятельством обусловлена и поэтика перевода Евангелия. Работая над переложением текстов православного содержания, первые удмуртские переводчики вряд ли задумывались, что таким образом они вырабатывают первоначальные принципы перевода. При переводе священного текста чрезвычайно важным было точное воспроизведение оригинала. За соблюдением неоспоримого авторитета Библии возникали буквальные переводы, затруднительные для чтения и понимания. Но такие тексты разъясняли семантическую структуру оригинала. Рассмотрим, как обстояло дело с переводом Евангелия от Иоанна на удмуртский язык.

Евангелие в буквальном переводе с греческого («*euangélion*») означает «благая весть». Евангелие от Иоанна составляет четвертую книгу Нового Завета. В рассматриваемом рукописном тексте слово «Евангелие» еще не употребляется, а используется название «*Отъ Иоанна Святое благовѣствованіе*»⁶ – на русском языке и «*Іоаннѣлсь Святой благовѣствованіе*»⁷ – на удмуртском. Разбивка на главы и стихи – важная особенность евангельского текста. В рукописи Евангелия на удмуртском языке деление евангельского текста на главы и стихи сохранено. Такое полиграфическое исполнение текста привносит удобочитаемость тексту, помогает легко ориентироваться в содержании Евангелия.

Перевод Евангелия от Иоанна на удмуртский язык был выполнен в рамках требований эпохи, главной чертой которой было буквальное соответствие оригиналу. Предпочтение первых переводчиков буквальному переводу определялось опасениями быть обвиненными в ереси. При этом возникали разного рода расхождения с русским оригиналом, но в целом сохранялся общий смысл. Однако отмечается и свободная передача оригинала переводчиками. При сравнительном изучении двух текстов можно заметить больший объем удмуртского текста по сравнению с русским. Вольное обращение авторов с базовым текстом могло быть обусловлено лингвистической природой языка или индивидуальным решением переводчиков. Отход от буквального перевода в некоторых случаях передавал адекватные оригиналу смыслы.

Содержащаяся в Евангелиях благая весть о Спасителе и вечном спасении излагается от лица четырех различных повествователей: Марка, Матфея, Луки и Иоанна. Такая особенность изложения текста отразилась на его субъектном уровне. Изложение повествования в «Евангелии от Иоанна» на русском языке и в удмуртском переводе ведется от личного повествователя. Таким образом, выраженное в евангельском тексте авторское сознание адекватно отражено в удмуртском переложении.

Образ Бога – ключевое понятие Благой Вести. В рукописи Евангелия от Иоанна на русском языке наблюдается прописное написание слов, важнейших для православной традиции. В удмуртском переводе тенденция выделения слов в тексте существует, но еще сохраняется разноречивость в их написании. Слова с прописной литерой в удмуртском тексте могут писаться как с прописной буквы, так и со строчной. Например, слова «Бог», «Господь», «Сын Божий» и др. в переводе пишутся с большой буквы: Богъ – *Инмәръ*⁸, Господень – *Инмарлсь*⁹, Господи – *Инмәрэ*¹⁰. И слова, имеющие прописное написание в Евангелии на русском языке, в переводе получают строчное написание: Свѣтъ – *югртъ* (свет/светло)¹¹, Мати – *мумйзъ* (мать/мама)¹². Объяснить это можно тем, что в начале XIX в. еще не были выработаны правила удмуртской орфографии.

Местоимения, связанные с именем Бога, в Евангелии от Иоанна также

пишутся с прописной буквы. В удмуртском тексте эта особенность соблюдена: Его – *Соё* (его), *Солсь* (его), Ему – *Солр* (ему)¹³ и т.д. Стабильное использование переводчиками орфографического знака обеспечивает гармоничное восприятие смысла. Внимательное отношение интерпретатора к базовому тексту попутно позволило выявить новые возможности прописной буквы. Заглавная буква применяется авторами для раскрытия смысла, рождения ассоциаций. В дальнейшем использование прописной буквы как способа передачи мысли на письме будет подхвачено другими переводчиками.

Бережное отношение к оригиналу позволило достичь смысловой близости при переводе. Нравственно-этический, духовно-эстетический мир в Евангелии строится вокруг фигуры Иисуса Христа – Богочеловека. Его божественная и человеческая сущность сохраняются и в удмуртском переводе. Определение «Сынъ Божій – *Иммарлсь Пйёзъ*»¹⁴ связано с божественной природой Христа и указывает на то, что Он – единственный сын Бога-Отца.

В наименовании «Сына Человѣческаго» содержится указание на человеческую природу Иисуса Христа. Такое самонаименование Иисуса представлено и в удмуртском переводе: *Адямй Пй* (Сын Человеческий)¹⁵. Непереходимая грань между сокровенной природой Божественного и природой человека сохранена в интерпретации удмуртских переводчиков.

Евангелие от Иоанна на удмуртском языке отражает особенности работы удмуртских переводчиков над его переложением. Например, в некоторых случаях одно и то же слово используется при переводе разных понятий: ко свидѣтельство – *шонсръ веранг* (говорить правду), Истинный – *шонэрсъ* (истина/правда), Истинна – *шонерсъ* (истина/правда)¹⁶; распря – *тышкаськднъ* (ругательство/брань/ссора)¹⁷, укориша – *тышкаськызг* (ругались/бранились/ссорились)¹⁸. Вероятнее всего, это результат того, что в воспринимающем языке отсутствовали адекватные базовому тексту понятия. Подобный метод перевода придает новые значения уже существующим в удмуртском языке словам. Также переводчики расширили семантическое пространство однокоренных слов. Например, слово «*кварэцькодг*» (галдите/кричите) переводчики использовали для обозначения слова «дивитесь», слово «*кварэтэмъ*» (гомон/крик)¹⁹ – при переводе слова «ропщущь».

Одно и то же слово переводится разными словами: братъ – *вынгъ*, *нюньзъ*²⁰, *братья*²¹; въ корабль – *корабле*, *пгжъ*²²; въ домъ – *домъзъ*, *гуртгнъ*²³, *корканъ*²⁴. Такой способ переложения является важным переводческим приемом. Его применение может быть обусловлено нежеланием переводчиков повторяться или использоваться как средство для разнообразия языка перевода. Разные варианты одного и того же слова могли возникнуть и в результате коллективной работы над переводом Евангелия от Иоанна, поскольку переводчиками могли быть носителями разных диалектов.

Особый интерес представляет техника перевода понятий и терминов, не имеющих аналогов в удмуртской культуре. Перед переводчиками встает задача найти лексические эквиваленты. В тех случаях, когда переводчики не могут найти соответствующее слово на родном языке, они решают эту проблему путем заимствования. Например, в Евангелии на удмуртском языке встречаются следующие «иностранные неологизмы»: *законезъ* (закон), *пророкъ* (пророк), *смоковницею*²⁵, *чудо* (чудо), *слава*, *Пасха*²⁶, *судить*²⁷, *колодецъ* (колодец)²⁸ и др. Употребление иностранных слов является результатом их замены на синонимичные или близкие по значению слова: священников – *попъзссэ* (попов)²⁹, водоносы – *посида*³⁰. Объяснить это можно тем, что переводчики выбирали те иноязычные слова, которые более употребительны и понятны удмуртскому читателю. Трудность перевода евангельского текста связана с невозможностью

адаптации лексических средств удмуртского языка для выражения культурно маркированных понятий.

В некоторых случаях к заимствованному слову переводчики подбирают эквивалент на удмуртском языке и помещают его в косые скобки: *Праздникъ Пасхи* /вэликъ-тэms/ (букв.: в праздник Пасхи)³¹, *Царствіе божіе* /воршудзс Инмаръ-лссь/³². Наблюдается и обратный случай явления скобочного приема: рядом с удмуртским вариантом в косую скобку помещается его «русский» оригинал: *туссэ*³³ /знаменіе/³⁴, *иль-зс вандзмъ*³⁵ /обрѣзаніе/, *ильзэ вандыськодъ адямилссь*³⁶ /обрѣзываете человекъ/, *пасьтанэтр мэстас*³⁷ /разѣсеніе/³⁸, *вылыстръ пэннъ*³⁹ /о небесное/⁴⁰. В косые скобки помещены и синонимы к удмуртскому слову: притворъ – *ветлонтъ* /выжэзъ/⁴¹; якоже – *кызи* /кадь/⁴², плоть – *Ззъ вй /срль*/⁴³. В некоторых случаях переводчики заключают заимствованное слово в квадратные скобки: [бы]⁴⁴. Эти примеры демонстрируют явление синонимии в удмуртском языке. А применение скобочного приема в переводческой практике стало специфической особенностью переводческого метода удмуртских авторов.

В некоторых случаях переводчиками Евангелия от Иоанна на удмуртский язык используется такой прием оформления текста как подчеркивание. В переводном тексте подчеркиванием выделены слова/словосочетания/предложения. На наш взгляд, это явление можно охарактеризовать как прием переводческой техники. Возможно, это указывает на то, что смысл слова/словосочетания/предложения остался не понятным для переводчиков: Что Есть мнѣ и тебѣ, жено? – *мъ мынгмъ ужэ тонь бордадь?* (какое мне дело до тебя?)⁴⁵. Выделенные чертой слова могут указывать и на то, что перелагатель не смог подобрать соответствующий эквивалент иноязычного слова: *Манну, апостоламъ, діаволъ*⁴⁶ и др. Под местоимениями, получившими в переводе множественное число, также проведена черта: твой – *тылбдъ* (ваш), его – *тылбдъ* (их/ваш)⁴⁷, моей – *милбмъ* (наш), мое – *милбмъ* (наш), ко мне – *мй дынямъ* (к нам), моимъ – *милемъ* (нашим)⁴⁸ и др. В дальнейшем перелагатель повсеместно использует множественное число вместо единственного. Возможно, для переводчиков такие выделения играли роль «nota bene». Довольно частое использование подчеркивания в переводческом процессе превращает его в устойчивый прием переводческой техники.

Переводчики Евангелия от Иоанна одни из первых вводят новые для удмуртской словесности приемы переводческой техники. Помимо внутритекстовых скобочных вставок (косых и квадратных скобок) и подчеркивания слов/словосочетаний/предложений, удмуртские авторы используют так называемые «подножные» или построчные заметки/сноски, которые расставлены внизу страницы рукописи. Например, к 18 стиху 2 главы Евангелия от Иоанна дана следующая сноска: *II. тѣсъ, знаменіе*. Возможно, используя подобные пояснения, переводчики руководствовались тем, чтобы незнакомые слова были понятны читателю. Предлагая собственные переводческие решения и оформление текста, переводчики принимают во внимание то, как будет восприниматься текст аудиторией. Таким образом, процесс переводческой деятельности строится с учетом ряда факторов, среди которых принято во внимание и читательское восприятие. Намеченный интерпретатором тип применения сносок возьмет на вооружение последующее поколение переводчиков и писателей.

В случае отсутствия эквивалента определенной лексической единицы переводчики сохраняют семантический признак слова: вы спасены будете – *тй зтцъ лгкъ шэттодр* (вы найдете добро/благо)⁴⁹, похоти – *уродъ ужэзсдс* (плохие/дурные дела)⁵⁰, Слугамъ – *Истонъ-косонъ-Зсълг* (посыльным)⁵¹, Князь – *Модссь муртъ* (Большой/Великий человек)⁵², светильникъ – *юггтъ возисъ* (хранящий/державший свет)⁵³ и др. Предложен

ные переводчиками варианты являются близкими в семантическом отношении словами.

Желание сделать Евангелие доступным читателю раскрыло большой творческий потенциал переводчиков. Например, образ пустыни авторы переводят описательным методом: въ пустыни – *тыртсмъ мэстацнъ* (в бездонном месте)⁵⁴, а реалии замены местными образами: въ купели – *шуръ дорынъ* (у реки)⁵⁵, Ангелы – *вуръ-шудъ3ссэ* (божество – покровитель рода)⁵⁶. В некоторых случаях переводчики использовали калькированный перевод: водоносъ – *ву нултнъ-зэ* (то, в чем носят воду)⁵⁷.

В процессе работы переводчики по своему усмотрению пополняют евангельский контекст вставками. Например: хлѣбъ ячменныхъ – *нянь3съ сукурц идылснъ* (букв.: каравай хлеба ячменный), двѣ рыбы – *пыжэ-мынъ цзрыгъ3сэ* (запеченные рыбы)⁵⁸, миръ – *паськрт дуніс* (широкий/необъятный мир)⁵⁹, Иордан – *Иорданъ шуръ* (река Иордан)⁶⁰. Добавления, изменения и переделки, вносимые переводчиками, были продиктованы не только невозможностью эквивалентной передачи смысла слова/текста или авторскими соображениями, но и заботой о читателях, предлагая легкость восприятия и понимания текста.

В Евангелии от Иоанна обнаруживаются как общие, так и частные для всего корпуса тенденции в переводческих предпочтениях и решениях. Возможно, такая картина возникла в силу того, что над его переложением работало несколько авторов. В рукописи наблюдаются образцы почерка разных людей. При этом манера перевода тоже меняется. Поэтому можно предположить, что над переводом работал не один автор. Исследователь П. Луппов предполагает, что «Евангелие от Иоанна [переводили] священник с. Дебес Павел Тропин и священник с. Балезинского Стефан Анисимов»⁶¹. Дополнительно переводы были пересмотрены сторонними лицами: «протоиереем с. Святицкого Аф. Шкляевым и двумя священниками с. Уканского Никифором Невоструевым и Николаем Утробиным и Глазовским купцом И. Волковым»⁶². Таким образом, мы не исключаем вероятность того, что переводчиков было несколько.

Легко заметить, строки глав с первого по восьмую написаны почерком, отличающимся от другого почерка – с девятой главы Евангелия. Такую ситуацию гипотетически можно трактовать тем, что над обозначенными главами работали разные переводчики или переписчики. О том, что к написанию Евангелия на удмуртском языке были приложены руки нескольких человек, говорит и манера оформления самой рукописи. Деление евангельского текста на стихи прослеживается с первой по восьмую главу. Начиная с девятой главы, это правило нарушается. Разбивка Евангелия на стихи в этих главах проведена только в базовом источнике. Работа второго автора над переводом заметна и на образно-лексическом уровне. Например, слово «пророкъ» уже получает удмуртский перевод: «*кылчйнъ инмъръ*» (ангел-хранитель Бог)⁶³, в то время как в первой главе, над переложением которого работал, по нашему мнению, другой переводчик, это слово им заимствуется: *пророкъ*⁶⁴. Отличается и техника перевода второго «толмача». В частности, синоним к тому или иному слову записан над стержневым словом. Например: слово «пастырь» переведено следу-

ющим образом: *возьмась (хранящий)*⁶⁵ / *оскалтись (наблюдающий)*.

В Евангелии отражены и диалектные особенности удмуртского языка. В основу перевода легла лексика северного наречия: *увалэсст* (постель), *мызтнъ* (другой)⁶⁶, *ици* (мало/недостаточно)⁶⁷, *сô дынс* (к нему)⁶⁸, *пэ-ямъ* (обман/ложь)⁶⁹. Такая специфика письма замечена и исследователем П. Лупповым. «Евангелие же от Иоанна переведено по глазовскому наречию»,⁷⁰ – пишет он в одной из своих работ⁷¹.

К сожалению, удмуртский перевод Евангелия от Иоанна, выполненный в 1821 г., остался неопубликованным. Причину этого П. Луппов видит «в

несочувственном взгляде правительства на издательскую деятельность Общества, проявившемся в 1820-х годах»⁷². Но распространение «света Христова учения» среди неславянских народов (в том числе удмуртов) наложило отпечаток на характер переводческих опытов, на эстетику художественного творчества. Первые письменные опыты должны были ввести удмуртского читателя в духовно-эстетический мир православия, знакомить с новыми ценностями, понятиями, терминами, стимулируя развитие новых видов и форм художественной деятельности.

Изучение первых переводов является важной задачей для истории переводов на удмуртский язык Священного писания, поскольку переводчики еще находились в поиске подходящих эквивалентов. Во многом первые переводчики Священного писания на удмуртский язык оказали влияние на его восприятие. Посредством переводов происходила выработка понятийного аппарата для выражения религиозно-философских понятий, формировались и совершенствовались художественно-выразительные возможности удмуртского языка. Первые переводчики решали проблему образно-лексической эквивалентности, расширяя семантику удмуртских слов и заимствуя слова из русскоязычной версии Евангелия. Анализ Евангелия на удмуртском языке показывает, что переводчики владели в достаточной степени инструментарием для передачи смысла, изложенной в Благой Вести. С первыми опытами переводов текстов православного содержания на удмуртский язык вырабатывалась система переводческих приемов.

Библиографический список

Атаманов М.Г. Удмуртская ономастика. Ижевск: Удмуртия, 1988. – 168 с.

Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск: Удмуртия, 1994. – С. 96 – 126.

Лихачев Д.С. Возникновение русской литературы. – М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1952. – 240 с.

Луппов П. О первых вотских переводах источников христианского просвещения. Очерк из истории инородческих переводов. Казань: Центральная типография, 1905. – 25 с.

От Иоанна святое благовествование=Иоаннлэсь святой благовествование // Архив РАН. Ф. 94. Оп. 1. № 244. 61 л.

¹ От Иоанна святое благовествование=Иоаннлэсь святой благовествование // Архив РАН. Ф. 94. Оп. 1. № 244. 61 л.

² Инородцы – официальное название представителей нерусской национальности в дореволюционной России.

³ Указ был объявлен 22 января 1803 г.

⁴ Библейское общество – религиозно-общественная организация, созданная в Санкт-Петербурге в 1813 г. В 1818 г. отделения открылись в г. Казань, Вятка, Ижевск. Их деятели совместно с зарубежными учеными участвовали в переводе, издании и распространении Библии.

⁵ Лихачев Д.С. Возникновение русской литературы. – М.; Л., 1952. – С. 146.

⁶ Здесь и далее сохранена орфография оригинала рукописи.

⁷ Буквальный перевод: «От Иоанна Святое благовествование».

⁸ «Первоначально Инмар был просто одним из божеств, представляющих верхний ярус мира – небесную сферу, – пишет исследователь В. Е. Владыкин. – Возвышение Инмара над остальными божествами – явление, несомненно, более позднее, оно произошло под влиянием ислама и христианства, именно они способствовали формированию у удмуртов представлений о едином боге. Видимо, со времени подчинения части удмуртов болгарскому государству, а затем вхождения всех групп удмуртов в состав Русского государства, когда и на присоединенные земли распространялась власть единого царя, только тогда стали складываться условия для возникновения представлений о едином боге, таковым постепенно и становился удмуртский Инмар. Большое значение в этом процессе имело крещение удмуртов, именно в этот

период Инмар приобретает черты христианского бога» (см.: Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – С. 101–102).

⁹ От Иоанна святое благовествование=Иоаннлэсь святой благовествование // Архив РАН. Ф. 94. Оп. 1. № 244. Гл. 1, стих 23.

¹⁰ Там же. Гл. 4, стих 11.

¹¹ Там же. Гл. 1, стих 8.

¹² Там же. Гл. 2, стих 3.

¹³ Там же. Гл. 2, стих 2; 3.

¹⁴ Там же. Гл. 1, стих 34.

¹⁵ Там же. Гл. 1, стих 51.

¹⁶ Там же. Гл. 1, стих 7; 9; 17.

¹⁷ Там же. Гл. 9, стих 16.

¹⁸ Там же. Гл. 9, стих 28.

¹⁹ Там же. Гл. 7, стих 21; 32.

²⁰ Там же. Гл. 1, стих 40; 41.

²¹ Там же. Гл. 2, стих 13.

²² Там же. Гл. 6, стих 17; 19.

²³ Там же. Гл. 7, стих 53; 36.

²⁴ Там же. Гл. 11, стих 31.

²⁵ Там же. Гл. 1, стих 17, 21, 50.

²⁶ Там же. Гл. 2, стих 11; 13.

²⁷ Там же. Гл. 3, стих 17.

²⁸ Там же. Гл. 4, стих 11.

²⁹ Там же. Гл. 1, стих 19.

³⁰ Там же. Гл. 2, стих 6.

³¹ Там же. Гл. 2, стих 23.

³² Примерный перевод: счастье от Бога. Слово «воршуд» имеет различные определения. Одно из них: «семейно-родовое божество, хранитель счастья, благополучия членов семьи и рода» (см.: Агаманов М.Г. Удмуртская ономастика. – Ижевск: Удмуртия, 1988. – С. 23). См.: От Иоанна святое благовествование=Иоаннлэсь святой благовествование... Гл. 3, стих 3.

³³ Буквальный перевод: *облик, вид, форма, образ*.

³⁴ От Иоанна святое благовествование... Гл. 6, стих 30.

³⁵ Буквальный перевод: *обрезание свежей/сырой [плоти]*.

³⁶ Буквальный перевод: *срезаете сырую [плоть] человека*.

³⁷ Буквальный перевод: *по необъятным местам*.

³⁸ От Иоанна святое благовествование=Иоаннлэсь святой благовествование... Гл. 7, стих 22; 23; 35.

³⁹ Буквальный перевод: *за то, что находится выше*.

⁴⁰ От Иоанна святое благовествование... Гл. 3, стих 12.

⁴¹ Буквально: *то, по чему ходят /пол; мост/*.

⁴² Буквальный перевод: *как*. См.: От Иоанна святое благовествование... Гл. 5, стих 2; 26.

⁴³ Буквальный перевод: *плоть*. См.: От Иоанна святое благовествование... Гл. 6, стих 51.

⁴⁴ От Иоанна святое благовествование... Гл. 4, стих 10.

⁴⁵ Там же. Гл. 2, стих 4.

⁴⁶ Там же. Гл. 6, стих 31; 67; 70.

⁴⁷ Там же. Гл. 4, стих 50, 51, 53.

⁴⁸ Там же. Гл. 5, стих 30; 31; 40; 47;.

⁴⁹ Там же. Гл. 5, стих 34.

⁵⁰ Там же. Гл. 8, стих 44.

⁵¹ Там же. Гл. 2, стих 5.

⁵² Там же. Гл. 3, стих 1.

⁵³ Там же. Гл. 5, стих 23; Гл. 3, стих 14; Гл. 6, стих 31.

⁵⁴ Там же. Гл. 1, стих 36.

⁵⁵ Там же. Гл. 9, стих 7.

⁵⁶ Там же. Гл. 1, стих 51.

⁵⁷ Там же. Гл. 4, стих 28.

⁵⁸ Там же. Гл. 6, стих 9.

⁵⁹ Там же. Гл. 7, стих 7.

⁶⁰ Там же. Гл. 1, стих 28.

⁶¹ Луппов П. О первых вотских переводах источников христианского просвещения. Очерк из истории инородческих переводов. – Казань, 1905. – С. 11.

⁶² Там же.

⁶³ От Иоанна святое благовествование... Гл. 9, стих 17.

⁶⁴ Там же. Гл. 1, стих 21.

⁶⁵ Там же. Гл. 10, стих 17.

⁶⁶ Там же. Гл. 5, стих 8; 32.

⁶⁷ Там же. Гл. 6, стих 9.

⁶⁸ Там же. Гл. 7, стих 50.

⁶⁹ Там же. Гл. 8, стих 44.

⁷⁰ Северное наречие охватывает глазовский и тыловый диалекты, нижнечепецкие и верхнечепецкие говоры.

⁷¹ См.: Луппов П. Указ. соч. – С. 11.

⁷² Там же.

Дмитриев Н.В.

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВОЙСК БЛАГОВЕЩЕНСКОГО ГАРНИЗОНА ПРИАМУРСКОГО ВОЕННОГО ОКРУГА ДО 1917 г.

Аннотация. В статье рассмотрены вопросы взаимодействия Русской православной церкви и Русской императорской армии в Амурской области Приамурского военного округа (с середины XIX в. до 1917 г.). Автор обращает внимание на исторические этапы и основные формы взаимодействия церкви и армии, формирование штата военных священников, строительство гарнизонных церквей.

Ключевые слова: епархия, Благовещенск, благочинный, полковой священник, церковь военного ведомства, гарнизон, причт.

«В моем государстве
должны быть вечно на часах:
священник, доктор и Я»

Николай I¹

В планах правительства России по занятию и освоению Амурского края район слияния Амура и Зеи изначально предполагался под размещение в числе прочего и боевых сил. По мере заселения Приамурья в Благовещенске образовался военный гарнизон, состоявший из казачьих, пехотных и артиллерийских военных формирований, лазарета, штабов, а также местных запасной и учебной команд. В обязанности руководства гарнизона входили не только организация боевой подготовки личного состава войск, их быта, но и воспитание воинских чинов в духе преданности российскому престолу. Как в этих условиях, сложившихся во второй половине XIX столетия на Дальнем Востоке России, и в частности в войсках Благовещенского гарнизона Амурской области, решались вопросы духовно-нравственного воспитания воинов, их духовного окормления?

В каждой роте, военной команде, казачьей сотне и артиллерийской батарее были так называемые «образа», представлявшие собой православные иконы с изображением лика святого небесного покровителя, имя которого было присвоено подразделению при его формировании. День, который согласно церковному календарю был посвящен памяти этого святого, праздновался ротой и назывался ротным праздником. Образ хранился в помещении, где квартировал личный состав, на самом почетном месте и свято оберегался; он украшался, перед ним «христосолюбивые воины возносили молитвы Отцу небесному во всех своих начинаниях»² и проводили молебны. Для хранения образов при расположении войск лагерем строили

⁶³ От Иоанна святое благовествование... Гл. 9, стих 17.

⁶⁴ Там же. Гл. 1, стих 21.

⁶⁵ Там же. Гл. 10, стих 17.

⁶⁶ Там же. Гл. 5, стих 8; 32.

⁶⁷ Там же. Гл. 6, стих 9.

⁶⁸ Там же. Гл. 7, стих 50.

⁶⁹ Там же. Гл. 8, стих 44.

⁷⁰ Северное наречие охватывает глазовский и тыловый диалекты, нижнечепецкие и верхнечепецкие говоры.

⁷¹ См.: Луппов П. Указ. соч. – С. 11.

⁷² Там же.

Дмитриев Н.В.

РЕЛИГИОЗНАЯ СОСТАВЛЯЮЩАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВОЙСК БЛАГОВЕЩЕНСКОГО ГАРНИЗОНА ПРИАМУРСКОГО ВОЕННОГО ОКРУГА ДО 1917 г.

Аннотация. В статье рассмотрены вопросы взаимодействия Русской православной церкви и Русской императорской армии в Амурской области Приамурского военного округа (с середины XIX в. до 1917 г.). Автор обращает внимание на исторические этапы и основные формы взаимодействия церкви и армии, формирование штата военных священников, строительство гарнизонных церквей.

Ключевые слова: епархия, Благовещенск, благочинный, полковой священник, церковь военного ведомства, гарнизон, причт.

«В моем государстве
должны быть вечно на часах:
священник, доктор и Я»

Николай I¹

В планах правительства России по занятию и освоению Амурского края район слияния Амура и Зеи изначально предполагался под размещение в числе прочего и боевых сил. По мере заселения Приамурья в Благовещенске образовался военный гарнизон, состоявший из казачьих, пехотных и артиллерийских военных формирований, лазарета, штабов, а также местных запасной и учебной команд. В обязанности руководства гарнизона входили не только организация боевой подготовки личного состава войск, их быта, но и воспитание воинских чинов в духе преданности российскому престолу. Как в этих условиях, сложившихся во второй половине XIX столетия на Дальнем Востоке России, и в частности в войсках Благовещенского гарнизона Амурской области, решались вопросы духовно-нравственного воспитания воинов, их духовного окормления?

В каждой роте, военной команде, казачьей сотне и артиллерийской батарее были так называемые «образа», представлявшие собой православные иконы с изображением лика святого небесного покровителя, имя которого было присвоено подразделению при его формировании. День, который согласно церковному календарю был посвящен памяти этого святого, праздновался ротой и назывался ротным праздником. Образ хранился в помещении, где квартировал личный состав, на самом почетном месте и свято оберегался; он украшался, перед ним «христосолюбивые воины возносили молитвы Отцу небесному во всех своих начинаниях»² и проводили молебны. Для хранения образов при расположении войск лагерем строили

специальные помещения – как, например, в лагере войск Благовещенского гарнизона: «...вследствие отдаленности Благовещенского лагеря от Храмов Божьих и затруднения вследствие сего посещать храмы для удовлетворения религиозных чувств чинов лагеря, построить в лагерном районе часовню – хранилище для ротных, сотенных и батарейных образов на средства войсковых чайных и добровольных пожертвований. Выбор места для часовни, проект таковой и производство работ возложить на комиссию под председательством командира 4-го В-С. л. б. полковника Багенского»³.

Но наличие только иконы в подразделении не решало всех задач религиозного воспитания воинов. Нужен был постоянный духовный наставник, военный священник, или, как его зачастую именовали, «полковой батюшка». При отсутствии (до образования в 1884 г. Приамурского военного округа) священников военного ведомства в частях сухопутных войск основная нагрузка по проведению православной работы в армейской среде лежала на священниках Камчатской епархии, которые и от своих обязанностей по работе в приходах также не освобождались. В те воинские части, где причтов по штату не было, руководство епархии назначало священников, которые, помимо своей паствы, несли заботу и о воинских коллективах. Так, местную военную команду в Благовещенске еженедельно посещал приходской священник о. Илья Мосолов, он «производил духовно-нравственные беседы с нижними чинами»⁴. Кроме того, существовала практика, в соответствии с которой находящееся в командировке подразделение удовлетворяло свои религиозные потребности в ближайшей приходской церкви. Например, в 1909 г. личный состав 1-й роты Благовещенского резервного батальона, находясь в командировке в городе Зея, окармлился при местном православном храме⁵.

При объездах «для обозрения своих приходов» руководители Камчатской епархии ввели за правило посещать и воинские части, пункты дислокации которых находились на пути следования епископа. Здесь обязательно проводились службы, беседы с военнослужащими, освящались «новоустроенные» церкви. В дни посещения частей преосвященным православные солдаты, как правило, «были свободны от обычных занятий и одеты по праздничному».

Благовещенский собор и Никольская церковь были доступны для православных военных чинов гарнизона. В государственные и церковные праздники части и подразделения Благовещенского гарнизона принимали участие в так называемых церковных парадах, которые проводились на Рождество Христово, на Пасху, по случаю дня рождения члена царствующей семьи, по случаю Божественного промысла избавления от... и т.д. Первый дальневосточный церковный парад был проведен 17 мая 1858 г. в Благовещенске по случаю заключенного днем ранее Айгуньского договора⁶.

Воины гарнизона оказывали помощь властям города при проведении массовых религиозных мероприятий. Так, например, командующий войсками Амурской области приказал «для поддержания благочиния в храме во время богослужения назначить 40 нижних чинов от резервного батальона в распоряжение полицмейстера города»⁷.

На пороге XX в. в Благовещенском гарнизоне начали строить церкви военного ведомства. Это было связано с переходом войск Приамурского военного округа на полковую систему организации и вводом в штаты воинских частей церковных причтов.

На базе дислоцированного в Благовещенске 2-го Восточно-Сибирского линейного батальона во второй половине 1900 г. был образован 21-й Восточно-Сибирский стрелковый полк, для которого выстроили военный городок. С началом 1901 г. этот полк стал именоваться «21-й Восточно-Сибирский стрелковый Ея Величества Государыни Императрицы Алек-

сандры Феодоровны полк» (далее по тексту – 21 В-С с. п.). 22-й Восточно-Сибирский стрелковый полк (22 В-С с. п.), сформированный в «Европейской России», получил в качестве пункта постоянной дислокации также Благовещенск. Кроме этих полков, в гарнизоне были Восточно-Сибирская стрелковая артиллерийская бригада, саперная рота, резервный батальон, 1-й Амурский казачий полк и лазарет.

Практически сразу 21 В-С с. п. приступил к постройке здания для размещения в нем полковой церкви. Эта церковь являлась гарнизонной, и в 1903 г. она числилась в Благовещенской епархии (благочиние IV участка) как приходская⁸. Дело в том, что большинство военных церквей Приамурского военного округа не имели приходов, т.е. содержались только на счет казны и добровольных пожертвований армейских чинов. Однако были военные церкви и приходские, в которых священнику разрешалось взимать плату с прихожан за совершение треб. Такая церковь и была в этом полку.

В походе, во время боевых действий и в полевом лагере в каждой воинской части обустраивали так называемые походные церкви, разворачивали которые во временных помещениях, в специально устроенных землянках или палатках. Например, после военных действий 1900 г. на месте сожженной маньчжурской деревни Сахалин, находившейся против Благовещенска через реку Амур, от 21 В-С с. п. был выставлен Ильинский военный пост, чины которого «в одном из строений соорудили походную церковь». Освятил ее 16 сентября 1903 г. епископ Никодим при участии полкового священника о. Николая Макарьевского. Приобрести церковные принадлежности для церкви помогли благовещенские предприниматели Левашов и Мордин⁹.

Однако первая церковь именно для воинских чинов Благовещенского гарнизона была построена в летнем лагере. Храм представлял легкое деревянное сооружение, в котором «воин в минуты отдохновения мог обратиться к Богу». Освятил лагерную церковь во имя св. Константина, митрополита Киевского, 5 сентября 1899 г. Его преосвященство Иннокентий (Солотчин), а уже на третий день, 8 сентября, «Его Преосвященство в лагерь, около вновь выстроенной церкви, освятил знамя, Высочайше пожалованное 2-му Восточно-Сибирскому линейному батальону»¹⁰.

Летом 1904 г. в гарнизоне появилась еще одна церковь – на военном кладбище, открытом «для погребения усопших военных чинов» приказом военного губернатора Амурской области генерал-майора К.Н. Грибского за № 14 от 15 апреля 1899 г.¹¹. В знак уважения памяти павших на поле боя и умершим от ран и болезней была обустроена военная кладбищенская церковь и 19 июля 1904 г. владыка Никодим (Боков) совершил освящение ее во имя князя Александра Невского. «Церковь по своим размерам небольшая, деревянная, без колокольни, но довольно приятная на вид. Возведена она к третьей годовщине избавления града Благовещенска и страны сея от нашествия китайцев в 1900 г.»¹².

Распоряжением протопресвитера военного и морского духовенства в стрелковые полки Благовещенского гарнизона 26 января 1901 г. были назначены военные священники. Причт церкви 21-го Восточно-Сибирского стрелкового Ея Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны полка возглавил о. Николай (Васильевич) Макарьевский, прибывший на Дальний Восток из Могилевской епархии, причт 22-го полка – о. Александр Левинский из Волынской епархии. Таким образом, их можно считать первыми штатными военными священниками в войсках Амурской области¹³.

О.Н. Макарьевский (в других источниках – Макаревский), как военный священник и настоятель гарнизонной приходской (в 1903 г.) церкви, вел большую религиозную работу и среди воинских чинов, и среди гражданского населения. Например, он соучаствовал епископу Никодиму в совершении литургий при освящении 16 сентября 1903 г. походной церкви

Ильинского поста, выставленного от полка на месте маньчжурской деревни Сахалян осенью 1900 г., а также гарнизонной церкви на военном кладбище 29 августа 1907 г. Участвовал в войне с Японией в 1904 – 1905 гг. Он упомянут в воспоминаниях последнего протопресвитера Русской Императорской армии о. Георгия (Петровича) Шавельского, который в ту войну служил последовательно священником 33 В-С с. п., дивизионным благочинным и главным священником Маньчжурской армии.

В начале 1910 г. о. Николай вместе с полком прибыл в Никольск-Уссурийский, где приказом № 15 по ведомству протопресвитера военного и морского духовенства от 8 марта 1914 г. был назначен «гарнизонным священником как благочинный 6-й Сибирской стрелковой дивизии и протоиерей церкви 21-го Сибирского стрелкового Ея Величества Государыни Императрицы Александры Феодоровны полка». С 1 июня по 1 августа 1913 г. о. Николай лечился «на казенный счет на санитарной станции Кисловодск в Пятигорской группе Кавказских минеральных вод»¹⁴. Кроме о. Н. Макарьевского и о. А. Левинского, в Благовещенском гарнизоне служили и другие священники военного ведомства. Например, о. Кузнецов участвовал в совершении литургии при освящении гарнизонной церкви на военном кладбище г. Благовещенск 29 августа 1907 г. совместно с о. Н. Макарьевским¹⁵.

С началом 1910 г., по убытии из Благовещенска 21-го и 22-го В-С с. п., на их место командование разместило 37-й и 38-й Сибирские стрелковые полки. К церкви 37-го С. с. п. из Забайкалья прибыл о. Александр (Николаевич) Костров, бывший военный священник 1-го Сретенского резервного батальона. В русско-японской войне он участвовал священником 1-го пехотного Сибирского стрелкового полка. Приказом № 15 по ведомству протопресвитера военного и морского духовенства от 8 марта 1914 г. был назначен гарнизонным священником г. Благовещенска. Отец Александр много лет являлся членом Товарищества взаимопомощи офицеров Приамурского военного округа; за ним даже дважды (в 1903 и в 1906 гг.) числилась недоимка по 20 рублей. Его дети учились в учебных заведениях «на счет казны»: сын Иннокентий на 1905/1906 учебный год был зачислен в первый класс Хабаровского кадетского корпуса, а дочь Анна в 1912 г. принята в Благовещенскую женскую гимназию. С 5 июля 1910 г. он получает добавочное жалование (50% от 1080 рублей в год) по должности священника 37-го Сибирского стрелкового полка в Благовещенске как прослуживший десять лет в ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства. К этому времени за службу на Дальнем Востоке более пяти лет он уже получал добавку в 270 рублей в год. С 7 июля по 1 сентября 1915 г. лечился «на казенный счет на санитарной станции Ессентуки в Пятигорской группе Кавказских минеральных вод»¹⁶. Священником при церкви 38-го Сибирского стрелкового полка был о. Рацевич, дочери которого Антонина и Лидия в 1910 г. были приняты приходящими в благовещенскую Алексеевскую женскую гимназию. С 29 июля 1915 г. ему было назначено добавочное жалование в 25% из 1080 рублей в год по должности полкового священника¹⁷.

На замену дальневосточных полков, убывших на фронты Первой мировой войны, из Европейской России прибыли бригады Государственного ополчения и одна из них, 51-я Вятская, была расквартирована в Благовещенске. Бригадным священником из Вятской епархии прибыл о. Леонтьев, который с 1 июля по 15 августа 1916 г. лечился «на казенный счет на кумысолечебнице д-ра Постникова (близь Самары)»¹⁸.

Кроме упомянутых священников, служивших при военных церквях Благовещенского гарнизона, в войска Приамурского военного округа были направлены и некоторые священники приходских церквей Камчатской, позднее – Благовещенской епархии.

Настоятель благовещенской Покрово-Николаевской церкви о. Александр Протодиаконов по ходатайству начальника 1-й В-С лин. бригады и с согласия епископа Приамурского и Благовещенского Иннокентия и протопресвитера военного и морского духовенства командирован для исправления вакантной должности священника при 8-м Восточно-Сибирском линейном батальоне в пос. Графское в устье р. Иман, с содержанием, положенном по штату для этой должности. Позднее о. Александр распоряжением протопресвитера военного и морского духовенства № 949 от 26 января 1901 г. был назначен священником 24-го Восточно-Сибирского стрелкового полка в г. Хабаровск. Со временем он стал протоиереем, благочинным (нештатным) церковью 6-й В-С стрелковой бригады¹⁹. Диякон одной из благовещенских православных церквей Порфирий Пляскин в декабре 1899 г. был рукоположен в сан священника церкви Владивостокского Крепостного полка²⁰.

Ряд епархиальных священников были призваны по мобилизации в войска Приамурского военного округа и Квантунской области. Так, священник Градо-Благовещенской Вознесенской кладбищенской церкви о. Павел Крахмалев по мобилизации 1900 г. был направлен священником в церковь полевого запасного Цицикарского госпиталя; позднее по докладу синодального обер-прокурора согласно представлению Святейшего Синода «Государь Император... соизволил 16 декабря 1901 г. ...сопричислить за отличную усердную службу и ревностное исполнение им пастырских обязанностей во время похода из гор. Благовещенска в гор. Цицикар, к ордену Св. Анны 3 ст. с мечами»²¹. «Священник Градо-Благовещенской тюремной церкви о. Павел Донской с согласия Его Преосвященства, выраженного в резолюции от 28 февраля 1904 г. № 468, откомандировывается в 19 полевой запасной госпиталь действующей армии»²². Наиль Каюков, священник Константиновской церкви Благовещенской епархии, своим рапортом от 24 мая 1904 г. просит «зачислить в число желающих на поступление в военный госпиталь при действующей армии». Определен «в Иманский сводный госпиталь». В октябре того же года выяснилось, что о. Наиль «запойный и 700 человек больных и раненых остаются в госпитале без священника»²³.

Заштатный священник Благовещенской епархии о. Василий Богданов полевым главным священником Маньчжурской армии о. С. Голубевым 30 ноября 1904 г. был «назначен мобилизационным порядком на должность священника при полевом № 31 госпитале временно, до окончания кампании... Он не подлежит исключению из епархиальных списков; его следует считать состоящим в командировке из епархии»²⁴.

По согласованию с руководством епархии ряд священников приходских церквей, расположенных на территории Амурской области, временно прикомандировывались в части и подразделения войск Приамурского военного округа для работы с военными чинами и в помощь полковым священникам. Так, о. Владимир Петрологин, священник Борисоглебской станицы Благовещенской епархии, протоиерей, «по ходатайству командира 19 Восточно-Сибирского стрелкового полка и с разрешения Благовещенской духовной консистории прикомандировывается к полку на время командирования штатного священника названного полка в полевой запасный № 14 госпиталь». О. Владимир причастен к восстановлению традиции 1-го Амурского сплава 1854 г., когда в Хабаровске «по случаю выступления в поход в глубь Азии 17 В-С стр. полка на палубе парохода «Инженер» 28 июня 1900 г. отслужил молебен и совершил чин освящения судов и благословения воинов, на них плыти хотящим». 27 июля 1900 г. он впервые совершил богослужение в собственной походной церкви 19-го Восточно-Сибирского стрелкового полка. «Это случилось в день окончания формирования полка»²⁵.

С началом русско-японской войны были развернуты временные госпитали для раненых. Например, в приходе Покрово-Николаевской церкви г. Благовещенска открыли 20-й полевой запасный госпиталь, куда требовался священник. Им по личному прошению 29 мая 1904 г. был назначен священник указанной церкви о. Илья Мосолов «без отчисления от прихода для исполнения пастырских обязанностей для страждущего воина»²⁶.

Подводя итог сказанному, необходимо отметить, что развитие религиозной составляющей деятельности войск Благовещенского гарнизона проходило по нарастающей, в несколько этапов. В самом начале своего пребывания на Амуре, при отсутствии храмовых сооружений, воинские чины гарнизона в религиозной жизни обходились ротной иконой, возле которой и проводились православные требы. Со временем Камчатская епархия стала больше внимания уделять окормлению военных чинов, выделяя приходских священников в помощь их военным коллегам, но там, где их не было, сами вели службы в военных храмах. Епархиальное руководство ввело в практику посещение воинских частей, проводились совместные богослужения, войска стали проводить церковные парады, что, без сомнения, благотворно сказалось на общем моральном и духовном состоянии воинских чинов. С началом перехода войск Благовещенского гарнизона на полковую организацию религиозная составляющая получила новые импульсы для своего развития. Укреплению православного влияния на войска способствовало введение в штат частей церковных причтов, увеличилось плановое строительство церквей военного ведомства в дальневосточных гарнизонах и военных городках. В результате проведения мобилизационных мероприятий на территории Приамурского края по случаю ведения боевых действий с китайцами летом 1900 г. и с японцами в Маньчжурии в 1904 – 1905 гг. в войсках округа и в действующей армии побывало большое количество приходских священников, что, несомненно, улучшило взаимопонимание между военными и епархиальными священнослужителями, в том числе и Благовещенского гарнизона.

Таким образом, в ходе заселения и развития Амурского края армия и Русская православная церковь действовали рука об руку, поддерживая друг друга. Без приходских священников не было духовного утешения солдату и матросу, однако и епархия без военных не достигла бы того охвата православием населения Приамурья, каковое имелось к исходу существования царской России.

Библиографический список

Мизь Н.Г., Стратиевский О.Б. Страницы истории православия в Южно-Уссурийском крае. – Владивосток, 2007.

Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России 1849-1855 гг. – М.: ОГИЗ, 1947.

Благовещенские епархиальные ведомости, 1899 – 1913 гг.

Камчатские епархиальные ведомости, № 6 за 1904 г.

Амурская газета, Благовещенск, № 10, 15 за 1902 г.

Владивосток (газета), Владивосток, № 1 от 01.01.1896 г.

Приамурские ведомости (газета), г. Хабаровск, № 340, 345 за 1900 г.

Приказания войскам Приамурского военного округа (Издание штаба округа) // ГААО.

Приказы войскам Приамурского военного округа (Издание штаба округа) // ГААО.

Приказы войскам Благовещенского гарнизона // ГААО.

Документы о призыве священников // ГААО.

¹ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 11 от 15.06.1913.

² Владивосток (газета). – № 1 от 01.01.1896, инв. № 2568хр. // Приморская государственная публичная библиотека им. Горького, г. Владивосток.

- ³ Приказы войскам Благовещенского гарнизона // Государственный архив Амурской области (ГААО). Ф. 15-и. Оп. 1. Ед. хр. 168. Л. 21.
- ⁴ Амурская газета. – № 15 за 1902 г.
- ⁵ Приказы войскам Благовещенского гарнизона // ГААО. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 231. Л. 26.
- ⁶ Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России 1849–1855 гг. – М.: ОГИЗ, 1947. – С. 358.
- ⁷ ГААО. Ф. 33-и. Оп. 1. ед. хр. 4 //Приказы войскам Благовещенского гарнизона/ л. 17
- ⁸ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 19 за 1903 г.
- ⁹ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 20 за 1903 г.
- ¹⁰ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 18 за 1899 г.
- ¹¹ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 16 за 1904 г.
- ¹² Мизь Н.Г., Стратиевский О.Б. Страницы истории православия в Южно-Уссурийском крае. – Владивосток, 2007. – С. 103.
- ¹³ Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3891. № 67 от 07.03.1901 г.
- ¹⁴ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3939. № 160 от 19.03.1913 г.; инв. № 3841. № 353 от 21.05.1914 г.
- ¹⁵ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 3 за 1908 г.
- ¹⁶ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. инв. № 3908. № 541 от 25.08.1905 г.; инв. № 3920. № 643 от 14.12.1910 г.; инв. № 3941. № 353 от 21.05.1914 г.; инв. № 3951, № 307 от 17.06.1915 г.
- ¹⁷ Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. инв. № 3964. № 176 от 13.12.1910 г.; Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 8988. № 146 от 01.04.1916 г.
- ¹⁸ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 8988. № 149 от 02.04.1916 г.
- ¹⁹ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3887. № 505 от 22.12.1899 г. Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3891. № 67 от 07.03.1901 г.
- ²⁰ Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 16.
- ²¹ Амурская газета. – № 10 за 1902 г.
- ²² Камчатские епархиальные ведомости (КЕВ). – № 6 за 1904 г.; Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 18.
- ²³ Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 16-17.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Приамурские ведомости. – 340, 345 1900 г. // ГААО. Инв. № 1903.; инв. № 3888; Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. № 167 от 10.08.1900 г.
- ²⁶ Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 12.

Зеленина Г.С.

«ЦИРК, КОТОРЫЙ МНОГИМ СТОИЛ ЖИЗНИ»: ОБРЕЗАНИЕ У СОВЕТСКИХ ЕВРЕЕВ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ В ГОДЫ ВОЙНЫ

Аннотация. На обширном материале интервью с советскими (преимущественно – украинскими) евреями, родившимися до войны, исследуются соблюдение традиции и отношение к ней до и после войны на примере одного обряда, ритуально и практически чрезвычайно значимого, – обрезания.

Ключевые слова: Украина, СССР, Вторая мировая война, Холокост, геноцид, дело врачей, устная история, евреи, ашкеназы, иудаизм, обрезание, переходный обряд.

Религиозная жизнь советских евреев в последние годы становится объектом пристального академического внимания¹; предметом исследования при этом оказываются как документальные и литературные источни-

- ³ Приказы войскам Благовещенского гарнизона // Государственный архив Амурской области (ГААО). Ф. 15-и. Оп. 1. Ед. хр. 168. Л. 21.
- ⁴ Амурская газета. – № 15 за 1902 г.
- ⁵ Приказы войскам Благовещенского гарнизона // ГААО. Ф. 15. Оп. 1. Ед. хр. 231. Л. 26.
- ⁶ Невельской Г.И. Подвиги русских морских офицеров на крайнем востоке России 1849–1855 гг. – М.: ОГИЗ, 1947. – С. 358.
- ⁷ ГААО. Ф. 33-и. Оп. 1. ед. хр. 4 //Приказы войскам Благовещенского гарнизона/ л. 17
- ⁸ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 19 за 1903 г.
- ⁹ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 20 за 1903 г.
- ¹⁰ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 18 за 1899 г.
- ¹¹ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 16 за 1904 г.
- ¹² Мизь Н.Г., Стратиевский О.Б. Страницы истории православия в Южно-Уссурийском крае. – Владивосток, 2007. – С. 103.
- ¹³ Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3891. № 67 от 07.03.1901 г.
- ¹⁴ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3939. № 160 от 19.03.1913 г.; инв. № 3841. № 353 от 21.05.1914 г.
- ¹⁵ Благовещенские епархиальные ведомости. – № 3 за 1908 г.
- ¹⁶ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. инв. № 3908. № 541 от 25.08.1905 г.; инв. № 3920. № 643 от 14.12.1910 г.; инв. № 3941. № 353 от 21.05.1914 г.; инв. № 3951, № 307 от 17.06.1915 г.
- ¹⁷ Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. инв. № 3964. № 176 от 13.12.1910 г.; Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 8988. № 146 от 01.04.1916 г.
- ¹⁸ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 8988. № 149 от 02.04.1916 г.
- ¹⁹ Приказы войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3887. № 505 от 22.12.1899 г. Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. Инв. № 3891. № 67 от 07.03.1901 г.
- ²⁰ Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 16.
- ²¹ Амурская газета. – № 10 за 1902 г.
- ²² Камчатские епархиальные ведомости (КЕВ). – № 6 за 1904 г.; Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 18.
- ²³ Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 16-17.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Приамурские ведомости. – 340, 345 1900 г. // ГААО. Инв. № 1903.; инв. № 3888; Приказание войскам Приамурского военного округа // ГААО. № 167 от 10.08.1900 г.
- ²⁶ Документы о призыве священников // ГААО. Ф. 29-и. Оп. 2. Ед. хр. 51. Л. 12.

Зеленина Г.С.

«ЦИРК, КОТОРЫЙ МНОГИМ СТОИЛ ЖИЗНИ»: ОБРЕЗАНИЕ У СОВЕТСКИХ ЕВРЕЕВ И ЕГО ПОСЛЕДСТВИЯ В ГОДЫ ВОЙНЫ

Аннотация. На обширном материале интервью с советскими (преимущественно – украинскими) евреями, родившимися до войны, исследуются соблюдение традиции и отношение к ней до и после войны на примере одного обряда, ритуально и практически чрезвычайно значимого, – обрезания.

Ключевые слова: Украина, СССР, Вторая мировая война, Холокост, геноцид, дело врачей, устная история, евреи, ашкеназы, иудаизм, обрезание, переходный обряд.

Религиозная жизнь советских евреев в последние годы становится объектом пристального академического внимания¹; предметом исследования при этом оказываются как документальные и литературные источни-

ки, так и – в гораздо большей степени – источники личного происхождения (дневники, мемуары), а главное, «устная история» (oral history) – интервью с информантами, родившимися до Второй мировой войны.

На материале биографических интервью (как правило, информантов расспрашивали о предках, соблюдении религиозной обрядности в семье, образовании, военном опыте и – пунктирно – послевоенной судьбе), взятых у пожилых, в основном украинских евреев в 1990 – 2000-х гг.², т.е. воспоминаний, отделенных от событий временным отрезком в 50–60 лет, складывается следующая картина советской еврейской религиозности перед войной и в годы войны³. Степень сохранения традиции варьировалась в зависимости от нескольких факторов, прежде всего от места жительства и поколения. В больших городах евреи быстрее отрывались от религии и традиции, в местечках традиционный уклад сохранялся дольше. Старшее поколение (бабушки и дедушки информантов), как правило, было религиозным, или, точнее, соблюдающим обрядность: ходили в синагогу, отмечали праздники, чтили субботу, соблюдали предписания касательно еды и внешнего вида. Поколение родителей информантов, 30-40-летних, демонстрировало некоторое разнообразие в этом отношении; их привязанность к иудаизму зависела, опять же, от места жительства, от профессиональной среды и от пола – во многих интервью встречается такое характерное для крипто-групп явление как доминирующее женское участие в сохранении религиозных практик. Дети, хоть и жили со своими старшими родственниками, не всегда перенимали соблюдение обрядности на том же уровне по ряду причин. Влияние бабушек и дедушек, самых правоверных членов семьи, могло – в том числе намеренно – ограничиваться более секулярными родителями. Родители, не будучи декларативными атеистами, могли манкировать теми или иными заповедями по экономическим причинам и не особенно старались прививать традицию своим детям. Еврейские школы, так или иначе знакомившие учеников с традицией, закрылись в 1930-х гг., и дети продолжили обучение в русских или украинских атеистических школах. И наконец, истинный уровень религиозности информантов на момент начала войны трудно определить, так как их рассказы спустя полвека опосредованы дальнейшей жизнью в атеистическом советском обществе, довоенный опыт забывался и искажался, а язык традиционной культуры перекодировался на советский язык.

В годы войны и Холокоста, в гетто, лагерях и в бегах, в тяжелых и опасных условиях, под угрозой смерти, тогдашние подростки и молодые люди, – по крайней мере, те, кто выжил и смог рассказать о своем опыте много лет спустя, – не занимались выполнением еврейских заповедей и проведением традиционных обрядов, а также не создавали каких-либо новых, «авторских», салютистских религиозных, или, скорее, магических, практик. Спасения они ждали не от «раскаяния, молитвы, благотворительности», согласно талмудическому рецепту, а от практических действий, нацеленных на добывание пищи, маскировку под неевреев и т.п. Именно так они репрезентируют свой военный опыт; возможно, религиозное восприятие и практика имели место, но впоследствии были амнезированы и замещены реалистической схемой действий и концепцией спасения своими руками, но этого проверить мы не можем и потому будем, говоря о военных событиях, подразумевать только репрезентацию.

Интересно проследить разные аспекты вышеописанной темы (т.е. советской еврейской религиозности времен войны) на примере одного обряда – обряда обрезания. Обрезание – ключевая мужская заповедь в иудаизме, условие вхождения в завет Авраамов⁴, т.е. превращение новорожденного младенца в еврея и включение его в сообщество еврейских мужчин, это довольно сложная церемония, состоящая из нескольких компонентов, и важное социальное событие⁵.

В период антирелигиозной кампании, в 1920–30-е гг., в украинских местечках обрезание, как правило, делали всем мальчикам.

– Берта Шулимовна, а брату было сделано обрезание?

– Ну, такой вопрос задавать в то время даже не надо было. Конечно. Я присутствовала уже большой девочкой на обрезании всех своих племянников⁶.

– Когда родился братик, устраивали обряд обрезания на 8-й день?

– Конечно, обязательно⁷.

– Никто из мужчин вашего рода не был обрезан?

– Все обрезаны. Был бы у меня сын, он бы, конечно, был обрезан. Обязательно эту традицию каждый еврей должен соблюдать⁸.

Отсутствие обрезания считается исключением, требующим особого объяснения:

Родители мои были атеисты, и у меня обрезание не было сделано⁹.

Поскольку родители мои были неверующие, мне обрезание не делали¹⁰.

Бывало, что и «неверующие» родители («коммунистического воспитания», «коммунистические фанаты») делали сыновьям обрезание, – возможно, по настоянию бабушки и дедушки, «религиозных фанатов», и манкирование этой заповедью требовало особой причины или, как в следующем примере, даже сочетания причин: медицинские противопоказания наложились на желание коммунистов-родителей воспитать ребенка, родившегося после гибели советского героя Чкалова, таким же советским героем – ему дали имя Чкалова, нееврейское имя (в отличие от имен его братьев и сестер: Рухеле, Семен, Лева, Фиша, Самуил, Лена, Давид) и отказались от обрезания:

А потом был Валера. Между прочим, с Валерой это целая история. Она его родила, мама, в то время, когда умер Чкалов, на Новый год, в 39 году¹¹. Ему обрезание не делали, потому что там настояли эти врачи и все это настояли, чтоб... И ему дали имя Чкалова. Это у нас единственный был без обрезания. А то всем нам, конечно, обрезание всем делали. Но это было исключение. Даже после Давидка родился, последний, то ему обрезание делали. А это исключительно был один мальчик, Валера, которому обрезание не делали, ввиду того... Ну, папа на это пошел, потому что он большой фанат общества, думал, что в рай попадет. <...> Но обрезание всем делали. Это железно¹².

Обрезание, как и полагается, сопровождалось имянаречением, в том числе в честь старших родственников:

Мой отец просил подождать с обрезанием [меня], потому что он чувствовал, что он умирает, и дать его имя. Но ему сказали, ты не умрешь, поддержали его. Но он умер через две недели, и мне дали имя Юдель – старшего его брата¹³.

С обрезанием связывают практику приглашения в дом и угощения детей (кришмалайнен/кришмелене). Вероятно, это гибрид позднесредневекового ашкеназского обычая устраивать угощение в доме новорожденного в первую субботу (или канун субботы) после рождения и традиции чтения молитвы «Шма Исраэль» мальчиками над колыбелью новорожденного накануне обрезания¹⁴. Информанты расходятся в отношении разных аспектов этого праздничного угощения: относилось ли оно к обрезанию мальчика или к рождению мальчика или ребенка любого пола (и угощали ли всех детей или только мальчиков), чем угощали (конфетами/специальной выпечкой/плодами земли Израиля):

– Когда родился братик, устраивали обряд обрезания на 8-й день?
– Конечно, обязательно. Я помню, сам факт операции я не знаю, но я помню, что <...> Я даже помню, когда он родился. <...> Когда он родился, колыбелька такая деревянная была, что качалась еще, его положили, немного конфет положили в колыбельку, или без него, но я помню, что всех детей с улицы пригласили, качали колыбельку, выпадали конфеты, и дети брали конфеты¹⁵.

Когда рождался ребенок так делали *кришменеймер*, так делали: пекли специальные бисквитные коржики, которые садились так, чтобы он получился конусообразным, у нас бывают в магазинах такие коржики, знаете. Выпекались они и дарились всем детям в честь рождения мальчика. А девочки – тоже... Вообще, в честь рождения ребенка делалось какое-то торжество и ходили¹⁶.

Кроме того, он [отец] дал богатый подарок. На любые *кришмелене* – это когда рождается мальчик, когда делают обрезание, он всегда приходил и давал роженицам большие подарки. Когда моя мама родила моего брата <...> И скрипача пригласили, и стол был с детскими подарками. Наверно, на 300 детей были разложены кулечки с фруктами, которые растут в Израиле. Был большой двор, и делали обрезание моему брату. В комнате были старики с бородами. Делали по всем правилам, была большая радость, что родился сын¹⁷.

Инф.: И обрезание мне делали, и брату делали обрезание, да. <...> Ходили, и *кришмалайнен* был у нас, все это.

Соб.: Что это такое?

Инф.: Когда делали обрезание, так делали после этого ну вроде...

Жена инф.: Детям раздавали конфеты.

Инф.: Детям раздавали конфеты и печенье, чтоб они знали, что это...

Жена инф.: Это мальчикам давали, а девочкам ничего не давали¹⁸.

Упоминаются все традиционные участники церемонии обрезания: моль (врач, делающий обрезание, и.о. отца, которому предписано обрезать своего сына), сандак («восприемник», держащий младенца у себя на коленях во время церемонии), кватер (от нем. *Gevatter*, «крестный отец», – человек, вносящий младенца в помещение, где будет происходить обрезание). Но то ли информанты сами путаются в деталях, то ли уже в период их детства церемониал был несколько упрощен и распределение ролей нарушено, так что два разных участника ритуала – *кватер* и *сандак* – слились в одного. Сохраняется последующая роль «восприемников», аналогичная роли крестных: с ними и их потомками поддерживается связь, они помогают ребенку, в том числе финансово. С социологической точки зрения, выбор «восприемников» и иных участников – самый важный элемент подобных переходных обрядов; он демонстрирует иерархию в общине, систему налаживания социальных связей и материальную и символическую аксиологию¹⁹.

На седьмой день, когда рождался ребенок, был такой <...> сват. Он делал «обриз»²⁰. У отца на коленях лежал ребенок... Этот сват приходил в дом к родителям. Ребенок лежал не у отца на коленях. Он лежал на «сундак»²¹, так называлось. Сват делал обрезание. Обрабатывал ранку. И потом начиналась трапеза. Молились богу, и ребенок уже считался евреем²².

Даже когда я родился, у меня был кватер, тот, который сейчас в Америке. У внуки его дочери сейчас была свадьба в Израиле. Он был мой кватер. Помню фамилию того, кто делал обрезание, был в Ужгороде такой Розенбаум, старик, умер потом. <...> И он же был кватером у моего

сына. <...> Отец говорит молитву, кватер держит ребенка на руках, а мулли²³ делает обрезание²⁴.

– А у меня крестный отец, я уже не помню, как это называется, но он, когда делают обрезание, есть отец еще, плюс...

– Тот, который на руках держит?

– Да. Он был миллионер. Их два брата были, они имели большую кожаную фабрику, кожу делали. Вот они иногда помогали²⁵.

Характерно, что как и раньше (отсюда, например, этимология слова «кватер»), обрезание и связанные с ним термины определяются через христианские аналоги: «крестный отец», «еврейское крещение»²⁶, «грандиозные именины»²⁷.

В соблюдении заповеди обрезания, равно как и в сохранении традиции в целом, прослеживается доминантное участие старшего, соблюдающего, поколения: дедушек и бабушек – и женщин: матерей и теток. Обрезание делали зачастую по настоянию деда:

Когда я родился в 30-м году, дед заставил, чтобы мне сделали обрезание²⁸.

Наш дедушка сказал, что ни за что он не соглашается по-другому, что должно быть, и все. Он выписал этого мужика [моэля], тот приехал, все сделал, как надо²⁹.

У меня два сына. И когда родился старший сын в 43 году, надо было делать обрезание. Я был против. Папа сказал мне: «Если ты этого не сделаешь, я ребенка на руки не возьму. <...>». Я это сделал по приказанию папы. Папе нельзя было возражать. Папа это был папа³⁰.

Церемония проходила при участии старшего поколения и женщин, отцы – вопреки возложенной на них заповеди обрезать сына – нередко отсутствовали: либо, будучи искренними коммунистами, искренне же не одобряли обрезания, либо уезжали «напоказ», чтобы в случае утечки информации об обрезании избежать неприятностей на службе.

– Я помню, что в 32 году брату Лене сделали обрезание. У нас жила бабушка, так когда отец куда-то поехал, тайком его отвезли. <...>

– А почему тайком от папы?

– Отец был член партии, он был против³¹.

...а Марик у меня: «Как, еще обрезание?». Он у меня из такой коммунистической семьи. Отец у него прям, знаешь, коммунист до мозга костей. «Как обрезание? Нет, никаких обрезаний!»³².

– Когда сын родился, вы обрезание проводили?

– Да, а как же! Тогда нельзя было, так наш дедушка выписал из Петербурга специального м[о]еля, который приехал и у нас дома сделал обрезание моему сыну.

– Ваш муж был членом партии при этом?

– Да. И он отсутствовал в этот день. Мы ему разрешили в это время проводить свой партком. Я шучу, конечно, но просто мы ему разрешили, чтобы он не очень страдал от того, что он нарушает законы своей партии, он-то сказал, что нет, не надо, зачем мучить ребенка³³.

Оказаться замешанными в такую порочащую историю как обрезание собственного сына особенно опасались члены партии и люди, занимавшее высокое служебное положение:

Обрезание, которое роковым стало во время немецкой оккупации, делали почти всем детям, но когда были евреи, которые занимали... председатель сельсовета, секретарь сельсовета, председатель артели – они

вступали в партию, и если они были активисты, то конечно... они это делали в Киеве, это делалось в Житомире, Бердичеве, но это делали не они. Так, как некоторые украинцы крестили своих детей, но это делали не они. Это делали бабушка и дедушка. Они даже об этом не знали³⁴.

Мы не делали никаких обрядов, он боялся даже обрезание сыну сделать <...> его мама была в ужасе, она говорила сыну, как он может не сделать ребенку обрезание. А он говорил: «Мама, ты хочешь, чтобы я сидел в тюрьме, ты хочешь, чтобы меня из партии выгнали?». Страх был, жили в страхе все время³⁵.

Маму с отчимом вызвали потом, я не помню, в милицию или в прокуратуру, потому что мама с отчимом были партийные. Так что этого нельзя было делать. Да. Это нельзя было³⁶.

Муж потом имел большие неприятности, потому что кто-то доложил, а он коммунист, директор завода, и как это так – делает обрезание ребенку³⁷.

А отец <...> был партийный. Он был здесь в это время прокурором. И сделали брис.

– И не боялись?

– А он уехал в это время из Таллинна. Он куда-то уехал, не знаю, куда: в Ригу или в Москву. Во всяком случае, он уехал, чтобы его не было, чтобы это все сделали без него³⁸.

Сыну я сделал то, что положено, и из-за этого нам полгода не давали покоя. Полгода. Как это так, учительница такое сделала³⁹.

В ситуации абсентеизма отцов их функции переходили дедам или женщинам:

У меня сын родился в 46-м году, и мы даже сделали ему обрезание. Это ведь было очень опасно и грозило большими неприятностями, но мой муж уехал в командировку, а мой отец и отец мужа взяли на себя этот грех⁴⁰ и сделали моему сыну обрезание⁴¹.

Когда родился мальчик, она решила, что это будет поводом, чтобы помириться с отцом (отказавшимся от дочери и отсидевшим по ней *шиву* за то, что та вышла замуж за безбожника. – Г.З.). И она едет в Киев, опять к той же Кларе Осиповне (старшей сестре, которая руководит процессом. – Г.З.), и делает Реме обрезание⁴².

Когда у моей старшей сестры родился первый внук, ему делали обрезание.

– Это было уже после войны? В советское время?

– Да. Мой отец и отец этого мальчика ушли из дому. Они не могли присутствовать. Я была. И, как водится у евреев, я его подносила. Я не знаю, как это называется. Короче говоря, это тот обряд, который я помню, в котором я участвовала.

– Вы сказали, что они ушли, потому что нельзя было присутствовать. Почему?

– Отец работал. Он был юрист. Он был на большой работе. Наркомост когда-то был. Вот он там работал. Шури́н мой был инженер, работал где-то в Киеве, я точно уже не помню. Членами партии они не были. Но они ушли. А мой дедушка настоял на этом, и поэтому делали⁴³.

Информантка, очевидно, взяла ребенка из рук матери, внесла его в помещение, где проводилась церемония, и вручила сандаку, т.е. выполнила мужскую роль *кватера* (традиционный ашкеназский обряд предполагает еще и наличие *кватерин*, аналога «крестной матери», но наши ин-

форманты, описывая довоенные церемонии, таковую не упоминают). Доминантное женское участие объяснялось, вероятно, не только таким частным фактором как самоисключение мужчин, опасавшихся за свою карьеру, но и следующей общей закономерностью, проявляющейся и в совсем других хронотопах (например, у испанских маранов): при аннулировании публичной сферы (закрытии синагог) традиция уходит в приватную (домашнюю), а в ней традиционно – при некотором отстранении/пренебрежении мужчин – заправляли женщины, и потому сохранение традиции оказывается в их руках. Еще одна возможная причина – большая конформность женщин, не готовых открыто бунтовать против воли родителей.

Начиная с 1940-х гг. по совокупности причин – устроение атеистического режима, распад местечкового сообщества, вхождение в возраст родителей более секулярного поколения – обрезание теряло свою обязательность, а сама церемония редуцировалась, лишаясь дополнительных компонентов и участников (зазывания детей с улицы, угощения, приглашения социально значимых персон; необходимого участника – мозля – теперь надо было приглашать из Черновцов, Ленинграда, Москвы, о чем применительно к 1920–30-м гг. не говорилось, т.е. мозлей, очевидно, стало меньше). Обряд из-за своей запретности становился кландестинным и скромным:

Когда делали обрезание, пришлось все окна занавесить. Пришли папины старые друзья. Я никого не звал, потому что боялся, что неприятности могут быть⁴⁴.

Сделали тихо, чтобы соседи даже не знали, этого нельзя было при советской власти делать⁴⁵.

А то и – в процессе мимикрии под медицинскую операцию – вообще терялась ритуальная составляющая, оставалась одна функциональная часть.

Обрезание делали в больнице <...>. Тут был один дядька, который этим ведал, и не хотел делать, он боялся, знаете, советская власть. Мы поехали в областную больницу, и там договорились с врачом, был такой врач, у них есть такая болезнь – фимоз, и как будто оперировали фимоз⁴⁶.

Контраст между послевоенным подпольным соблюдением – под советским запретом – и довоенной открытой и повсеместной практикой особенно ощущается людьми из регионов, только перед войной или сразу после войны присоединенных к СССР (Северная Буковина, Закарпатье, Прибалтика).

Когда пришли русские (в Иршавский район, Закарпатье. – Г.З.), они запрещали делать обрезание, особенно членам партии. Это было запрещено в это время, уже как после 45-го года⁴⁷.

Дети родились в Ужгороде. Обрезание делали в больнице, уже ведь советская власть была⁴⁸.

В этих регионах уровень соблюдения традиций, в том числе обрезания, был, очевидно, выше, чем на давно советизированных территориях; по некоторым отзывам, и атеистический контроль был слабее

Из Черновиц привезли сюда (мозля – Г.З.) <...> Сделали тихо, чтобы соседи даже не знали, этого нельзя было при советской власти делать. Но он (муж, родом из Черновицкой обл. – Г.З.) сказал, что у него все будет сделано. Как положено по-еврейски. Я в Винницкой области родилась, мне жаль ребенка было, а он сказал: «Ничего тебе не поможет, будет как я сказал, он – еврей»⁴⁹.

– Хупы были, брис проводился. Я участвовал, видел это все.
– Это было, наверное, не разрешено официально?
– Я не знаю. По-моему, в Эстонии не так уж боролись с этим. Но делалось это тихо. Неофициально. Это делалось тихо, на дому⁵⁰.

В послевоенные годы запретность была не единственным фактором, способным отвратить родителей от обрезывания сына. Другим важным аргументом contra мог служить травматический опыт войны, пережитый – или не пережитый – евреями на оккупированных территориях, когда отсутствие крайней плоти было неубираемым и бесспорным доказательством еврейства и, соответственно, причиной гибели. Информанты вспоминают о критических моментах – мытье в бане, медицинских проверках и спонтанных проверках полицией («а ну снимай штаны»), – которых они старались избегать, а иногда те или иные обстоятельства их спасали.

Самые тяжелые дни для меня были банные дни. Это крестьянские бани. Если топится у одного сегодня баня, вся деревня идет туда. На другую неделю у другого крестьянина, идут все туда. По очереди. И каждый старался подсмотреть. Я это чувствовал. Я так вертелся, крутился, так обливался водой, чтобы было незаметно о том, что оставили ритуальные изменения на моем организме. Вот это было очень тяжело и опасно, потому что один подсмотрит, по деревне пойдет слух, кто я и что я⁵¹.

Когда начали воевать, его взяли в плен. Он бежал три раза из концлагерей. Он рассказывал, когда он спал, он же еврей был, с обрезанием, он никогда не забывал, что ему нужно укрываться, и когда была одна раз проверка, он говорил: нас раздевали догола и надо было пройти в другую комнату. Это было зимой. И он зимой прошел голый по снегу, чтобы обойти эту комиссию⁵².

В этом общежитии у нас была комнатка 10 метров, рядом была баня. Работал дед Бойко, он сам с хутора Черноглаз. Я не могла пускать туда брата, боялась, что донесут, что еврей⁵³.

– А ты не жид? Я говорю, нет. И он (полицай. – Г.З.) стоит, он стоит ко мне лицом и возле самой ямы, а я рядом с ним. – А ну сними штаны! Сними штаны, я посмотрю. Тут у меня материнское молоко застыло. Боже, всё, конец. И я как стоял, я его как толкну, и он влетел в эту яму. Влетел, а там без лестницы ты там не выберешься. И я драп, а там рядом уже Плисковский район. Он уже туда не имеет права лезть – это не его территория⁵⁴.

Мне ж надо было раздеваться, когда я комиссию проходил, когда меня в Германию забирали. <...> Я думаю – ну, вот и все! Вот мы и приехали. А он такой симпатяга, осмотрел, говорит – ну, одевайтесь. <...> Настоящий интеллигентный человек. <...> И потом второй раз в Перемышле, когда нас везли в Германию, поляк-врач сидел. Баня, и все проходят через него. И опять. И его это тоже не заинтересовало⁵⁵.

Отсутствие обрезания упоминается как причина спасения во время войны, в том числе в такой парадоксальной формулировке – манкирование заповедью родителями-атеистами расценивается как Божья милость.

Большевик обрезание не сделал своим сыновьям, потому что большевикам нельзя было опускаться до такой вещи. И вот Петя, мой братец, попал здесь в окружение, когда немцы вошли сюда, и его сразу – еврейское лицо! Ты кто? Он говорит: «Я – украинец!». А какая же твоя фамилия? Он сказал: «Василенко». <...> «А ну-ка скидывай штаны!». Скинул штаны, да. Сын большевика оказался Василенко. И он остался жив⁵⁶.

Поскольку родители мои были неверующие, мне обрезание не делали. Возможно, частично это мне дало плюс спасения при оккупации. Потому

что частично мальчиков и по этому признаку узнавали. Правда, скажу вам откровенно, у меня этого никто не проверял, просто мне повезло, но могли и проверить⁵⁷.

Пришли в комендатуру (в лагере для военнопленных. – Г.З.). Вышел капитан, с таким квадратиком на погоне, и полицай ему докладывает, что «я жида привел». Ну, очевидно, эти слова капитан понимал. И меня спрашивает: «Юде?». Он по-немецки говорил. Я говорю, что нет, я не еврей. «Кто ты?» Я говорю, что у меня мать армянка, – я все-таки темный лицом, – а отец у меня поляк. Он говорит: «Хорошо, сейчас проверим». «Подожди», – говорит. Вызывает врача. Я слышу, что он по-немецки говорит: «Арцт». Тот говорит: «Раздевайся!». Ну, мне делать ничего не оставалось, как раздеться. Но, я повторяю, что родители мои были атеисты и у меня обрезание не было сделано. Так меня, может быть, Господь Бог спас. Одно это послужило для того, чтобы меня этот украинский полицай с удовольствием бы расстрелял около этой ямы. Это, я считаю, Господь Бог меня сохранил. Переубедить меня в этом просто невозможно⁵⁸.

На основании памяти о нацистских проверках слухи экстраполировали подобную практику на действия советских властей во время «дела врачей».

У нее был муж начальник облздравотдела – Василий Васильевич Иванов, русский. <...> Василий Васильевич был главным хирургом, кажется, Юго-Западного фронта. А Вовси⁵⁹, который был репрессирован по делу врачей, один из главных, он был его друг. <...> И когда пошло это дело врачей, он стал повсюду выступать и говорить, что он этих людей лично знал и что он за них дает голову на отсечение, что они не могли ничего такого сделать, а за Вовси так вообще вот как за себя может отвечать. И так он поговорил-поговорил везде, и тут ему эту жену-еврейку и то, что он впустил в свою квартиру ее погибшего брата вдову с ребенком, получилось там жидовское кодро, ему все это припомнили. Его вызвали на комиссию, на которой он должен был доказать, предъявить доказательство, что он не еврей. В его возрасте еврей обязательно должен был быть обрезанным. Это было настолько унижительно – в его возрасте он должен был появиться перед своими знакомыми и показать это. Он после этого очень тяжело заболел. И он умер⁶⁰.

Вследствие разных факторов (общей секуляризации, выхода из местечек и социализации в нееврейском обществе и трагического опыта войны) у некоторых информантов формируется негативная – от неодобрительной до радикально обличительной – оценка обрезания. Обрезание мешает интегрироваться в нееврейское общество (в советских условиях отсутствия приватности); расценивается как предрассудок и варварство, практикуемое только людьми отсталыми, бескультурными; и, наконец, осуждается как обычай в современных условиях чрезвычайно опасный, лишаящий человека карьеры (при советском режиме) или жизни (при немецком), а потому практиковать его – преступная глупость, вызванная инертностью или национальным высокомерием.

А теперь сын подрос и говорит: «Зачем вы это делали? Я в армии служил, мне неудобно было»⁶¹.

У евреев был обычай, страшное дело, – обязательное обрезание. <...> Так, когда у меня родился сын, я думал, что у меня с папой будут крупные неприятности на этой почве. Он ни слова не сказал. Он меня не спросил. Он знал, что я этого не буду делать. И ни слова не сказал. Он понимал. Он был культурным, начитанным человеком. Он понимал все уже⁶².

Там был такой Абрам, не помню отчества, Абрам Грицман. Он поступил в военное училище либо в конце 1917 года, еще при царе, начали брать

тогда евреев, либо после буржуазной революции. И он окончил обычное военное училище, а в это время случилась революция, и он попал в Красную Армию. Ну а так как он был очень толковый человек, он очень быстро дослужился до командира батальона. Потом он женился, уже после гражданской войны он женился. У него родился сын <...> И он своему сыну сделал обрезание. И однажды под большим секретом рассказал об этом своему ближайшему другу. А друг доложил в партбюро. Этого Грицмана с позором исключили из партии и выгнали из армии. Это было примерно в 1920-21 году. <...> Вот пример. Человека исключили из партии за то, что он сыну сделал обрезание, причем по настоянию своей жены. Ну, жена очень хотела, она была более религиозная. Что тут сказать? Цирк какой-то, который многим стоил жизни⁶³.

Если ты живешь на Украине, в Белоруссии или в России, то ты должен знать язык, нравы, обычаи, обряды, все должен знать, даже лучше, чем коренные жители. И именно это меня спасло. Я знал украинский язык так, что може другому даже и не снилось! Я знал песни народные, я знал пословицы, поговорки. Я все знал, что знали украинцы, не хуже их знал. И во время оккупации, среди украинцев я был свой среди своих! А многие евреи, и это их беда была, жили обособленно, они язык плохо знали, с большим акцентом говорили, и они считали, что они во многом умнее, кошернее. И многие погибали именно по этой причине. Я це кажу, бо я страшно озлоблен, ина это крещение еврейское, обрезание. Це все придумано, це липа! Да! Ну, Моисей, ну, Моисей был прав. Он правильно делал, что он заставлял обрезаться. Почему? <...> Потому что пустыня, воды нет, до воды далеко, воды сырой не напьешься, потому что сразу там начнется дезинтерия и все прочее <...> И он принимал вот эти меры, потому что надо было, так как шли воспалительные процессы. Это все делалось. Но проблема в том, что это обрезание делалось в канон и оно стало как заповедь Божья! Она-то была заповедь. Она-то нужна была с гигиенических соображений.

Да, да, да. Ну а теперь, на Украине – какая тут пустыня, что, тут воды нету?! Или в Америке, в Израиле – что, там воды нету?! Сейчас условия другие, и климат переменялся, и образ жизни переменялся. Нет, обрезай! И через эти обрезания сотни тысяч евреев расстреляли! И очень многие у меня на глазах... И сам я бы отляпался, если бы та крыша амбара не обвалилась и людей раздавила⁶⁴.

Эта филиппика против обрезания – один из самых ярких, но не единственный пример иной – антитрадиционной – аксиологии, озвучиваемой пережившими войну; опыт выживания в Холокосте вкупе с коммунистической атеистической пропагандой влиял на укрепление секулярного сознания и ассимиляционистских тенденций:

– Скажите, пожалуйста, а когда родился у вас мальчик, вы делали еврейские (нрзб.)?

– Нет. Вы знаете, я столько пережила из-за этого, что я сказала – я своим детям этого делать не буду. И даже вот дочке я тоже не советовала. У нее два сына, и оба сына остались такими, как они есть⁶⁵.

¹ См., напр.: Jews and Jewish life in Russia and the Soviet Union / Ed. Y. Ro'i. Ilford, Essex: Frank Cass, 1995. – P. 251-302; Jewish Life after the USSR / ed. Z. Gitelman et al. – Bloomington: Indiana UP, 2003. – P. 13-26, 141-151; Shternshis A. Soviet and Kosher: Jewish Popular Culture in the Soviet Union, 1923–1939. – Bloomington: Indiana UP, 2006; Штетл, XXI век: Полевые исследования / сост. В. Дымшиц и др. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в СПб., 2008; Диалог поколений в славянской и еврейской культурной традиции. Сб. статей / Институт славяноведения РАН; Центр «Сэфер». – М., 2010. – С. 259-280, 337-346; и мн. др.

² В нашем распоряжении коллекции «Свидетели еврейского века» и «Еврейские судьбы Украины», архив Института иудаики (Киев); а также фрагменты коллекций интервью, взятых у советских евреев, эмигрировавших преимущественно в США (The Steven Spielberg Film and Video Archive; архив Frankel Center of Judaic Studies at the University of Michigan), цит. по копиям, хранящимся в архиве Института иудаики (Киев).

³ Подробнее об этом см.: Зеленина Г.С. «Жи́ды проводят агитацию»: религиозные практики советских евреев в годы войны // Традиционная обрядность. – М.: Центр «Сэфер»; Ин-т славяноведения РАН, 2012 (в печати).

⁴ И сказал Бог Аврааму: ты же соблюди завет Мой, ты и потомки твои после тебя в роды их. Сей есть завет Мой, который вы *должны* соблюдать между Мною и между вами и между потомками твоими после тебя [в роды их]: да будет у вас обрезан весь мужеский пол; обрезывайте крайнюю плоть вашу: и сие будет знамением завета между Мною и вами. Восьми дней от рождения да будет обрезан у вас в роды ваши всякий *младенец* мужеского пола, рожденный в доме и купленный за серебро у какого-нибудь иноплеменика, который не от твоего семени. Непременно да будет обрезан рожденный в доме твоём и купленный за серебро твое, и будет завет Мой на теле вашем заветом вечным. Необрезанный же мужеского пола, который не обрежет крайней плоти своей [в восьмой день], истребится душа та из народа своего, *ибо* он нарушил завет Мой (Быт 17:9-14).

⁵ О концепциях и символизме обряда обрезания в культуре раввинистического иудаизма см.: Hoffman L.A. Covenant of blood: circumcision and gender in rabbinic Judaism. Chicago: Chicago UP, 1996; об обрезании в контексте иудео-христианской полемики: Biale D. Blood and belief: the circulation of a symbol between Jews and Christians. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2007, особ. Ch. 2; Cohen Sh. J.D. Why aren't Jewish women circumcised? Gender and Covenant in Judaism. Berkeley & Los Angeles: University of California Press, 2005; об обрезании в исторической перспективе – с библейской эпохи до Нового времени – см.: Marcus I. The Jewish Life Cycle: Rites of Passage from Biblical to Modern Times. Seattle: University of Washington Press, 2004. Ch. 1; об обрезании в разные периоды и сквозь призмы разных рецепций см.: The Covenant of Circumcision: New Perspectives on an Ancient Jewish Rite / Ed. E. Mark. Hanover (N.H.): Brandeis UP, 2003.

⁶ Каган Берта Шулимовна, 1924 г.р., Ружин; зап. в 1996 г., Белая Церковь.

⁷ Слободянская Дора Вольфовна, 1931 г.р., Фалешты; зап. в 2002 г., Черновцы.

⁸ Стельмах Григорий Исаакович, 1939 г.р., Чернобыль; зап. в 2002 (?) г., Киев.

⁹ Чимирецкий Роман 1922 г.р., Енакиев; зап. в 1997 г., Нью-Йорк.

¹⁰ Демб Мирон Яковлевич, 1931 г.р., Умань; зап. в 1997 г., Умань.

¹¹ Надо полагать, на Новый год 1938/39. В.П. Чкалов погиб 15 декабря 1938 г.

¹² Белоусов Константин Петрович (урожд. Пинзавецкий Лев Борисович), 1929 г.р., Киев; зап. в 1996 г., Киев.

¹³ Рондер Юдель, 1923 г.р., Кедайнй; зап. в Каунасе.

¹⁴ Отсюда слово *кришмалайнен*: от идиш. *криас Шма* (чтение *Шма*) + *лейenen* (читать).

¹⁵ Слободянская Дора Вольфовна.

¹⁶ Каган Берта Шулимовна.

¹⁷ Узвалова Сали Борисовна, 1927 г.р., Сороки; зап. в 2002 г., Черновцы.

¹⁸ Зац Абрам Зелманович, 1926 г.р., с. Городковка Винницкой обл.; зап. там же.

¹⁹ См. П. Бурдьё о переходных обрядах как «обрядов институционализации»: Bourdieu P. Rites of Institution // Idem. Language and Symbolic Power / Transl. by G. Raymond and M. Adamson. Cambr., UK: Polity Press, 1991. P. 117–126; см. о том же на средневековом ашкеназском материале: Baumgarten E. Mothers and Children. Jewish Family Life in Medieval Europe. Princeton & Oxford: Princeton UP, 2004. Ch. 2.

²⁰ Неологизм «обрис» – слияние искаж. «обрезания» с идишским «брис» (от ивр. брит [мила] – завет [обрезания]), точнее, объяснение непонятого слова «брис» через искажение понятого слова «обрезание» – великолепный пример лингвистического творчества либо расшифровщика, либо самого информанта.

²¹ Искaj. *сандак* (вероятно, от греч. *синдикос* – «защитник»); возможно, расшифровщик (если не сам информант), не понимая, что речь о человеке, а не о предмете, подсознательно приближает непонятое слово к слову «сундук», уместному, по его мнению, в этом контексте.

²² Стельмах Григорий Исаакович.

²³ Искaj. *моэль*, «обрезыватель».

²⁴ Рингел Василий, 1920 г.р., Ужгород; зап. в 2003 г., там же.

²⁵ Садлик Курт Карлович, 1928 г.р., Липтовски Микулаш (Чехословакия); зап. в 2003 г., Ужгород.

²⁶ Серебряков Леонид Борисович (урожд. Вольф Каган), 1922 г.р., Тараща; зап. в 1998 г., Херсон.

- ²⁷ Гун Семен Анатольевич, 1934 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., там же.
- ²⁸ Дусман Леонид Моисеевич, 1930 г.р., Одесса; зап. в 2003 г., там же.
- ²⁹ Блумберг Ревекка Яковлевна, 1937 г.р., Каунас; зап. в 2005 г., Таллинн.
- ³⁰ Гарцман Семен 1922 г.р., Киев; зап. в 1998 г., Филадельфия.
- ³¹ Хуторянская Раиса Григорьевна, 1923 г.р., Белая Церковь; зап. в 1997 г., там же.
- ³² Геллер Фаина Наумовна, 1937 г.р., Саратов; зап. в 2003 г., там же.
- ³³ Блумберг Ревекка Яковлевна.
- ³⁴ Каган Берта Шулимовна.
- ³⁵ Узвалова Сали Борисовна.
- ³⁶ Зак Маша Соломоновна, 1936 г.р., Таллинн; зап. в 2006 г., там же.
- ³⁷ Шапиро Натан Исаакович, 1918 г.р., с. Дидковичи Житомирской обл.; зап. во Львове.
- ³⁸ Страж Рут, 1925 г.р., Тарту; зап. в 2005 г., Таллинн.
- ³⁹ Нойбауер Игнат Адольфович, 1924 г.р., Великие Капушаны; зап. в 2003 г., Ужгород.
- ⁴⁰ Замечательный пример переосмысления понятия «грех» – из религиозного в юридическое: нарушение советского закона.
- ⁴¹ Герман Этя, 1921 г.р., Капай; зап. в 1999 г., Нью-Йорк.
- ⁴² Шапиро Натан Исаакович.
- ⁴³ Галант Мера, 1915 г.р., Кременчуг; зап. в 1997 г., США.
- ⁴⁴ Гарцман Семен.
- ⁴⁵ Векслер Роза Давыдовна, 1927 г.р., Могилев-Подольский; зап. в 2002 г., Черновцы.
- ⁴⁶ Рингел Василий.
- ⁴⁷ Голлендер Яков Соломонович, 1927 г.р., с. Камнянск Закарпатской обл.; зап. в 2003 г., Ужгород.
- ⁴⁸ Рингел Василий.
- ⁴⁹ Векслер Роза Давыдовна.
- ⁵⁰ Добрыш Ави Исаакович, 1934 г.р., Тарту; зап. в 2005 г., Таллинн.
- ⁵¹ Сигал Яков Исаакович, 1921 г.р., Умань; зап. в 1997 г., США.
- ⁵² Кристина Ида Яковлевна, 1919 г.р., Чернигов; зап. в 2003 г., там же.
- ⁵³ Дивинская Фаина Иосифовна, 1928 г.р., Белая Церковь; зап. в 1997 г., там же.
- ⁵⁴ Россинский Михаил Анатольевич, 1926 г.р., местечко Плисков Винницкой обл.; зап. в 1997 г., Мельбурн.
- ⁵⁵ Котляр Леонид Исаакович, 1922 г.р., Киев; зап. в 2000 г., там же.
- ⁵⁶ Каган Григорий Аронович, 1920 г.р., Киев; зап. в 2004 г., там же.
- ⁵⁷ Демб Мирон Яковлевич.
- ⁵⁸ Чимирецкий Роман.
- ⁵⁹ Мирон (Меир) Семенович Вовси (1897–1960) – крупный советский медик, академик АМН СССР, генерал-майор медицинской службы, в 1941–1950 гг. главный терапевт Красной Армии, один из создателей военно-полевой терапии. Осенью 1952 г. был арестован в связи с готовящимся «делом врачей», подвергнут пыткам, объявлен главарем антисоветской террористической организации. Вовси был кузеном С. Михоэлса, и авторы «дела врачей» инсинуировали, будто Михоэлс завербовал Вовси в «филиал американской разведки «Джойнт». В апреле 1953 г. Вовси был реабилитирован и освобожден.
- ⁶⁰ Муллер Сарра Абрамовна, 1921 г.р., Каменец-Подольский; зап. в 2002 г., Киев.
- ⁶¹ Векслер Роза Давыдовна.
- ⁶² Кармазин Абрам Моисеевич, 1900 г.р., Медвин; зап. в 2002 г., Киев.
- ⁶³ Ландсман Адольф Исаакович, 1924 г.р., Нижний Новгород; зап. в 2004 г., Москва.
- ⁶⁴ Серебряков Леонид Борисович.
- ⁶⁵ Фишман Елизавета Яковлевна, 1937 г.р., Молдавия; зап. в 1998 г., Новоселица.

**РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ НА ДАЛЬНЕМ ВОСТОКЕ
(1945–1954 гг.)**

Аннотация. В статье рассмотрен процесс развития Русской православной церкви на Дальнем Востоке в 1945–1954 гг. Показаны причины появления и закрытия церковных структур на советской территории и территории Китая; отношения между православными церквями, судьбы дальневосточных епископов. Источником для работы стали документальные материалы из фондов архивов.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Дальний Восток, эмиграция, конфессиональные отношения

В 1940-е гг. Русская православная церковь вела активную внешнюю деятельность, в том числе переговоры с зарубежными русскими православными общинами о восстановлении канонического общения. Некоторые церковные структуры русской эмиграции возвращались в Русскую православную церковь. На Дальнем Востоке в конце 1945 г. с Московским патриархатом воссоединились структуры Русской православной церкви за рубежом (РПЦЗ), располагавшиеся на территории Китая и Кореи. В том числе – Харбинская епархия, охватывавшая крупнейший анклав русских эмигрантов.

Православные приходы в г. Харбине и на станциях КВЖД возникли практически одновременно с появлением русского населения в конце XIX – начале XX вв. До 1922 г. все православные церкви Харбина и линии КВЖД входили в состав Владивостокско-Камчатской епархии Русской православной церкви (далее – РПЦ). Несмотря на то, что православие было государственной религией Российской империи, русское население Дальнего Востока не отличалось высокой религиозностью. Главы дальневосточных епархий в ежегодных отчетах постоянно отмечали равнодушное отношение к храму и богослужению городских жителей (чиновников, купцов, офицеров). Очень низко оценивало епархиальное начальство религиозность рабочих и служащих железных дорог, рабочих горной промышленности, военных и даже казачества. Харбин, как и центр епархии Владивосток, постоянно назывались как города, в которых отсутствует должное благочестие, где горожане не исполняют христианских обязанностей, не соблюдают постов, где много незаконных сожительства и т.д.

Но в 1920-е гг. в Харбине и пристанционных поселках Маньчжурии ситуация резко изменилась. Харбин стал городом беженцев из Советской России, одним из крупнейших центров русской эмиграции. Изменился состав русского населения Маньчжурии, теперь это были вынужденные мигранты, люди, утратившие Родину. Изменилось и их отношение к религии. В числе мигрантов было значительное количество православного духовенства, и уже в 1922 г. образовалась самостоятельная Харбинская епархия.

Русские в Маньчжурии оказались в новых условиях: оторванные от Родины, в окружении иной этнокультурной среды. Перед ними встала принципиально новая проблема – сохранение национальной самобытности. Эмигранты пережили трагедию Гражданской войны, разочарование в прежних идеалах. В этих условиях произошло обращение к русскому православию как духовной опоре, объединяющей идее для основной массы эмигрантов. Можно сказать, что произошло своеобразное возрождение РПЦ: повысилась религиозность в среде эмигрантов, строились храмы, открывались монастыри. Церковь сохраняла привычные традиции и календарь, привычный повседневный уклад жизни – те элементы которые характеризуют национальную повседневную культуру. Кроме того, она помогала

выживать русскому населению в Китае, создавая многочисленные образовательные и благотворительные организации. Религиозная составляющая русского образования в Харбине сохранялась до 1950-х гг. Православие стало и мемориальным элементом культуры, транслируя через церковные праздники и гражданские мероприятия память о дореволюционной России. Это отмечают практически все мемуаристы, исследователи русской эмиграции в Китае. Православие и Церковь стали важнейшими элементами культуры эмиграции, фактором национальной идентификации и залогом сохранения этнической самобытности.

В то же время в среде православных – как мирян, так и духовенства – не было единства по вопросу о том, в юрисдикции какой части бывшей единой Русской православной церкви должны находиться православные институты на территории Маньчжурии. Но этот вопрос до 1945 г. не вызывал острых дискуссий, а тем более – раскола в эмигрантской среде.

Всё изменила Вторая мировая война и послевоенное переустройство мира. В период войны симпатии значительной части русской эмиграции оказались на стороне Советского Союза, вырос авторитет Русской православной церкви.

26 июля 1945 г. последовало Обращение дальневосточных иерархов РПЦЗ к патриарху Московскому Алексию о принятии юрисдикции Русской православной церкви¹. С целью изучения церковных дел и принятия духовенства и мирян в церковное общение с Московской патриархией в октябре 1945 г. в Харбин была направлена делегация во главе с епископом Ростовским Елевферием. Вопрос о воссоединении и возвращении духовенства и паствы в юрисдикцию Московской патриархии со стороны православного духовенства в Китае решался митрополитом Мелетием (Заборовским), архиепископами Нестором (Анисимовым) и Димитрием (Вознесенским), епископом Ювеналием (Килиным). 26 октября 1945 г. Акт о воссоединении был подписан обеими сторонами. Значительная часть клира и мирян на территории Маньчжурии приняла юрисдикцию Московского патриарха.

Но несколько видных церковных деятелей дальневосточной эмиграции – например, епископ Иоанн (Максимович) и архимандрит Филарет (Вознесенский), часть духовенства и верующих в 1946 г. сделали выбор в пользу Синода РПЦЗ. Это привело к расколу православного клира и паствы в Китае². Зарубежный Синод и Московская патриархия практически одновременно стали преобразовывать церковные структуры Харбинской и Пекинской епархий.

Православные структуры на территории Китая и Кореи, вошедшие в РПЦ, подверглись реорганизации: сначала были объединены в Восточно-азиатский митрополичий округ, а затем указом патриарха от 11 июня 1946 г. округ был преобразован в Восточно-Азиатский экзархат Московской патриархии³. Центром экзархата стал г. Харбин. Возглавил митрополичий округ, а затем стал первым патриаршим экзархом архиепископ Нестор (Анисимов), с возведением в сан митрополита Харбинского и Маньчжурского.

Необходимо отметить, что, имея много общего в судьбе и жизненных позициях с клиром РПЦЗ, архиепископ Нестор занимал особое положение в среде русского православного духовенства в Азии. В отличие от многих других священнослужителей-эмигрантов он был хорошо знаком с Дальневосточным регионом: с 1907 г. служил в штате Владивостокской епархии, в 1916 г. стал епископом Петропавловским и Камчатским. Как и другие эмигранты, он осуждал большевиков и уже в 1917 г. выпустил книгу о печальных для исторических памятников результатах артиллерийского обстрела Московского Кремля во время операции против юнкеров. До начала Второй мировой войны архипастырь занимал последовательную антисоветскую и антикоммунистическую позицию, поддержал образова-

ние РПЦЗ. Но в то же время Нестор (Анисимов), единственный из иерархов восточной ветви эмиграции, сохранял до 1946 г. дореволюционный титул архипастыря Камчатского и Петропавловского, не являлся архиереем Харбинской епархии и имел независимый статус, живя в построенном подворье Камчатской епархии в Харбине.

На наш взгляд, присоединение восточно-азиатских епархий и миссий было самым важным достижением во внешней деятельности Московской патриархии этого исторического периода. Во-первых, в лоно РПЦ возвращалось большое количество верующих: территория Харбинской епархии охватывала крупнейший анклав русских эмигрантов, в среде которых не прерывалась традиция православной религиозной жизни. Во-вторых, в Маньчжурии и Китае было значительное количество хорошо образованных священнослужителей, которых так не хватало Церкви в Советском Союзе, постоянно действовали богословские образовательные учреждения. В-третьих, в Харбине была хорошо развита церковно-издательская деятельность, при церковных структурах имелись типографии, выходило значительное количество богословской и богослужебной литературы. Русская православная церковь в послевоенные годы испытывала острую нужду в религиозной литературе, собственной церковной типографии не было, а государственное издательство (ОГИЗ) порой вообще отказывалось включать в свой план издание религиозной литературы.

Очевидно, что человеческие и материальные ресурсы Харбинской епархии, а затем Восточно-Азиатского экзархата рассматривались как опора, как резерв для возрождения РПЦ на территории Советского Союза. Отчасти надежды Московской патриархии оправдались. В СССР возвращались священники и епископы, для них находились места службы. Патриархия предписывала митрополиту Нестору обратить особое внимание на реорганизацию учебного дела в Маньчжурии. И в послевоенном Харбине продолжилась подготовка людей с основами религиозного образования: на основании патриаршего указа № 46 от 17 января 1946 г. было открыто новое учебное заведение – лицей Святого Александра Невского, просуществовавший до 1951 г. и сделавший пять выпусков. Открытие лицея состоялось при поддержке советского генерального консульства в Харбине⁴. Митрополитом Нестором, в результате объединения церковных типографий, был создан Издательский отдел Восточно-Азиатского экзархата. Значительную часть тиражей его изданий использовала в своих целях Московская Патриархия⁵.

Восточно-Азиатский экзархат получал финансовую помощь от Совета по делам РПЦ при Совете Министров СССР⁶. Но относительно благополучная деятельность экзархата длилась недолго. Внутри эмиграции продолжался раскол на сторонников РПЦ и РПЦЗ, приведший к борьбе не только за духовное влияние, но и за церковное имущество и финансы.

Новые власти Китая неодобрительно относились к иностранным религиозным организациям. Уже в 1946 г. под давлением китайских властей в Харбине была закрыта духовная семинария. Но самый серьезный удар был нанесен 14 июня 1948 г.: накануне отъезда в Советский Союз на празднование 500-летия автокефалии РПЦ китайской полицией был арестован митрополит Нестор. С китайской стороны против него было выдвинуто обвинение в сотрудничестве с японскими оккупантами. Как военного преступника, архиерея депортировали в СССР, где впоследствии осудили и отправили в исправительно-трудовой лагерь. Восточно-Азиатский экзархат остался без признанного, уважаемого и энергичного лидера.

Несмотря на то, что сам арест экзарха и нескольких близких к нему людей достаточно подробно описан в мемуарной и исторической литературе, причины этого события до сих пор не ясны. Одни авторы обвиняют в произошедшем Министерство государственной безопасности СССР, занятное в начавшейся «холодной войне» поисками шпионов⁷. Другие исследо-

ватели считают Совет по делам РПЦ виновным в стремлении «погубить митрополита». Но, выдвигая такое обвинение против СПД РПЦ, они одновременно признают, что в среде православного духовенства имелись люди, ненавидящие митрополита Нестора и писавшие на него доносы⁸.

На наш взгляд, возможна еще одна версия: допустимо рассматривать арест экзарха и как результат внутрицерковной борьбы. В ее пользу свидетельствует ряд косвенных фактов. Во-первых, митрополит Нестор оказался единственным арестованным и осужденным из числа всех зарубежных иерархов, вернувшихся в юрисдикцию РПЦ в послевоенные годы. Во-вторых, как уже отмечалось, он долгое время занимал особое положение в среде дальневосточных архиереев, что не могло не вызвать недовольства части духовенства. В-третьих, митрополит Нестор не был единственным архипастырем, арестованным китайскими властями, но лишь его арест имел такие суровые последствия. Например, кроме митрополита в Китае подвергался задержанию глава Пекинской миссии Виктор (Святин), которому инкриминировали участие в Антикоминтерновском союзе Северного Китая (архиепископ Виктор де-юре его возглавлял), сотрудничество с японскими оккупантами и ряд других обвинений⁹. Впоследствии все обвинения против Виктора (Святина) снял суд в Шанхае. Таким образом, имеется три версии, объясняющие причины ареста экзарха. К сожалению, исторические источники, к настоящему времени выявленные и введенные в научный оборот, не дают возможности полностью прояснить этот вопрос.

В последующие годы положение РПЦ на территории Китая продолжало ухудшаться. После образования в октябре 1949 г. КНР руководство страны стало постепенно усиливать давление на представителей Русской православной церкви в Китае как на представителей иностранной религиозной организации¹⁰. Многие подразделения экзархата закрывались, новые церковные проекты не разрешались властями.

После 1949 г. начался массовый отъезд русских из Китая, в результате которого перед Восточно-Азиатским экзархатом стала острая проблема материального обеспечения, так как за более чем двухвековое присутствие в стране РПЦ не смогла стать церковью для китайцев. По словам архиепископа Пекинского и экзарха Восточной Азии Виктора (Святина), Харбинская епархия, например, все годы своего существования, обслуживала «чисто епархиальные нужды русского населения»¹¹. Такая же ситуация была и в Шанхайской епархии. Попытки Московской патриархии и Восточно-Азиатского экзархата изменить устоявшуюся точку зрения православного духовенства в Китае, в короткие сроки развернуть миссию среди коренного населения страны и создать Автокефальную Китайскую православную церковь вряд ли могли быть успешными. Как отмечалось в отчете Шанхайского епархиального совета от 11 февраля 1953 г.: «Работа по привлечению в Православие китайской паствы может быть только случайная, т.к. нет работников в этом деле. Имеющееся китайское духовенство и малочисленно и не подготовлено к работе должным образом»¹². Положение дел РПЦ в Китае неуклонно ухудшалось: православные русские выезжали, правительство КНР резко отрицательно относилось к иностранным религиозным организациям. И в 1954 г. Московской патриархией было принято решение об упразднении Восточно-Азиатского экзархата и ликвидации Русской духовной миссии.

Создание и кратковременная деятельность Восточно-Азиатского экзархата, на наш взгляд, самым тесным образом связаны с историей Хабаровской и Владивостокской епархий на советском Дальнем Востоке. Так, Хабаровская епархия была создана 25 декабря 1945 г., вскоре после возвращения церковных структур в Китае в патриаршую церковь. Обращает на себя внимание то, что епархия на советском Дальнем Востоке стала новым церковно-административным образованием – в границах, не

совпадавших с границами дальневосточных епархий первой четверти XX в. и расположением епископской кафедры в городе, который никогда ранее не был епархиальным центром. Напомним, что к 1917 г. в регионе было три епархии: Благовещенско-Приамурская с центром в Благовещенске, Владивостокско-Приморская с центром во Владивостоке, Петропавловская и Камчатская – с центром в Петропавловске-Камчатском.

С 1943 г. на советском Дальнем Востоке, как и по всей стране, происходил процесс возрождения православной жизни: регистрировались общины, открывались церкви¹³. В 1945 г. была образована епархия Хабаровская и Владивостокская с центром в г. Хабаровске, которой подчинились все открытые приходы Приамурья и Приморья.

Возрождение церковной жизни в 1940-е гг. происходило с разрешения и под контролем Советского государства, но и Церковь тщательно продумывала свои действия. Можно предположить, что отказ от исторической преемственности дальневосточных церковных структур был сделан потому, что восстановление прежней Владивостокской епархии могло привести к весьма болезненной постановке вопроса о каноничности самого существования Харбинской епархии. Последняя была образована из части приходов Владивостокской епархии в 1922 г. с нарушением церковных правил, сразу же выведена из подчинения РПЦ. Московская патриархия никогда не признавала этого отчуждения. Также мог возникнуть вопрос и о возвращении архиепископа Камчатского и Петропавловского Нестора (Анисимова) на прежнюю кафедру. Образование новой церковно-административной единицы, Хабаровской и Владивостокской, не имеющей прямой связи с предшествующими церковными структурами, сразу снимало все эти проблемы. Учитывая то, что первые шаги к сближению православного духовенства в Китае с РПЦ относятся еще к 1944 г., Московская патриархия располагала временем для проработки решения, принятого в конце 1945 г.

Неслучайным выбором стали и епископы Хабаровско-Владивостокские. Первым возглавил новый церковный округ на советском Дальнем Востоке епископ Венедикт (Пляскин), который по 1920-м гг. лично знал не только регион, но, очевидно, и ряд церковных деятелей, оказавшихся в эмиграции. Вторым епископом Хабаровской епархии стал Гавриил (Огородников), вскоре по возвращении в СССР из Китая: он приехал в Советский Союз в командировку от Пекинской духовной миссии на празднование 500-летия автокефалии РПЦ и был назначен на епархию.

Необходимо отметить, что за месяц до этого назначения, 3 июня 1948 г., Иркутскую и Читинскую епархию возглавил архиепископ Ювеналий (Килин), один из инициаторов возвращения Пекинской и Харбинской епархий в РПЦ, еще в 1946 г. занимавший Шанхайскую викарную кафедру, а до этого – Харбинскую кафедру¹⁴. Вряд ли случайным совпадением является и то, что две соседние епархии (Хабаровскую и Иркутскую), располагавшиеся на пограничных с Китаем, а следовательно, с Восточно-Азиатским экзархатом территориях, почти одновременно возглавили архиереи, до приезда в СССР долгое время служившие в церковных структурах в Китае. В 1949 г. оба архипастыря были переведены на другие кафедры: епископ Гавриил – в Вологодскую и Череповецкую епархию, архиепископ Ювеналий – в Омскую и Тюменскую. Эти переводы также непосредственно связаны с событиями в Восточно-Азиатском экзархате: по указу патриарха епископ Гавриил должен был временно возглавить Курскую епархию, глава которой командировался в Китай для выяснения ситуации в экзархате¹⁵.

Во время своего недолгого служения в Хабаровской епархии епископ Гавриил окружал себя русскими реэмигрантами из Китая, которых находил во Владивостоке и Хабаровске. Позднее, в 1950-е гг., будучи епископом Волгоградским и Череповецким, он также продолжал поддерживать

репатриантов-мирян и принимать в клир Вологодской епархии священнослужителей из Харбина¹⁶.

Можно предположить, что решение о переводе епископа Гавриила на другую кафедру было принято после того, когда к середине 1949 г. Московской патриархии стало очевидно, что митрополит Нестор в Харбин не вернется и состояние дел на территории экзархата улучшаться не будет. Возможно, предпринимая этот шаг, руководство РПЦ учитывало и другие, характерные для региона факторы. Например, традиционно невысокую (сравнительно с населением европейской части страны) религиозность населения советского Дальнего Востока, о которой не могли не знать епископы Хабаровские и Владивостокские. Узость социальной базы для РПЦ в регионе, проблематичность численного роста и стабильного существования религиозных общин определялись социально-демографическими особенностями населения: незначительное количество лиц пожилого возраста, большое количество «уголовного элемента», высокая мобильность населения приезжавшего на Дальний Восток на заработки и для воинской службы. Нельзя забывать и того, что к середине 1949 г. период «отепления» государственно-церковных отношений заканчивался.

С большой долей вероятности можно утверждать, что именно ухудшение положения Восточно-Азиатского экзархата, учет всех региональных факторов и привел к тому, что Московская патриархия на время утратила интерес к советскому Дальнему Востоку. И в результате предпочла направить опытного архипастыря для служения на территории Европейской России, где имелось больше верующих, а на Хабаровскую кафедру не назначать никого. На православных приходах советского Дальнего Востока фактическое закрытие кафедры не отразилось: все они продолжили свою деятельность.

Таким образом, на протяжении 1945–1954 гг. в истории Русской православной церкви на Дальнем Востоке произошли резкие повороты. В первые послевоенные годы создавались новые церковные структуры (Хабаровская и Владивостокская епархии, Восточно-Азиатский экзархат), были надежды на развитие православной жизни в регионе. Но в 1949 г. произошли необратимые изменения, приведшие к фактическому закрытию епархии на советской территории, а позднее – к ликвидации экзархата. Единого мнения о причинах этих событий в опубликованных исследованиях нет. Новые подходы возможны при выявлении неизвестных сегодня исторических источников.

Библиографический список

Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). В 2-х т./ Автор-сост. Косик О.В. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66. Л. 4.

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66. Л. 4.

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 122. Л. 19-20.

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 122. Л. 90-95.

ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 148. Л. 69-70; Д. 172 Л. 51-52.

Караулов А.К., Коростелев В.В. Арест Экзарха // Русская Атлантида. – Челябинск, 2003. – № 10. – С. 11–26.

Караулов А.К., Коростелев В.В. Экзарх Восточной Азии // Русская Атлантида. – Челябинск, 2003. – № 9. – С. 17–24.

Патриарх Сергей и его духовное наследство. – М.: Издание Московской Патриархии, 1947. – 415 с.

Православная энциклопедия / Под общ ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. – 752 с.

Поздняев Д. Православие в Китае (1900–1997 гг.). – М.: Изд-во Св.-Владимирского братства, 1998. – 276 с.; ил.

Религия и власть на Дальнем Востоке России: Сборник документов Государственного архива Хабаровского края. – Хабаровск: Издат. дом «Частная коллекция», 2001. – 400 с., ил.

Сердюк М.Б., Дударенок С.М. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954). – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009. – 206 с.

¹ Патриарх Сергей и его духовное наследство. – М.: Издание Московской Патриархии, 1947. – 415 с.

² Поздняев Д. Православие в Китае (1900–1997 гг.). – М.: Изд-во Св.-Владимирского братства, 1998. – 276 с.; ил.

³ Караулов А.К., Коростелев В.В. Экзарх Восточной Азии // Русская Атлантида. – Челябинск, 2003. – № 9. – С.17–24.

⁴ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66. Л. 4.

⁵ Караулов А.К., Коростелев В.В. Экзарх Восточной Азии // Русская Атлантида. – Челябинск, 2003. – № 9. – С.17–24.

⁶ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 66. Л. 4.

⁷ Караулов А.К., Коростелев В.В. Арест Экзарха // Русская Атлантида. – Челябинск, 2003. – № 10. – С. 11–26.

⁸ Вернувшийся домой: Жизнеописание и сборник трудов митрополита Нестора (Анисимова). В 2-х т. / Автор-сост. Косик О.В. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005.

⁹ Поздняев Д. Православие в Китае (1900–1997 гг.)...

¹⁰ Православная энциклопедия / Под общ. ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. IX. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2005. – 752 с.

¹¹ ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 122. Л. 90–95.

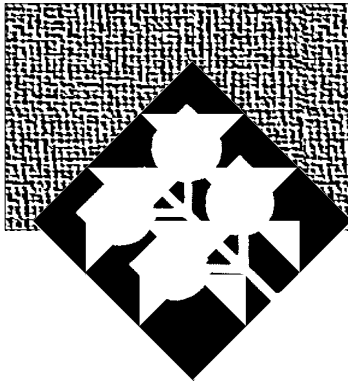
¹² Там же. Л. 19–20.

¹³ Сердюк М.Б., Дударенок С.М. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941–1954). – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009. – 206 с.

¹⁴ Православная энциклопедия...

¹⁵ Религия и власть на Дальнем Востоке России: Сборник документов Государственного архива Хабаровского края. – Хабаровск: Издат. дом «Частная коллекция», 2001. – 400 с., ил.

¹⁶ ГАРФ. Ф.6991. Оп. 2. Д. 148. Л. 69-70; Д. 172 Л. 51–52.



Новые религиозные движения

Тайване Элизабете

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

Аннотация. Индуизм на Западе имеет множество обличий. 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.

Очерк об индуистском монотеизме был бы неполным, если бы в нем не фигурировала тема боговоплощения. Не секрет, что в классическом вайшнавизме Вишну не раз воплощается, чтоб побороть зло. Одной из таких инкарнаций (*аватар*) является Кришна. В бенгальском вайшнавизме он выполняет роль верховного Бога, Вишну же – *экпансия*, или манифестация Кришны, созидаящая все сущее в материальном обличии. Самые известные воплощения Кришны – это Рама, Будда и Чайтанья, основатель традиции Гаудия вайшнавизма в Индии в XV-XVI вв.¹ Неудивительно, что в целях успешного миссионерства Общество Сознания Кришны активно пользуется христианским понятийным аппаратом. Если Христос является Богом, воплощенным и универсальным Спасителем, то импортированный в Европу и Америку образ Чайтаньи перенимает эту роль. Западные адепты почитают Чайтанью инкарнацией Господа Кришны и Спасителем мира².

В отличие от христианства вайшнавизм Чайтаньи предлагает более развернутое учение об *аватарах*. Если в христианстве возможно только одно воплощение Бога, то в вайшнавизме число инкарнаций не ограничено. За исключением квазиисторических воплощений, или *аватар* в индуизме почитают и так называемые *арчаватары*, которые представляют собой снисхождения, воплощения и постоянное пребывание божества в его образах, обычно в храмовых скульптурах. Хотя иудеи и христиане интерпретируют такого рода культ как идолопоклонство, суть концепции *арчаватары* глубже, чем может показаться.

Большую часть составляют рукотворные образы, однако имеются и такие, которые, по мнению индусов, появились сами. Таков, например, образ Радхараманы, находящийся сейчас в одном из посвященных Кришне храмов во Вриндаване в Индии. В соответствии с традицией это воплощающее Кришну и Радху скульптурное изображение чудесным образом явилось из камня *шалаграмы* Гопале Бхатту, в духовном пыле истосковавшемуся по Чайтанье и исполняющему в честь упомянутого камня *абхи-*

шеку, или жертвовозлияние. Дело в том, что перед своим уходом Чайтанья пообещал Гопале явить свой образ из упомянутого камня. Поэтому Гопала и выполнял ритуал, используя вместо *мурти* (фигуры божества) *шалаграму*. И вдруг бесформенный камень превратился в статую Кришны. Эту *арчаватару* почитают особенно как нерукотворное изображение, на котором почил сам Господь³.

Чрезвычайно интересна концепция происхождения нерукотворных *арчаватар*. По словам предшественника Прабхупады Бхактивиноды, такого рода божественные воплощения берут начало в сердце преданного Богу человека.

Форма Бхагавана открывается подвижнику (*махаяне*) в ясном (*вишуддха*) состоянии восхищения [при занятиях] *джняна-йогой*. Он созерцает эту трансцендентную форму (*парамешварера мурти*) в своем чистом, наполненном любовью (*бхакти*) сердце. Когда после долгого состояния сосредоточения сердце *бхакты* обращается (*прасарита*) к миру, трансцендентная форма Шри Хари проявляется вовне из сердца *бхакты*⁴.

Прабхупада учил не почитать *мурти* Кришны за обычную статую. Это сам Господь Кришна. Служение воплощению божества в его изображении вовсе неумотительно. Напротив, это уникальная возможность служить Богу, который был так добр, что эту возможность нам дал⁵. Отвечая на вопрос, почему надо возносить почести образу Бога, а не Ему самому, Прабхупада отвечал:

«Дело в том, что мы не способны узреть Бога сразу в Его духовном облики. Нашими плотскими глазами мы можем увидеть только камень, землю, дерево, словом то, что осязаемо. Поэтому Кришна открывается нам как *арча-виграха*, образ, данный для нашего же удобства Верховным Богом, чтоб мы могли лицезреть Его. И если мы обращаем свой ум к образу и с любовью и доверием Ему что-то предлагаем, то Кришна дает нам ответ через образ»⁶.

Концепция *арчаватары* позволяет говорить об особом богословии и религиозной практике воплощения. Такого рода теология побуждает *вайшнава* стать продолжением воплощения посредством миссионерской деятельности, ибо как Господь служит нам через воплощение, также и людям надо быть вовлеченными в мирские начинания с целью распространения учения. Примечательно то, что *мурти* и буквальное служение ему выполняет роль посредника между миром людей и божественной реальностью таким образом, что оказание чести образу божества перерастает в непосредственное созерцание Кришны⁷.

Не было бы большим преувеличением, если бы мы провели параллель между *арчаватарой* и воплощенным Господом Иисусом Христом в христианстве. Подобно тому, как Христос становится мостом, соединяющим две реальности, *арчаватара* призвана стать посредником между миром сакральным и профанным. Для точности сравнения надо добавить, что и Христос во время литургического священнодействия приобретает осязаемую форму, коей является преосуществленные хлеб и вино.

Бога в вайшнавизме изображают по-разному. Легко запутаться в большом разнообразии воплощений, экспансий и энергий Кришны. Так же пространен и спектр образов Кришны. Если *Радхарамана* воплощает и Кришну и Радху, то в алтаре рижского храма можно лицезреть Кришну в образе Чайтаньи и Нитьяланды (рис. 1) В соответствии с пуранической мифологией Кришне в Его подвигах помогал его единокровный брат Баларама. Судя по тому, что Баларама является кровным родственником Кришны, их можно почитать за одно. Чайтанья в бенгальском вайшнавизме считается воплощением Кришны и Радхи, а его соратник Нитьянанда – инкарнацией Баларама.



Рис. 1. Алтарь храма Общества Сознания Кришны в Риге со статуями Чайтаньи и Нитьянанда в центре⁸.

В храме Бхактиведанта Мейнор (*Bhaktivedanta Manor*) в Англии алтарь разделен надвое. С одной стороны находятся статуи Радхи и Гокулананды (Кришны), в их подножии – меньшие размерами фигуры Чайтаньи и Нитьянанда. Их расположение и размер указывают на иерархию образов. Инкарнации по значимости ниже Первообраза. С другой стороны алтаря стоят в ряд статуи Ситы, Рама и Лакшманы-Ханумана. Сита, Рама и его помощник Хануман (божество в образе обезьяны) являются героями известного индийского эпоса «Рамаяна». Радха-Гокулананда и Сита-Рама-Лакшмана-Хануман находятся по разные стороны, но на одном уровне: это значит, что группы божеств равнозначны и взаимодополняемы. Сита-Рама-Лакшмана-Хануман в ответе за мирской порядок, в то время как Радха-Гокулананда воплощают божественную любовь к твари⁹. Надо добавить, что множество манифестаций божества не так уж чуждо представителям христианской культуры, где имеется представление о едином Боге в трех ипостасях.

Статуям служат как живым людям. В 4⁰⁰ утра *пуджари* (священники) совершают омовение, наносят *тилак* на разные части тела и приступают непосредственно к своим прямым обязанностям. Статуи омывают, одевают и украшают, потчуют и развлекают. Им жертвуют разные необходимые в быту вещи – такие как огонь, охраняющий божество, вода, его освежающая, платок, чтоб вытереться после омовения и еды, веер от жары и насекомых. Среди менее важных, но доставляющих радость пожертвований, – цветы и ароматические палочки (рис. 2, 3).

Огромную роль играет потчевание божества. Чтобы особо послужить Кришне, готовят изысканные кушанья, среди которых присутствуют сладости. Последние призваны в осязаемом виде выразить сладость Бога. В соответствии с убеждениями вайшнавов, образ дает знать, если еда ему не понравилась. Приготовленное сперва предлагают Кришне. После этого разрешается есть самим, так как то, что вкусил Господь, уже не простая пища, а прасад. В ней пребывает благодать, ниспосланная Кришной.

И если христиане соединяются со Христом во время причастия, то *вайшнав*ы имеют часть в Господе Кришне каждый раз, когда едят.



Рис. 2. Служение статуям (здесь посредством веера).



Рис. 3. Находящиеся в алтарном помещении кровати Чайтаньи и Нитьяланды.

Бога принято развлекать *киртаном* или повторением мантры *Харе Кришна*. Как и любой элемент служения, пение *киртана* весьма эмоционально. Главная часть ортопраксиса – это служение образу божества. Посредством его адепт истончает духовно-эмоциональное чувство и приобретает способность видеть в образе нематериальную сущность божества. Что же до западного приверженца учения Чайтаньи, то отвлеченному богочитанию в православном храме, католическом костеле или лютеранской кирхе он предпочитает весьма приземленное и буквальное служение *мурти*.

Хотя такого рода экзотическая религиозная практика малопонятна большинству случайно оказавшихся в храме посетителей-европейцев, для тех представителей западной культуры, которые находятся в поиске эмоционально наполненной и к человеческим реалиям близкой религиозности, служение *мурти* приходится по сердцу. Выражаясь академическим языком, крайняя имманентность *арчаватары*, ее осязаемость и незамысловатая форма служения ей – средство антропологизации абстрактных богословских категорий, столь востребованной ныне в Америке и Европе.

Крайняя имманентность концепции *мурти* проявляет себя и в современном сакральном искусстве вайшнавизма, столь популярном на Западе. Оно не связывает себя какими бы то ни было канонами, будучи весьма натуралистичным. Иконографические каноны, в свою очередь, подразумевают использование целого ряда символов. Чем образ натуралистичней, естественней, тем меньше символов.

Православная икона, как правило, наделена строгой символикой, начиная с перспективы и цветовой гаммы и кончая мельчайшими деталями. Ее художественный стиль имеет целью увести взорающего на образ человека из земной юдоли в мир божественный, не имеющий ничего общего с чувственностью. Совершенно иной характер имеет западное христианское сакральное искусство, где образы, подобно вайшнавским, крайне натуралистичны и эмоционально пресыщены. Таким образом, мы можем сделать вывод, что тенденция западного христианства акцентировать натуралистичное и вместе с тем человеческое во Христе по своей природе близка богословию воплощения в вайшнавизме.

Натуралистичность образа, однако, не обозначает, что у человека есть право изменять образ божества по своему усмотрению. Показателен в этом смысле один эпизод, имевший место в ноябре 2001 г. в храме *Бхактиведанта Мейнор* и описанный К. Р. Валпеем. Главный *пуджари* храма позволил себе вольность, готовясь к очередному празднику *Говардхана-пуджи*. В эмоциональном восхищении он поднял руку статуи Гокулананды вверх, чьему примеру последовал *пуджари* в храме Общества Сознания Кришны в Венгрии. Такого рода своеволие послужило причиной критики со стороны индуистских теологов. Главным аргументом здесь стало утверждение, что тварь не имеет права изменять форму, в которой Господь ей явился. Своеволие способно лишь вызвать эмоции неаутентичного характера, называемые в православии «прелестью». Данная дискуссия дает возможность прочувствовать всю глубину идеи *арчаватары*¹⁰.

Как уже было отмечено, культ Кришны и Радхи представляет собой весьма эмоциональную религиозность. Поэтому необходимо коснуться в этой связи темы любви. Любопытно то, что в отличие от западных языков, где у слова *любовь* обычно нет синонимов, в санскрите имеется целый ряд слов с данным значением, – например *кама*, *бхакти*, *према*, *раса*, *прана*, *бхава* и др. Все эти слова активно употребляются в вайшнавизме Чайтаньи, что свидетельствует о том, что любовь здесь – базовое понятие. У нее есть несколько форм и ступеней. Например, *кама* – это привязанность обычного человека к другому человеку, а *према* – любовь божественная. *Бхакти* является любовью к Кришне преданной Ему

души. В процессе духовного возрастания *бхакти* преобразуется в *прему* таким образом, что нет уже *бхакти*, лишь *према*. *Раса*, в свою очередь, имеет подчиненный характер, являя собой особый вкус любовных отношений одного или иного рода. Поэтому существует несколько видов *расы*¹¹.

Начнем с отношений между Кришной и *гопи*. Чтобы проиллюстрировать их, достаточно ознакомиться с текстом Шримад-бхагаватам. В комментарии Прабхупады на 10 песнь книги есть, например, такое описание:

«Иногда Господь Кришна со Своими женами отправлялся купаться в этих озерах, или иногда – в реках, и они весело резвились в воде. Иногда жены Господа Кришны, которые все были богинями процветания, во время этих купаний в реке обнимали Господа, и грудь Господа принимала красноватый оттенок от алой *кункумы*, украшавшей прекрасную грудь Его жен»¹².

Пересказывая беседу, в которой принимают участие Чайтанья и Рамананда Рая, Прабхупада описывает отношения Кришны и его любимой пастушки Радхи довольно натуралистично:

«Кришна всегда любит Радхарани. Он направляется к кустарнику во Вриндаване, чтоб предаться любовным утехам с Радхарани. Так он удовлетворяет свою страсть. В тексте *Бхакти-расамрита-синдху* сказано: «Непристойными и дерзкими речами об интимной связи Кришна заставил Шримали Радхарани закрыть глаза от стыда. Используя момент, он начертил на груди Радхи разные рисунки»¹³.

Но кем же является загадочная возлюбленная Господа Кришны и каким образом следует понимать эротические отношения божественной четы? Образ Радхи сродни тантрической Шакти. И первая, и вторая являются собой ни что иное, как энергию верховного божества. Бог и Его энергия – одно. В концепции Радхи можно увидеть и христианскую параллель. В соответствии с учением исихазма Бог познается подвижником на уровне нетварных божественных энергий, которые проявляют себя как свет Фавора. Божественные энергии – та же благодать и любовь. В вайшнавизме посредником между человеком и Богом также является энергия Бога, персонифицируемая как Радха. Таким образом, персонификация неосвязаемой энергии служит еще одним аргументом в пользу *антропологизации*, а точнее, *антропоморфизации* абстрактных богословских категорий.

Надо отметить, что в образе Радхи можно распознать парадигматического, или идеального человека. В то же самое время она является энергией Бога. И если в исихазме возможно соединение с Богом на уровне Его нетварных энергий, в вайшнавизме соединение с Кришной происходит посредством самоидентификации с Радхой. Слияние с нею – нередкий сюжет в агиографии вайшнавизма Чайтаньи¹⁴.

Бхакти предполагает различные формы и ступени. Кульминация *бхакти* – *према*, или божественная любовь во всей полноте. Строго говоря, человеческое чувство, приближающее к Кришне, – божественной природы. Любовь спускается из божественного мира в человеческий, а потом как *бхава*, т.е. человеком культивированная интенсивная любовная энергия божественного порядка, возвращается к Богу¹⁵. Не будет большой натяжкой, если мы сравним такого рода сообщение двух реальностей с принципом *синергии*¹⁶ или *теандрии*¹⁷ в христианстве, обозначающим сотрудничество человека и Бога в процессе спасения.

Возлюбленная Господа Кришны *гопи* Радхарани зовется также энергией радости. Бхактиведанта Прабхупада в этой связи писал: «В книге *Уджджвала-нила-мани* Рупа Госвами рассказывает о качествах Шримали Радхарани, отмечая, что тело ее являет собой возрастание надмирной радости. Его украшают цветы, оно чудно благоухает. Совершенным же его делает сверхъестественная любовь к Кришне. Тело Радхарани – персонификация радости Кришны. Радхарани омывает свое чудное тело в

трех водах: сначала в воде милости, потом девственной красоты и, наконец, в воде сияющей юности. Таким образом, искупавшись трижды, она облачается в одежды красы самого Кришны»¹⁸.

Для любви в бенгальском вайшнавизме характерен обмен ролями. Это происходит потому, что любовь между Богом и человеком может быть настолько сильной, что они время от времени преобразуются друг в друга. Господь, превратившись в *бхакту*, на время забывает, что Он – Бог, а *бхакта* выполняет роль Кришны. Бхактиведанта Прабхупада комментирует подобный род отношений между Кришной и Радхой следующим образом:

«Кришна не мог постичь интенсивность радости, которую испытывала Радхарани, поэтому он решил играть роль Радхарани, и в этом качестве он выступает как Шри Чайтанья Махапрабху»¹⁹.

Тема *премы* идет здесь рука об руку с идеей божественного воплощения. Сатсварупа даса Госвами же утверждает, что «взаимный обмен наслаждением между Верховным Бхагаваном и Его освобожденными преданными является характеристикой высшей формы духовных отношений»²⁰.

Таким образом Господу Кришне нужен человек, чтоб Он мог наслаждаться собою. Он так близок к человеку, что готов сам им стать. Идею обмена ролями можно обнаружить в христианстве, хотя и в несколько ином качестве. Ведь что, если не обмен ролями, есть тайна *богочеловечения* и *обожения*?

В вайшнавизме человек может достичь состояние обмена ролями с Господом Кришной, практикуя разного рода отношения с Ним, которые рассматриваются как фазы мистического восхождения.

«В начальной фазе *према-бхакти* между Всевышним Господом и бхактой еще нет определенных отношений, но когда она развивается, отношения с Господом приобретают множество надмирных вкусов. Первая ступень есть служение, когда Всевышний становится хозяином, а *бхакта* – вечным слугой»²¹. [...] При возрастании любви в отношениях с Кришной, исчезает страх и чувство, что Господь верховнее. Возрастает вера, которую зовут дружбой. В дружеских отношениях Кришна и Его товарищи общаются на равных»²². [...] Родительские отношения с Кришной на порядок выше предыдущих. Когда любовь становится сильнее в дружеских отношениях, то они перерастают в родительские, кои бывают между отцом и сыном»²³. [...] Самая высокая ступень есть брачные отношения с Кришной»²⁴.

По словам представителя рижского Общества Сознания Кришны Ваджайаси, способность меняться ролями означает максимальную близость Бога к человеку, не имеющей места ни в одной другой религиозной системе. Если *бхакта* может насладиться различными любовными вкусами (*раса*), вступив с Господом в отношения господина и слуги, двух друзей, отца и сына, возлюбленного и возлюбленной и меняясь с Ним ролями, то это означает, что Бог открылся человеку во всей полноте. В сравнении с вайшнавизмом, христианство открыло нам Отца только в самой малой мере. В связи с тем, что Иисус Христос в вайшнавизме – лишь учитель, Бог не мог полностью открыться в нем. Хотя Иисус говорил об Отце, он не сумел приблизить Его к нам. Образ христианского Бога-Отца совершенно скрыт от человека. Кришна, в свою очередь, не только совершенно открыл свой замысел о человеке, но и явил свою телесную форму, позволив каждому насладиться ею»²⁵.

Необходимо упомянуть здесь и сотериологический аспект. В Адвайта веданте он является дериватом монизма. Человек перерождается и страдает, поэтому его задача – уничтожить *карму* и *авидью* (незнание) и таким образом освободиться от реинкарнации, слившись с первопричиной всего сущего – *Брахманом*. Модель слияния требует уничтожения лич-

ности. Именно так с небольшими вариациями освобождение или *мокша* трактуется в большинстве индуистских школ.

Рецепция данной сотерической модели на Западе неоднозначна. С одной стороны, она сулит приобретение неординарных способностей и избавляет от фигуры Бога-судьи, с другой, – отнимает у человека личностный аспект бытия. Потеря личности невообразима для западного самовосприятия, поэтому и здесь вайшнавизм выигрывает.

В отличие от других форм индуизма, вайшнавизм исповедует идею сохранения индивидуальной души. Ведь если произойдет полное слияние ее с Богом, кто тогда будет любить Его? И кого Он будет любить? В связи с ярко выраженным бхактизмом идея *мокши* в вайшнавизме Чайтаньи заменяется *анандой*²⁶, которая является состоянием блаженства при интенсивной любви к Кришне в Кришналоке. Сотерическая модель такого рода без труда воспринимается западным адептом по причине того, что она легко налагается на христианское учение о спасении, т.е. о пребывании личности в Царствии небесном.

С сотериологией сопряжена антропология, и, в частности, соматика. Сохраняет ли человек тело в Кришналоке? В христианстве наиважнейшую роль играет *холизм*. Это обозначает, что человеческое существо полноценно лишь тогда, когда являет собой психо-физиологическую целокупность. В человеке необходимо должны быть представлены душа и единственное в своем роде тело. И хотя усопшие ныне обладают лишь душой, они чают воскресения плоти, когда смогут вновь восстановить целостность психо-физиологического бытия.

Подобным же образом в бенгальском вайшнавизме идеал *бхакти* подразумевает холистический принцип. Человек служит Богу как целокупность плоти, рассудка и речи (*кармана манаса гира*). Тело бхакты ни в коем роде не является иллюзорным, как в Адвайта веданте, но представляет собой знание и блаженство. После смерти физического тела *бхакта* облекается в новое совершенное тело и в мире трансцендентном наслаждается обществом Господа Кришны. Важно здесь то, что тело необходимо в той же мере, в коей нужен для служения принцип сознания²⁷. Данное сходство между вайшнавской и христианской антропологией является еще одним позитивным фактором в процессе рецепции вайшнавизма на Западе.

Кроме параллелей, между двумя религиозными системами, христианством и бенгальским вайшнавизмом, есть целый ряд отличий. Хотя вайшнавизм на Западе практически не претерпел изменений, таковые все же имеются.

Одно из интереснейших нововведений в учении Общества Сознания Кришны – это чуждое индуизму представление об отпадении индивидуальной души от Бога. В соответствии с учением традиционного индуизма, время имеет циклический характер, поэтому обитающие в кармической среде души в духовном смысле всегда были падшими. Если же живое существо одерживает победу над незнанием и *кармой*, оно освобождается и сливается с Первопричиной. Возвращение в кармическую действительность с этого момента невозможно. В контексте концепции циклического времени нет места идее единственного акта созидания Богом полноценного Космоса и события грехопадения.

Общество Сознания Кришны также исповедует учение о циклическом характере существования, т.е. мир несчетное количество раз созидаем из кармических семян и разрушаем. Несмотря на это, общество принимает, хоть и с небольшими поправками, христианское учение о грехопадении, которое теоретически возможно только в контексте линейного времени, где каждое событие, будь то создание мира, грехопадение или божественное откровение, уникально и неповторимо. Представители рижского Общества Сознания Кришны как будто индивидуализируют грех Адама, утверждая, что каждый из нас когда-то жил в Кришналоке, но в жажде сво-

боды отпал от Бога. В результате мы все пришли в материальный мир и теперь подвержены болезненному процессу перерождения. Служение Кришне является средством избавления от перерождения в материальной сфере, возвращающее душу в духовную отчизну Кришналоку, из которой уже нет возврата в мир *кармы*.

Возможно, подобное модифицированное представление имеет место потому, что идея осознанного акта сотворения мира не может допустить, чтоб благой Творец уже в момент создания сущего обрек тварь на блуждание в *самсаре*. Значит, живые существа изначально были наделены совершенством и обитали в Кришналоке, а потом отпали от Господа по собственному изволению. Любопытно, что данного рода размышления на тему грехопадения мало занимали бенгальских носителей традиции. На Западе же этот вопрос вызывает живой интерес.

Любопытна в этой связи и концепция исторического Кришны. Попад на Запад, Кришна по примеру Иисуса из Назарета вдруг становится исторической личностью²⁸ и Спасителем мира, хотя и не секрет, что индийское мышление мифологично и не придает никакого значения историческим событиям. Важно лишь архетипическое, или надмирное, символическая эпифания коего всецело присутствует в мифе. Популяризаторы бенгальского вайшнавизма акцентируют историчность Кришны с целью успешного укоренения учения на Западе.

Наконец необходимо упомянуть трансформацию классической концепции *варнадхармы*. Хотя отрицание классической *варнашрамадхармы* в пользу идеи совершенного *бхакты* имеет место уже в учении Чайтаньи, Бхактивиноды и Бхактисиддханты, для индийских приверженцев учения оно так и осталось лишь пожеланием. К. Р. Валпей замечает, что, несмотря на универсальность идеала *бхакты*, индийские общины преданных Кришне довольно закрытые. Обязанности *пуджари* здесь выполняют только представители сословия *брахманов*, унаследовавшие эту высокую честь по родственной линии. Поэтому в индийских общинах никогда не имели места конфликты касательно преемства руководящих постов. В Америке же и в Европе разногласия случились сразу после смерти Бхактиведанты²⁹.

В отличие от Индии, на Западе Бхактиведанте Прабхупаде без труда удалось реализовать трансформацию института *варнадхармы*. В западных общинах принадлежность одной или другой *варне* расценивается как врожденная психологическая конституция человека. При условии приобретения необходимых знаний и особом усердии в служении Кришне варновую принадлежность можно изменить посредством инициации. Нет сомнения в том, что в Европе и Америке такое понимание *варны* просто обязано было прижиться, так как классическое индийское деление общества на *варны* в своем исконном виде западному образу жизни совершенно чуждо.

В заключение хотелось бы воспользоваться признанием К. Р. Валпея. Он отмечает, что как в вайшнавизме Чайтаньи, так и в реформированном индуизме главным механизмом является так называемый *партикуляризм*, или живое религиозное чувство. Если какая-то религия претендует на статус всемирной религии, оно является первой необходимостью³⁰. Продолжая мысль Валпея, зададимся вопросом: а что же стоит за живым религиозным чувством? Что позволяет двум столь разным религиям переплетаться и как будто бы перетекать одной в другую? И какую роль здесь играет схожесть религиозных концепций? Судя по всему, за живым религиозным чувством стоит универсальная *архетипическая константа*, которая находится в постоянном поиске актуальной формы выражения, будь то христианство или реформированный индуизм. Трансляция универсальной архетипической константы не только в рамках одной религиозной традиции, но и от одной религии к другой, является гарантом выживания

каждого отдельно взятого человека, нации и человечества в целом. Схожесть же религиозных концепций, наличие общих механизмов – вспомогательный фактор в процессе оживления религиозного инстинкта.

Библиографический список

A.C. Bhaktivedanta Swami. *Raja-Vidya: The King of Knowledge*: Courtesy of the Bhaktivedanta Book Trust International // http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Raja_Vidya_the_King_of_Knowledge.pdf.

His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Teachings of Lord Caitanya. – Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust International // http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Teachings_of_Lord_Chaitanya.pdf.

King Richard. Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «The Mystic East». – L.; N.Y.: Routledge, Taylor & Francis Group, 1999; reprint 2008.

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

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

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

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

Сатсварупа даса Госвами. Очерки ведической литературы: Что говорит о себе великая традиция. – М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, б.г.

Хоружий С.С., Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М.: Центр психологии и психиатрии, 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 Knott Kim. My Sweet Lord: The Hare Krishna Movement. – Wellingborough: Northamptonshire: The Aquarian Press, 1986. – P. 61.

² Valpey Kenneth Russell. Attending КГИХа' s Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti sevā as devotional truth. – L.; N.Y.: Routledge Taylor&Francis Group, 2006. – P. 112.

³ Ibid. – P. 46.

⁴ Bhaktivinoda Thākura. Jaiva-Dharma: The Essential Function of the Soul. English trans. – Mathura: Uttar Pradesh: Gaudīya Vedānta Publications, [1893] 2001. – P. 267; Bhaktivinoda Thākura. Jaiva-Dharma. – Māyāpur: Nadia: W. Bengal: Śrī Caitanya Math, [1893] 1989. – P. 198 (Цит. по: Valpey Kenneth Russell. Attending КГИХа' s Image: Caitanya Vaiṣṇava mūrti sevā as devotional truth. – P. 93).

⁵ Valpey Kenneth Russell... – P. 129.

⁶ A.C.Bhaktivedanta Swami. Raja-Vidya: The King of Knowledge (chapter 3): Courtesy of the Bhaktivedanta Book Trust International. – P. 14 // http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Raja_Vidya_the_King_of_Knowledge.pdf.

⁷ Valpey Kenneth Russell... – P. 58–60.

⁸ Все прилагаемые фотоснимки сделаны автором статьи в ноябре 2007 г.

⁹ Valpey Kenneth Russell... – P. 136–137.

¹⁰ Ibid. – P. 144–147.

¹¹ Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2005. – С. 234 sq.

¹² Шри Шримад А. Ч. Бхактиведанта Свами Прабхупада. Источник вечного наслаждения: Краткое изложение Песни десятой Шримад-Бхагаватам (10 песнь, 89). – С. 817.

¹³ His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Teachings of Lord Caitanya (chapter 31). – Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust International. – P. 198 // http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Teachings_of_Lord_Chaitanya.pdf.

¹⁴ Так, например, случилось с Гопалой Бхатту, который был *садхакой* (подвижником) и *паршадой* (соратником) Кришны. Он достиг состояния слияния с Радхой, чтоб сполна насладиться великолепием Господа Кришны (Valpey Kenneth Russell... – P. 50).

¹⁵ Ватман С. В. Бенгальский вайшнавизм... – С. 247.

¹⁶ Принцип синергии весьма удачно интерпретирован С.С. Хоружим в книге: С.С. Хоружий, Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении. – М.: Центр психологии и психиатрии, 1991.

¹⁷ Слово *теандрия* происходит от $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ (Бог) и $\acute{\alpha}\nu\eta\rho - \acute{\alpha}\nu\delta\rho\omicron\varsigma$ (человек).

¹⁸ His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Teachings of Lord Caitanya (chapter 31). – P. 196 // http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Teachings_of_Lord_Chaitanya.pdf.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Сатсварупа даса Госвами. Очерки ведической литературы: Что говорит о себе великая традиция. – М.; Л.; Калькутта; Бомбей; Нью-Дели: Бхактиведанта Бук Траст, б.г. – С. 78.

²¹ His Divine Grace A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupada. Teachings of Lord Caitanya (chapter 28). – P. 183–184 // http://files.krishna.com/en/pdf/e-books/Teachings_of_Lord_Chaitanya.pdf.

²² Ibid (chapter 29). – P. 184.

²³ Ibid.

²⁴ Ibid. – P. 185.

²⁵ Интервью с Враджаваси 26 ноября 2008 г. в помещениях Общества Сознания Кришны в Риге на улице Кришьяня Барона.

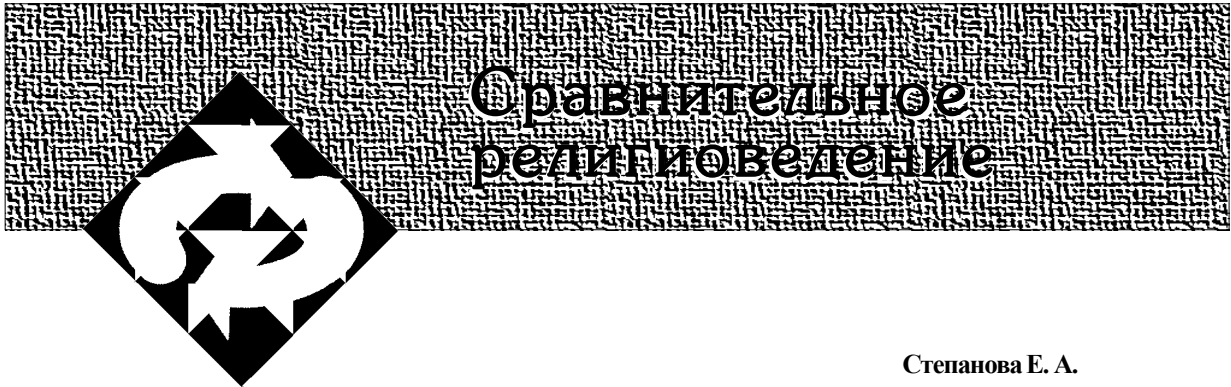
²⁶ Case Margaret H. Seeing Krishna: The Religious World of a Brahman Family in Vrindaban. – N.Y. Oxford University Press, 2000. – P. 70; Citing Shrivatsa Goswami (По Valpey Kenneth Russell... – P. 54).

²⁷ Ватман С.В. Бенгальский вайшнавизм. – С. 91–93.

²⁸ Ричард Кинг считает, что подобное увлечение идеями исторических Кришны и Рамы – результатом западного колониализма (King Richard. Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and «The Mystic East». – L.; N.Y.: Routledge, Taylor & Francis Group, 1999; reprint 2008. – P. 40).

²⁹ Valpey Kenneth Russell... – P. 83–107, 133–135.

³⁰ Ibid. – P. 111–112.



Степанова Е. А.

ВЕРА НОВОГО ВЕКА

Статья выполнена в рамках программы Президиума РАН «Общественные науки и модернизационные вызовы XXI вв.» № 12-П-6-1007.

Аннотация. В статье анализируются некоторые тенденции развития современного христианства, которые заключаются в отходе от классической экклезиастической модели, детрадиционализации, новом понимании соотношения между ортодоксией и ересью и перемещении центра мирового христианства на глобальный Юг. Высказывается предположение о наступлении нового этапа христианской истории, когда на первый план выходит не принадлежность к религиозным институциям и вероучительным догматам, а личный опыт переживания веры.

Ключевые слова: новое христианство, детрадиционализация, плюрализм, ортодоксия и ересь, институциональная церковь.

В 1909 г. в лекции «Религия будущего», прочитанной в Летней школе теологии Гарварда, Чарльз Элиот, многолетний президент Гарвардского университета, отметил, что религия является не застывшим, но постоянно изменяющимся явлением. Говоря о религии будущего, он подчеркнул, что она ни в коем случае не будет основана на авторитете. «В этой простой и естественной вере не будет места метафизическим рассуждениям или магическим ритуалам, в ней будет гораздо меньше непонятных догм, являющихся результатом неустойчивых соглашений... Новая религия вдохновит и поведет обычных мужчин и женщин, которые осуществляют на практике религиозные концепции, непосредственно вытекающие из их собственных представлений и неопенимого опыта нежности, симпатии, доверия и искренней радости»¹.

В 2009 г. почетный профессор Гарварда Харви Кокс в книге «Будущее веры», ставшей в США бестселлером, сделал вывод о принципиальном изменении характера христианской религиозности в современном мире, которое, как он полагает, заключается в новом открытии «священного в имманентном, духовного в секулярном»². Духовность, пишет Кокс, означает «широко распространенную неудовлетворенность превращением “религии”... в набор богословских утверждений, который вырабатывается, упаковывается и распространяется религиозными корпорациями»³. Она подразумевает естественное для человека благоговение перед природой и не признает границы между различными вероучительными традициями, обращаясь к будущему, а не к прошлому. Главная черта новой христианской духовности заключается в том, что люди обращаются к религии в поисках поддержки и улучшения своей жизни в этом, а не в потустороннем мире, поэтому особую значимость в вере приобретает не принадлежность к религиозным институциям и догмам, а личный опыт переживания веры. В этой новой духовности нет острого конфликта между духовными и светскими ценностями. Люди легко переходят от одного к другому, не

ощущая никакого противоречия, и привносят религиозные ценности в светский мир, и наоборот. При этом такое взаимовлияние не воспринимается как нечто незаконное, поскольку в современном мире отсутствует четкая грань между сакральным и светским.

Рассматривая историю христианства, Кокс делит ее на три больших этапа. Первый он называет «Эрой веры» (*Age of Faith*), когда движущей силой распространения христианства в Римской империи была вера в воскресшего Христа и в наступление провозглашенного им эсхатологического Царства Божьего. На втором этапе – в «Эру верования» (*Age of Belief*) – произошла подмена веры в Христа рассуждениями о нем. Эта вторая эпоха, длившаяся почти пятнадцать веков и не завершившаяся по сей день, началась с возникновения богословских теорий по поводу природы Христа, которые создавались представителями интеллектуальной элиты тогдашнего общества на основе метафизики, сформулированной греческой философией. Постепенно возникла «каста» священнослужителей, которая сблизилась с имперской аристократией, и в момент провозглашения императором Константином христианства официальной религией Римской империи приобрела исключительный социальный статус. «Епископы обрели квази-имперскую власть и стали вести жизнь представителей имперской элиты. В течение “эпохи Константина” христианство (по крайней мере, в своей официальной версии) застыло в виде системы общеобязательных предписаний, которые были кодифицированы в символах веры, и их соблюдение строго контролировалось властной иерархией и имперскими декретами»⁴.

«Эпоха Константина» была временем, когда имперское христианство стало доминирующей политической и культурной силой сначала Европы, а затем и значительной части мира. Это было время катехизисов и узурпации духовной власти ецклезиястическими авторитетами. Христианство оказалось сведенным к предписанным верованиям и ритуальным обязанностям, за исполнением которых тщательно следила церковная иерархия. «Изначально вера означала жизненную ориентацию, но возникший класс клерикалов теперь отождествил “веру” с “верованием” в несколько определенных учений и авторитетных моделей, которые, в свою очередь, сами периодически изменялись в зависимости от того, кто владел ецклезиястическим скипетром»⁵. Ни Возрождение, ни Реформация, по сути дела, не изменили основные черты «Эры верования». Она пережила эпоху Просвещения, Великую французскую революцию и европейскую секуляризацию и, по словам Кокса, «была уже в коматозном состоянии, когда Европейский союз произнес эпитафию над ее гробницей в 2005 г., отказавшись использовать слово “христианство” в своей конституции»⁶.

Сегодня, полагает Кокс, начинается новая глава в христианской истории. Появляется множество новых сторонников христианства, но уже не в западных странах, а на так называемом «глобальном Юге»: в Африке, в Азии и в Латинской Америке⁷. Новые движения опираются на духовный опыт, ученичество и надежду, а не на символы веры и иерархию. Этот период Кокс называет «Эрой Духа» (*Age of Spirit*). Ее предвестницей он считает, в частности, французскую религиозную писательницу Симону Вейль (1909–1943), к сожалению, мало известную в России. В предисловии к недавно изданной на русском языке книге Симоны Вейль С. С. Аверинцев писал: «Если XXI век – будет, то есть если человечество не загубит своего физического, или нравственного, или интеллектуального бытия, не разучится вконец почтению к уму и к благородству, я решил бы предположить, что век этот будет в некоем существенном смысле также и веком Симоны Вейль». Размышляя о природе духовности и о том, возможно ли обретение спасения вне церкви, Симона Вейль высказала следующую мысль: «Если существует возможность спасения вне Церкви, то существует и возможность индивидуального или коллективного открове-

ния вне христианства»⁸. В другом месте она писала: «Христианская цивилизация, при которой свет христианства озарил бы всю жизнь, была бы возможна лишь при условии устранения римской концепции порабощения умов церковью»⁹.

Еще одним предтечей новой христианской духовности был немецкий пастор Дитрих Бонхеффер, погибший в немецком концлагере Шлоссенбург в 1945 г. Бонхеффер высказал идею о наступлении эпохи «безрелигиозного христианства», то есть христианства, избавившегося от своей внешней, постоянно менявшейся со временем оболочки. Христос, как писал Бонхеффер, творит в нас не человека определенного типа, а человека в собственном смысле слова, который должен жить в этом мире. Христианство глубоко посюсторонне, и «только в полной посюсторонности жизни и можно научиться веровать. Когда, наконец, раз и навсегда откажешься от претензий сделаться “чем-то” – будь то претензия стать святым или грешником, обратившимся на путь истинный, или церковным деятелем, праведником или нечестивцем, больным или здоровым, – а ведь это я и называю посюсторонностью, – жить в гуще задач, вопросов, успехов, неудач, жить, копя опыт и поминутно убеждаясь в своей беспомощности, вот тогда-то и очутишься всецело в руке Божией, тогда ощутишь по-настоящему не только свою боль, но и боль и сострадание Бога в мире... Только тогда и станешь человеком, христианином»¹⁰.

Новую эпоху Кокс вслед за Бонхеффером называет эпохой «безрелигиозного христианства» и отмечает, что она имеет множество сходных черт с первоначальной «Эрой веры». «Символы веры тогда не существовали – сегодня они теряют свое значение. Иерархии тогда еще не возникли – сегодня они шатаются. Вера как путь жизни или руководящее направление снова стала, как это было тогда, определяющим фактором в принадлежности к христианству. *Переживание* священного заменило *теории* о священном. Неудивительно, что атмосфера во вновь возникающих христианских общинах в Азии и в Африке больше напоминает ситуацию в общинах Коринфа или Эфеса в первом веке, чем в Риме или Париже спустя тысячу лет. Раннее христианство и христианство, возникающее сегодня, во многом схожи»¹¹.

Так, христианство первых трех веков возникало в обстановке смешения культур, языков, обычаев и верований. Символично, что момент рождения христианской общины, как оно описано в Деяниях апостолов, ознаменовался тем, что ученики Христа начали говорить «на иных языках» в Иерусалиме того времени, где были «Парфяне, и Мидяне, и Еламиты, и жители Месопотамии, Иудеи и Каппадокии, Понта и Асии, Фригии и Памфилии, Египта и частей Ливии, прилежащих к Кирине, и пришедшие из Рима, Иудеи и прозелиты, Критяне и Аравитяне» (Деян. 2:9-11) – то есть жители всего тогдашнего «цивилизованного» мира. Раннее христианство возникло в среде палестинских иудеев, говоривших по-арамейски, и быстро распространилось в мультикультурном и многоязычном мире. Нечто подобное происходит и сегодня – еще недавно христианство ассоциировалось с западным (европейским) миром, а сегодня можно говорить о его «де-вестернизации», порождающей новые формы религиозной жизни и различные литургические практики, смешанные с местными культурными и религиозными обычаями. «В те первые столетия христианство *еще* не было “западным”; сегодня оно *уже* не является “западным”»¹². Центром христианской жизни сегодня являются не Рим, Париж или Нью-Йорк, но Киншаса, Буэнос-Айрес и Манила¹³.

Как отмечает Кокс, «христианство будущего будет гетерогенным в культурном, расовом и богословском смысле»¹⁴. Современный мир – это мир глобальной «миграции» религий, когда они обнаруживаются в совершенно иных местах, нежели те, где они первоначально возникли. Христианство укореняется в новой для себя культурно-исторической среде и под

ее влиянием изменяет свою форму. Наблюдается быстрый рост христианских общин в тех странах, где преобладающей религией на протяжении столетий был буддизм, индуизм, конфуцианство, местные культы или шаманские практики. Кроме того, появление христианства в новых местах означает, что его последователи не являются наследниками греческой философии и римской цивилизации. Они не интересуются метафизической проблемой сущности Бога, не воспринимают в качестве авторитетных теории западных богословов, много веков озабоченных этой проблемой, и их понимание справедливости совершенно отлично от западного. «Поскольку большинство представителей этого “нового христианского мира [Christendom]” не являются белыми или состоятельными людьми, их богословские интересы концентрируются не на существовании Бога или на метафизической природе Христа, а на вопросе о том, почему в христианском мире до сих пор сохраняются нищета и голод»¹⁵. Перемещение христианства с запада на юг означает, что оно перестает быть религией богатых людей и представителей среднего класса и снова становится религией бедных и отверженных, как это было в момент его возникновения. По словам Ф. Дженкинса, «в противоположность сложившемуся мифу, типичный христианин – это не жирный белый кот в Соединенных Штатах или в Западной Европе, но скорее бедный человек, часто невообразимо бедный с точки зрения западных стандартов»¹⁶. Для этих людей христианство является не способом теологической рационализации окружающей действительности, но источником надежды на конечное торжество высшей справедливости.

В современном мире, по мнению Кокса, изменяется взаимовосприятие религий и появляются признаки того, что «восстановление сердцевины христианской веры, особенно в тех частях мира, где христиане являются меньшинством, окруженным другими религиями, принесет с собой более уважительное, дружественное и сострадательное отношение»¹⁷ к другим верам. Новое христианство отказывается от пренебрежительного отношения к социально незащищенным слоям, и в этом оно также возвращается к эгалитаристской практике ранних христианских общин. В целом, делает вывод Кокс, «христианство, понимаемое как система верований, управляемых и передаваемых посредством привилегированной религиозной институции и класса клириков, умирает. Наоборот, сегодняшнее христианство возникает как путь жизни... Первые плоды этого возрождения уже очевидны. В тех странах, где клерикальные лидеры цепляются за старые модели, церкви пусты... Но в тех регионах мира, где символы веры и иерархии отставлены в сторону, чтобы дать дорогу Духу..., ощущается жизнь и энергия»¹⁸.

Анализ современного состояния христианства и тенденций его развития, произведенный Коксом, строится на определенных теоретических и мировоззренческих предпосылках, среди которых важнейшим является то, что религия не рассматривается здесь как индивидуализированный или институциональный феномен, но она целиком и полностью отнесена к культуре, понимаемой в самом широком смысле как способ символической репрезентации человеческой жизни. Это понимание восходит к идеям, высказанным Т. Лукманом в середине 70-х гг. в его книге «Невидимая религия» (*Invisible Religion*), где он отказался рассматривать религию в качестве социального института, который, согласно классическим представлениям о социальной дифференциации в эпоху модерности, сформулированным Э. Дюркгеймом, занимает в обществе свое определенное место и имеет свои специфические функции. Религия, по определению Лукмана, – это система трансцендентальных смыслов, выводящих человека за пределы повседневности. Лукман называл эти смыслы «символическими вселенными»: «Формы религии, известные нам как племенная религия, культ предков, церковь, культ и так далее, являются институциализа-

циями этих символических вселенных, которые являются социально объективированными системами смыслов, обращенными, с одной стороны, к миру повседневной жизни и, с другой стороны, указывающими на мир, который дает ощущение выхода за пределы повседневной жизни»¹⁹. Главное в религии – не организация, не социальная форма или социальные отношения, но система символов, с которыми люди сталкиваются в своей повседневности, и которые указывают на нечто, существующее за ее пределами. Таким образом, с точки зрения своей внутренней сущности религия как система смыслов является прежде всего культурным феноменом.

Для Лукмана религия является культурным феноменом и с внешней стороны. Культура, с его точки зрения, есть набор смыслов, имеющий определенный иерархический порядок в зависимости от своего значения, сложности и степени абстрактности. Религия располагается на высшем уровне этого иерархического порядка. Ее символическую систему Лукман назвал «священным космосом»²⁰. Из понимания религии в качестве высшего слоя культуры вытекают следующие важные выводы: во-первых, религиозные смыслы нельзя рассматривать изолированно от других смыслов культуры, поскольку все они сделаны из одного и того же материала и представляют собой символическую репрезентацию человеческой жизни. Религиозные смыслы имеют ту же символическую природу, что и все другие явления социальной жизни, и отличаются от них лишь своей направленностью к трансцендентному. Во-вторых, религия принадлежит к объективной социальной реальности, так же как и любые другие системы смыслов: «Священный космос образует собой часть объективной социальной реальности, не нуждаясь при этом в отдельной и специфической институциональной основе»²¹. Религиозные трансцендентные смыслы и символические вселенные по своей природе являются публичными и возникают в результате совместной жизни людей. Как пишет К. Бесеке, «когда мы говорим о религиозном смысле, мы не имеем в виду психологическое явление: подобно культуре в целом, религия является публичной. Она не заперта исключительно в душах отдельных людей... Сведение религии к ее институциональным проявлениям (церкви, секте, культу) аналогично сведению культуры к средствам коммуникации, к кино, к художественному творчеству, к образовательной системе... Церковь, секта, культ – это институции, которые специализируются на трансцендентных смыслах, но эти смыслы (как и культура в целом), существуют независимо от этих институций, они заключены в наших действиях, общении и коммуникации»²².

Ограничение религиозных «символических вселенных» рамками определенных институций и их конкретными функциями, которое возникло в западной христианской цивилизации вследствие социальной дифференциации, свойственной эпохе модерности, в конце концов, привело к маргинализации религии, превращению ее в изолированный социальный институт, что по определению противоречит стремлению религии как «символической вселенной» к трансцендентному. Именно это обстоятельство является наиболее глубокой причиной кризиса институциональной христианской церкви, о котором говорит Х. Кокс. Этот кризис является следствием того, что церковь как социальный институт вынуждена продуцировать лишь те смыслы, которые направлены на обеспечение ее собственных внутренних потребностей и интересов. Происходит своего рода «предательство» смысла христианского послания, адресованного не институции, а человеку и человечеству. Замкнутость на себе приводит к догматической интолерантности христианской церкви «эпохи Константина». Эта интолерантность, как полагает Ф. Уилфред, является «наверное, самым разрушительным грехом традиционного христианства... Религиозный догматизм... можно считать искажением и даже болезнью религиозного сознания»²³.

О кризисе институциональной церкви и о необходимости отказаться от

традиционной эkkлезиологической модели христианства сегодня говорят многие академические исследователи, богословы и религиозные деятели. Например, епископ Епископальной церкви США Джон Спонг на протяжении последних двадцати лет в своих многочисленных публикациях и публичных выступлениях настаивает на необходимости радикальной реформы в христианстве, одной из составных частей которой является реформа института церкви. В одной из книг он писал: «Я не верю, что Иисус основал церковь или установил эkkлезиастическую иерархию, которая начинается с двенадцати апостолов и продолжается по сей день. Я не верю, что он создал таинства как особые средства благодати, и не верю, что эти средства благодати должны контролироваться церковью при участии только рукоположенных священников. Все эти вещи представляют для меня попытки определенной части людей присвоить власть себе и своим конкретным религиозным институтам»²⁴.

Спонг утверждает, что время теизма, понимания Бога как высшей силы, управляющей бытием, прошло. Теистического божества, волю которого для обретения божественной защиты следует неукоснительно исполнять, не существует, и сегодня следует отказаться от всех ранее сформулированных богословских определений сущности Бога. «Мы, люди, не можем *знать* Бога, мы можем только *испытывать* Бога. Таким образом, нет никакого способа сказать, что Бог *есть* нечто. Когда мы говорим о Боге, мы можем сказать только, что опыт переживания Бога заключается в том, “как если бы _____”, добавляя к этому любые человеческие слова, которыми мы можем описать наш опыт»²⁵. Главная цель, стоящая сегодня перед христианской церковью, заключается, по мысли Спонга, «в отделении внешней формы от сущности, вневременного переживания Бога от зависимого от времени объяснения Бога, имевшего место в прошлом»²⁶.

Спонг считает, что церковь не должна быть учреждением, предписывающим и контролирующим мысли и поведение людей, и определяет ее как «сообщество людей, связанных желанием отправиться в путешествие для исследования смысла и тайны Бога. Это путешествие должно увести нас далеко от того места, где наши предельные ценности и свидетельство определяются необходимостью сохранения институции, и где мы считаем, что уже определили или можем определить Бога с помощью наших эkkлезиастических или доктринальных терминов»²⁷. Спонг не отрицает церковь как таковую, но подчеркивает свою уверенность в том, что если церковь сохранит свой сегодняшний облик, «вера, которую мы исповедуем как христиане, действительно умрет. Потоки извращенного вероучения размыли наши поля, отравили наши грунтовые воды и сделали наши дома веры непригодными для жизни»²⁸. Спонг не предполагает, что традиционный институт церкви действительно отомрет в ближайшее время, но рассчитывает на то, что рост нового христианства, возникшего в странах Юга, так же как и постоянно увеличивающееся число «неинституционализированных» христиан, послужит «закваской», которая, в конце концов, приведет к радикальным изменениям христианской религии в XXI в. «Возникающее сообщество (*ecclesia*) будет основано на опыте людей, а не желаниях иерархии. Оно пересечет все деноминационные границы и разделительные линии между верами»²⁹.

Идеи Спонга разделяют далеко не все «традиционные» христиане и уж тем более традиционные религиозные институции. Можно соглашаться или не соглашаться с выводами Д. Спонга, но нельзя не признать, что его позиция отражает весьма существенные и более чем реальные проблемы, с которыми сталкивается современное христианство. Одна из таких проблем заключается в соотношении традиции и инновации в христианстве. Как отмечал Р. Белла, «один из аспектов великой современной трансформации [религии] – это интернализация авторитета..., и это имеет значительные последствия для религии»³⁰. Интернализация, то есть отказ от

внешних авторитетов и опора на внутреннее духовное переживание человека, является ключом к тому, что Э. Гидденс назвал «детрадиционализацией» или ослаблением влияния традиционных социальных институтов³¹. Религия, основанная на традиции, подразумевает веру в знание и мудрость, заимствованную из авторитетного прошлого и передающуюся от поколения к поколению. Именно прошлое информирует настоящее и будущее о том, что нужно сделать для построения совершенного общества или обретения спасения. В свою очередь, детрадиционализированная религия, подвергая сомнению все, что имело место в прошлом в качестве «внешнего», отказывается от общепризнанных авторитетов. Их заменяет «вера в знание и мудрость, которую может обрести каждый человек здесь и сейчас, без вмешательства некоего “высшего”... авторитета»³². Истина не передается из прошлого, но обретается в непосредственном опыте переживания трансцендентного.

Детрадиционализация христианства означает не отказ от прошлого, но принципиальное изменение отношения к нему. Как уже отмечалось выше, многие исследователи отмечают значительную степень подобия сегодняшнего христианства, переместившего центр своей тяжести с Запада на «глобальный Юг», раннему христианству. Однако это подобие не означает попытку вернуться к некоему первоначальному, неискаженному идеалу первоначального христианства, как это имело место у большинства инициаторов Реформации XVI в. Скорее, новые христиане воспринимают евангельские истории об Иисусе как истории, имеющие очевидные параллели с их собственными сегодняшними проблемами, то есть ищут в них не вероучительные истины, а пример того, как им следует поступать в той или иной ситуации.

Сегодня история раннего христианства известна довольно подробно и пользуется широкой популярностью, что связано, во-первых, с результатами, полученными за триста лет развития историко-критических исследований Библии; во-вторых, с включением в широкий оборот множества ранее неизвестных текстов, таких, например, как рукописи библиотеки Наг-Хаммади и апокрифические евангелия. Место ранее существовавшего представления о целостности раннего христианства заняло признание того факта, что различия между людьми, называвшими себя христианами в первые три века нашей эры, далеко превосходят различия между современными христианскими деноминациями. У различных общин, разбросанных по обширной территории Римской империи, не было единого богословия, общих принципов управления, единой литургии, общепризнанного Писания и священнической касты. Одни верили в «исторического» Иисуса, другие в универсального Христа-Логоса, третьи – в мистического «внутреннего» Христа. Сегодня очевидно, пишет Х. Кокс, что «постепенно возникшее “официальное христианство” было лишь одной версией среди различных “христианств”, которые существовали в ранний период... Превалирование единственной версии (и само ее существование) не было ни неизбежным, ни заранее предначертанным»³³. На основании этого исторического факта Кокс делает важный вывод: «Совершенно неизвестно, как именно будет развиваться христианство в третьем тысячелетии»³⁴. Об этом же пишет Ф. Дженкинс: «В 500 г. христианство было религией империи и доминирования; в 1000 г. оно было твердой верой эксплуатируемых народов или варваров, живших на отдаленных окраинах великих цивилизаций; в 1900 г. христианские государства руководили миром. Описание того, какой будет ситуация в 2100 или 2500 гг. требует поистине вдохновенных пророческих способностей»³⁵.

Новое христианство, так же как и раннее христианство, бесконечно разнообразно. Для него важна не традиция, подразумевающая обращенность к неизменному прошлому в качестве образца для подражания и подтверждающая свою значимость ссылками на авторитетность освящен-

ной временем истины, не вера в догму, но переживание веры как способа жизни. Плюралистический характер современной эпохи выражается в том, что, по словам Д. Ваттимо, «истину мы мыслим уже не как отображение вечной структуры реальности, но она предстает перед нами историческим посланием, которое должно быть услышано и на которое мы призваны ответить»³⁶.

«Детрадиционализация» также означает радикальное изменение представления о соотношении «ортодоксии» и «ереси». Согласно традиционному представлению, ортодоксальность – это правильная вера, а ересь – отклонение от нее. Соответственно, любое сфальсифицированное учение должно существовать до того, как было сфальсифицировано, и еретик, искаживший истину, должен был прежде обладать этой истиной. Долгое время считалось, что ортодоксия имеет приоритет относительно ереси, являясь исходной формой христианской веры, разделяемой большинством верующих с самого начала, тогда как ересь – это перверсия веры, осуществленная маргинальными группами. Как писал в XVII в. Д. Локк, «любая церковь для себя ортодоксальная, для других – заблуждающаяся, или еретическая, потому что каждая верит в то, что считает истинным, а противоположные взгляды осуждает как заблуждение»³⁷.

Ортодоксальность (греч. ὀρθοδοξία – правильное суждение, прославление) этимологически означает «правильную веру» большинства, а ересь (греч. αἵρεσις – выбор, направление) есть осознанное стремление меньшинства отойти от «правильной» веры. Одним из первых на это указывал Тертуллиан в труде «Об отвоевании дела против еретиков»: «Разве были христиане прежде Христа? Или ереси прежде истинного учения? Во всяком деле истина предшествует подделке. Нелепо считать, что ереси были прежде истинного учения уже по одному тому, что оно наперед возвестило, что восстанут ереси»³⁸. Как писал А. Тойнби, приверженцы ортодоксии всегда были весьма нетолерантны по отношению к еретикам: «Еретическая вера, имеющая духовные связи с ортодоксией, не заслуживает терпимости; ересь, несмотря на духовное родство, рассматривается как извращение, которое надлежит уничтожить физически, если не удастся дискредитировать морально»³⁹.

Такие представления о соотношении ортодоксальности и ереси доминировали в христианском богословии на протяжении столетий. Впервые они были подвергнуты последовательной критике У. Бауэром в книге «Ортодоксия и ересь в раннем христианстве (немецкое издание – 1934 г.)»,⁴⁰ где он представил следующую точку зрения: ранняя христианская церковь никогда не представляла собой ортодоксальное большинство, против которого выступали немногочисленные еретики. Наоборот, христианство существовало в разнообразных формах, ни одна из которых не была приоритетной. В некоторых регионах, которые позднее были объявлены «еретическими», церкви придерживались первоначальной формы христианства, в других так называемые «еретические взгляды» мирно сосуществовали с «ортодоксальными». Таким образом, в первые три века истории христианства в нем не было ничего похожего на «ортодоксальность» в смысле унифицированного учения, восходящего к апостолам и самому Иисусу, как, впрочем, не было и ересей. Учения, которые позднее были определены как «ортодоксальные» и «еретические», представляли собой соревнующиеся интерпретации христианства и были распространены по всей Римской империи.

С течением времени определилась доминирующая группа (по мнению Бауэра, это была римская община), которая, в конечном итоге, объявила свой вариант учения истинным. Постепенно она была названа «правильной» формой христианской веры и практики, а другие формы были признаны «еретическими» и отвергнуты. После этого история первых трех веков была представлена таким образом, будто бы конфликта не было вовсе, и

что существовала единственная ортодоксальная версия христианства, триумфально победившая всех еретиков (то есть тех, кто добровольно отказался от «правильной» веры). Этот процесс продолжался и дальше, и каждая новая версия христианства, возникавшая под влиянием тех или иных конкретных социально-культурных обстоятельств, была склонна воспринимать себя в качестве единственно верной. В той связи Ф. Дженкинс отмечает: «Европейские христиане интерпретировали веру сквозь призму своих собственных представлений о социальных и гендерных отношениях и затем вообразили, что их специфический культурный синтез являлся единственной правильной версией христианской истины»⁴¹.

Как гласит известное выражение, приписываемое Наполеону Бонапарту, историю пишут победители. По мнению Кокса, «команда победителей среди «христианств» не только написала историю: она также постаралась уничтожить свидетельства с противоположной стороны. Поэтому так называемые еретики сохраняли свои тексты в пещерах, и они были обнаружены лишь столетия спустя. Потом победители использовали переписанную ими историю, чтобы подтвердить свои претензии на авторитетность... Однако сегодня очевидно, что вся эта версия победителей не только чрезвычайно неточна, но и явно опасна»⁴².

В христианстве, существующем в современном плюралистическом и мультикультурном мире, традиционное соотношение ортодоксии и ереси подвергается все большему сомнению, а для многих людей их противопоставление вообще не имеет смысла, о чем ярко свидетельствует, например, широкое публичное обсуждение смысла и значения апокрифических евангелий, например, «Евангелия от Фомы» и «Евангелия от Иуды» и сравнение их с каноническими евангелиями. Очевидно, что для многих новых христиан «ереси» представляют собой не искажение единственно правильного вероучения, а альтернативные варианты осмысления глубины евангельского послания. Более того, в современном мире все более проблематичным становится проведение четкого методологического различия между истиной и ложью. Как иронически пишут об этом критики теории У. Бауэра А. Кестенбергер и М. Крюгер, «в перевернутом вверх дном мире плюрализма и постмодерности, где разум как арбитр истины был заменен перспективализмом и ничем не стесненным и неприкасаемым авторитетом персонального опыта, конвенциональные определения оказались поставленными с ног на голову. То, что обычно расценивалось в качестве ереси, стало сегодня новой ортодоксией, и единственная ересь, которая теперь существует, — это сама ортодоксия»⁴³.

Симона Вейль, объясняя причины, по которым она не стала членом ни одной из существовавших в ее время христианских церквей, писала: «Христианство должно включать в себя все виды призваний в силу своего кафолического характера. Следовательно, это же верно и для Церкви. Но с моей точки зрения христианство является кафолическим в принципе, а не на практике. Сколько вещей остается за его пределами, сколько вещей, которые я люблю и не хочу потерять, сколько вещей, любимых Богом, ибо иначе они бы не существовали. Вся огромность прошедших веков, исключая последние двадцать; все страны, обитаемые цветной расой; вся внецерковная жизнь стран белой расы; в истории этих стран все традиции, обвиненные в ереси, как, например, манихейская или альбигойская; все ценности Возрождения, столь часто деградировавшие, но не потерявшие значения. Поскольку христианство является кафолическим в принципе, а не на практике, мне кажется законным с моей стороны быть членом Церкви в принципе, а не на практике, не только временно, но в случае необходимости и всю свою жизнь»⁴⁴.

В целом, как отмечают многие исследователи современного христианства, сегодняшний плюралистический мир более не поддается интерпретации, стремящейся «во что бы то ни стало свести его к единству во

имя окончательной истины»⁴⁵. Разрушение прежней христианской метафизики или, говоря языком постмодернизма, «большого нарратива» христианства, по мнению Д. Ваттимо, есть парадоксальный путь к обретению веры в современном мире, а новое христианство, утратившее свою метафизическую оболочку и лишенное претензии на обладание исключительной религиозной истиной, неизбежно оказывается открытым другим культурным и религиозным традициям. По этому поводу Д. Спонг пишет следующее: «Я никогда не буду настаивать на том, что мой Христос – это единственный путь к Богу... Вместо этого я скажу, что Христос – это единственный путь *для меня*, поскольку это мой путь. Я больше никогда не получу удовлетворения от широко распространенного христианского утверждения, согласно которому все другие пути к Богу, например, те, которые есть в буддийской Индии, буддийском Китае, Тибете и Бирме, на исламском Ближнем Востоке или на еврейской земле Израиля и которыми идут миллионы людей в поисках священного, являются неадекватными или второсортными. И, безусловно, я никогда не назову эти пути ложными»⁴⁶.

Парадокс заключается в том, что именно отказ от богословской и религиозно-философской метафизики создает новую возможность для возвращения религии, но уже не в виде институции, нуждающейся в метафизическом оправдании, имеющем статус общезначимости, а в форме личного религиозного опыта. «Возвращение религии... зависит от растворения метафизики, то есть от дискредитации доктрины, которая претендовала бы на абсолютную истинность и завершенность своих описаний бытия»⁴⁷. Этот отказ от метафизической претензии на обладание абсолютной религиозной истиной означает открытость веры и разнообразие ее проявлений, которые могут включать в себя как «ортодоксальные», так и «еретические» варианты, а также их всевозможные сочетания. Кроме того, история христианства демонстрирует достаточное количество примеров того, как взгляды, ранее считавшиеся «еретическими», при изменении обстоятельств выходили на первый план. Как отмечает Х. Кокс, сегодня христианство наиболее плодотворно и творчески проявляет себя вне существующих экклезиологических структур. «Исторически говоря, “раскол” и “ересь” часто оказывались провозвестниками углубления и расширения веры. Пионеры всегда заступают за установленные границы. Иногда их проклинают, иногда прославляют..., начиная с первого и только позже переходя ко второму»⁴⁸.

Христианство сегодня, как, впрочем, и всегда, существует в мире «перекрещивающихся влияний» (по выражению Ч. Тейлора), то есть многообразия взаимосвязанных социально-культурных условий, которые изменяют содержание и форму христианской веры и ее отношение к другим верам. Это многообразие не имеет ничего общего с исторически возникшим разделением церквей в Европе, корни которого лежат в политических конфликтах, которыми была полна европейская история. Сегодняшнее многообразие проявлений христианства есть отражение разнообразия культурных реальностей разных регионов мира, а также разных путей, которыми христианское послание достигает людей, имеющий разный индивидуальный и коллективный жизненный опыт. Типы христианства, как пишет Ф. Уилфред, «могут быть инспирированы признанием важности человеческого тела и его исцеления в религиозной практике, как это имеет место, например, в Африке. Это совершенно противоположно возникшему в свое время умственному подходу в христианстве. Декартовское: “Я мыслю, следовательно, я существую”, находит свою противоположность в идее африканского мыслителя Эбоисси Боулада, который говорит: “Я танцую, следовательно, я существую”. Этот африканский опыт переживания жизни, как мы видим, оказывает воздействие на определенные формы африканского христианства с его вниманием в человеческому телу и к заботе о нем с помощью исцеления и экзорцизма»⁴⁹.

Это новое христианство неправильно интерпретировать только в терминах кризиса европейского христианского мира или как результат простого переноса христианства из одного региона мира в другой. Как отмечает Ф. Дженкинс, «христианство Юга, Третья церковь не являются простым переносом знакомой религии прежних христианских государств. Новый христианский дом (*Christendom*) не есть зеркальное отражение прежнего. Это совершенно новое и развивающееся образование, значительно отличающееся от своих предшественников»⁵⁰.

Форма восприятия христианства в Азии или в Африке находится в неразрывной связи с теми конкретными социально-культурными особенностями, которые образуют собой жизненный мир людей, и в этом процессе субъективность и индивидуальный опыт людей имеет гораздо большее значение, чем традиционные структуры и институты. И, наоборот, обратное пришествие христианства в новом облике в западные страны уже сейчас воспринимается многими людьми не как искажение их традиционной веры, но как обновление и источник творческого развития христианского послания в новую историческую эпоху. В этой связи Ф. Дженкинс пишет о «новой евангелизации» Запада христианами глобального Юга⁵¹, а Ф. Уилфред высказывает надежду на то, что новое пришествие христианства с Юга на Запад приведет к тому, что «Запад снова найдет свое христианство, но не в виде ностальгического “христианского дома” [*Christendom*] или творца идентичности его истории и цивилизации, но в качестве ответа на кризис мира»⁵².

Христианство на протяжении своей многовековой истории неоднократно изменялось под влиянием конкретных социально-культурных обстоятельств, в которых оно находилось, при этом каждая новая версия всегда объявляла себя единственно верной и аутентичной. В силу длительного политического и культурного доминирования западноевропейской цивилизации христианство долгое время воспринималось как исключительно европейская религия, распространившаяся в других регионах мира. Однако сегодня наступила эпоха глобального христианства, в том смысле, что оно в самых разнообразных формах присутствует на всех континентах и во всех странах мира. Наряду с традиционными католическими, православными и протестантскими церквями возникает множество новых христианских деноминаций, которые в гораздо большей степени опираются на местные религиозные представления и обычаи, чем на догматические нормы, сформированные много веков назад и в совершенно иных культурно-исторических обстоятельствах. Бесконечное разнообразие современного христианства становится особенно очевидным при сравнении созданных в разных странах изображений Христа, на которых он обретает характерные черты представителя той или иной расы или народности⁵³.

Как уже было отмечено выше, сегодня невозможно предсказать, каким будет христианство XXI в. Но, оглядываясь назад на историю христианства и пытаясь заглянуть в его будущее, мы, по словам Ф. Дженкинса, «снова и снова убеждаемся в том, что христианство демонстрирует потрясающую способность превращать слабость в силу»⁵⁴. Со значительной долей уверенности можно утверждать, что возникающее сегодня христианство имеет одну важную особенность: оно все в большей степени становится религией человека, а не институции.

Библиографический список

- Бонхеффер Д. Соппротивление и покорность // Вопросы философии. – 1989. – № 11. – С. 90–162.
Ваттимо Д. После христианства. – М.: Три квадрата, 2007. – 160 с.
Вейль С. Укоренение. Письмо к клирику. – Киев: Дух і Літера, 2000. – 250 с.

Данн. Д. Единство и многообразие в Новом Завете. – М.: ББИ, 1997. – 526 с.

Ликвинцева Н. Христианство в современном мире: Симона Вейль [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/379455.html>

Локк Д. Послание о веротерпимости. В сб.: «Послание о веротерпимости» Джона Локка: точки зрения. – Екатеринбург: Издательство Уральского университета, 2002. – С. 29–75.

Bauer W. Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity. – Philadelphia: Fortress, 1971. – 234 p.

Cox H. The Future of Faith. – HarperOne, 2009. – 245 p.

Eliot Ch. The Religion of the Future. – New-York, 1909. – 23 p.

Jenkins Ph. The Next Christendom: the Coming of Global Christianity. – Oxford University Press, 2007. – 316 p.

Kustenberger A. J., Kruger M. J. The Heresy of Orthodoxy. – Crossway, 2010. – 250 p.

Luckmann T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. – Macmillan, 1967. – 128 p.

Spong J. A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is dying and How a New Faith is Being Born. – HarperSanFrancisco, 2002. – 256 p.

Wilfred F. Christianity between Decline and Resurgence. – Christianity in Crisis? // Concilium. – 2005(3). – P. 27–37.

Woodhead, L., Heelas P. Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology. – Oxford: Blackwell, 2000. – 508 p.

¹ Eliot Ch. The Religion of the Future. – N.Y., 1909. – P. 22–23.

² Cox H. The Future of Faith. – HarperOne, 2009. – P. 2.

³ Ibid. – P. 13.

⁴ Ibid. – P. 6.

⁵ Ibid. – P. 179.

⁶ Ibid. – P. 7.

⁷ См. об этом: Jenkins Ph. The Next Christendom: the Coming of Global Christianity. – Oxford University Press, 2007. – 316 p.

⁸ Вейль С. Укоренение. Письмо к клирику. – Киев, Дух і Літера, 2000. – С. 290.

⁹ Там же. – С. 265.

¹⁰ Бонхеффер Д. Сопротивление и покорность // Вопросы философии. – 1989 – №11. – С. 139.

¹¹ Cox H. The Future of Faith... – P. 19–20.

¹² Ibid. – P. 174.

¹³ См: Kwame Bediako. Christianity in Africa. – Edinburg University Press, 1995. – P. 154.

¹⁴ Cox H. The Future of Faith... – P. 85.

¹⁵ Ibid. – P. 177.

¹⁶ Jenkins Ph. The Next Christendom... – P. 256.

¹⁷ Cox H. The Future of Faith... – P. 130.

¹⁸ Ibid. – P. 196.

¹⁹ Luckmann T. The Invisible Religion: the Problem of Religion in Modern Society. – Macmillan, 1967. – P. 43.

²⁰ Ibid. – P. 61.

²¹ Ibid.

²² Besecke K. Seeing Invisible Religion: Religion as a Societal Conversation about Transcendent Meaning // Sociological Theory. – Vol. 23, No. 2 (June, 2005). – P. 184.

²³ Wilfred F. Christianity between Decline and Resurgence. – Christianity in Crisis? // Concilium, 2005/3. – P. 32.

²⁴ Spong J. A New Christianity for a New World: Why Traditional Faith is dying and How a New Faith is Being Born. – HarperSanFrancisco, 2002. – P. 5.

²⁵ Ibid. – P. 237–238.

²⁶ Ibid. – P. 12.

²⁷ Ibid. – P. 238.

²⁸ Ibid. – P. 240.

²⁹ Ibid. – P. 245.

- ³⁰ Bellah R. *The Good Society*. – Vintage Books, 1992. – P. 223.
- ³¹ См: Giddens A. *Living in a Post-Traditional Society*. In: Ulrich Beck, Anthony Giddens, Scott Lash. *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. – Oxford, Blackwell, 1994. – P. 100.
- ³² Woodhead, L., Heelas P. *Religion in Modern Times. An Interpretive Anthology*. – Oxford: Blackwell, 2000. – P. 342.
- ³³ Cox H. *The Future of Faith...* – P. 60.
- ³⁴ Ibid.
- ³⁵ Jenkins Ph. *The Next Christendom...* – P. 260.
- ³⁶ Ваттимо Д. *После христианства*. – М., 2007. – С. 11.
- ³⁷ Локк Д. *Послание о веротерпимости*. В сб.: «Послание о веротерпимости» Джона Локка: точки зрения. – Екатеринбург, Издательство Уральского университета, 2002. – С. 40.
- ³⁸ Цит. по: Данн. Д. *Единство и многообразие в Новом Завете*. – М., 1997. – С. 43.
- ³⁹ Тойнби А. *Постижение истории*. – М.: «Прогресс», 1991. – С. 588.
- ⁴⁰ См.: Bauer W. *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. – Philadelphia, 1971. – 234 p.
- ⁴¹ Jenkins Ph. *The Next Christendom...* – P. 7.
- ⁴² Cox H. *The Future of Faith...* – P. 58.
- ⁴³ Köstenberger, A. J., Kruger M. J. *The Heresy of Orthodoxy: How Contemporary Culture's Fascination with Diversity has Reshaped our Understanding of Early Christianity*. – Crossway, 2010. – P. 15.
- ⁴⁴ Simone Weil. *Attente de Dieu*. Fayard, 2004, p. 52-54. Цит. по: Ликвинцева Н. *Христианство в современном мире: Симона Вейль* [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.bogoslov.ru/text/379455.html>
- ⁴⁵ Ваттимо Д. *После христианства...* – С. 9.
- ⁴⁶ Spong J. *A New Christianity for a New World...* – P. 239.
- ⁴⁷ Ваттимо Д. *После христианства...* – С. 26.
- ⁴⁸ See: Cox H. *The Future of Faith...* – P. 197.
- ⁴⁹ Wilfred F. *Christianity between Decline and Resurgence...* – P. 33.
- ⁵⁰ Jenkins Ph. *The Next Christendom...* – P. 254.
- ⁵¹ Ibid. – P. 244.
- ⁵² Wilfred F. *Christianity between Decline and Resurgence...* – P. 35.
- ⁵³ См: Kuster V. *The Many Faces of Jesus Christ*. – Maryknoll, NY, 2001. – 242 p.
- ⁵⁴ Jenkins Ph. *The Next Christendom...* – P. 261.



Пивоваров Д.В.

ОПРОВЕРГ ЛИ ИММАНУИЛ КАНТ ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АРГУМЕНТ АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО?

Аннотация. В статье обсуждаются некоторые аспекты традиционной философско-теологической темы доказательств бытия Бога. Делается вывод, что маловероятно на все сто процентов логическими средствами доказать бытие либо небытие Бога. Раскрывается суть онтологического аргумента Ансельма Кентерберийского. Сопоставляются альтернативные оценки философами и богословами его доказательства. Критическому анализу подвергается попытка Иммануила Канта опровергнуть классический онтологический аргумент Ансельма.

Ключевые слова: теизм и атеизм, элиминативизм, бытие, существование, реальность, эпистемический пантеизм Канта, онтологический аргумент.

1. О несовершенстве логических доказательств и опровержений бытия Бога

Логические доказательства бытия Бога – это попытки верующих в Бога людей косвенно, т.е. путем размышлений, убедиться в бытии личностного Абсолюта и тем самым вербально-логическими средствами усилить свою религиозную веру. Маловероятно доказать бытие или небытие Бога на все сто процентов. Благоразумнее философски обострить эту проблему триадой следующих вопросов: 1) насколько вероятно, что Бог есть? 2) в каких границах возможно истинное познание Бога человеком? 3) каким должно быть наше поведение, если руководствоваться теми или иными ответами на первые два вопроса?

Рассудительные богословы полагают, что гораздо более вероятно, что Бог есть, чем не есть, и что именно Господь сотворил мир, жизнь, человечество. Философски просвещенные атеисты, напротив, полагают наиболее вероятным, что Бога нет, а атеисты-эволюционисты решаются принять гипотезу о том, что неорганическая материя самостоятельно превращается в органический мир, стихийно порождает человеческий социум, эмерджентно возвышается до состояния духовности.

Внутри религиоведения и философии религии между собой конкурируют два одинаково сильных альтернативных мнения: 1) нет смысла вновь и вновь до тошноты перепроверять аргументы о бытии Бога и решать старые богословские головоломки, а важнее выяснять, например, возрастает или убывает роль религии в современном мире; 2) доказательства бытия Бога имеют важное мировоззренческое значение, развивают логическую культуру и косвенно способствуют росту философского и научного интеллекта; без взаимодействия с теологией философия ущербна.

Каждый религиовед волен склоняться либо к первому, либо ко второму мнению, полагаясь на собственную смысложизненную веру. (Кстати, давно пора отказаться от привычной квазинаучной дихотомии «верующие-неверующие». Практически все люди, в том числе религиоведы, веру-

ют в какое-нибудь абсолютное первоначало, и, следовательно, являются либо верующими в Бога, либо верующими в материю-субстанцию, либо верующими во всеобщие законы природы и т. д.)

Прямым и наиболее достоверным доказательством абсолютного бытия многие христиане считают феномен Богочеловечества (явление Господа Иисуса Христа в человеческом облике населению Палестины в I в. н. э.), а буддисты – феномен человекобожества Гаутамы Шакьямуни (просветления Будды). Однако, во-первых, даже если свидетельства об историческом существовании Христа и Будды эмпирически достоверны, они еще не доказывают в полной мере саму реальность абсолютного бытия; во-вторых, эти свидетельства ряда древних людей относятся к невозможному далекому прошлому, и их сегодня невозможно непосредственно перепроверить опытом.

Пророки и мистики ссылаются на очевидность своего личного интимного опыта внутреннего единения со сверхприродным Божеством, однако простые люди обычно признаются, что не обладают такого рода религиозным опытом и резонно сомневаются в том, будто ссылка на чьи-либо субъективные переживания неопровержимо свидетельствует об объективной реальности трансцендентного Абсолюта. Общезначимые монотеистические доказательства чаще имеют характер косвенных логических выводов, опираются на нормы и правила формальной логики. Замечено также, что логические аргументы о бытии Бога скорее касаются не самобытия Бога, а необходимости для человека веры в Бога; их ищут, чтобы объяснить возникновение Космоса и обосновать потребный нравственный смысл жизни.

Подчеркнем, что вера или неверие в Бога сами по себе никак не противоречат ни требованиям традиционной формальной логики, ни классическим критериям научности. Хорошо известно, что не существует достаточных рациональных оснований и для отрицания бытия Бога и для доказательства Его бытия; никто из людей, вероятно, не способен прямо знать, что Бог либо есть, либо Его нет. Атеизм трудно отнести к «знанию фактов», скорее он представляет собой некое «психическое настроение» (В.И. Несмелов), специфическое эмоциональное отношение к жизни. Гораздо более обоснованным является не атеизм, а скептицизм, т.е. сомнение в возможности истинного знания о Боге.

Всякий элиминативизм (от лат. *elimino* – выношу за порог, удаляю), категорически провозглашающий принципиальное небытие чего-либо в бесконечном и неисчерпаемом мире (например, небытие Божества, законов природы, духа, души, сознания), является вероучением логически несостоятельным и уже потому ненаучным. Например, марксистский догматический атеизм определенно относит себя к элиминативизму: «Атеизм, – по заявлению богоборца К. Маркса, – является отрицанием бога и утверждает бытие человека именно посредством этого отрицания...»¹.

Вряд ли разумно отвергать право любого атеиста мыслить по-своему, да и к тому же в России такое право дано ему законом о свободе совести. Вместе с тем «продвинутому» теизму очень трудно вести диалог с атеизмом, если это агрессивный, малограмотный и догматичный «научный атеизм». Полагаем, продуктивный диалог возможен только между толерантным теизмом и цивилизованным атеизмом.

Прежде всего, по нашему мнению, современному атеизму было бы полезно отказаться от незаконно присвоенной себе монополии вещать от лица естествоиспытателей и подвергать религиозное мировоззрение осмеянию с позиций так называемой «научной картины мира» – через оптический прицел веры в «химеру научного мировоззрения» (прот. Вс. Чаплин). По мнению президента РАН академика Ю.С. Осипова, словосочетание «научное мировоззрение» – термин весьма условный и спорный. Сами по себе естественно-научные знания (даже если их взять во всей их

совокупности) не являются специфически мировоззренческими, ибо наука не изучает бытие в целом. Мировоззрение – это, прежде всего, область религии и философии. Не бывает «единой научной картины мира». В науке всегда были, есть и будут ученые, исповедующие разные мировоззрения: агностики, теисты, атеисты. Следовательно, в науке не может быть единого мнения о бытии или небытии Бога. Так считает авторитетный математик Ю.С. Осипов².

А.Ф. Лосев писал в своей «Диалектике мифа», что атеизм есть догма, вид догматического богословия, а вовсе не наука и поэтому атеизм является предметом исследования истории религии. Г.К. Честертон как-то заметил, что когда люди теряют веру в Бога, они начинают верить во все остальное, но прежде всего – в оккультные науки. Подчас всякий атеизм неправомерно смешивают со свободомыслием, вольнодумством, религиозным индифферентизмом или антиклерикализмом.

Вполне справедливо, по-моему, следующее утверждение известного российского философа С. М. Шалютина: «...В той мере, в которой правомерен термин “научно-материалистическое мировоззрение”, правомерен и термин “научно-религиозное мировоззрение”, если под ним понимать мировоззрение, синтезирующее веру в Бога с данными науки (что в определенной степени реализуется, например, неотомизмом). <...> Атеизм и религия в своих метафизических онтологических утверждениях по отношению к науке сущностно симметричны: наука бессильна доказать или опровергнуть истинность как того, так и другого (утверждений о бытии или небытии Бога – Д.П.) <...> Отсюда следует, что <...> нужно признать совместимость науки как с религиозным, так и атеистическим мировоззрением»³.

Очевидно, что различные атеистические концепции во многом аналогичны по своему понятийному составу и образу мышления именно тем религиозным учениям, которые атеисты подвергают критике. Указывая на идейно-концептуальную вторичность атеизма по отношению к отрицаемой им религии, Ф. Энгельс заключает, что «атеизм, как голое отрицание религии, ссылающийся постоянно на религию, сам по себе без нее ничего не представляет и поэтому сам еще является религией»⁴. Отсюда, нет абстрактного атеизма «вообще», и всякий критический атеизм привязан к какой-либо конкретной (опровергаемой им) религии, приспосабливается к ней в изменяющихся условиях. В этом смысле его правильнее именовать в сопряжении с той определенной религией, которую он непосредственно отрицает: «христианский атеизм», «мусульманский атеизм», «иудейский атеизм» и т. д. Заметим также, что теист, признающий, например, только Иегову, в то же время оборачивается атеистом в отношении бытия иных богов – он не верит в Зевса, Амона Ра, Тора, Одина и т.д.

Что касается сциентистской аргументации, то к доказательствам в области естественных наук предъявляются такие обязательные требования как наблюдаемость и воспроизводимость результатов опыта. Поскольку нельзя ни наблюдать, ни воспроизводить полноту бытия (равно как зарождение нашей Вселенной, ее законов, физические сингулярности и прошлые события человеческой истории), то даже самые строгие логические рассуждения естествоиспытателей на подобные темы не следует относить к сфере истинно научной аргументации – они имеют характер веры, соизмеримой с верой религиозной. Так, никто еще не сумел внятно объяснить на основе естествознания, из чего, как и зачем возникли физический мир и законы природы. Обычно наука объясняет явления природы ссылками на основные законы природы, однако фундаментальные законы природы ссылками на самих себя никак не объяснишь.

Добавим к сказанному, что: 1) объективность истины (например, истинность суждения «Бог есть») не зависит от того, кто именно ее высказал – невежественный дикарь, сумасшедший или ученый экстракласса;

2) из принципиальной «невидимости» Бога, законов природы, духов, душ и т.д. не следует, будто они объективно не существуют; 3) естествознание в отличие от теологии не занимается изучением духовных трансцендентных объектов и потому не вправе претендовать на опровержение религиозных истин (впрочем, ни одна из наук не способна опровергать не только метафизические выводы богословия, но и выводы других наук, в том числе смежных). Отсюда общий вывод: доказательство или опровержение бытия Бога не могут иметь естественно-научного, сциентистского, статуса.

Теизм (в отличие от пантеизма) всегда испытывает потребность в фактических свидетельствах в пользу истинности Писания и подкрепляет их логическими доказательствами бытия Бога. Последние не считаются самодостаточными и чаще убеждают только тех, у кого уже сложилась вера в Бога. Доказательства сопряжены со специфическими дефинициями входящих в них терминов и аксиомами. Тот, кто не соглашается с исходными дефинициями и аксиомами, не знает их или трактует их на свой лад, скептически относится и к самим доказательствам. Например, Кант веровал в Бога, но полагал, что бытие Бога теоретически недоказуемо; поэтому он подвергал жесткой критике аргументацию средневековых схоластов.

Напомним читателю, что схоласт Фома Аквинский объединил распространенные доказательства бытия Бога в пять основных аргументов в соответствии с такой логикой: 1) от факта движения вещей – к умозаключению о неподвижном двигателе; 2) от наблюдения цепи причин – к ненаблюдаемой первопричине; 3) от случайного – к необходимому; 4) от иерархии разностепенных совершенств – к безусловному совершенству; 5) от целесообразности Космоса – к единому источнику всей мировой целесообразности. Современные последователи Августина ищут Бога внутри субъективного мира человека: сама совесть оправдывает религиозное чувство. Принимая кредо Игнатия Лойолы «чувствовать Бога в себе», они отказываются от католического догмата о возможности доказательства бытия Божьего средствами разума. С их точки зрения, Бог не нуждается в доказательстве. Как говорил Ясперс, доказанный Бог – это не Бог, ибо верить нужно просто и искренно.

Таким образом, признание или непризнание убедительным какого-либо рационального доказательства бытия Бога во многом зависят от мировоззренческих установок, стиля мышления и особенностей языка, которым пользуется оценивающий их субъект. Нет универсального (годного для всех культур и индивидов) логического доказательства бытия Бога. Впрочем, как сказал русский поэт В. А. Жуковский, «непостижимость Бога есть сильнейшее доказательство бытия Его».

2. Суть онтологического доказательства бытия Бога

Онтологическое доказательство – один из важнейших аргументов в катафатическом богословии. В. К. Шохин называет его «деонтологическим аргументом» (от греч. *deon* – «должное»): от самой идеи Совершеннейшего Существа умозаключают к долженствованию бытия Бога⁵.

Предпосылки онтологического аргумента, как известно, были заложены Парменидом и Платоном. Рассуждая о чем-либо, мы непременно прибегаем к связке «есть». Она позволяет логически приписывать субъекту суждения какой-нибудь предикат. Сама по себе эта связка лишена наглядности, ее не удается анатомировать. Люди мысленно оперируют понятием «есть» так, как будто в нем мыслится безусловно простой и неделимый предмет, но одновременно этот предмет наделен (антиномическим способом) неисчерпаемым содержанием – бесконечной континуальностью и всеохватывающей полнотой.

Мысль и то, к чему эта мысль устремляется, – полагал Парменид, – одно и то же. Невозможно отыскать мысль без того бытия, в котором эта мысль осуществлена. Все мыслимое, в том числе и понятие небытия, есть, т.е. относится к подлинному бытию, несет на себе отпечаток объективного существования. По Платону, наши души изначально знают Бога-Благо до всякого опыта, – ведь они родились где-то неподалеку от неба идей, и Бог продолжает смутно пребывать в их памяти. При желании мы способны более точно и полно припомнить Бога, обращаясь прежде всего к своей интуиции.

Из учений элеатов и платоников Августин Аврелий сделал вполне логичный вывод о необходимой связи христианского понятия «Бог» с объективным существованием Бога. Августин определил человеческое сознание как самодостовверное, а подлинное бытие Бога логически вывел прямо из самосознания человека: коль скоро мы мыслим Бога, то Он в самом деле есть.

Особый вклад в развитие онтологического аргумента внес отец западной схоластики Ансельм из Аосты, который с 1093 г. стал духовным главой Церкви Англии, архиепископом Кентерберийским. Ансельм различил эмпирические и доопытные рассуждения о Боге. Бытие Бога – совсем не то же самое, что природа Бога. В «Монологе» («Monologion») Ансельма аргументы «от опыта» изложены с точки зрения тех следствий, из которых выводится причина⁶. Доопытное, или онтологическое доказательство бытия Бога Ансельм формулирует в работе «Прибавление к рассуждению» («Proslogion») и считает, что обращение к нему вызвано потребностью живой веры, а не академического умствования⁷. «Бог есть нечто, превосходящее по величине (величию) все мыслимое».

В первых главах своего труда «Прибавление к рассуждению» римско-католический богослов предлагает следующий ход мысли, впоследствии признанный классическим. Бог – это «то, более чего ничего невозможно помыслить», высшая степень добра, самая реальная вещь (*ens realissimum*). То, более чего нельзя помыслить, необходимо должно пребывать и в мысли, и в действительности. Ансельм оценивает два возможных хода мысли: 1) либо Бог есть то, больше чего нельзя помыслить, тогда нелогично полагать его существующим в уме и несуществующим в реальности; 2) либо допустимо как мыслимое нечто большее, чем Бог, тогда отрицающий не понимает предмета своего отрицания и утверждения.

Если, например, атеист согласен принять дефиницию Бога как превосходящего все мыслимое, но в то же время начнет отрицать бытие Бога вне ума, то это значит, что в объективной реальности есть нечто большее, чем Бог. Тогда мысль атеиста упирается в логический тупик. Выбраться из тупика позволяет ясная тавтология: «Бог объективно существует, потому что Бог есть подлинное Бытие»: «Боже! Ты воистину есть, потому что мы и представить Тебя отсутствующим не можем!». Тавтология, как известно, логически неопровержима.

Аргумент Ансельма далее развивали Бонавентура, Дунс Скот, Декарт, Спиноза, Лейбниц, Гегель. Многие комментаторы аргумента Ансельма полагают, что фраза «Тот, больше и выше которого нельзя себе помыслить» – это не дефинитивная формула, а скорее одно из имен Бога в ряду других имен. Из анализа такой идеи-дефиниции Бога с логической неизбежностью вытекает вывод о его объективном существовании. Думать о Боге значит одномоментно принимать его существующим. Если согласиться с тем, что Бог – это абсолютное, совершенное существо, то нельзя не признать, что среди всех атрибутов Бога непременно должна быть также и вся полнота его существования. То, что невозможно помыслить небытие Бога, составляет одно из его отрицательных предикатов. Из понятия всесовершенства высшей вещи апофатическое богословие однозначно выводит требование объективного существования этой вещи.

Монах Гаунилон, ученик Ансельма, возразил своему учителю, что из термина «Бог» вряд ли можно вычерпать что-то сверх чисто вербального смысла; одной идеи Бога мало для того, чтобы знать об объективном бытии Бога. Аквинат в своей «Сумме против язычников» также назвал априорное доказательство Бога малоубедительным. Напротив, Декарт, Лейбниц и ряд других рационалистов Нового времени поддержали Ансельма, утверждая, что критерием реального существования служит логическое мышление, но никак не чувственный опыт. «Я мыслю, следовательно, существую» – критерий Декарта. «Бытие необходимое, если оно возможно, существует – доказывал Лейбниц; – но оно возможно, а потому есть».

Упомянутый выше классический вариант онтологического доказательства Ансельма Кентерберийского мы предлагаем дополнить следующими рассуждениями. При логическом определении того или иного понятия люди чаще пользуются правилом подведения понятия под ближайший для него род, а затем ищут видовые отличия. Возьмем для примера следующие возрастающие по степеням и обобщенности цепочки понятий: а) стол → мебель → оборудование → конструкция → искусственный объект → физический предмет → существование → есть; б) Иван → человек → животное → живое > существование → есть. Эти цепочки удлинятся при более тщательном продумывании ближайших родовых определений перечисленных понятий, но в данном случае для нас важнее сам общий принцип определения понятий. Сколько бы раз мы ни начинали подобным способом восходить от менее общего к более общему родовому понятию, мы неизменно будем завершать ряд дефиниций понятием «есть», то есть Полнотой Бытия.

Выходит, все дефиниции ведут к Бытию: любые родовидовые определения понятий в конечном счете упираются в ссылку на библейское Сущее (Бога) и не могут быть продолжены дальше, т.е. не могут строиться с ориентацией на некие сверхбожественные реалии. Из этого следует, что логическое мышление человека явно или неявно основано на предельно общем понятии Бога, являющемся металогическим и метародовым концептом, на каком бы национальном языке оно ни было выражено в прошлом или настоящем. Исходное и предельно абстрактное понятие Бога оказывается всегда одним и тем же для всех народов и во все времена (Декарт); оно не похоже на понятия, с которыми люди расстаются в силу их неточности или вымышленности. И если это так, то Бог – не только человеческое понятие; за этим понятием кроется безусловный предельный инвариант, вневременная реальность, подлинное Бытие.

Данный вывод имеет вероятностный характер, включает в себя как логические, так и внелогические соображения. Фома Аквинский рассуждал: 1) сравнение вещей по степеням совершенства невозможно без бытия безусловно-совершенного; 2) люди умеют выявлять разные степени совершенства; 3) следовательно, безусловно-совершенное есть.

3. Атака Канта на онтологический аргумент

Иммануил Кант (1724–1804), по-видимому, пожелал отомстить теологам за то, что не был допущен к преподаванию на богословском факультете (наиболее престижном среди других факультетов в Германии тех времен) и был вынужден в течение всего своего «критического периода» читать в Кенигсбергском университете лекции по логике и метафизике.

В работе «Критика чистого разума» Кант анализирует все традиционные доказательства бытия Бога, надеется опровергнуть их и уверяет читателей, будто теоретический разум совершенно бесполезно применять к проблеме существования вещей. В «Критике практического разума» религия по существу отождествлена им с нравственностью народа, а все

прежние богословские доказательства заменены моральным аргументом. В сочинении «Религия в пределах только разума» Кант упрощает богатство содержания христианского мировоззрения и низводит христианство до уровня нравственного учения. В целом Кант попытался ниспровергнуть всю теоретическую онтологию, считал невозможной метафизику как науку. Под метафизикой он понимал высказывания о «вещах-в-себе», не основывающиеся на опыте. Мировоззрению кенигсбергского философа присущ особый, эпистемический, пантеизм.

По Канту, подлинное первоначало человеческого бытия надо искать в некой безусловной способности «продуктивного воображения», корнящейся внутри человеческого духа и имеющей безличностный характер. Продуктивное воображение есть всецело автономный, априорный и непостижимый источник всяких идеальных образов и интуиций. Из него, как из единого корня, параллельно произрастают два ствола процесса человеческого познания – чувственность и рассудок. Посредством чувственности предметы даются, а при помощи рассудка они мыслятся.

О чувстве и разуме как противоположных сторонах познания Кант говорит, что они одновременно возникают, постоянно сосуществуют, взаимодействуют и взаимопроникают, равноправно участвуют в формировании знания. Дуальная модель процесса познания, изложенная Кантом в «Критике чистого разума», по нашему мнению, является плодотворной попыткой теоретически преодолеть «вечную» дилемму сенсуализма и рационализма.

Однако когда Кант берется рассуждать об эпистемических основаниях онтологического доказательства бытия Бога (кстати, сам Кант и дал этому виду доказательства название «онтологическое»), то он изменяет этой своей модели, игнорирует принцип противоречивого единства чувства и разума. Кант радикально различает «мыслимое существование» и «реальное существование», мотивируя этим различием неправомерность отождествления чьей-нибудь мысли о том, что Бог существует, с самим обстоятельством объективно-реального существования Бога. Ошибаются те богословы, полагает И. Кант вслед за Д. Юмом, которые считают «бытие» и «существование» предикатами и дедуктивно умозакljučают, что Бог существует как объективная реальность.

«Ясно, что *бытие* не есть реальный предикат, – читаем у Канта, – иными словами, оно не есть понятие о чем-то таком, что могло бы быть прибавлено к понятию вещи. Оно есть только полагание вещи или некоторых определений само по себе. В логическом применении оно есть лишь связка в суждении. Положение *бог есть всемогущее* [существо] содержит в себе два понятия, имеющие свои объекты: *бог* и *всемогущество*; словечко *есть* не составляет здесь дополнительного предиката, а есть лишь то, что предикат полагает *по отношению* к субъекту»⁸.

По Канту, из понятия о всеобщем нельзя логически вывести существования того, что мыслится в этом понятии. С одной стороны, существование Бога, равно как и наличное бытие любого нечего, есть вопрос в принципе сугубо практический, а не теоретический. С другой стороны, человеческий опыт никогда не охватывает собой существования всеобщего целиком, поскольку опыт людей принципиально ограничен. Наш внешний опыт чувствителен только к протяженным вещам, Бог же – вещь всеобщая и непротяженная, беспредельная и вечная и, следовательно, никогда не улавливаемая в практическом опыте. Верны слова апостола Иоанна: «Бога не видел никто и никогда».

Кант заявляет, что убедительно и достоверно доказать реальное существование какой-либо ограниченной вещи можно лишь непосредственно – на практике, ссылкой на чувственный опыт, – но вовсе не разумными доводами. (Но разве не противоречит он тут своей дуальной модели, в

которой разум столь же непосредственно связан с истоком познания, как и сенсорные ощущения?!)

Например, по мнению Канта, невозможно доказать чисто логическим способом, что у моего приятеля сейчас в кармане находится столько-то талеров. Можно как угодно долго рассуждать, бывают ли у приятеля в самом деле такие деньги, однако истинность суждения о принадлежности ему, допустим, десяти талеров в данной ситуации безошибочно устанавливается не логическими выкладками, а выворачиванием приятелем своих карманов, т.е. критерием практики. Суждения о существовании любых вещей Кант расценивал как высказывания синтетические, но не аналитические.

А разве Кант не прав? Поначалу сразу же хочется с ним согласиться (многие так и делают, в особенности кантианцы), однако при дальнейшем обдумывании его доводов возникают серьезные сомнения в корректности аргументации Канта.

Во-первых, следовало бы уточнить, что же кантианцы понимают под «реальной вещью»? Из справочников известно, что, с этимологической точки зрения, «реальное» есть «вещественное». Если придерживаться первоначального смысла термина «*realis*», то мы не продвинемся дальше тавтологии – «реальная вещь есть вещь вещественная» – и не уловим различия между мыслимой вещью и реальной вещью, столь важного для критической философии Канта.

Во-вторых, вещественное не самосуще, оно определено извне и изнутри, имеет сущность и существование, внутреннюю и внешнюю стороны. В связи с необходимостью проговаривать логические связи между понятиями бытия, сущности и существования схоласты придумали в начале XIII в. термин «*realis*» («реальность»). Им они обозначили «объективную меру связи существования с полнотой Божественного Духа»: сущность вещи тем более реальна, чем она ближе к Бытию (Богу). Таким образом, под «реальностью» схоласты понимали вещи, обладающие значительной степенью бытия, а наибольшую реальность приписывали Богу как Полноте Бытия (лат. *ens realissimum*). Согласно своему изначальному смыслу, «реальность» – это мера близости существования к бытию, экзистенции – к эссенции, конечного – к бесконечному. Отсюда, мыслимая человеком сущность гораздо более реальна (хотя и имеет статус субъективной реальности), чем материальная грань вещи, явленная нам в чувственном опыте⁹.

Итак, для схоластов Бог есть наиболее объективно-реальное бытие в силу самой исходной дефиниции реальности:

1) Бог бытийственно реален в исчерпывающей мере как предельно-бесконечный объективный Дух, в отличие от экзистенциальной реальности конечных материальных тел;

2) объективная реальность Бога наименее всего доступна нашему внешнему опыту, так как Бог есть предельно глубокая сущность, которую разве лишь частично можно познавать интуицией и дискурсивным умом;

3) Бог есть потому, что он наиболее реален и сокрыт.

В Новое время номиналисты и материалисты начали придавать теологическому понятию реальности прямо противоположный, антисхоластический смысл. Истинно реальными вещами они предпочли называть материальные вещи, а максимальную степень объективной реальности приписали вещам, воспринимаемым людьми через внешние органы чувств. Субъективную реальность обобщающей человеческой мысли (мыслимую вещь) номиналисты объявили иллюзорной, а материалисты – копией реальности, реальностью второго сорта, квазиреальностью.

Склоняясь к новому стилю философствования, Кант признал за критерий подлинной реальности «данность в опыте», а не «вербально-логическую мыслимость». Когда он принялся атаковать силлогизмы средневеко-

вых схоластов, то толком не разъяснил читателю свой выбор альтернативного значения понятия «истинной реальности», обошел молчанием практику средневекового словоупотребления и незаметно подменил традиционные смыслы. Отсюда, правы те, кто считает, что критика Кантом онтологического аргумента Ансельма в основном имеет семантический характер и может быть отнесена к категории малопродуктивных терминологических споров.

В-третьих, Кант старается убедить читателя, что «существование» сопряжено исключительно с категорией «вещь» и что связку «есть» во всяком суждении ни в коем случае не следует считать предикатом. Он, вероятно, упустил из внимания онтологию взаимоперехода вещи и свойства и тесно связанную с нею диалектику практики и теории.

Если вернуться к примеру с талерами, то Канту можно возразить так: обрубок металла лишь тогда на практике предстанет людям вещью-талером, когда ему припишут особое свойство, прямо не обнаруживаемое органами чувств, – свойство служить эквивалентом любого товара. При полной девальвации талера от него, как особо культивируемой вещи, остается всего лишь обычный кусочек металла; он утрачивает свои умопостижаемые свойства и более не признается реальными деньгами. И тогда, при обнаружении в кармане у моего приятеля десяти кружков металла, суждение о наличии у него именно десяти талеров (т.е. денег), станет ложным.

Заметим, что и остающиеся два утверждения – «в кармане обнаружен металл», «всего насчитано десять металлических кружков» суть скорее сокращенные умозаключения, выведенные из естественно-научных теорий и арифметики (*истины разума*, по терминологии Лейбница), нежели прямые показания органов чувств (*истины факта*).

Таким образом, ясно осмысленные доказательства существования вещей часто невозможны в пределах одного только внешнего чувственного опыта и требуют совмещения опыта с теоретическим разумом. Мы обычно принимаем некоторый фрагмент культуры за ту или иную отдельную вещь только тогда, когда ассоциируемому с нею хронотопу («здесь и теперь») приписаны особое имя, умозрительная сущность, сумма мыслимых свойств. В опыте цивилизованного человека нечто идентифицируется, например, с радиоприемником, но в опыте дикаря реальность радиоприемника никак не регистрируется.

Опознавание вещи есть сложный процесс слияния реального и идеального, чувственно-данного и сверхчувственного, отождествления вещи и свойства. Следовательно, связка «есть» является вещью не в большей степени, чем предикатом. Отсюда, в понятии бытия («естины») подразумевается не только полнота вещности, но одновременно неисчерпаемое множество свойств.

Сомневаясь в правомерности кантовских рассуждений об онтологическом доказательстве бытия Бога, ранний Маркс оперирует введенным Гегелем понятием «признанного бытия» (*Anerkanntsein*): форма бытия богов, по мнению Маркса, подобна денежной¹⁰. В этом смысле боги существуют постольку, поскольку их признают и им доверяют. Признанное бытие богов есть сверхчувственная общественная реальность, эффективно опосредующая жизненные связи людей. Когда же боги утрачивают всеобщее признание, то они лишаются предиката существования, и исчезает та мощная энергия, которую прежде источали боги-символы.

В-четвертых, с точки зрения строгого монотеизма, Бог есть метафизическая вещь, то есть Бог – это Плерома трансцендентная, вечная, неизменная и «не вступающая ни с чем в физический контакт». Потусторонняя полнота бытия объективно существует вовсе не в том же самом смысле, в каком обычно имеют в виду объективно-реальное существование протяженных, взаимодействующих и изменчивых физических вещей.

Существование трансцендентного бытия, по определению, есть нечто, выходящее за всякий внешний чувственный опыт людей. Поэтому совершенно бессмысленно опровергать монотеистический аргумент ссылками на чувственный опыт как на единственный критерий физического существования. Но именно это тщетно пытался сделать Кант.

Складывается впечатление, что эпистемический пантеист Кант был склонен подменять незаметно для читателя монотеистическое понятие трансцендентной полноты бытия представлениями об имманентном Божестве (В связи с этим обстоятельством заметим следующее. Некоторые источники сообщают, что в 1740-х гг., когда Кант стал нищим после смерти своего отца, он не только был вынужден давать частные уроки, но также обучился искусству игры на деньги в бильярд и карты и стал ловким шулером. Подчас это умение «подменять и подтасовывать» нетрудно обнаружить в философских произведениях Канта «критического периода»).

Вероятно, Канта подталкивал к пантеизму исповедуемый им протестантизм, в котором сильна идея о «внутреннем» Боге. Вспомним: религиозный пантеизм учит, что Бог сокрыт под оболочкой физических явлений и полнота бытия есть внутренняя сущность мирового порядка. Возможно, по этой причине Кант, говоря о всяком существовании, подразумевает всего лишь земное существование и сопряженную с ним человеческую эмпирию.

Для пантеиста нет особой разницы между утверждениями «Бог есть» и «Бог существует». Напротив, монотеист подчас с негодованием воспримет суждение «Бог существует» и одобрит суждение «Бог есть», поскольку под «экзистенцией» схоласты прежде всего мыслили ограниченное физическое бытие, а под «бытием», «Сущим» – потустороннего Бога, ничем не ограничиваемого и совершенно свободного.

Атакуя онтологический аргумент, Кант, по сути, подменяет тезис о бытии Бога тезисом о существовании имманентного Божества, что справедливо квалифицировать как грубую логическую ошибку. Подчеркнем: доказательство Ансельма традиционно именуют «онтологическим» именно потому, что оно говорит о сверхопытном трансцендентном бытии (о Платоновом потустороннем Бытии-Благе), а вовсе не о чем-то посюстороннем и онтическом.

Правда, и в отношении «онтического» неточно утверждать, будто всякая физическая реальность непосредственно дана нам в опыте. Например, объективные физические законы обычно относят к разряду сверхэмпирических сущностей, а человеческая мысль (о которой можно сказать, что она как-то существует) не имеет протяжения и, следовательно, ее невозможно увидеть саму по себе, подобно внешнему объекту.

Итак, если братья за доказательство бытия (полноты существования) трансцендентного Бога, то делать это можно лишь средствами рационального мышления, но никак не эмпирическими методами. Вместе с тем ни одно логическое доказательство не бывает исчерпывающе убедительным, и в этом смысле Кант, конечно, прав.

Библиографический список

- Ансельм Кентерберийский. Сочинения. – М., 1995.
Гегель Г.В.Ф. Лекции о доказательстве бытия бога // Гегель Г.В.Ф. Философия религии: В 2-х т. – Т. 2. – М., 1977.
Жильсон Э. Философ и теология. – М., 1995.
Кант И. Критика чистого разума // Кант. Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964.
Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия бога // Кант И. Собрание сочинений: В 8 т. – Т. 1. – М., 1994.
Кураев А.В. Все ли равно как верить? – Клин, 1994.

- Кюннг Г. Существует ли Бог? – М., 1982.
Лосский В.Н. Боговидение. – М., 1995.
Назаров В.Н. Введение в теологию. – М., 2004.
Пивоваров Д.В. Онтология религии. – СПб., 2009.
Реати Ф.Э. Есть ли Бог? Введение в философское богословие. – Гатчина, 2000.
Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Божия // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. – Париж, 1972.
Хаутепен А. Бог. Открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. – М., 2008.
Шохин В.К. Введение в философию религии. – М., 2010.
Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения: В 2-х т. – Т. 2. – М., 1996.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 127.

² См.: Осипов Ю.С. Истина не доказывается, а показывается // Голос православия. – Ноябрь, 2005. – С. 2–3.

³ Шалютин С.М. Машины. Люди. Ценности. – Курган, 2006. – С. 304.

⁴ Ф. Энгельс – Э. Бернштейну, июль 1884 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 36. – С. 161.

⁵ См.: Шохин В. К. Интеркультурная естественная теология и индийские физико-теологические аргументы // Вестник РФО. – М., 2007. – № 3. – С. 113.

⁶ См.: Ансельм Кентерберийский. Монологион // Ансельм Кентерберийский. Соч. – М.: Канон, 1995. – С. 82–122.

⁷ См.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Там же. – С. 122–165.

⁸ Кант И. Критика чистого разума // Кант. Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964. – С. 521.

⁹ См.: Пивоваров Д.В. Реальность // Современный философский словарь / под ред. В.Е. Кемерова. – Лондон: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 732–735.

¹⁰ См.: Классен Э.Г. Признанное и осознанное // Философские науки. – М., 1990. – № 5. – С. 108.

Пушкин С.Н.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ ЭТНОГЕНЕЗА ЛЬВА ГУМИЛЕВА

Аннотация. В статье исследуются взгляды Л. Гумилева на религию. Будучи православным верующим, он постоянно обращался к различного рода религиозным проблемам. Гумилев был ученым, использующим в своих теоретических изысканиях научные (и естественно-научные, и социально-гуманитарные) обоснования. В статье отмечается, что различные аспекты изучения религий были важны для Гумилева не сами по себе, а главным образом для обоснования созданной им теории этногенеза.

Ключевые слова: религия, православие, католицизм, церковь, Россия, Европа, пассионарность, этнос, этногенез.

В октябре 2012 г. Льву Николаевичу Гумилеву исполнилось бы 100 лет. Но он умер ровно на 20 лет раньше. А поэтому предстоящий год вмещает два юбилея мыслителя – 100-летие со дня рождения и 20-летие со дня смерти. Книги его постоянно издаются и переиздаются. И неизменно находят своего заинтересованного читателя. При этом значительный интерес вызывают его взгляды на религию, различные проблемы которой неизменно привлекали его самое пристальное внимание.

То, что он – человек глубоко верующий, сомнений ни у кого не вызывает. Об этом пишут многие из тех, кто был с ним знаком лично. Гумилев до

- Кюннг Г. Существует ли Бог? – М., 1982.
 Лосский В.Н. Боговидение. – М., 1995.
 Назаров В.Н. Введение в теологию. – М., 2004.
 Пивоваров Д.В. Онтология религии. – СПб., 2009.
 Реати Ф.Э. Есть ли Бог? Введение в философское богословие. – Гатчина, 2000.
 Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Божия // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. – Париж, 1972.
 Хаутепен А. Бог. Открытый вопрос. Богословские перспективы современной культуры. – М., 2008.
 Шохин В.К. Введение в философию религии. – М., 2010.
 Юм Д. Естественная история религии // Юм Д. Сочинения: В 2-х т. – Т. 2. – М., 1996.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 42. – С. 127.

² См.: Осипов Ю.С. Истина не доказывается, а показывается // Голос православия. – Ноябрь, 2005. – С. 2–3.

³ Шалютин С.М. Машины. Люди. Ценности. – Курган, 2006. – С. 304.

⁴ Ф. Энгельс – Э. Бернштейну, июль 1884 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. – 2-е изд. – Т. 36. – С. 161.

⁵ См.: Шохин В. К. Интеркультурная естественная теология и индийские физико-теологические аргументы // Вестник РФО. – М., 2007. – № 3. – С. 113.

⁶ См.: Ансельм Кентерберийский. Монологион // Ансельм Кентерберийский. Соч. – М.: Канон, 1995. – С. 82–122.

⁷ См.: Ансельм Кентерберийский. Прослогион // Там же. – С. 122–165.

⁸ Кант И. Критика чистого разума // Кант. Соч.: В 6 т. – Т. 3. – М., 1964. – С. 521.

⁹ См.: Пивоваров Д.В. Реальность // Современный философский словарь / под ред. В.Е. Кемерова. – Лондон: ПАНПРИНТ, 1998. – С. 732–735.

¹⁰ См.: Классен Э.Г. Признанное и осознанное // Философские науки. – М., 1990. – № 5. – С. 108.

Пушкин С.Н.

РЕЛИГИОВЕДЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ТЕОРИИ ЭТНОГЕНЕЗА ЛЬВА ГУМИЛЕВА

Аннотация. В статье исследуются взгляды Л. Гумилева на религию. Будучи православным верующим, он постоянно обращался к различного рода религиозным проблемам. Гумилев был ученым, использующим в своих теоретических изысканиях научные (и естественно-научные, и социально-гуманитарные) обоснования. В статье отмечается, что различные аспекты изучения религий были важны для Гумилева не сами по себе, а главным образом для обоснования созданной им теории этногенеза.

Ключевые слова: религия, православие, католицизм, церковь, Россия, Европа, пассионарность, этнос, этногенез.

В октябре 2012 г. Льву Николаевичу Гумилеву исполнилось бы 100 лет. Но он умер ровно на 20 лет раньше. А поэтому предстоящий год вмещает два юбилея мыслителя – 100-летие со дня рождения и 20-летие со дня смерти. Книги его постоянно издаются и переиздаются. И неизменно находят своего заинтересованного читателя. При этом значительный интерес вызывают его взгляды на религию, различные проблемы которой неизменно привлекали его самое пристальное внимание.

То, что он – человек глубоко верующий, сомнений ни у кого не вызывает. Об этом пишут многие из тех, кто был с ним знаком лично. Гумилев до

конца дней своей жизни разделял православные взгляды. В комнате у него висела икона. И когда он засиживался со своими учениками допоздна, перед уходом все вставали на молитву. Без нее дом не покидали. Неудивительно, что люди, с которыми Гумилев был наиболее откровенен, воспринимали его как весьма редкого в годы советской власти в российском интеллектуальном кругу убежденного христианина. Д. Балашов – один из его ближайших учеников – всегда недоумевал, когда его спрашивали о том, насколько Гумилев привержен православной вере. «Как будто бы человек такого масштаба и значения мог быть неверующим!»¹ – восклицал он. И это действительно так. Член «двадцатки» (т.е. один из учредителей) церкви Воскресения Христова на Обводном канале, многие годы друживший с митрополитом Ленинградским и Ладожским Иоанном, успевший перед смертью причаститься и собороваться, конечно, не мог не быть верующим.

Все это убеждало некоторых исследователей Гумилева в том, что он «светский апологет Бога». И именно в этой апологии будто бы следует искать ключ не только к его жизни, но и к его научной деятельности². Высказывается мнение, что после страшных испытаний ему открывается одна из тайн Бога, которую в «агрессивно-атеистическое время» без серьезного вреда для себя можно было высказать только иносказательно, ибо называть вещи своими именами было опасно. «Для меня нет сомнений, – пишет Л. Стекляникова, – что та энергия из космоса, пучки ее, что вызывают мутации, из-за которых начинается процесс этногенеза, рождение нового этноса, – это деяние Бога»³. В общем-то близкую по смыслу позицию отстаивает и Д. Володихин, обнаруживший в книге Гумилева «Этногенез и биосфера Земли» ребус, который он пытается активно разгадать. В этой связи все научные объяснения источника пассионарного толчка, разработанные Гумилевым, исследователь его творчества воспринимает лишь как намеки, иронию и мистификацию. «Но если, – восклицает он, – «космические лучи» заменить в тексте на Бога, все прекрасно прочитывается... Если поставить в тексте вместо «Близкого Космоса» Господа, получится весьма логично: «Мы не одиноки. Хранит нас Бог»»⁴. Именно такой, по его словам, ответ скрывает мастерски выстроенный Гумилевым лабиринт, не имеющий ничего общего «ни с этнологией, ни с естественно-научным подходом к истории».

Основываясь на подобного рода суждениях, можно, по-видимому, сформулировать только один вывод – источником пассионарных толчков, продолжающих творение, является Бог, цели которого человеком непостижимы, а антисистемы – результат деятельности сатанинских сил, характеризующихся уже не жизнеутверждающей, а жизнеотрицающей ориентированностью. Подобная биполярность этносферы у Гумилева, по Володихину, выражает извечное противостояние и противоборство «двух вселенских сил – Бога и его главного оппонента». Поэтому научность – лишь форма выражения, «внешнее обличье» основного научного произведения Гумилева. Ибо на самом деле мы имеем дело с «религиозно-философским трактатом, христианской интерпретацией всемирной истории. Гумилевское научное творчество по сути своей было эмпирическим описанием деяний Господних»⁵. Близок к подобным идеям и Д. Балашов. Он убежден в наличии в творчестве Гумилева осознанных и глубоких богословских истин. «У меня в руках была (и, увы, исчезла!), – жалеет он, – воистину драгоценная страница машинописной рукописи, представляющая собой оригинальный, вполне законченный в сути своей богословский трактат»⁶. Однако каких-либо других серьезных богословских сочинений у нашего мыслителя нет. От какого-либо изложения и истолкования православного учения в своих научных трудах он явно устранился. Ведь не мог же Гумилев, убежденный верующий, описывать порождающего пассио-

нарные толчки Бога следующим образом: «Как будто кто-то хлещет плетью шар земной, а к рубцу приливает кровь – и он воспаляется»⁷.

Многие отмечали и то, что Гумилев не любил говорить о своей вере. Его убежденная и спокойная религиозность была не «напоказ». А поэтому не все разделяют идеи о сколько-нибудь серьезных богословских основаниях этнологических взглядов Гумилева. В частности, А. Дугин, весьма высоко оценивая его теоретическую деятельность, отмечал, что воззрения Гумилева «не претендуют на последнее обобщение». В этой связи эсхатологические взгляды (как откровенные, так и замаскированные) он рассматривал «как выражение «упаднической» стадии развития этноса, как химеры, возникающие в среде разлагающихся, утративших пассионарность, приближающихся к порогу смерти культур и народов»⁸. По мнению Дугина, не только разрешение, но и постановка проблемы, так или иначе интерпретирующей «конец истории», для Гумилева не что иное, как «выражение глубокого декаденса». Гумилев не мог не признавать, что «процессы, идущие по ходу времени, энтропийны и инерционны, но так как они то и дело прерываются творческими вспышками, создающими новые этносы и культуры, – указывал он, – то конец света не наступает»⁹. Исходя из этого, остановить этногенез, по-видимому, способны только разрушающие этносы антисистемы.

Изучая историю антисистем, Гумилев называл их оборотнями и вампирами, отличающимися поистине дьявольскими свойствами. Люди, даже если они наделены могучим интеллектом, железной волей, чистой совестью, не в состоянии им противостоять. И хотя «мы, люди XX века, знаем, что черта нет», история антисистем явно напоминает его жуткую разрушительную деятельность, замечает Гумилев¹⁰. Но почему эта деятельность так и не привела к уничтожению (в результате многочисленных этнических контактов) всех этносов, не превратила их в антисистемы? И поскольку антисистемы возникают постоянно, что же представляет собой импульс, противодействующий их распространению, «очищающий от них лик Земли»? Для Гумилева данный импульс – результат не только эволюционных процессов, но и не заповеданный «нам свыше, потому что антисистемы бывают теистичны, а идеалы этнических культур – атеистичны»¹¹. Поэтому искать этот импульс следует в Космосе, ибо это не что иное как пассионарный толчок. И отнюдь не героизм смело идущих на самопожертвование пассионариев, а пассионарный толчок способен уничтожить химеры и «гнездящиеся в них антисистемы». Накал толчка так высок, что он вновь «переплавляет» их в этносы, «гармонически сочетающиеся с ландшафтами, как звено геобиценозов». При слишком высоких пассионарных накалах антисистемы не живут. Таким образом, Гумилев заявляет, что пассионарные толчки могут быть очистительной силой, «без которой эволюция вообще не могла бы продолжаться. Этой силой, – подытоживает он, – природа поддерживает баланс биосферы»¹².

Для защиты от враждебного Хроноса (т.е. от необратимой потери энергии – энтропии), с точки зрения Гумилева, есть только два во многом взаимообусловленных пути: жизнь и смерть. Ибо, благодаря постоянно наступающей смерти, жизнь пребывает в состоянии вечного обновления. Ведь смерть одних этносов способствует рождению других. Поэтому смерть – это всего лишь естественное и необходимое дополнение постоянно изменяющейся жизни. Намного страшнее смерти аннигиляция, в процессе которой происходит утрата вещества. Превратившись в световую энергию, вещество не только покидает свою систему, но и растворяется в межгалактической бездне – «мрачной стихии вакуума». «Древние мудрецы это знали, – указывает Гумилев. – Они даже персонифицировали, как это было тогда принято, принцип аннигиляции и назвали его Люцифером, т.е. «носящим свет» (правильнее будет неточный перевод – уносящий свет;

куда? – в бездну!). А бездну сопоставили с адом – самым страшным из всего, что могли вообразить»¹³. При этом отношение людей к проявлявшим себя в различных явлениях природы духам и «духу бездны» отличались принципиально. Если с первыми, стараясь их задобрить, устанавливали различного рода взаимоотношения, то второго смертельно боялись и никаких контактов с ним не устанавливали. Никто не хотел, утверждает Гумилев, отказавшись от радостей мира, обрести «полное одиночество, проистекающее из принципа отрицания».

Вместе с тем, рассуждая об основах, формирующих стереотипы поведения, Гумилев в первую очередь отмечал самого различного рода атеистические и религиозные концепции. Заявляя, что «атеизмов на Земле было не меньше, чем религий», он указывал на глубокие и существенные различия не только между атеистическими и религиозными мироощущениями, но и внутри их. При этом им рассматривались преимущественно чувства верующих в связи с той или иной положительной или отрицательной комплиментарностью. Ибо большинство из них не могут разобраться в особенностях догматических противоречий различных религиозных систем. «Они, – пишет Гумилев, – просто чувствуют феномен мироощущения той или иной религии и выбирают тот ее вариант, который отвечает их психологическому настроению»¹⁴. Какие-либо логические аргументы на верующих, как правило, сколько-нибудь серьезного влияния не оказывают. Они ими не воспринимаются, так как религиозное исповедание, по утверждениям мыслителя, основывается главным образом на неосознанном влечении к объекту обожествления.

Однако Гумилев высоко ценил Церковь как хранительницу догматов, традиций, в то же время способную и к теологическим прениям. Причастность к деятельности Церкви, с его точки зрения, – достояние весьма немногочисленных эрудированных людей, стремящихся к поиску истины. Окруженные учениками в фазу высокой пассионарности, они одиноки в инерционный период. При обскурации их жизни угрожает серьезная опасность. То же самое переживает и религиозная система мировоззрения, и ее восприятие теми членами этноса, которым она так или иначе доступна. Пассионарная элита первой воспринимает созданное богословами учение и «вводит его в стереотип поведения, тем самым вовлекая в принятый настрой массы обывателей, принимающих доктрину без критики»¹⁵. Истинность доктрины не подлежит проверке, она может восприниматься лишь на веру. И нельзя не отметить, что данные тенденции относятся ко всем этносам, независимо от того, создают они письменность или передают информацию устно. Однако чем ниже уровень пассионарности, тем менее проявляется интерес к сложным мировоззренческим проблемам, тем более возрастает склонность к воззрениям, привлекательным для обывателя в силу их утилитарно-практического значения. Для Гумилева очевидно: отношение к религиозным верованиям в первую очередь обуславливается не уровнем их мировоззренческой разработки, а фазой этногенеза – уровнем пассионарности этноса. В этой связи весьма любопытным представляется его рассмотрение католицизма и православия.

Структура католицизма, утверждал ученый, была во многом основана на монархическом принципе. Возвысившийся над светской властью папа часто по своему усмотрению распределял и перераспределял европейские троны, открыто вмешивался в законодательную сферу, объявлял крестовые походы и пр. «На крайнем Западе восторжествовал папизм, – пишет Гумилев. – То есть папа был одновременно светским государем наибольшей области и сюзереном всех королей Европы... все они подчинялись папе как верховному своему главе. Это, конечно, не надо понимать буквально. Они подчинялись в идеале, а фактически они плевать хотели на зависимость»¹⁶. Католики были вынуждены участвовать в постоянных войнах еще и потому, что распространять свои идеи им было намного слож-

нее, чем православным. Предлагая в качестве главного инструмента познания разум, католицизм чрезвычайно усложнял выработку человеком собственного мнения. Еще более проблематично было согласовать разум (собственное мнение) с мнением окружающих людей (и соседа, и кюре). Более того, если даже собственное мнение и удастся согласовать, то это отнюдь не повод для спокойной жизни. Постоянно поступающая новая информация вновь и вновь требует дальнейших согласований уже ранее согласованного. Мешала мирному распространению католицизма (в частности, среди славян) и непонятная многим латынь. И поскольку переводы были запрещены, убеждать было сложно. Проще было принуждать.

Православие же создает структуру, основывающуюся на идеях цезарепапизма. Император был прихожанином Святой Софии, а следовательно, подданным патриарха. Император «имел духовника, который отпускал – не отпускал ему грехи в каждый пост, – отмечает Гумилев. – ...Поэтому было известное равновесие между духовной властью и гражданской»¹⁷. Именно это в течение многих веков не только придавало Византии устойчивость, но и способствовало широкому распространению православия, влияя на формирование структуры церковной организации. И прежде всего, указывает Гумилев, «изменились отношения духовной и светской власти, ибо в большинстве случаев правители не были христианами, а христиане становились еретиками: несторианами, монофизитами»¹⁸. И, оказавшись в конечном итоге на мусульманских землях, православные патриархи от светской власти в лучшем случае получали лишь терпимость, но не помощь. Поэтому они могли надеяться только на свою паству. Понятно, что они стремились так или иначе учесть и выразить ее интересы. В результате этого православие формируется как демократический вариант христианства, суть которого в России сформировали в виде идеи: «Богово выше царева». Кроме того, православным богословам, по словам Гумилева, были чужды лукавство, политическая хитрость и изворотливость. Принципиально важным он полагал и забвение ими при крещении Руси идеи предопределения. Следовательно, вся ответственность за грехи возлагалась на совершившего их человека, что язычники должны были воспринимать с пониманием.

Христианизацию Руси Гумилев полагал подлинно судьбоносным событием нашей отечественной истории. «Крещение дало нашим предкам высшую свободу – свободу выбора между Добром и Злом, – пишет он, – а победа православия подарила Руси тысячелетнюю историю»¹⁹. Преодолевая остатки родоплеменных отношений доклассового общества, христианство способствовало созданию целостной этнической системы. Но, к сожалению, ненадолго. Феодальная раздробленность превращает княжеские уделы в вотчины. Столицы (Киев, Владимир), значение которых все более снижается, становятся разменной картой в руках враждующих князей. В политике их уже значительно более привлекает меч, а не закон. Присущий для субпассионариев (а ими, наряду с князьями, оказались и бояре, и смерды) эгоизм не позволяет Руси сопротивляться иноземным вторжениям. Немногочисленные пассионарии мешали субпассионарному большинству. Единственным местом приложения сил пассионариев стал монастырь. Именно здесь ими и осуществляется деятельность, во многом обусловившая культурное, социальное и политическое развитие России, ее религиозно-нравственные основы, привычки и нравы. Поэтому таланты пассионариев могли быть применены лишь в православной церкви, в полной мере раскрывающей в этнической истории все свои ипостаси: религиозную, социальную и ментальную. Церковь примирила разрозненные интересы феодальной раздробленности, интегрировав запросы и чаяния большинства русских людей.

Отмечая, что датой раскола единого христианства был 1054 г., Гумилев обосновывал: взаимное анафемствование и последующую вражду пра-

вославных и католиков следует искать в сфере не теологии, а этнопсихологии. Ибо каких-либо серьезных теологических обоснований для раскола не было. И Гумилев сомневается, что, например, проблема филиокве (*от кого исходит Бог Дух Святой? От Бога Отца или и от Бога Отца, и от Бога Сына*) – важнейшее догматическое различие православия и католицизма – волновала и тревожила сколько-нибудь широкие круги верующих этих направлений христианства. «Церковь, как чуткий барометр, среагировала на процесс этнического и суперэтнического расхождения Запада и Востока, – указывает мыслитель, – но население там и тут... с присущей обывателям инертностью мышления долгое время не могло понять, что единое христианство перестало существовать»²⁰. Это, в частности, подтверждается и событиями первого крестового похода, когда западные крестоносцы «шли на выручку греческим христианам», а те надеялись на них и ждали помощи. И никого раскол особо не смущал по крайней мере около ста лет. До тех пор пока данное событие не становится «психологической доминантой общественного сознания». Церковный раскол превращается в «символ отделения Запада, где в IX в. произошел взрыв этногенеза, от ортодоксального Востока»²¹. И только после того как на Востоке и Западе будет в полной мере осознана вся совокупность идейных, политических, социально-экономических причин этого раскола, религиозные войны православных и католиков приобретают подлинную остроту и трагизм.

К XII в. пассионарность католической Европы достигает, по Гумилеву, акматической фазы, православная же Европа в значительной мере лишилась своей энергии. Миновав инерционную фазу, она жила за счет ранее приобретенных ценностей и сформировавшихся традиций. Однако первые все более растрчивались, а вторые – забывались. Воспользовавшись этим, католическая Европа в XIII в. объявила крестовый поход против православных стран. Французы и венецианцы разгромили и разграбили Фессалоники и Константинополь. Затем немцы и шведы попытались то же сделать с Новгородом. «На рубеже XIII–XIV вв. русские, несмотря на политическую раздробленность страны, осознали свое системное единство, – пишет Гумилев. – ...Католичество было индикатором одного суперэтнуса, а православие – другого», но уже во главе не с Византией, а с Россией²². Различия между суздальцами и, например, полянами, конечно, признавались, однако на порядок ниже, чем с болгарами или сербами. С католиками же православные различались на два–три порядка. Хотя этническая симпатия России, распространялась не только на православные, но и неправославные народы (например, на породнившихся с русскими половцев, карелов и др.).

Это стало возможным во многом и благодаря веротерпимости пришедших на Русь монголо-татар, обусловленной, по мнению Гумилева, исключительно «имперским решением» Чингисхана. Когда в 1312 г. хан Узбек государственной религией Золотой Орды определяет ислам, данное вероисповедание становится строго обязательным для всех его подданных. Однако это никак не затрагивает проживающих в восточнославянских княжествах. В отличие от других народов, входящих в Орду, восточных славян никогда не принуждали к исламу. Более того, Руси даже не возбранялось принимать тех, кто был не согласен на всеобщую исламизацию. И то, что здесь они находили надежное убежище, «показывает, – пишет Гумилев, – что зависимость Руси от Золотой Орды ограничивалась политической сферой, но не распространялась на области идеологии и быта»²³. Не подрывала эта зависимость и религиозно-духовные основы Руси. Православные храмы сохранились. Духовенство было освобождено от налогов. В этой связи говорить о монголо-татарском иге на Руси, с точки зрения Гумилева, принципиально неверно²⁴. Иначе мы не сможем,

например, сколько-нибудь разумно объяснить факт добровольного присоединения к Орде по воле князя Александра Невского княжества Владимирского. Но ведь именно «старания Александра Невского и направленная деятельность православной церкви, – указывает Гумилев, – позволили вынырнуть в лоне старого этноса зачаток этноса нового»²⁵. И все же вся эта деятельность была успешной в первую очередь потому, что XIII в. Русь переживает пассионарный толчок.

Именно он радикально изменил сложившиеся ранее структуры и поведенческие стереотипы. После этого князья могли «держат свои вотчины», но не людей, которые получили возможность самостоятельно менять место жительства. Подчинение стало делом добровольным, а государственная измена – абсурдом, так как люди осознавали себя полностью свободными. И только вероотступничество рассматривалось как измена. Таким образом, единение этноса на Руси осуществлялось через почитание Церкви, выступившей объединяющей, скрепляющей силой. Она становится выразительницей надежд и чаяний восточных славян, независимо от их симпатий или антипатий к своим князьям. Православная вера объединяет уже значительно сильнее, чем верность своему князю. Формируется идеократия, т.е., разъясняет Гумилев, «идея православия, слугой которого был митрополит, глава всей православной церкви на Руси»²⁶. Русские люди только потому и осознали себя русскими, что их объединяла укрепляющая Русь православная вера. В результате во второй половине XIII в. православные по численности уже значительно превосходили язычников. Большую роль в этом процессе сыграли монголо-татары. В частности, они охотно принимали на службу славянское языческое население, лишенное каких-либо серьезных карьерных перспектив у православных князей. Но если язычники-пассионарии охотно покидали пределы Руси, то православные пассионарии, напротив, всячески стремились остаться для ее защиты. «За 100 лет такой процесс дал плоды, – заключает Гумилев. – Русская земля стала христианской с элементами двоеверия, не имевшими социально-политического значения»²⁷.

В XV в. пассионарный подъем на Руси не позволил признать итоги Флорентийской унии 1439 г. И когда участвовавший в работе Собора сторонник унии митрополит Исидор вернулся в Москву, он сразу же был объявлен великим князем Василием Васильевичем «лжепастырем» и заточен в тюрьму. Московский князь, выражая интересы большинства своих подданных, резко выступил против измены православию. После этого рязанский епископ Иона был «наречен в митрополиты» Собором русских православных архиереев, а не одобрявшей униатство Константинопольской церковью. Очевидно, что в церковно-политических взглядах русских людей произошли существенные изменения. Полагая до этого необходимым в делах веры руководствоваться указаниями Константинопольской патриархии, они после Флорентийского собора стали воспринимать свою церковь как в полной мере автокефальную. «В этническом аспекте сие означало, – констатирует Гумилев, – что пассионарность России выросла значительно выше уровня, обеспечивающего ее существование как этноса»²⁸. Сравнивая церковную историю с политической, он указывает на значительное продвижение Руси из этноса в суперэтнос. Этому способствовало и укрепление Москвы. Выражающая же интересы Литвы Тверь после Флорентийской унии не в состоянии сколько-нибудь серьезно (не только военно-политически, но и этнически) противостоять Москве как центру общерусского православия.

В этот же период обостряются взаимоотношения Москвы и Новгорода, во многом воспринимаемого уже как «реликт Древней Руси». Установивших тесные связи с католиками новгородцев москвичи перестали воспринимать как представителей своего этноса. И это не удивительно. Ведь основным показателем этнической симпатии на данном этапе историческо-

го развития было вероисповедание. Иван III откликнулся на призыв о помощи «младшей чади новгородской», просящей о защите от пролитовски настроенного боярства. Объявив новгородцам о своих претензиях, он отправляется в военный поход. Новгород, не сумев оказать достойного сопротивления, сдается на милость победителя. «Пример Новгорода, – указывает Гумилев, – это блестящий пример умирания этнической системы, при котором, как правило, исчезают не сами люди. Люди-то как раз остаются и входят в состав новых этносов, но окончательно исчезает определенная система поведения, некогда связывающая этих людей воедино, делавшая их «своими»»²⁹. Гумилев подчеркивает, что с утратой новгородской независимости были преодолены последние стереотипы вечевой Руси. На месте Руси формируется Россия, связанная с ней лишь памятью своего происхождения.

В XVII в. Россия утрачивает часть своих земель. К Польше отходят Белоруссия, Украина, часть Великоруссии. В целом лояльные к польскому правительству, православные белорусы, украинцы, русские сразу же столкнулись с высокомерием и презрением польских католиков. Однако религиозные различия, по Гумилеву, отнюдь не следует полагать главной причиной сформировавшейся между ними отрицательной комплиментарности. Православные, с точки зрения католиков, «схизматики», т.е. раскольники. Но тогда протестанты – еретики. Они совершили еще больший «грех» по отношению к католикам. Между тем поляки ладили с протестантами, но отнюдь не с православными. Последние были поставлены перед тяжелым и унижительным выбором: или сменить веру, или терпеливо сносить изощренные и весьма разнообразные издевательства. И большинство пошло на жертвы, лишь немногие перешли в католицизм. По мнению Гумилева, «вероисповедание выступало прежде всего индикатором принадлежности к вполне определенному коллективу – «своим», – определяет он. – Те, кому по стереотипу поведения, мироощущению были ближе католики, – примыкали к католикам; те, кому были более симпатичны православные, – пополняли их ряды»³⁰. Ибо, по Гумилеву, абсолютное большинство белорусов, украинцев, русских, равно как и поляков, в полной мере не только не осознавало различий между православием и католицизмом, но никоим образом и не пыталось осознать.

Важнейшие причины православно-католических противоборств на Украине Гумилев также усматривал отнюдь не в конфессиональных противоречиях. Почему победил пророссийски настроенный Богдан Хмельницкий, а не ориентировавшиеся на Польшу или самостоятельное развитие Выговский или Мазепа? Гумилев убежден, что «первостепенное значение имела единая суперэтническая принадлежность России и Украины, массовая поддержка «своих», которыми были единоверцы. Об это всеобщее ощущение единства, как волны о скалу, разбивались рациональные планы волевых, умных искателей власти»³¹. Два близких этноса в соответствии с логикой этногенеза не могли не объединиться, несмотря на то, что политическая ситуация не всегда и не во всем способствовала этому. Выбор сделали не столько политики, сколько народ. Именно его естественное мироощущение и обеспечило наиболее правильный и успешный путь дальнейшего исторического развития. В этой связи Гумилев с возмущением отвергает какое-либо ущемление прав украинцев в России. Напротив, им отмечается их весьма позитивное влияние на русских. В частности, он указывал на то, что закаленное в дискуссиях с католиками украинское православное духовенство, как и украинский православный епископат, заслуженно ценились Московским патриархатом. Такие его представители как Симеон Полоцкий, Феофан Прокопович и многие другие высоко чтятся не только русской церковью, но и русской культурой.

Присоединение Украины к России придает невиданную ранее актуальность проблеме единообразия православного церковного обряда, который

в Византии регулировался двумя уставами – Иерусалимским и Студийским. Русские приняли первый, украинцы – второй. Прибывшие в Москву перед присоединением Украины киевские монахи категорически настаивали на изменении церковных обрядов и книг «в соответствии со своими представлениями». Для Гумилева очевидно, что старообрядческий раскол был «конфликтом великорусской (московской) и украинской православных традиций. Украинские монахи сумели победить в этом конфликте, – утверждает он, – и оказали тем самым решающее воздействие на изменение русских церковных обычаев»³². Однако решающее слово было все же за царем и патриархом. Именно они, стремясь к росту своего могущества и авторитета, предпочли ориентироваться на православие Вселенское (греческое), а не на сформировавшееся в Северо-Восточной Руси. В этом, убежден мыслитель, – главная заслуга патриарха Никона и одобряющего его реформы царя Алексея Михайловича. К древнему благочестию старообрядцев они относились как к «узкому московскому национализму», для которого православие украинцев – искаженное и испорченное. Понятно, что позиция лидеров старообрядчества не могла быть «связующей основой суперэтноса как скопления близких, но разных народов, – пишет Гумилев. – Представители этих народов рассматривались старообрядцами лишь как жертвы заблуждения, нуждавшиеся в переучивании»³³. Конечно, подобные идеи не способствовали объединению Украины с Россией.

Таким образом, религиозная вера, по мнению Гумилева, в той или иной мере всегда есть отражение мироощущения этнической структуры. На протяжении многих веков она являлась одним из важнейших факторов, регламентирующих жизнь как отдельного человека, так и этноса в целом. Вырабатываемая религиозной верой система норм и ценностей, которая, по утверждениям мыслителя, складывается исторически, воспринималась людьми как «нечто естественное, само собой подразумевающееся». В результате ее реализации у каждого этноса формируется свой особый стереотип поведения, в той или иной мере отличающийся от стереотипов поведения, присущих другим этносам. Данные стереотипы, обычно близкие у этносов одной группы, в суперэтносах уже настолько различны, что «практически несовместимы». При этом уровни религиозного сознания и пассионарного напряжения этносов обычно взаимообусловлены. Так, Мухаммед смог создать мировую религию во многом благодаря фазе пассионарного подъема единого суперэтноса – мусульманского мира. Деятельность же Лютера, осуществляющаяся в фазе спада пассионарного напряжения – в фазе надлома, не могла не способствовать расколу единого ранее западно-христианского (католического) мира. Но Россия в том же XVI в., по Гумилеву, находилась только в самом начале надлома. И именно поэтому «проповеди Феодосия Косого, а также его последователя Матвея Башкина нашли отклик только среди небольшой части населения, образовавшей еретические секты»³⁴.

И все же, с точки зрения Гумилева, религиозное исповедание – весьма недостаточный, ненадежный индикатор, позволяющий определять важнейшие характеристики того или иного этноса, особенности их взаимоотношений. Например, он обнаруживает значительно более сходства, чем различий, между христианством и исламом. Однако связанные с ними культуры им определяются как оригинальные и самобытные, что неизбежно обуславливает существенные противоречия между ними. В конечном итоге мыслитель приходит к выводу об ошибочности «однозначного сведения этнологических проблем к теологическим». Воспитывающейся с детства ментальности, по его мнению, в первую очередь присуща этническая, а не теологическая ориентированность. Подобного рода утверждения позволяют понять, почему люди одного и того же вероисповедания безжалост-

но уничтожают друг друга в многочисленных войнах и сражениях. И не только в Европе, в Азии, но и в России. Единоверцев часто не могли примирить даже судьбоносные для Церкви события. «Православные рязанцы «пограбили и поймали» отступавших москвитян, – сожалеет Гумилев, – а киевляне и белорусы из войска Ягайло настигали обозы с ранеными на Куликовом поле и добивали беззащитных»³⁵.

И тем не менее, сложившиеся на Руси межэтнические положительно-комплиментарные отношения во многом обуславливают формирование того этнического синтеза, который и будут называть Великой Россией. При этом значение православия в процессе ее этнической интеграции, по утверждению Гумилева, трудно переоценить. Сохранив целостность российского этноса, оно способствовало превращению его в суперэтнос, присоединив к нему «огромное количество инородцев». Вместе с тем мыслитель постоянно указывал на отрицательную комплиментарность, изначально сложившуюся между католической (а затем и протестантской) Западной Европой и православной Россией³⁶. Отсюда и безжалостные и жестокие преследования православных католиками и протестантами, неоднократно фиксируемые этнической историей. Завершение веротерпимости в России приходится на годы правления Петра I, весьма далекого от ревностного почитания православия и абсолютно терпимого «в отношении западных исповеданий». Проводимые им реформы подрывали этническую традицию крещеной Руси. «Петровская и послепетровская секуляризация, – сожалеет Гумилев, – отгнала Православие, пронизывающее, подобно нерву, все слои русской культуры, породило в русском обществе духовное опустошение»³⁷. Для дальнейшего нормального существования российского суперэтноса он полагал необходимым восстановление его религиозно-духовных основ – важнейшего интегрирующего фактора составляющих его этносов.

В этой связи Гумилев никогда не стремился приуменьшить роль и значение религии в жизни этноса. По его словам, люди, принадлежащие к разным этносам, отличаются «не столько по образу жизни, сколько по отношению к смерти». И в этом смысле смерть отнюдь не уравнивает людей, поэтому обряд погребения мертвых всегда отличается индивидуально-этническими характеристиками. Никаких подражаний, заимствований в него, как правило, не допускается. «Изменение обряда погребения бывает лишь при смене религии, – указывает мыслитель, – но это явление редкое и связанное с коренной ломкой этнического бытия и создания»³⁸. При этом он, как человек воцерковленный, не мог не обратить внимания на неравноценность религиозных вероисповеданий. Все они стремятся в первую очередь указать человеку путь спасения души, но для одних – это широкая и прямая дорога, а для других – узкая и извилистая тропинка. И характерно, что даже в деле спасения души, под которым Гумилев имел в виду «покаяние, точнее, самостоятельное передумывание... своих поступков и их мотивации»³⁹, он не полагался исключительно на волю Бога. Ибо спасти душу способен только активный и самостоятельный человек и только «на высоком духовном накале» развития этноса. «Там, где в душе остывающий пепел, – внушал он, – для подлинного творчества нет пассионарной энергии»⁴⁰. Отмечая в конце своей жизни некоторый рост пассионарности в России, Гумилев уверял: многие творческие и одаренные люди обратятся к религии.

Библиографический список

Балашов Д.М. Памяти учителя // Наш современник. – 1993. – № 8. – С. 148.

Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / сост. и общ. ред. А.И. Курочки: В 2-х кн. – Кн. 1. – М.: Институт «ДИ-ДИК», 1997. – 512 с.: ил. – (Сер. «Сочинения Л.Н. Гумилева»; вып.7).

- Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 2; вып. 8.
- Гумилев Л.Н. В поисках вымышленного царства. – М.: Товарищество «Клышников, Комаров и К», 1992. – 319 с.
- Гумилев Л.Н. Историко-философские труды князя Н.С. Трубецкого (замечки последнего евразийца) // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. / сост. В.М. Живова; общ. ред. В.М. Живова. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. – С. 31–54.
- Гумилев Л.Н. Открытие Хазарии. – М.: Рольф, 2001. – 416 с.: ил.
- Гумилев Л.Н. От Руси до России / сост. и общ. ред. А.И. Курчки. – М.: Институт «ДИ-ДИК», 1997. – 560 с.: ил. (Сер. альманахов «Сочинение Л.Н. Гумилева», вып. 4).
- Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 576 с.: ил. (Библиотека истории и культуры).
- Гумилев Л.Н. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 560 с.: ил. + вклейка 8 с. (Библиотека истории и культуры).
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / сост. и общ. ред. А.И. Курчки. – М.: Институт «ДИ-ДИК», 1997. – 640 с.: ил. (Сер. альманахов «Сочинения Л.Н. Гумилева», вып. 3).
- Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. – СПб.: ООО «Изд. Дом «Кристалл»». 2002. – 576 с. (Сер. «Вехи истории»).
- Лавров С.Б. Лев Гумилев: Судьба и идеи. – М.: Айрис-пресс, 2003. – 608 с.: ил. + вклейка 16 с. (Библиотека истории и культуры).

¹ Балашов Д.М. Памяти учителя // Наш современник. – 1993. – № 8. – С. 148.

² В частности, достаточно хорошо знавшая Гумилева Л. Стекланникова («Вечная память») утверждает, что он намеревался в 30-е гг. стать священником. Но его духовник сказал, что Церкви нужны не церковные мученики, а светские апологеты. «И я, – будто бы заявил Гумилев, – стал светским апологетом» // Лавров С.Б. Лев Гумилев: Судьба и идеи. – М.: Айрис-пресс, 2003. – С. 534.

³ Там же.

⁴ Володихин Д.М. «Высокомерный странник». Философия и жизнь Константина Леонтьева. – М.: ЗАО «Мануфактура», 2000. – С. 140.

⁵ Там же. – С. 142.

⁶ Балашов Д.М. Памяти учителя... – С. 148.

⁷ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли / сост. и общ. ред. А.И. Курчки. – М.: Институт «ДИ-ДИК», 1997. – С. 262.

⁸ Дугин А.Г. Русская Вещь. Очерки национальной философии: В 2 т. – Т. 1. – М.: Артогея-центр, 2001. – С. 35.

⁹ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь / сост. и общ. ред. А.И. Курчки: В 2-х кн.. – Кн. 2. – М.: Институт «ДИ-ДИК», 1997. – С. 150–151.

¹⁰ Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы. – СПб.: ООО «Изд. Дом «Кристалл»», 2002. – С. 374.

¹¹ Там же.

¹² Там же. – С. 375. Подобного рода высказывания можно встретить и в других работах мыслителя. Например, в одной из его последних статей «Чингис-хан – неожиданный ракурс», законченной им в год смерти – в 1992 г. И хотя эпоха «агрессивного атеизма» уже завершилась, он тем не менее по-прежнему утверждает: «Источником пассионарности являются взрывы этногенеза – пассионарные толчки, причина которых, по всей видимости, лежит в ближнем Космосе» (Основы евразийства. – М.: Артогея-Центр, 2002. – С. 458). И никакого намека хотя бы на возможное отождествление ближнего Космоса и Бога.

¹³ Гумилев Л.Н. Этносфера: история людей и история природы... – С. 341. «Бездна, – по Гумилеву, – это пространство без дна, т.е. без конца, а следовательно, и без начала... Значит, бездна – это «пустота»» (Там же. – С. 342).

¹⁴ Он же. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 2. – С. 110–111.

¹⁵ Он же. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 1. – С. 397–398.

¹⁶ Он же. Чтобы свеча не погасла: Сборник эссе, интервью, стихотворений, переводов. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 149.

¹⁷ Он же. Чтобы свеча не погасла... – С. 149.

- ¹⁸ Он же. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 2. – С. 112.
- ¹⁹ Он же. От Руси до России / сост. и общ. ред. А.И. Курчки. – М.: Институт «ДИ-ДИК», 1997. – С. 75.
- ²⁰ Он же. В поисках вымышленного царства. – М.: «Товарищество Клышников, Комаров и К», 1992. – С. 86–87.
- ²¹ Он же. Открытие Хазарии. – М.: Рольф, 2001. – С. 299.
- ²² Он же. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 2. – С. 89. «Попытка крестоносцев создать Латинскую империю на месте Византии провалилась через год, – пишет Гумилев. – Папские призывы подавить русских схизматиков были еще менее успешны, но... важны не результаты, которые часто зависят от исторических случайностей, а тенденция деятельности, или доминанта выхода свободной энергии. А здесь она была выражена крайне отчетливо: папа призывал католиков к крестовому походу против литовцев, русских и татар, руководствуясь не материальными расчетами и поисками выгод... а чувством отрицательной комплиментарности к соседним культурам» (Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи. – М.: Айрис-пресс, 2002. – С. 535).
- ²³ Он же. Историко-философские труды князя Н.С. Трубецкого (заметки последнего евразийца) // Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. / сост. В.М. Живова; общ. ред. В.М. Живова. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. – С. 41.
- ²⁴ Восточные славяне, полагает он, в Золотой Орде занимали особое место не покоренного, а союзного народа. «То, что мы называем игом, – убеждает последний евразиец, – было, по существу, унией двух государств с преобладанием волжского района над днепровским и донским и волго-окским междуречьем» (Гумилев Л.Н. «Откуда есть пошла Русь...» // «Слово». – 1992. – № 8. – С. 10).
- ²⁵ Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи.. – С. 222.
- ²⁶ Он же. Чтобы свеча не погасла... – С. 152.
- ²⁷ Он же. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 2. – С. 117. В это время формировались отношения ханов Золотой Орды со светской (князья) и духовной (митрополит) властями Руси. Князей было много, политика их нередко была непредсказуемой, а порой и вероломной, а поэтому доверия они часто не вызывали. Позиция же митрополита отличалась значительно большей определенностью. Он не мог, например, как некоторые князья, сбежать от хана в Литву. В свою очередь «тонкая церковная дипломатия установила союз православной Руси с мусульманской Ордой, оговорив взаимные обязательства, исключавшие военные конфликты» (Там же. – С. 123).
- ²⁸ Он же. От Руси до России... – С. 192.
- ²⁹ Там же. – С. 201. Значительная роль в этом процессе принадлежит русской мысли, которая в то время, по словам Гумилева, была целиком и полностью церковной. «Вопросы веры имели огромное значение, – указывает он, – ибо форма исповедания отождествлялась с определенным поведением, определенной идеологической программой и легко переходила в политику и в быт» (Там же. – С. 211).
- ³⁰ Там же. – С. 254.
- ³¹ Там же. – С. 266.
- ³² Там же. – С. 267.
- ³³ Там же. – С. 281. И хотя общенациональные связи сохранились, «иной стереотип поведения старообрядцев выделил их из основной массы русских и создал еще один оригинальный субэтнос... Но в дальнейшем, в XVIII-XIX вв., распавшись на множество «толков» и «согласий», старообрядцы постепенно потеряли пассионарность и превратились из активного субэтноса в конвизию, – констатирует Гумилев. – К XX в. у них остались лишь некоторые элементы своего стереотипа поведения, напоминающие о бурных событиях русской истории XVII в.» (Там же. – С. 283).
- ³⁴ Там же. – С. 223. «Проповедь Косого не была заимствованием с Запада или Востока, – писал Гумилев. – Она стала частным выражением того негативного мироощущения, которое всегда является следствием тесного контакта двух суперэтносов» (Там же).
- ³⁵ Гумилев Л.Н. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 2. – С. 195.
- ³⁶ Как отмечает в переписке с Гумилевым П. Савицкий, западная «латинская» нетерпимость не прошла «монгольской школы терпимости». А «протестантизм в этом отношении полностью следовал по пути латинства» (Из писем П.Н. Савицкого Л.Н. Гумилеву // Гумилев Л.Н. Черная легенда: Друзья и недруги Великой степи... – С. 479).
- ³⁷ Гумилев Л.Н. Историко-философские труды князя Н.С. Трубецкого (заметки последнего евразийца)... – С. 53.
- ³⁸ Он же. Открытие Хазарии... – С. 144.
- ³⁹ Он же. Древняя Русь и Великая степь... – Кн. 1. – С. 277.
- ⁴⁰ Там же.

НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ЖИЗНИ КАК ОСНОВА ПОЛИТИЧЕСКОЙ ИДЕОЛОГИИ РОССИИ

Аннотация. Каждый народ имеет особенности менталитета. История показывает, что для населения России характерно особое отношение к нравственному смыслу жизни, к творению добра. Это подтверждается духовными ценностями православной веры, содержанием русской философии и литературы. Отказ субъектов власти от гуманной национальной идеи в настоящее время привел к духовному вакууму, который проявляется в росте пьянства, преступности и т.п. Автор приходит к выводу, что государственной идеологией России должна стать идеология нравственного смысла жизни человека.

Ключевые слова: нравственность, религиозный смысл жизни, философия о смысле жизни, национальная идея, идеология.

Проблема смысла жизни и долга человека в той или иной формулировке с различной степенью остроты рано или поздно встает перед каждым индивидом. Он может на время забыть о ней, погружаясь в проблемы и заботы буден, решая частные, навалившиеся на него задачи, но исключить эту проблему навсегда из сферы сознания невозможно. «Этот вопрос – ...не предмет праздной игры, – писал известный русский философ С.Л. Франк, – этот вопрос самой жизни, он так же страшен – собственно говоря, еще гораздо более страшен, чем при тяжелой нужде вопрос о куске хлеба для утоления голода. Поистине, это есть вопрос о хлебе, который бы напитал нас, о воде, которая утолила бы нашу жажду»¹.

Национальная идея и связанная с ней государственная идеология только в том случае приживутся и положительно воспримутся народными массами, если будут совпадать с жизненными интересами, ценностями личности. Главной же ценностью для человека является смысл его собственной жизни. Увидеть специфику смысложизненных запросов населения страны – значит ответить на вопрос о спасительной национальной идее России.

Ретроспективный взгляд на смысложизненную проблематику показывает, что большинство крупнейших философов прошлого рассматривало смысл жизни в контексте учений о человеке, обществе, нравственности. Главной же, узловой эта тема была и остается в *теологии и религиозной философии*. Мощное развитие науки в последнем столетии, проникновение ее в различные сферы человеческого бытия ответили на многие вопросы, которые прежде находились в ведении Церкви. Вопрос же о смысле жизни человека по-прежнему остается для науки нерешенным, большим, и религия продолжает успешно играть роль целительницы и спасительницы мятущихся человеческих душ.

В чем же специфика смысложизненных потребностей индивида, которые заставляют его игнорировать рациональное, доказанное наукой и обращать свой взор к вере, к религиозному учению? С этим вопросом связан еще один: «Какова функция религии в решении вопроса о смысле жизни, которую не может выполнять наука?». Ответить на два этих вопроса – значит увидеть причины влияния религии на человека, находящиеся в его духовной сути, в его сознании. Обобщенно можно сказать, что специфика ряда потребностей, связанных с обретением смысла бытия человека, заключается в их устремленности за пределы возможного.

Одной из главных потребностей подобного рода является стремление к бессмертию. Человек тогда перестал быть животным, когда осознал себя смертным существом, жизнь которого рано или поздно прекратится.

Он знает, что его не будет. И, как показывает вся история философии, нормальное, здоровое сознание не может примириться, согласиться с полным своим исчезновением, с превращением в ничто. Осознание, понимание такой перспективы настолько мучительно для человека, вносит такой дискомфорт в его психическое состояние, что он, чтобы жизнь не стала адом, вынужден искать защиту. Она находится только благодаря вере в продолжение жизни после смерти, обосновать которую и убедить в которой берется религия.

Кроме бессмертия, человеческой потребностью, имеющей смысло-жизненное значение, является стремление служить чему-то высшему, идеальному, абсолютному. Благодаря этому жизнь проходит не зря, она получает объективную ценность и смысл. Но ради чего жить, чему посвятить себя? В мире все так неустойчиво, ненадежно... Самые, казалось бы, гуманные политические доктрины и лозунги при реализации их на практике оборачиваются своей противоположной, отнюдь не гуманной, стороной. И снова на помощь приходит религия: вместе с верой в Бога появляется объект, служение которому приобщает жизнь индивида к высшему, мировому смыслу.

Все религии выступают как спасители человека. Касаясь механизма этого спасения, известный американский философ Уильямс Джеймс писал: «Человек начинает осознавать, что... высшая часть его существа родственна чему-то проявляющемуся во внешнем мире, общему ей по качеству, но бесконечно превосходящему ее; в то же время он постигает, что может приобщиться к этому «нечто» и спастись, если его низшее «я» будет окончательно им подавлено»². Согласно библейскому учению, Бог, любящий людей больше, чем они любят сами себя, послал к ним сына своего Иисуса Христа, чтобы спасти их. Христос же своим учением и своей жизнью показал людям смысл их существования, обрести который можно на пути в Царствие Небесное. Вера в Бога и любовь к нему должны быть абсолютными как к всевышнему существу, в чьей воле все процессы, происходящие во Вселенной. «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем своим, и всею душою твоею, и всеми силами твоими»³.

Христианство проводит идею, что быть нравственным, т.е. служить добру, можно лишь веруя в Бога, молясь Богу и выполняя заповеди Иисуса Христа, основной из которых является – «возлюби ближнего своего, как самого себя»⁴. Только истинная вера объективирует гуманные устремления личности в добрые дела.

Человек жаждет жить и жить счастливо. Он хочет оправдания своему существованию. Смысло-жизненные запросы и потребности – это не только те, которые сформулированы и перечислены в каком-либо религиозном учении, они существуют прежде всего в мыслях и чувствах отдельных людей. Эти потребности индивидуальны, субъективны, в некотором роде даже интимны. Поэтому каждый индивид, какой бы религии он ни придерживался, ее формулы и положения преломляет через призму своих личных вопросов о смысле своей единственной жизни. Исходя из этого, можно сказать, что у каждого человека есть своя личная религия смысла жизни, основанная на том или ином учении.

Ответы первоисточников на человеческие запросы схематичнее, беднее, чем того требует эмоциональный мир индивида. Кроме того, они могут излагаться в образной, притчевой форме, что влечет за собой неоднозначную трактовку читателей. Такова Библия, и, в частности, речь Христа. Даже его ученики оказываются не в состоянии правильно расшифровать его притчи, – например, о сеятеле и зерне, и он вынужден сам давать «перевод» сказанного. Только после этого они узнают, что под зерном подразумевается слово о Царстве Небесном, а землей является человек, слушающий это слово: «А посеянное в тернии означает того, кто слышит

слово, но забота века сего и обольщение богатства заглушает слово, и оно бывает бесплодно»⁵.

Подобный стиль Священного писания предоставляет достаточную свободу трактовки текста каждому человеку, чтобы поговорить с Богом о своем личном, наболевшем, чтобы найти ответы на смысложизненные вопросы, вызванные вполне уникальными духовными переживаниями личности. Получается, что Бог слышит каждого и помогает не всем, не толпе, а каждому в отдельности. Человек в этом случае не исчезает, не пропадает среди миллионов себе подобных, а индивидуально приобщается к Богу. В своей вере он становится как бы равным самому Богу.

И история развития *философских взглядов* на человеческое предназначение показывает, что с древних времен и до рубежа XVIII – XIX вв. большинство философов рассматривало предназначение человека как должное, предопределенное божественной волей. Так, по Платону, человек не творит, а лишь реализует независимо от него и до него существовавшие идеи. Разделяя и противопоставляя душу и тело, он считал, что только душа, несущая в себе мир «потусторонних идей», формирует человека, предписывает ему жизненный путь. «Божественное создано для власти и руководства, а смертное – для подчинения и рабства»⁶.

Придание божественного характера дискурсивным решениям проблемы смысла жизни удовлетворяло естественную потребность сознания исследователей в законченности, надежности, действенности выведенной формулы человеческого предназначения. В древности и в Средние века человек рассматривался как часть целого, подчиненная ему и зависимая от него. И только в европейской культуре Возрождения постепенно начинает набирать силу антропоцентризм.

Необходимо отметить, что своеобразный дуализм в исследованиях смысла жизни был характерен для некоторых мыслителей XIX – XX вв., и в настоящее время в его русле продолжается философский поиск. Особая роль здесь принадлежит философии русского ренессанса, когда на рубеже XIX – XX вв. русские мыслители пытались найти ответы на вечные человеческие вопросы. Обращение к духовному наследию нашей родины сегодня чрезвычайно актуально. В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Булгаков, Е. Трубецкой, С. Франк и другие, пытаясь ответить на вопрос «Зачем живет человек?», создали религиозно-философское направление исследования смысложизненной проблематики. Смысл жизни рассматривался ими как то, на что человек опирается, что служит единой, неизменной, абсолютно прочной основой его бытия. Человеческая жизнь только в том случае приобретает неуничтожимый смысл, если посвящается чему-то высшему, абсолютному. По мнению С. Булгакова, человек никогда не удовлетворится собой, своим положением, если не уподобится животной твари. И вот «эта незаглушимая жажда высшего содержания жизни рождала и рождает религиозную веру»⁷.

Отвечая на вопрос о смысле человеческой жизни, наши соотечественники выступали не как религиозные проповедники, а как ученые, решающие проблему смысла жизни в русле христианской традиции: они развили, подняли поиск ответов на вечные вопросы до уровня философской культуры XX в. Их методология анализа проблемы смысла жизни, абсолютизация ее нравственного содержания как божественного является в истории человеческой мысли одним из вариантов, одним из путей обретения мятущимся человеком смысла бытия в кажущемся мире зла и бессмысленности. В русле их воззрений высказываются сегодня многие философы, деятели церкви, видные писатели. В условиях не борьбы, а налаживающегося диалога мировоззрений современной отечественной философии еще предстоит по достоинству оценить тот вклад, который внесли в мировую культуру ее российские подвижники.

Наряду с теологией и религиозной философией, наиболее релевантно отвечающими на смысложизненные вопросы, существовало, а в настоящее время становится доминирующим направление дискурсивного исследования смысла жизни, опирающееся на реалии человеческого существования и логику теоретического анализа. Среди многих оригинальных решений и подходов можно выделить несколько типичных вариантов, к которым приходит большинство исследователей.

Первый вариант – это *достижение в процессе жизни пределов человеческих возможностей в той или иной сфере, посвящение всего себя движению к этой цели*. Работая над собой, преодолевая трудности, поднимаясь таким образом над остальными, человек получает моральное удовлетворение от ощущения своей силы, значимости, власти и т.д. Наиболее ярко подобный путь обретения смысла жизни показан Ницше в его учении о сверхчеловеке. Пропущенная через современную нравственную призму, его концепция нашла свое продолжение в тезисах о самореализации человека, о бессмысленности жизни обывателя, о необходимости постижения природы человека, его сущности, о роли индивидуальных черт, способностей личности, с учетом которых и необходимо строить жизнь.

Второй вариант обретения смысла жизни, характерный для некоторых мыслителей Запада, можно назвать *путем интеллектуального преодоления абсурда жизни*. Так как ее абсурдность порождена сознанием человека (у животного нет проблемы смысла жизни), то с помощью сознания необходимо ее преодолевать и решать. «Для человека без шор нет зрелища прекраснее, чем борьба интеллекта с превосходящей его реальностью», – писал А. Камю. – Переживать свою жизнь, свой бунт, свою свободу как можно полнее – значит жить, и в полную меру... Одной лишь игрой сознания я превращаю в правило жизни то, что было приглашением к смерти»⁸. Человек бунтует против логики, которая позволяет не сомневаться в бессмысленности жизни. А победив в этом бунте, он побеждает и бессмысленность жизни.

Третий вариант наполнения жизни смыслом можно обобщенно сформулировать как *путь гедонизма*. Он не является новым в смысложизненной философии (его корни мы находим в древнегреческом эпикуреизме), но в XX в. его развитие было стимулировано новейшими открытиями в области биологии, медицины, психологии. Наиболее заметным является влияние теории психоанализа З. Фрейда. На обывательском языке фрейдовский «принцип удовольствия» можно расшифровать в варианте: «Бери от жизни все, что можешь!». Однако уже на уровне обыденного сознания становится ясно, что гедонизм как смысложизненная ценность подвержен инфляции и проблема смысла жизни при его увеличении не исчезает, а возрождается в тупиковом варианте. Путь обретения смысла жизни не является путем гедонизма. Но это вовсе не значит, что удовольствия являются антиподами смысложизненных ценностей. Человек живет и получает множество удовольствий, радостей от различных проявлений жизни. Они окрашивают жизнь, добавляют в нее смысла, если таковой уже обретен человеком.

Следующий вариант решения смысложизненной проблемы предлагает обрести смысл жизни через личное участие *в создании более прогрессивного и справедливого человеческого общества*. В качестве такового советская литература рассматривала коммунизм. Смысл человеческой жизни оказывался в прямой зависимости от вклада индивида в грядущее счастье народа. Естественно, что и современники, и грядущие поколения по достоинству оценят этот вклад и каждому воздадут по его заслугам. Эта идея, рассмотренная автономно, абстрагированно от практики, по сути своей нравственна, человечна. К тому же она достаточно проста, чтобы стать формулой смысла жизни для широких народных масс, не

верящих в рай или ад на том свете и не склонных к глубокому дискурсивному осмыслению мировой истории и своего бытия.

О силе этой идеи и значимости ее для индивида говорят многие тысячи примеров, фактов трудового и воинского героизма, совершаемого ради общественного блага, что еще раз подтверждает парадигму, свидетельствующую о смысложизненном стремлении наших соотечественников приобщиться своей жизнью, своими деяниями к чему-то высшему, имеющему исторический смысл и ценность.

Проведенный выше анализ ряда вариантов обретения смысла жизни показывает, что в каждом из них можно выделить те рациональные зерна, которые приобретают смысловую ценность. Нельзя монополизировать право на истину одними, отказывая в нем своим оппонентам. Непримиимость позиций или однозначный критический подход к мнению того или иного автора чаще всего связаны с идеологизацией проблемы, или с «исследовательской преданностью» своей точке зрения, не позволяющей автору хотя бы на время расстаться с ней, чтобы взглянуть на интересующий нас философский феномен глазами оппонента и через призму его категориального аппарата.

Так как окончательная, единственно верная формула смысла жизни невозможна, то поиск ответов на смысложизненные вопросы должен представлять собой не ее выведение, а определение направления жизненного самоосуществления личности, в русле которого жизнь получает объективный смысл и, как следствие, – его ощущение индивидом. При этом *человек, его развитие и благо должны рассматриваться как цель общественных изменений и преобразований*. Данное методологическое положение позволяет на нравственной основе соотносить интересы человека и интересы развития общества. Такой подход выступает не только как методологическое положение научного анализа смысла жизни, но и как руководящий принцип социальной политики, соблюдение которого создает оптимальные условия для большинства людей, чтобы реализовать смысл практически.

Важную роль в обретении смысла жизни играют цели, которые ставит перед собой человек. Вместе с тем не каждая цель несет в себе смысложизненную нагрузку. В истории существовали огромные социальные группы, которые под влиянием тех или иных идеологий становились носителями целей, которые в действительности не только не наполняли жизнь смыслом, а, наоборот, лишали ее всякого смысла. В связи с этим смысл жизни можно связывать лишь с такой целью, которая как объективно, так и субъективно имеет ценность, т.е. она служит добру и поэтому является истинной. Но библейский вопрос «Что есть истина?» в приложении его к жизненным целям остается по-прежнему трудноразрешимым.

В связи с этим возникает необходимость *учета зависимости смысла жизни человека от уровня его интеллекта*. Этот уровень должен быть по крайней мере таким, чтобы у человека возникла потребность в поиске смысла своего бытия. Специфика обретенного смысла жизни заключается в том, что его нельзя подать в готовом виде, как моральный кодекс или правило этикета, – к нему человек должен прийти своим умом, через сомнения, поиски и труд. Если человек живет бессмысленной жизнью, он не в состоянии увидеть, найти ее смысл, ибо в этом случае такового не существует. В жизни появляется, открывается смысл в той мере, в какой его вносит сам человек своими действиями, поступками. А действия и поступки наполняют жизнь смыслом при условии их нравственной ценности, т.е. при условии творения добра. Но как не ошибаться в определении добра и зла? И здесь мы снова обращаемся к разуму человека, к необходимости развития его мышления, способностей, профессионализма – т.е. к творению человеком самого себя, своей уникальности.

Самореализация личности – это то направление движения, которое всегда открыто для творчества, для новых открытий, в том числе для творения, а следовательно, и ощущения смысла своей собственной жизни. Таким образом, *смысл жизни индивида состоит в единстве нравственного, интеллектуального, профессионального и физического самосовершенствования, в максимальной реализации его личностной уникальности, способностей и творческих возможностей на каждом этапе жизненного пути.* Необходимо подчеркнуть, что данная попытка определения смысла жизни представляет не формулу, не схему, которую каждому индивиду можно брать на вооружение, после чего считать проблему решенной. Предложенное определение показывает лишь направление, в котором можно созидать, а значит, и находить, ощущать смысл жизни.

При этом нравственный аспект выступает как основной, присутствующий во всех остальных сущностных составляющих, благодаря которому они приобретают смысложизненную ценность. Люди объективно, от природы имеют различные способности: только единицам суждено совершать открытия или быть уникальными специалистами на том или ином профессиональном поприще. Единственная сфера, открытая для величия человека независимо от занимаемой должности, – это сфера нравственных отношений.

Гуманное, альтруистическое отношение к другим людям наполняет индивидуальную жизнь смыслом. Понимание этой зависимости, в свою очередь, детерминирует восприятие собственной нравственной позиции как самоценной, выгодной для самого индивида. Эгоистическое же отношение к окружающим лишает жизненного смысла как затраченные усилия, так и ценности, приобретенные этими усилиями. Данный тезис, являясь одним из положений христианского учения, вместе с тем вполне обосновывается и философской логикой. Лишь задавая вопрос «Зачем, ради чего я поступаю так, а не иначе?», учитывая не только желаемый результат, а весь комплекс следствий и приходя затем через несколько ступеней вопросов-ответов к искомому смыслу или бессмысленности отдельного поступка или жизни в целом, можно окончательно вести речь о жизненном выигрыше или проигрыше индивида.

Кроме конечных целей и результатов деятельности, не меньшее значение для обретения смысла жизни имеет континуум повседневных жизненных ощущений, получаемых от общения и отношений с окружающими. Ущемление другого, создание себе за его счет незаслуженных благ, под каким бы нравственным камуфляжем это ни осуществлялось, объективируются в безнравственный результат, который прежде всего ощутит на себе объект ущемления. Его реакция в зависимости от собственных моральных установок может представлять собой обиду, негодование (у альтруиста) или злобу, ненависть (у эгоиста). Экстериоризацией названных чувств в первом случае будут различные формы выражения презрения и возможные попытки восстановления социальной справедливости. От пострадавшего же эгоиста наряду с этим можно ожидать самых безжалостных форм мести, какими только он сможет воспользоваться, не навредив себе. То есть человек, сознательно творящий зло другому для достижения своих личных целей, оказывается помещенным в отрицательную эмоциональную атмосферу.

Эта отрицательная эмоциональная атмосфера не только окружает его внешне, но и пронизывает внутренний духовный мир человека. В нем она встречает не доброту, не чувство вины, способные ее нейтрализовать, а свой аналог, в результате чего происходит сложение, увеличение ненависти, озлобленности индивида к окружающим. Но так как злоба и ненависть к людям, вся давящая эмоциональная тяжесть этих чувств находятся не вне, а внутри духовного мира эгоиста, он сам оказывается их главной жерт-

вой. Он этого может не осознавать, но в действительности эгоист ненавидит сам себя. За нелюбовь к человеку его существование оказывается погруженным в своеобразный ад, только адские мучения в данном случае вполне реальны и ожидают грешника не на том, а на этом свете.

Этот анализ отрицательного (с точки зрения нравственности) отношения индивида к другому (к другим) позволяет прийти к положительным (с точки зрения результатов исследования) выводам: творить добродетели окружающим, добиваться нравственных результатов своих поступков выгодно самому индивиду. И выгода эта абсолютна. По своей значимости с ней не могут конкурировать никакие добытые несправедливым путем материальные ценности или высокие должности, так как здесь ценностью является сам человек, а не то, что его окружает или что ему принадлежит. Причем его жизнь ценна как для него, так и для других людей – близких и дальних. В этом случае и получается то служение обществу, которое во все времена являлось одной из главных тем нравственных исканий русских мыслителей.

Ретроспективный взгляд через такую призму показывает, что для русского народного сознания характерно особое, равнодушное отношение к нравственному смыслу жизни. Такое понимание смысла для большинства не было теоретическим, но и на обыденном житейском уровне оно не подменялось богатством, властью, удовлетворением биологических потребностей, а перешагивало их и устремлялось к абсолютным святым ценностям, воспринимаемым как творение добра. Подтверждением этому, наряду с религиозной верой и отечественной философией, служат классическая русская литература и искусство, которые искренне, наглядно показывают внутренний мир наших предков и современников. Произведения Л. Толстого, Ф. Достоевского и многих других талантливых писателей, в том числе советского периода, привлекают читателя не лихой закрученностью сюжетов, а смысложизненными переживаниями, нравственными исканиями, связанными с добром, истиной, справедливостью. Таким образом, ценности православия, русская литература, философия, и социально-идеологическая практика подтверждают гуманистическую, нравственную смысложизненную ориентацию основной массы наших соотечественников.

...Сегодня в России наблюдаются смысловой вакуум, тоска по смыслу (некоторыми неосознаваемая), которая объективируется в пьянство, уголовщину, попытки обогащения. Несчастные «новые русские», ограбившие свой народ, не могут не чувствовать бессмысленности, даже порочности того, что они делают. Ими предпринимаются попытки заполнить смысложизненную пустоту умножением удовольствий в ресторанах, казино, публичный домах и т.п. При такой атмосфере бессмысленности жизни, ощущаемой всеми социальными слоями в обществе, нельзя рассчитывать на движение в цивилизованное будущее страны. Это хорошо понимают современные политики и предпринимают (пока безрезультатные) попытки вдохновить население идеей создания новой России. На наш взгляд, после всех исторических перипетий, которые хорошо известны народным массам, никакая идея, ориентирующая людей на внешнюю заманчивую цель или ценность, не сработает (заманчивее коммунизма, вероятно, уже ничего не придумаешь). Сегодня остается единственная возможность переориентировать смысложизненный взор человека с поиска внешних глобальных целей объектов служения на самого себя, на максимальную реализацию заложенных в нем человеческих начал. Если то внимание, которое прежде уделялось в школьных и вузовских программах, в средствах массовой информации созиданию прекрасного будущего, сосредоточить непосредственно на смысложизненных ценностях и интересах личности, можно не сомневаясь, что общественное мнение повернет в нравственное русло. В этом случае можно будет рассчитывать на гу-

манный характер экономических реформ и на ту особую миссию России в мире, которая не заставит содрогаться ни свой народ, ни другие народы.

Государственной идеологией России должна стать идеология смысла жизни человека, которая, в свою очередь, будет детерминировать нужные практические меры в экономике, политике, социальной сфере. Необходима целенаправленная пропаганда духовных, нравственных качеств как высших, элитарных характеристик личности. Не нужно пропагандировать атрибуты роскоши и богатства индивида. Они – от биологической природы человека, от сложившегося в процессе онтогенеза стремления выжить, которое формулировало их в течение многих веков медленно нарождающемуся человеческому сознанию как цель существования. Когда же проблемы выжить не существует, т.е. человек имеет все необходимое для поддержания жизнедеятельности, дальнейшее накопление богатства как жизненная цель теряет смысл. Материальные ценности, имеющиеся в распоряжении индивида, начинают выполнять роль средства, а целью становится осуществление жизни, имеющей смысл. Речь идет не об апологии нищеты и бедности и не о критике богатства как такового, а об истинной оценке человека, его способности быть счастливым и принести счастье окружающим.

Реализация идеи нравственного смысла жизни на государственном уровне не требует введения идеологии тоталитарного типа. Благодаря своей объективной гуманистической направленности эта идея обладает абсолютной конкурентоспособностью на теоретическом поле. Более того, она заинтересована в наличии идей-оппонентов, так как для ее жизненной эффективности на практике нужны не бездумные исполнители, а мыслящие творцы своего собственного счастья. Будут они – значит будет возможным и справедливым словосочетание «Счастливая Россия».

Библиографический список

Бердяев Н.А. Самопознание (опыт философской автобиографии). – М.: Международные отношения, 1990. – 336 с.

Булгаков С.Н. Христианский социализм. – Новосибирск: Наука, 1991. – 350 с.

Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – 383 с.

Камю А. Бунтующий человек. – М.: Политиздат, 1990. – 415 с.

Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 69-131.

Франкл В. Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.

¹ Франк С.Л. Смысл жизни // Вопросы философии. – 1990. – № 6. – С. 70.

² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: Наука, 1993. – С. 395.

³ Лк., 10:27.

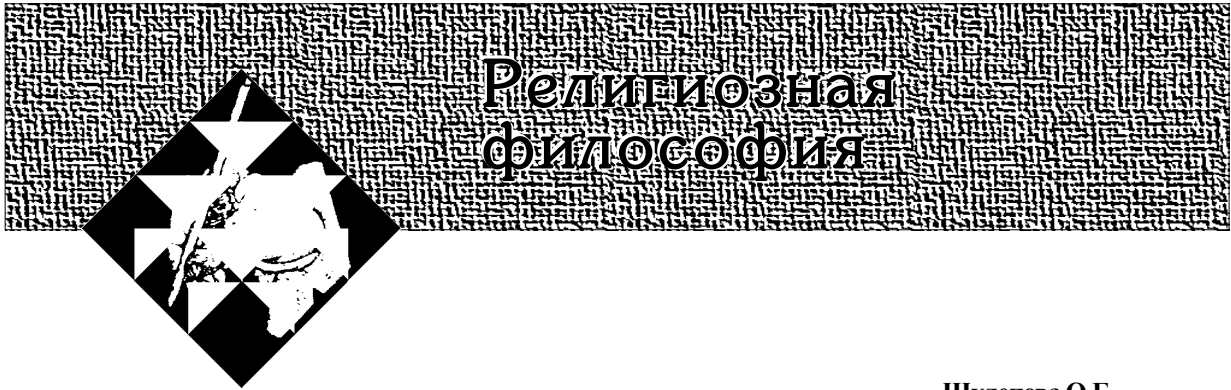
⁴ Там же.

⁵ Мф., 13:22.

⁶ Платон. Федон // Соч.: В 3 т. – М.: Мысль, 1970. – Т. 2. – С. 42.

⁷ Булгаков С.Н. Религия человекобожия в русской революции // Христианский социализм. – Новосибирск: Наука, 1991. – С. 113.

⁸ Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Ницше Ф. и др. Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С. 259–260.



Шулепова О.Б.

ФЕНОМЕН НЕСОГЛАСИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация. В статье рассматривается средневековая религиозная философия с точки зрения предпосылок в ней для постановки проблемы несогласия как целостного и атрибутивного явления жизни человека. Такими предпосылками служат представленные в учениях средневековых философов, оппозиционно настроенных по отношению к официальной идеологии, внимание к индивидуальному человеческому бытию, обоснование права человека на сомнение, инакомыслие.

Ключевые слова: несогласие, индивидуальное бытие человека, европейская философия, восточная философия, религиозная средневековая философия.

Феномен несогласия – очень значимый социальный феномен. Будучи рассмотренным в контексте понимания диалога как способа бытия человека, несогласие предстает не только психологическим феноменом, не только элементом межиндивидуального общения, но и социальной формой обособления, самоопределения человека, условием возникновения и реализации свободы индивида, возможности проявления человеческой индивидуальности.

Объектом самостоятельного философского исследования феномен несогласия стал в конце XX в. Вся предшествующая история философии не содержит ни одной концепции, где феномен несогласия был бы представлен как целостное явление. Это обстоятельство, однако, не означает, что феномен несогласия вообще не был замечен философами прошлого, что не было попыток его осмысления. Данный феномен в разнообразных его проявлениях известен философам издавна. И постановка проблемы несогласия как целостного феномена жизни человека возникает не на пустом месте, для своей постановки и решения она имеет определенные теоретические предпосылки во многих философских традициях.

Среди этих традиций, прежде всего, надо отметить философские традиции исследования человека, так как феномен несогласия не может быть изучен сам по себе, проблема несогласия не может быть решена без рассмотрения ее как составной части проблемы человека. И в рамках решения этой «вечной» и многогранной философской проблемы за многовековую ее историю в разных философских традициях накопилось немало обобщений и размышлений об особенностях человеческого бытия, подводящих к постановке проблемы несогласия как целостного и атрибутивного явления жизни человека.

Теоретическое постижение феномена несогласия предполагает для целостного его осмысления выявление и анализ форм его проявления в мышлении и общении. Такие формы проявления несогласия как сомнение, нигилизм, критика, религиозная ересь и другие были в истории философии объектом рассмотрения многих философов. И это – свидетельство вни-

мания (к отдельным сторонам) феномена несогласия, попытка теоретически схватить и осмыслить их, это показатель интереса к феномену несогласия. Опыт такого изучения феномена несогласия немаловажен при стремлении задать его целостное теоретическое представление.

В нашем анализе истории философии мы ограничимся только европейской философской традицией. Это обусловлено тем представлением о человеке и его месте в мире, которое в ней разрабатывалось. Для западной философии в силу своеобразия исторически сложившихся и веками господствовавших взаимоотношений человека и общества в большей мере, чем для восточной, характерно внимание к проблемам индивидуального бытия человека. Именно западной культуре присуще рассмотрение личности как самоценности, западная культура ценит в личности самобытность и активность. Именно в европейской культуре и философии зародилась и развивалась идея о человеке как относительно самостоятельном и творческом начале, способном изменить природный и социальный порядок.

Традиционная восточная культура неиндивидуалистична. В ней подчеркиваются зависимость индивида и его принадлежность определенной социальной группе. Личность выступает в ней не как нечто самоценное, а как средоточие обязательств и ответственностей по отношению к членам своей семьи, другим людям, самому себе. Показательно, что, например, в китайском языке нет даже иероглифа, которым можно было бы адекватно выразить понятие «личность»¹. В отличие от западной культуры в восточной вместо борьбы за переустройство мира содержится призыв стать на путь приспособления к нему, провозглашается отказ от внешней предметной деятельности, вся активность индивида обращается вовнутрь, служит чисто духовному самосовершенствованию. Восток не сформировал представлений о значимой роли человека в мироздании, что привело к развитию специфического типа культуры².

Понимание феномена несогласия как обязательного элемента человеческого бытия связано с признанием творческой, самостоятельной, активной природы человека и наличием у него свободы воли.

Прежде всего в рамках данного подхода в истории накоплен определенный опыт изучения человека, подводящий к обобщенной постановке проблемы феномена несогласия, изучен ряд форм проявления несогласия в общении и мышлении, поведении и деятельности. С точки зрения другого подхода к явлениям общественной жизни, для которого характерно рассмотрение человека как целиком детерминированного в его жизнедеятельности материальными или идеальными обстоятельствами и силами, феномен несогласия в качестве способа сохранения и проявления человеческой индивидуальности – случаен и однозначно отрицателен.

Феномен несогласия признается значимым явлением жизни человека, делаются первые попытки осмысления его в виде обоснования права и возможности проявления несогласия: начинают складываться традиции изучения диалога и в некоторых учениях средневековых философов, оппозиционно настроенных по отношению к официальной идеологии.

В период Средневековья с утверждением господства христианской церкви во всех сферах жизни общества главным видом идеологии стала религиозная идеология. Философия в этих условиях превратилась в «служанку богословия», приобрела преимущественно религиозный характер.

Проблема человека в средневековой философии занимает периферийное положение и рассматривается в контексте проблемы соотношения Бога и мира. С точки зрения религиозной философии, человек является частью устроенного Богом миропорядка. Человек зависит от высшей и недоступной его познанию и влиянию божественной силы. Субъективно человек действует свободно, но все, что он делает, делает через него Бог. Своим предвечным решением Бог одних людей избрал для спасения и

блаженства в будущей жизни, других – для осуждения на вечные муки в аду. Свобода воли отдельного человека исключается, ставится в зависимость от Бога. Такова суть христианского учения о божественном предопределении.

Как видим, в объяснении человеческого бытия в средневековой философии была продолжена сложившаяся еще в античной философии традиция признания приоритета объективно общезначимого в человеческой жизни, подчинения ему человека.

Но и в ней проявилось внимание к индивидуальному человеческому бытию, пробивалась идея ценности человеческой личности, несущей на себе отпечаток личности творца.

Эта идея выражалась в представлении об индивидуальном бессмертии и самоценности человеческой души, в признании личной любви к Богу. Такие представления играли значительную роль в учении Августина, Фомы Аквинского и других представителей христианской философии. Но они противоречили религиозно-идеалистическим принципам и в каждом учении по-разному примирялись, оставаясь непреодолимым противоречием.

Как отражение интереса к индивидуальному и конкретному появляется в средневековой философии и номиналистическое направление. Причем спор двух основных направлений средневековой философии – реализма и номинализма – в поздний период Средневековья из спора о природе понятий превращается в спор о соотношении всеобщей божественной обусловленности человеческого бытия и свободы индивидуальной воли.

Номинализм, настаивавший на объективности только единичного, отрицавший онтологическое содержание общих понятий, преломлялся в моральных и социальных доктринах как индивидуализация поведения личности, как возложение ответственности за поведение на человека, как отрицание тем самым определяющего влияния на человека Бога. Эти взгляды содержатся в учении П. Абеляра, Оккама и других мыслителей того времени. Но ни одним из средневековых философов-номиналистов эти взгляды не были последовательно проведены, и свобода воли человека в конечном счете все-таки обнаруживала у них свое божественное происхождение. Тем не менее постановка вопроса об индивидуальной свободе знаменательна вниманием к проблемам индивидуального бытия человека, стремлением выявить подлинную его роль в обществе.

Несмотря на засилье догматизма, глубокое воздействие последнего на всю умственную жизнь, насаждение господствующими религиозно-философскими учениями представлений о несомненных, абсолютных истинах, открывающихся в состоянии божественного откровения, идеал ценности человеческой личности, права человека на самовыражение отстаивались представителями оппозиционных течений и через обоснование права человека на сомнение и инакомыслие.

Так, например, крупнейший философ западной схоластики XII в. П. Абеляр постоянно подчеркивал преимущество знания, мышления перед слепой верой. Лишь рациональное доказательное мышление способно «просветить нас светом истинной мудрости», лишь оно «делает нас в равной степени христианами и истинными философами»³, – писал он.

П. Абеляр уверял, что к подлинной истине приводит исследование, вскрывающее несостоятельность положений, по общему мнению, несомненных, требовал подвергать все сомнению и оставлять под сомнением пока рациональное исследование не принесет достаточных оснований для принятия или отрицания предлагаемого положения. Истинный философ, – учил П. Абеляр, – должен начинать свою деятельность не с поиска ответов, данных его предшественниками на стоящие перед ним вопросы, а с сомнения, «вопрошания», подталкивающих его к поиску самостоятельного ответа. «Первым ключом к мудрости является постоянное и частое вопрошание; к широкому пользованию этим ключом побуждает пытливых учеников проницательнейший из всех философов Аристотель»⁴.

Слепое следование чужим взглядам, единомыслие, на его взгляд, не укрепляет веру: «...Удивительно, что в то время, как с веками и сменой времен возрастают человеческие знания обо всех сотворенных вещах, в вере же, заблуждения в которой грозят величайшими опасностями, нет никакого движения вперед. Но юноши и старцы, как невежественные, так и образованные, утверждают, что они мыслят о вере совершенно одинаково, и тот считается крепчайшим в вере, кто совершенно не отступает от общего с большинством мнения»⁵. Но «Ведь одно дело, когда сама истина глубоко исследуется путем обсуждения, другое – когда речь приспосабливается к пониманию всех»⁶, – замечает П. Абеляр.

Руководствуясь своим принципом с сомнением относиться к воспринимаемой информации, П. Абеляр вскрыл в Библии, в суждениях отцов церкви и других авторитетов множество внутренних противоречий. При обсуждении противоречий, имеющих в священных книгах и в богословской литературе, он провозгласил критерием разум. П. Абеляр призывал к сознательному отношению к священным текстам, а не к неосмысленному их восприятию. Того, кто неосмысленно воспринимает священные тексты, он уподобил ослу с лирой, полагающему, что можно извлечь из нее стройные звуки без всякой предварительной подготовки.

Выявляя противоречия в Библии и высказываниях священных авторитетов, П. Абеляр не покушается на основы христианского вероучения, он призывал преодолевать противоречия и даже выработал принципы, опираясь на которые можно преодолеть эти противоречия. В случае неустранимости того или иного противоречия Абеляр советует оставить одно наиболее правдоподобное положение, причем самый важнейший авторитет в данном случае – Священное писание. Свободное, самостоятельное, критическое отношение к теологической проблематике, призыв с сомнением относиться к священным авторитетам сочетался у П. Абеляра с искренним, верным, приверженным отношением к основным религиозным догматам. Но поддержка традиции свободомыслия в мрачные века средневекового деспотизма – большая заслуга П. Абеляра.

Итак, в средневековой философии, поскольку социально-политическая система феодализма сдерживала проявление и развитие человеческой индивидуальности, господствующие религиозно-философские учения проповедовали идею ничтожности человека, зависимости его от Бога. Развиваемое ими представление о бессилии отдельной личности, не властной изменить существующий в мире порядок, не способной активно воздействовать на происходящие в мире события, не продвигали философскую мысль в понимании действительного места и роли человека в мире. Проблема человека получила разработку в основном в учениях философов, оппозиционно настроенных к официальной идеологии. Они сохранили представление о самоценности индивидуального человеческого бытия, продолжили традицию его исследования, поставили вопрос о свободе воли, об ответственности человека за свое поведение. Невзирая на официально насаждавшееся требование обоснования догматов веры, а не поиска истины, правило подгонки к уже признанному результату, а не исследования вопроса, передовые средневековые мыслители отстаивали право человека на свободомыслие, провозгласили сомнение, самостоятельное мышление основным условием поиска истины, которой отдавали предпочтение перед слепой верой.

Представление о человеке как свободомыслящем и свободно действующем имплицитно содержало в себе и представление о нем как о человеке, не соглашающемся, отстаивающим перед лицом различных обстоятельств свою индивидуальность, свой уникальный взгляд на мир. Сомнение, свободомыслие, обмен мнениями, к которым призывали и необходимость которых обосновывали прогрессивные средневековые философы, – это все проявления несогласия. Таким образом, средневековая философия

фия, несмотря на господство в ней традиции подчинения человека религиозно-идеалистическому началу, сделала определенный шаг в изучении феномена несогласия.

Библиографический список

- Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1959. – 256 с.
Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989.
Васильев Л.С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: Традиции и современность Сб. ст.; отв. ред. Л.П. Делюсин] – М.: Наука, 1976. – С. 52–82.
Григорьева Т.П. Дао и логос (Встреча культур). – М., 1992.
Степанянц М.Т. Человек в традиционном обществе Востока // Вопросы философии, – 1991. – № 3. – С. 140 – 151.
Человек и мир в японской культуре. – М, 1985. – 281 с.

¹ См.: Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989. – С.10.

² См., например: Васильев Л.С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: Традиции и современность. – М., 1976; Григорьева Т.П. Дао и логос (Встреча культур). – М.: Наука, 1992; Степанянц М.Т. Человек в традиционном обществе Востока // Вопросы философии. – 1991. – № 3; Человек и мир в японской культуре. – М., 1985 и др.

³ Абеляр П. История моих бедствий. – М, 1959. – С. 93.

⁴ Там же. – С. 121.

⁵ Там же. – С. 98, 99.

⁶ Там же. – С. 114.

Пишун С.В.

РУССКИЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ XIX в.: ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ КРИТИКИ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ СОЦИАЛИЗМА И МАРКСИЗМА

Аннотация. Статья посвящена изучению отношения представителей русского духовно-академического теизма к социализму и марксизму. Особое внимание автор обращает на историю формирования критического отношения к социализму и марксизму, а также на важнейшие богословские аргументы критики этих секулярных учений. В центре внимания автора находятся труды А.М. Бухарева, А.И. Иванцова-Платонова и некоторых других православных мыслителей XIX в.

Ключевые слова: православие, социализм, марксизм, духовно-академический теизм, социальный идеал.

Наряду с выработкой собственной этической концепции, представители духовно-академического теизма XIX в. стремились выработать воззрение на те социальные процессы и социально-философские доктрины, которые проникали в российское образованное общество. Существенное значение в данном случае имела реакция православных авторов на идеи социализма, в разных вариантах воспринимавшихся политически активной частью общества. Вместе с тем собственный взгляд на социалистическую идеологию православные авторы вырабатывали крайне медленно: по существу, до революции 1905-1907 гг. процесс теоретического обоснования критики социалистических идей так и не был завершен.

фия, несмотря на господство в ней традиции подчинения человека религиозно-идеалистическому началу, сделала определенный шаг в изучении феномена несогласия.

Библиографический список

- Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1959. – 256 с.
Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989.
Васильев Л.С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: Традиции и современность Сб. ст.; отв. ред. Л.П. Делюсин] – М.: Наука, 1976. – С. 52–82.
Григорьева Т.П. Дао и логос (Встреча культур). – М., 1992.
Степанянц М.Т. Человек в традиционном обществе Востока // Вопросы философии, – 1991. – № 3. – С. 140 – 151.
Человек и мир в японской культуре. – М, 1985. – 281 с.

¹ См.: Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. – М., 1989. – С.10.

² См., например: Васильев Л.С. Некоторые особенности системы мышления, поведения и психологии в традиционном Китае // Китай: Традиции и современность. – М., 1976; Григорьева Т.П. Дао и логос (Встреча культур). – М.: Наука, 1992; Степанянц М.Т. Человек в традиционном обществе Востока // Вопросы философии. – 1991. – № 3; Человек и мир в японской культуре. – М., 1985 и др.

³ Абеляр П. История моих бедствий. – М, 1959. – С. 93.

⁴ Там же. – С. 121.

⁵ Там же. – С. 98, 99.

⁶ Там же. – С. 114.

Пишун С.В.

РУССКИЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКИЙ ТЕИЗМ XIX в.: ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ КРИТИКИ СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИХ КОНЦЕПЦИЙ СОЦИАЛИЗМА И МАРКСИЗМА

Аннотация. Статья посвящена изучению отношения представителей русского духовно-академического теизма к социализму и марксизму. Особое внимание автор обращает на историю формирования критического отношения к социализму и марксизму, а также на важнейшие богословские аргументы критики этих секулярных учений. В центре внимания автора находятся труды А.М. Бухарева, А.И. Иванцова-Платонова и некоторых других православных мыслителей XIX в.

Ключевые слова: православие, социализм, марксизм, духовно-академический теизм, социальный идеал.

Наряду с выработкой собственной этической концепции, представители духовно-академического теизма XIX в. стремились выработать воззрение на те социальные процессы и социально-философские доктрины, которые проникали в российское образованное общество. Существенное значение в данном случае имела реакция православных авторов на идеи социализма, в разных вариантах воспринимавшихся политически активной частью общества. Вместе с тем собственный взгляд на социалистическую идеологию православные авторы вырабатывали крайне медленно: по существу, до революции 1905-1907 гг. процесс теоретического обоснования критики социалистических идей так и не был завершен.

Одновременно духовно-академическая наука должна была выработать и собственный положительный социальный идеал. Как писал молодой православный исследователь И.Л. Рей, «если христианство признало за каждым человеком личность, для этого прежде всего имеющей право на земное благополучие, то борьба с бедностью и угнетением во всех его видах есть прежде всего долг церкви... Церковь в христианском государстве не замыкается в кругу своих внутренних, неземных интересов; между небом и землей она не проводит грани непроходимой»¹.

С начала 1860-х гг. появляются нравственно-практические труды православных авторов, имевшие близкое соприкосновение с общественной жизнью. В частности, можно отметить работы И.А. Кораблева² и А.Н. Суходаева³. Но о социализме в этих работах или совсем ничего нет, или этот вопрос затрагивается весьма поверхностно.

Несколько более «отзывчив» в отношении социальной проблематики профессор Казанской духовной академии архим. Феодор (А.М. Бухарев). В 1860 г. был опубликован его труд «О современности в отношении к православию», где автор доказывал, что христианство должно быть положено в основу культурно-социальной жизни, что «Господь в то самое время, когда и все житейское и гражданское предоставляет государству, в то же самое время дает свою истину в начало для области дел житейских и гражданских, потому, что без этого гражданству нет спасения, разумея под сим благо не только вечное, но и потребное для здешней жизни»⁴. Автор с большой осторожностью говорит о потребностях современной жизни даже в тех трех-четырех главах (речь идет о главах II, VII, XI, XIV), которые специально посвящены этому вопросу. Но о социализме и арх. Феодор (Бухарев) в своих работах ничего не пишет.

Только в 1865 г. (уже сложив с себя монашеский сан) А.М. Бухарев стал прямо писать о социализме. В частности, в сборнике «О современных духовных потребностях мысли и жизни особенно русской» (М., 1866) Бухарев публикует ряд статей, направленных против Н.Г. Чернышевского. В частности, он полемизирует с одной из статей журнала «Современник»⁵ и позиционирует себя в качестве решительного противника «фурьеристских мечтаний»⁶. Но данная полемика не помешала А.М. Бухареву выражать сочувствие экономическим стремлениям «Современника», он вполне согласен с Н.Г. Чернышевским в том, что современная экономическая жизнь должна быть перестроена на новых началах, чтобы отношения между работодателями и рабочими были устроены максимально в духе социального партнерства, «через распределение заработка»⁷. А.М. Бухарев являлся горячим поборником одной из главных идей «Современника» – о том, что экономическое развитие должно быть одним из первых условий духовного роста народа.

В общих чертах социалистическая идеология встречает у А.М. Бухарева не только личное сочувствие, он также стремится примирить ее с основными положениями Евангелия⁸. Тем самым в лице А.М. Бухарева мы имеем дело с первым предшественником идей христианского социализма. Но его теоретические изыскания были встречены крайне враждебно большинством православных философствующих публицистов. В то время говорить о возможном примирении между христианством и социализмом, по существу, было запрещено. Можно было только осуждать социализм.

В православном религиозно-философском журнале «Странник» за 1867 г. появилась небольшая статья священника А. Матвеевского⁹. Больше половины этой работы было посвящено историческому очерку социализма, начиная с коммунистических идей Платона. Вместе с тем имя Маркса в работе не упоминается. Однако когда автор говорит о новейшем немецком социализме, он, очевидно, имеет в виду как раз зарождавшийся тогда в Европе марксистский научный социализм.

В целом, в 60-х гг. XIX в. в силу установившихся тогда традиций духовные вожди православия видели истинную задачу христианства в развитии индивидуального нравственного чувства. Социальный аспект евангельского учения тогда освещался очень слабо. На этот счет были и соответствующие официальные документы. В частности, второй пункт «Временных правил для печати» от 12 мая 1862 г. гласил: «Не допускать к печати сочинений и статей, излагающих вредные учения социализма и коммунизма, клонящиеся к потрясению или ниспровержению существующего порядка и к водворению анархии»¹⁰. Запрет был повторен в третьем пункте «Временных правил»¹¹, а затем – в крайне консервативном уставе «Закона о печати», принятом во время правления Александра III в 1886 г.

Такое замалчивание социализма, игнорирование самой темы имели негативные последствия для консервативной идеологии, так как фактически лишали пропагандистов идей социализма серьезных оппонентов. Следовательно, представители православной церкви в определенном смысле были сами повинны в необыкновенно сильном развитии идей социализма среди русской интеллигенции.

В 1870 г. в «Страннике» были помещены статьи православных исследователей А.Н. Надеждина «Христианство и т.н. социализм» (в первой книге журнала) и А.С. Родосского «Коммунизм и христианская любовь» (во второй книге журнала). В этих достаточно робких статьях авторы лишь только устанавливают различия между христианством и социализмом. В статьях доказывается, что христианство отличается от социализма так, как область непосредственного чувства, веления сердца отличается от требований рассудка и от правового самоутверждения человека. Следует сразу же указать, что такие параллели носят ненаучный характер, что показал в свое время известный русский юрист Г. Петражицкий. А.Н. Надеждин и А.С. Родосский подвергают критике в основном идеи таких коммунистов и социалистов-утопистов как Сен-Симон, Бабеф, Кабэ, Фурье, Прудон, но не пишут о Марксе, Энгельсе и русских социалистах. В силу этого их критика лишена актуальности, выглядит архаичной и чрезмерно отвлеченной.

В 1875 г. в журнале «Христианское чтение» появляется анонимная статья «О христианстве и социализме». В ней впервые упоминается марксизм. Автор статьи называет К. Маркса «отцом современных русских социалистов»¹². Сущность современного социализма определяется автором как материализм и «богоборческий атеизм»¹³. Вместе с тем он не вполне понимает существо марксистской социальной философии, считая Маркса «отцом демократической анархии». Критика содержания учения марксизма здесь по сути отсутствует, она ограничивается лишь указанием на его противоположность христианству.

В том же году в «Домашней беседе» В.И. Аскоченского печатается извлечение из слова архим. Августина на тему «Христианство и социализм»¹⁴. Критик утверждает, что основной интерес деятельности социалиста – не любовь, а ненависть, за стремление к равенству он именует социалистическое общество «скотоподобным».

В 70-е гг. XIX в. среди всех работ о социализме лучшей, по всей видимости, являлось сочинение протоиерея А.И. Иванцова-Платонова «Христианское учение о любви к человечеству в сравнении с крайностями учений социалистических». Его основные пункты были озвучены в лекционном курсе для студентов Московского университета, а в 1884 г. это сочинение было издано в сборнике слов и поучений Иванцова-Платонова «За 20 лет священства» и одновременно появилось в виде отдельной брошюры.

А.И. Иванцов-Платонов не тратит много времени на изложение социалистической идеологии, а концентрирует свое внимание на критических замечаниях в адрес данной доктрины. Он признает, что «социальная идея» сама по себе согласна с христианской идеей. Вместе с тем, по мнению

Иванцова-Платонова, «социалистические извращения делают социальную идею пугалом в глазах общества»¹⁵. Согласно автору, сущность современного социализма противоположна христианству: это не любовь, а начало социальной вражды, злобы, противления и разрушения. Но в то же время он находит возможным говорить об «истинном социализме», где нет злобы и вражды¹⁶. Особенно негативно Иванцов-Платонов относится к пропаганде насилия и ненависти¹⁷.

Весьма примечательно, что при всем критическом отношении к социалистическим идеям Иванцов-Платонов не отвергал социальный прогресс как таковой, выражал сочувствие «идеям науки, свободы, любви к человечеству», что следует из содержания других его статей в сборнике «За двадцать лет священства»¹⁸.

Кроме вышеуказанных работ, в православных журналах вышел еще ряд примечательных работ на данную тему. В частности, в 1875 г. в философско-богословском журнале Санкт-Петербургской духовной академии «Христианское чтение» (Кн. 1) была напечатана в русском переводе статья датского епископа моралиста Мартенсена «Христианство и социализм». В 1879 г. в том же «Христианском чтении» была напечатана статья А. Хойнацкого «О коммунизме». Весьма интересна также статья С.П. (авторство не расшифровано) «О мнимом коммунизме в древней иерусалимской церкви» в «Чтениях в Обществе любителей духовного просвещения» за 1880 г.

Статья Мартенсена интересна тем, что в ней сделана попытка противопоставить социализму социально-культурные принципы христианства. Христианство не возражает против частной собственности, оно поддерживает заповедь «обладайте землею»¹⁹. Евангелие открывает возможность активного воздействия на социальную жизнь²⁰ и не оправдывает «социального квиетизма». Оно дает устойчивые принципы для лечения социальных недугов²¹, а потому благотворительность не является единственным христианским средством борьбы с бедностью.

Среди всех авторов указанного периода особенно враждебен к социализму учитель Уфимской семинарии И. Клеванов, выпустивший специально маленькую брошюру (объемом 36 стр.). Он видит глубокую пропасть между социализмом и христианством и доходит до того, что пишет о социалистах и коммунистах как «злодеях»²². Его точка зрения является крайней, он полагает, что любовь христиан и любовь социалистов в корне противоположны. Любовь и братство проповедуются социалистами неискренне, лицемерно, в основе социалистической идеологии лежат ненависть и злоба. В целом оценки Клеванова отличаются примитивизмом и крайней ангажированностью.

В 70-е гг. официальные издания, в том числе и духовно-академические журналы, сосредоточили свое внимание на дискредитации и критике учения социалистов-утопистов, которые в то время уже стали историческим анахронизмом. Вместе с тем идеи марксистской социальной философии не рассматривались, не замечалось их революционное значение. Не было понимания того, что марксизм для существовавшего тогда в России политического режима представляет гораздо большую опасность, чем все социалисты-утописты, вместе взятые. Тем более, не брались во внимание такие идеи марксизма как принцип классовой борьбы, монополизации, солидарности рабочих и др. Православные авторы из духовных академий особенную беспомощность проявляли при обсуждении проблем политической экономии.

Между тем светские авторы к тому времени уже стали обращать внимание на марксизм. В частности, можно указать на работы А.Д. Градовского²³ и Б.Н. Чичерина²⁴.

Такие значительные фигуры русской религиозной философии как Ф.М. Достоевский и В.С. Соловьев также обращались к критике социалистической идеологии. Квинтэссенцией творчества Достоевского являлось

то, что он связывал моральную сторону социализма с утилитаризмом. В.С. Соловьев видел главный недостаток социалистических идей не столько в том, что они требуют от пролетариев слишком многого, сколько в том, что в области нравственных потребностей и интересов они требуют слишком малого и, «стремясь возвеличить рабочего, ограничивают и унижают человека»²⁵. Соловьев писал на данную тему следующее: «Социализм выражает отвлеченное начало именно потому, что он берет человека исключительно как экономического деятеля, отвлекаясь от всех других сторон и элементов человеческого существа и человеческой жизни. Как все отвлеченные начала, социализм, представляя один частный элемент цельного человеческого бытия, ограничиваясь этим частным элементом, вместе с тем стремится стать всем, покрыть собой все и в этом стремлении к универсальности вступает во внутреннее противоречие с самим собой и логически уничтожается»²⁶. Таким образом, В.С. Соловьев стремится доказать, что экономический базис с логической точки зрения не может быть единственной основой всего исторического бытия человечества.

В 80-е гг. XIX в., в период контрреформ Александра III, уменьшается количество выходивших в духовно-академических изданиях работ, посвященных критике теории социализма и коммунизма. Этот факт объясняется усилением цензуры и приходом во власть откровенных охранителей и реакционеров вроде К.П. Победоносцева²⁷. Можно отметить лишь брошюру протоиерея А. Склабовского, направленную главным образом на защиту частной собственности. В этой работе о К. Марксе и его последователях ничего не говорится, но автор уже знаком с трудовой теорией ценности²⁸. Вместе с тем Склабовский пишет в основном о французских экономистах, умалчивая об экономистах немецких и английских. В целом уровень научности данной работы невысок, выводы и рекомендации автора утопичны. В частности, в противовес социальному насилию для решения социально-экономических проблем он предлагает широко распространять христианскую благотворительность и «христианское братское общение». Социально угнетенных он утешает указанием на воздаяние в загробной жизни.

В целом же, как отмечалось выше, царская цензура запрещает вообще упоминать о социализме и коммунизме. Главный идеолог контрреформ К.П. Победоносцев, выразивший социальное и политическое кредо в 1896 г. в своем «Московском сборнике», указывал, что Запад, пронизанный рационализмом, в своем политическом развитии ориентируется на демократию, а это, по его мнению, — одно из самых «жизненных политических начал». Будучи апологетом крайнего консерватизма, К.П. Победоносцев полагал абсолютно неприемлемой для России точку зрения о том, что всякая власть должна опираться на народную волю, выраженную в демократическом выборе. С его слов, люди вообще не способны и не имеют права строить свою жизнь по собственному усмотрению. Ключевым источником всех социальных и культурных потрясений Победоносцев признавал пагубную веру в общие начала, в логическое построение жизни человека.

Такого рода критика все более усиливавших свою значимость в том числе и в России, идей социального переустройства на началах политического и даже имущественного равенства была огульной и, по сути, лишь усиливала привлекательность идей социализма, в том числе марксистского толка. Не анализировалось с критических позиций существо марксистского учения, особенно его политическая экономия. Следует признать, что православные полемисты просто не были к этому подготовлены по причине слабого знакомства с набиравшими свою силу общественными науками — социологией, экономикой и политологией.

Библиографический список

- Рей И.Л. Церковь и культура. – СПб., 1917.
- Кораблев И.А. Нравственность, честность и честь в приложении к практической жизни. – СПб., 1865.
- Суходаев А.Н. О добродетелях и недостатках, какие замечаются на всех степенях общественной жизни, или нравственных правилах в руководство к исправлению и к утверждению добрых начал в многосторонней земной жизни для благо общего. – М., 1864.
- Бухарев А.М. О современности в отношении к православию. – СПб., 1860.
- Бухарев А.М. О современных духовных потребностях мысли и жизни особенно русской. – М., 1866.
- Матвеевский А. Историко-критический разбор новейшего западно-европейского социализма // Странник. – 1867.
- Богучарский В.Я. Из прошлого русского общества. – СПб., 1904.
- Аскоченский В.И. Домашняя беседа. – 1875.
- Иванцов-Платонов А.И. За двадцать лет священства. – М., 1884.
- Клеванов И. Опровержение лжеучений социализма. – Уфа, 1880.
- Градовский А.Д. Собрание сочинений. – СПб., 1903.
- Чичерин Б.Н. Немецкие социалисты. – СПб., 1878.
- Соловьев В.С. Собрание сочинений. – М., 1905. – Т. II.
- Обзор деятельности ведомства императора Александра III. – СПб., 1901.
- Склабовский А. Христианские взгляды на неравенство состояния людей на земле. – М., 1887.

¹ Рей И.Л. Церковь и культура. – СПб., 1917. – С. 102 // Российский государственный исторический архив Санкт-Петербурга. Ф.277. Оп.3. Е.х. 106. 125 стр.

² См.: Кораблев И.А. Нравственность, честность и честь в приложении к практической жизни. – СПб., 1865.

³ См.: Суходаев А.Н. О добродетелях и недостатках, какие замечаются на всех степенях общественной жизни, или нравственных правилах в руководство к исправлению и к утверждению добрых начал в многосторонней земной жизни для благо общего. – М., 1864.

⁴ Бухарев А.М. О современности в отношении к православию. – СПб., 1860. – С. 206.

⁵ Бухарев А.М. О современных духовных потребностях мысли и жизни особенно русской. – М., 1866. – С. 454.

⁶ Там же. – С. 412.

⁷ Там же. – С. 481.

⁸ Там же. – С. 484–497.

⁹ См.: Матвеевский А. Историко-критический разбор новейшего западно-европейского социализма // Странник. – 1867. – Кн. I. Отд. 2. – С. 1–20.

¹⁰ Богучарский В.Я. Из прошлого русского общества. – СПб., 1904. – С. 345.

¹¹ См.: там же. – С. 346.

¹² Христианское чтение. – 1875. – Кн. VII. – С. 146.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: Домашняя беседа. – 1875. – С. 1140–1144.

¹⁵ Иванцов-Платонов А.И. За двадцать лет священства. – М., 1884. – С. 233–235.

¹⁶ Там же. – С. 244.

¹⁷ См.: там же. – С. 245–259, 272–279.

¹⁸ См.: там же. – С. 8–35, 210–237, 315–354, 365–372.

¹⁹ См.: Христианское чтение. – 1876. – Кн. I. – С. 367.

²⁰ Там же. – С. 363.

²¹ Там же. – С. 363, 369.

²² Клеванов И. Опровержение лжеучений социализма. – Уфа, 1880. – С. 35.

²³ См.: Градовский А.Д. Собрание сочинений. – СПб., 1903. – Т. III. – С. 386–387, 395, 433.

²⁴ См.: Чичерин Б.Н. Немецкие социалисты. – СПб., 1878.

²⁵ См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений. – М., 1905. – Т. II. – С. 130.

²⁶ Там же.

²⁷ На эту тему см.: Обзор деятельности ведомства императора Александра III. – СПб., 1901. – С. 716–725.

²⁸ Склабовский А. Христианские взгляды на неравенство состояния людей на земле. – М., 1887. – С. 13–15.

ДУХОВНЫЕ ПРАКТИКИ СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА: МИСТЕРИЯ И СОБОРНОСТЬ

Аннотация. Мистерия, одна из древнейших форм богослужения, в античной Греции стала родоначальницей театра и трагедии. В культуре Серебряного века прослеживается прямо противоположный процесс: трагедия трансформируется в мистику вселенского масштаба. Рубеж XIX-XX вв. подверг сомнению достижения европейской культуры предыдущих эпох: новые открытия в естествознании (теория относительности, явление радиации, открытие клетки), кризис религии приводят к смене парадигм. Коренные изменения во всех сферах общественной жизни этого периода актуализируют творческое начало, религиозно-философские поиски новой модели бытия становятся приметой времени. Идея мистерии как священнодействия, преобразующего реальность и раздвигающего горизонты, пронизывала все виды творческой деятельности и отражала напряженные искания духа. Творчество, как особый вид духовной практики, основанной на медитации, как прорыв из реальной действительности в Мир Горний, фиксировало на материальном плане мистические откровения художественной элиты.

Ключевые слова: Серебряный век, религиозно-философский ренессанс, мистерия, Ф. Сологуб, Н. Рерих, А. Белый, А. Скрябин.

Предвидение неотвратимости приближающейся катастрофы в жизни человеческого общества нашло интуитивно-художественное выражение в идее мистерии. Ощущение грандиозного кризиса, свершившегося в сфере духа, грозящего неминуемым разрушением существующего быта и правопорядка, носилась в ту пору в воздухе. Искусство реагировало на предгрозовую атмосферу эпохи ожиданием вселенского катаклизма. В музыке – «Из Апокалипсиса» А.К. Лядова. В поэзии – «Гибель Атлантиды» (1912 г.) Вел. Хлебникова. Вглядываясь в бесконечность пространства-времени, он задается вопросом: «...потоп и гибель Атлантиды была или будет? Скорее я склонен был думать – будет»¹. В живописи – картина Л. Бакста «Теттог антикус» (1908 г.). Вяч. Иванов по поводу этой картины написал в журнал «Золотое руно» (1909, № 4) философское эссе «Древний ужас». Об Атлантиде писал Бальмонт, Лариса Рейснер дебютировала в литературе драмой «Атлантида». «В эпохе, тонущей подобно Атлантиде», был сам себе не мил представитель «Цеха поэтов» Н. Оцуп².

Брюсов в молодости несколько раз принимался за поэму «Атлантида», но дальше отдельных набросков дело не продвинулось. Культуре атлантов он посвятил исследование «Учителя учителей. Древнейшие культуры человечества и их взаимоотношения», сочетая сведения Платона и других античных авторов с оккультной традицией. В данном контексте помещена Атлантида в его стихах «Были Лемуры, атланты и прочие» (1924 г.), где приводится теософская концепция антропогенеза. Лемуры, жившие на исчезнувшем материке в Тихом океане, были третьей, а атланты – четвертой расами человечества, достигшими высокой культуры и погибшими в результате глобальных стихийных бедствий. В Лемурии происходят события «Поэмы начала» (1921 г.) Гумилева. Атлантида как часть эволюции человечества включена во все эзотерические учения Е. Блаватской, А. Безант, Каббалу... Д. Мережковский в эмиграции обращается к художественно-философской прозе, пытаясь разгадать в прошлом тайну будущего, и один из его философских романов этого периода называется «Атлантида – Европа: Тайна Запада». «Книга эта – письмо в бутылке, брошенное в море с тонущего корабля, может быть не только России, но и

Европы, – пишет он в предисловии. – Только что Европа едва не погибла в первой всемирной войне и вот уже готова начать вторую»³. Эсхатология Библии и гибель легендарных цивилизаций лемуров и атлантов невольно проецировались на современную эпоху.

Мысль о создании мистерии на рубеже XIX–XX вв. высказывалась многими. Известно, что о «всесветской мистерии» писали В. Соловьев, в Психологическом обществе спорили о «соборном сознании», Н. Бердяев определял соборность как «духовное общение и собранный дух». В Петербурге Н. Евреиновым был создан «Старинный театр», мечтавший возродить духовно-религиозные зрелища. Ф.К. Сологуб, написавший мистерию «Литургия Мне» (конфискованную затем цензурой), изложил свою концепцию мистериальности в статье «Театр одной воли». «Театральное действие, – пишет Сологуб, – на которое приходят смотреть для забавы и для развлечения, недолго будет оставаться для нас только зрелищем. И уже скоро зритель, утомленный сменой чуждых ему зрелищ, захочет стать участником мистерии, как некогда был он участником игры (имеются в виду детские игры – *Е.Ш.*) (...) ныне единственный путь воскресения для него – стать участником мистерии, в литургийном обряде соединить свою руку с рукою своего брата... В светлом и всенародном совершить храме то, что ныне совершается только в катакомбах»⁴. Сологуб считает, что только театр может дать «пламенный восторг», «похищающий душу из тесных оков скучной и скудной жизни». Автор переходит к описаниям реорганизации, которая может преобразовать театр в место мистериального действия: «Первая мысль, которая могла бы явиться вслед за признанием театра поприщем соборного действия, была бы, по-видимому, та, что надо уничтожить рампу, снять, может быть, занавес и сделать зрителя участником или даже творцом представления»⁵. Сологуб предлагает, чтобы в новом представлении все – автор, исполнитель, зритель – сошлись в единстве. Он советует снять любые сюжетные разнообразия и характеры: «Никакого нет быта, и никаких нет нравов, – только вечная разыгрывается мистерия. Никаких нет фабул и интриг, и все завязки давно завязаны, и все развязки давно предсказаны, – и только вечная совершается литургия»⁶. Подлинное в жизни и искусстве для Сологуба олицетворяет смерть. «Нет разных людей – есть только один человек, один только Я во всей вселенной, волящий, действующий, страдающий, горящий на неугасимом огне и от неистовства ужасной и безобразной жизни спасающийся в прохладных и отрадных объятиях вечной утешительницы – Смерти»⁷. Важную роль в мистерии, по мысли Сологуба, должен выполнять танец. В различных художественных концепциях той поры танцу придавалась существенная роль. Так, В. Кандинский танец считал одним из необходимых элементов сценической композиции наряду с музыкой и живописью будущего «монументального искусства», под которым подразумевал синтетическое производное духовного искусства⁸.

Рудольф Штейнер, чье влияние на культуру Серебряного века было неоспоримо, в Мюнхене во время летнего съезда устраивал представления «Мистерий». Мистериальные драмы начали ставиться еще в рамках Теософского общества. Первыми были поставлены две драмы Шюре – «Священная драма Элевсина» в 1907 г. и «Дети Люцифера» в 1909 г., а с 1910 г. ежегодно в течение нескольких лет игрались мистерии-драмы, написанные самим Штейнером: «Врата Посвящения», «Испытания Души», «Страж порога», «Пробуждение Марии и Томазия, или По ту сторону порога». Мысль о мистерии, о преображении жизни, преобразовании человека и общества становится одной из главных идей времени. А.Я. Таиров, обратившись к постановке драмы Калидасы «Сакунтала», писал: «Нас привлекала мистерия (...) пленила возможность первыми прикоснуться к тайнам и образам индусского театра (...) В итоге репетиции нам удалось добиться совершенно исключительного, почти религиозного трепета мис-

терий»⁹. К мистериям проявляли профессиональный интерес Е. Вахтангов и М. Чехов.

В ноябре 1917 г. появилась пьеса Н. Рериха «Милосердие» с сотней действующих лиц и основной темой – борьбой Света и Тьмы. Она пророчествовала о наступлении Апокалипсиса, Армагеддона, когда Невежество поднимет руку на Знание, и Культура, а вместе с нею и сама жизнь окажутся под угрозой гибели. Исторический надлом рубежа веков рассматривался Рерихом в общепланетарном масштабе: «Если уничтожались древние царства, если стирались города до земли? То отчего не могло опять прийти разрушение? Знание еще не совершенно»¹⁰. В этой пьесе усматривали символическое описание Первой мировой войны, гибель миллионов людей и уничтожение культурных ценностей в небывалых масштабах. Рерих совместил различные эпохи и исторические культуры, действие происходит в некоей праивилизации (Атлантида? – *Е.Ш.*), пьеса полна санскритских слов и названий. Само имя главного героя – Гайятри – связано с индуизмом¹¹, остальные персонажи – старейшины, женщины, горожане, воины – хор всемирной истории. Гайятри побеждает врагов без оружия, силой, данной ему свыше: всё, предназначенное ему, возвращается к врагам, ядовитые стрелы поражают лучников, пущенные копья – копьеносцев. Армия уничтожена собственным оружием. «Насилие должно погибнуть» – такова позиция Рериха. Пьеса заканчивается народным судом над преступниками, обрекшими себя на адские муки собственными грехами, самым тяжким из которых признается «преступление против знания». Гайятри не казнит преступников – правосудие свершается в Вечности: в каждом новом воплощении через страдания и преодоление последствий грехов человечество приближается к обновленному миру. Рерих придал действу вневременной характер, в религиозно-мистической форме мистерии обратившись к человечеству с предостережением. Рерих представлял свою мистирию как синтез музыки, драмы, поэзии, живописи и ритуала. Цветовая партитура мистерии была расписана очень подробно. В первой картине – освещенное пожарами небо, клубы дыма и искр, а посередине за столом в пурпурных плащах сидят старейшины. Полный контраст представляла собой вторая картина, обитель отшельника – тихая дубрава и яркие птицы, сидящие у Гайятри на плечах. В третьей картине, «заклинание на вершине горы», лилово-синий цвет рассекала серебряная молния, и после трижды свершенного заклęcia, над головой Гайятри вспыхивали три голубых луча, разгоняя грозовые тучи. Следующие картины осажденного города мрачны по колориту, и только огни пожаров освещали тревожные лица старейшин, торопливо складывавших листы рукописей и рисунков. В подземелье – силуэты закованных в цепи узников и мутная бело-пепло-зеленоватая стена. Сцена суда на площади отличалась интенсивностью цветового решения: утреннее солнце золотило небо, вершины башен, яркие плащи старейшин, знамена... Гайятри в белых одеждах призывал народ постигнуть путь Духа и признать единую власть Знания. В финале восходящее солнце всё заливало своим светом...

Вяч. Иванов грезил соборным действием: «Некое обетование чудится мне в том, что имя «соборность» почти не передаваемо на иноземных наречиях, меж тем как для нас звучит в нем что-то искони и непосредственно понятное, родное и заветное, хотя нет ни типичного явления в жизни, прямо и всецело ему соответствующего, ни равного ему по содержанию единого логического понятия-«концепта»¹². Он считал, что поиски обновления театра «имеют смысл инстинктивных усилий религиозного прозрения. Мы хотели бы через театр приблизиться к верховной, к безусловной реальности: отсюда наше утомление иллюзионизмом»¹³. Вяч. Иванов обвиняет весь современный театр в пристрастии к иллюзии не только внешней, но и внутренней. Театр в стремлении к жизнеподобию гипноти-

зирует зрителя, добивается его отождествления с героем драмы; зритель на один вечер как бы сам становится героем.

Путь иллюзии-гипноза избрал в русском театре К.С. Станиславский; Вс. Мейерхольд, напротив, делал всё возможное, чтобы разрушить иллюзию, преодолеть рампу и вовлечь зрителя в действие. Проблема рампы фактически отражала коренные изменения в искусстве театра Серебряного века. Театр, как и другие искусства этой эпохи, отражал религиозно-духовные искания времени. Как некогда из элевсинских мистерий в античной Греции рождалась трагедия, так трагедия Серебряного века, преодолев рампу и растворившись в массе, возжелала мистерии, всенародного действия. Многочисленные салоны и кружки Серебряного века представляли собой подобие мистических союзов древности: пифагорейцев и неоплатоников; ессеев и апостольской общины; египетских жрецов и индийских брахманов, которые творили мифы и разыгрывали мистерии. Вл. Соловьев говорил о поэтах и художниках будущего как о теургах, а Вяч. Иванов полагал, что «возможно говорить и о мифотворчестве, исходящем от них или через них»¹⁴. Художественная элита Серебряного века слагает новые мифы о «мистическом событии, о космическом таинстве»¹⁵, предрекает наступление времени «не только теснейшей общественной сплоченности, но и новых форм коллективного сознания», «когда личность будет окончательно поглощена целым», предупреждает, что «ревнивец всего должен человек в наши времена святить свободу», ибо «зверем будет максимально организованное общество»¹⁶ – олицетворение вселенского зла. Противостоять этому злу может лишь духовно объединенное в соборности множество. Вяч. Иванов особую роль в битве с «общественным зверем» отводит воссоединенному славянству и верит, что «мы соберемся в истинной соборности и ею восстановим в мире свое вселенское слово»¹⁷. Слагатели новой мифологии ощущают себя первопроходцами нового мира, оптимистически заявляя словами А. Белого: «Когда не будет времен, будет то, что заменит времена. Будет и то, что заменит пространства. Это будут *новые времена* и *новые пространства*»¹⁸.

Хлебников определяет жанр произведения «Скуфья скифа» как мистерию, хотя, безусловно, все его творчество носит мистериальный, мифотворческий характер. «Думаю писать вещь, в которой участвовало бы все человечество, 3 миллиарда, – писал он другу, – но обыкновенный язык не годится, приходится создавать новый»¹⁹. Поэма Блока «Двенадцать» образом Иисуса Христа преображается в религиозное действие. Вл. Маяковский создает свою «Мистерию-буфф» в полном соответствии с идейно-художественными поисками Серебряного века, а позднее становится официальным мифотворцем новой коллективной общности.

Мистериальное всеединство человека и Бога в акте воссоединения разъятого бытия предполагало синтез искусств на панмузыкальной основе. Музыка, как временное искусство, на рубеже веков, предпринявшем попытку пересмотра основных категориальных смыслов, занимает главное место в симфонии искусств. К музыке тяготеет изобразительное искусство: Чюрленис стремится передать звучание сфер в своих живописных сонатах, пользуясь пластическими музыкальными ходами («Аллегро», «Анданте»), с его мистериальным циклом «Сотворение мира» создает, подобно Врубелю и Скрябину, мир аналогий, синестезий, полного слияния ощущений, смыслов. Вас. Кандинский называет свои полотна «Композициями» и говорит о «внутреннем звучании» формы, о «монументальном искусстве», которое стремится «к объединению сил различных видов искусств».

Андрей Белый входит в литературу с новым жанром, названным «симфониями» и построенным по принципу музыкального контрапункта. Ритм для него – бесспорно, самая сущность искусства и жизни: повторяющиеся ритмы «Симфоний», музыкальные лейтмотивы «Петербурга», описа-

ние оркестра в «Первом свидании» свидетельствуют, что он видел в ритме первооснову всего Сущего. В «Арабесках» А. Белый называет стихию нашей души музыкальной, «как будто Бог создал человека из музыки», и именно «музыкальный пафос души» помогает объединить «содержание религии, поэзии, метафизики»²⁰. В. Брюсов также предпринял попытку создания поэтического произведения по законам музыкальной композиции, опубликовав в 1918 г. свою «Первую симфонию», но в отличие от младших символистов эта форма не была для него органична, и его «Вторая симфония» так и осталась незавершенной.

Поэтическое искусство символистов стремилось постигнуть тайны великого вселенского ритма. Испытываемая ими тоска по целостности отводила музыке исключительное место первого искусства. Термины *ритм, мелодия, гармония, полифония* получают статус организующих принципов бытия в «музыке сфер». «Музыка потому самое совершенное из искусств, что она наиболее выражает и отражает замысел Зодчего, – записал в своем дневнике А. Блок. – Ее нематерьяльные, бесконечно малые атомы – суть вертящиеся вокруг центра точки. Оттого каждый оркестровый момент есть изображение системы звездных систем – во всем ее мгновенном многообразии и текучем. «Настоящего» в музыке нет, она всего яснее доказывает, что настоящее вообще есть только условный термин для определения границы (несуществующей, фиктивной) между прошедшим и будущим. Музыкальный атом есть самый совершенный – и единственный реально существующий, ибо – творческий»²¹.

А. Белый, подводя итог краткому историческому экскурсу становления различных форм искусства, отмечает: «...формы искусства способны до некоторой степени сливаться друг с другом, проникаться духом близлежащих форм. Элементы более совершенной формы, проникая в форму менее совершенную, одухотворяют ее, и обратно»²².

Начало процессу дифференциации искусств было положено древней песней, которая заключала в себе проявления многих будущих форм искусства – всех форм поэзии и музыки, а также их новых интегративных соединений в формах драмы и оперы. «Интеграция этих форм совершилась сравнительно недавно в симфонии и сонате (симфония для одного инструмента). Из развития слов песни развились все формы поэзии: эпическая, лирическая, драматическая. В дифирамбах в честь Диониса мы имеем зерно будущей драмы и оперы. В настоящее время драма все более и более тяготеет к музыке (Ибсен, Метерлинк), а опера – к музыкальной драме; и это стремление в значительной степени осуществлено (Вагнер)»²³.

С распространением христианства в развитии различных форм искусства центр тяжести все более переносится на музыку. А. Белый выстраивает свою систему видов искусств по вертикали, располагая их в порядке совершенства: зодчество, скульптура, живопись, поэзия, музыка. Искусство не в состоянии передать всю полноту действительности и поэтому вынуждено использовать формы пространственные, наименее совершенные, более связанные с вещественным или ремесленным началом (зодчество, скульптура, живопись). Пространство обладает тремя измерениями, время – одним. Поэзия, по мнению Белого, – «мост, перекинутый от пространства к времени... узловая форма, связующая время с пространством»²⁴. Поэзия изображает действительность только в одном, временном измерении, и в этом заключается ее близость к музыке. Но что такое действительность? – этот вопрос был одним из краеугольных в эпоху коренного перелома. По признанию самого автора, в основе статьи лежит эстетика Шопенгауэра, во многом базирующаяся на индийской философии. «Мир действительности, окружающий нас, есть обманчивая картина, созданная нами. В собственном смысле нет представления, т.е. нет двух моментов времени, в которые не произошло бы какого-либо измене-

ния представления, хотя бы мы этого и не заметили. Существует одно движение. Представление есть моментальная фотография; смена представлений есть ряд таких фотографий, обусловленных началом и концом. Говоря языком индусов, между миром и нами протянуто обманчивое покрывало Майи»²⁵.

Музыка, способная передать чистое движение, представлялась ему не только наиболее совершенным видом изящного искусства, но и чем-то гораздо более значительным. «Все искусства встречают аналогичные черты в музыке, но язык музыки объединяет и обобщает искусства... В музыке нам открываются тайны движения, его сущность, управляющая миром. Мы имеем дело с целой вселенной»²⁶. Музыка воспринимается А. Белым как универсальная категория, во многом тождественная пифагорейскому понятию «музыки сфер». Музыка для него – это и совершеннейшая форма искусства, объединяющая в себе языки всех других искусств; это и отблеск запредельного; это и стихия движения; это и праоснова трагедии (следствие идей Ницше, содержащихся в «Рождении трагедии из духа музыки», где предсказывается «шествие Диониса из Индии»)»²⁷. Музыка воспринималась Белым как концентрация энергии движения, обладающая повторным временным пульсом, что соотносилось им с идеей «вечного возвращения». В музыке «постигается сущность движения... выражается единство, связующее... миры бывшие, сущие и имеющие существовать в будущем... Музыка побеждает звездные пространства и отчасти время»²⁸.

Мистериальное искусство вводит зрителя в особую энергетическую среду с только ему присущей интенсивностью переживаний, достигая эффекта откровения. Анализируя состояние современной драмы, ее тяготение к музыкальности, Белый усматривает в этом признак поворота к мистерии. «В будущем, по мнению Соловьева, Мережковского и других, – отмечает он, – нам предстоит вернуться к религиозному пониманию действительности. Музыкальность современных драм, их *символизм* не указывает ли на стремление драмы стать мистерией? Драма вышла из мистерии. Ей суждено вернуться к ней. Раз драма приблизится к мистерии, вернется к ней, она неизменно сходит с подмостков сцены и распространяется на жизнь? Не имеем ли мы здесь намек на превращение жизни в мистирию? Не собираются ли в жизни разыграть некую всесветную мистирию...»²⁹.

В ситуации обостренной эсхатологической настроенности, которую переживало поколение рубежа веков, предчувствия Белого были во многом пророческими.

В 1907 г., увлекшись мистическими учениями, он пишет статью «Против музыки», а в статье «Будущее искусства» говорит о невозможности возвращения к далекому прошлому и пересматривает свое отношение к мистерии. Если раньше он воспринимал мистирию как синтез всех возможных форм, то теперь для него «ложное проникновение духом музыки есть показатель упадка; (...) и если бы искусство будущего построило свои формы, подражая чистой музыке, искусство будущего носило бы характер буддизма. (...) созерцание стало бы целью: оно превратило бы созерцателя в безличного зрителя своих собственных переживаний; искусство будущего, утонув в музыке, пресекло бы навсегда развитие искусств»³⁰. Что касается мистерии, то мистирия будущего, по его мнению, должна быть вынесена за пределы искусства. «Она должна быть для всех»³¹. Итак, идея мистерии для Белого отождествилась с мистерией жизни.

Но, конечно, самую яркую краску в палитру мистериального творчества этой эпохи вносит Александр Скрябин. Он становится заложником утопического замысла Вселенской Мистерии, воспринимая свои главные музыкальные свершения как подступы к ней. Он считал, что современный театр умер, и только в Мистерии актеры и зрители сольются в единую соборную общность во имя эволюционного восхождения челове-

ства на более высокую ступень развития. Он мечтал, что местом действия станет Индия: там началась история современного человечества, там она должна и закончиться. Специально для этой цели надо было возвести храм на берегу озера, чтобы его купол отражался в зеркальной глади вод до полной сферы. О начале Мистерии должны были возвестить колокольные звоны, на зовы которых будут собираться участники Мистерии. Скрябин мыслил действие Мистерии исключительно как эзотерический акт для особо посвященных и даже хотел открыть специальную школу для обучения адептов. Сам он собирался дирижировать оркестром. Причем и оркестр и хор ему хотелось также задействовать во всеобщей сакральной пантомиме. Все должно было находиться в постоянном непрерывном движении. Даже архитектуру он хотел бы лишить присущей ей монументальности, придумав световые колонны. Участники, вовлеченные в действие, занимают в иерархии посвящения разное положение: те из них, которые находятся ближе к центральному алтарю, являются иерофантами, а тем, что на периферии, – только еще предстоит постигнуть мистический смысл происходящего. Действие Мистерии должно было продолжаться в течение семи дней и объединить в едином синтезе все возможные ощущения, все искусства и даже живую природу. Меняющиеся столпы света пронизывают храм; ароматы земли, тропических деревьев и цветов, краски восхода и заката, горящие огни факелов, легкие прикосновения и ласки, коленопреклонения и поцелуи – дополняют общую картину. Вкусовые ощущения должны были включаться в это синтетическое действие через таинство причастия. Во время исполнения Мистерии каждый участник должен был пережить в своем мистическом воспоминании всю историю возникновения и развития человечества с ее ужасами и войнами, страданиями и лишениями, с тем, чтобы навсегда освободиться от кошмара цивилизации и раствориться в общем экстазе радости и ликования. Скрябин мечтал, что ему удастся гармонизировать в едином синтезе людей и природу, ему хотелось привлечь в качестве участников и тигров, и змей... Исполнение Мистерии, по мысли Скрябина, должно было привести к невиданным событиям, а в итоге – к перерождению человечества. «Настоящий момент есть один из моментов дематериализации, – считал он, – вселенная жаждет воссоединиться с Единым и кульминационное устремление человечества должна восполнить Мистерия – акт однократный и неповторимый, последнее свершение.(...) Это будет всеобщая Смерть и новая Жизнь, мировой катаклизм, уничтожающий физический план»³².

Большую роль в этом действе Скрябин отводил танцу. Движения тела должны были продолжаться в жесте, и финальную точку в пластическом рисунке ставил взгляд. Одежда также должна была гармонизировать с действием и подчеркивать, усиливать каждое движение легкими колебаниями воздушных тканей. Танец интересовал его как ритмическое искусство, ибо ритму он придавал онтологическое значение. «Ритм было то, что было в начале, – это действительно так: ритмом всё рождалось, чрез ритмы происходило рождение мира. Ведь всё – ритм. И в жизни и в природе. Все ритмические фигуры, все одна огромная форма, вплоть до какой-либо космической манвантары, которая тоже есть смена»³³, – так пояснял он свой замысел Л. Сабанееву. И все-таки в грандиозном синтезе всего и вся музыке отводилась главная роль. В союзе ритмических искусств – музыка, танец, поэзия – именно музыка обладает самым большим могуществом как хранилище неисчислимых возможностей ритмики. Музыка для Скрябина равносильна магии, причем это магия утонченная, изысканная, работающая с самыми разнообразными состояниями психики. Музыкой можно вызвать состояние гипноза, транса, экстаза, музыкой можно заколдовать, остановить время. Музыка устанавливает общее психическое звучание единой соборной души, вызывая чудо коллективного творчества. И в случае высшей гармонии может произойти очищение –

катарсис – или пробуждение космического сознания. Сабанеев считал, что музыка Скрябина «слита в самом замысле с этими «предварительными настроениями», все эти странные мысли органически входят в самую композицию», и, отнимая их, мы лишаем его произведения чего-то существенного. Его музыкальная партитура – только «звуковой орнамент к огромному внезвуковому, внехудожественному миру»³⁴.

Провозвестник синтетических устремлений, Скрябин являл собой, по выражению Бердяева, «изумительное явление творческого пути человека», несмотря на то, что замыслу композитора не дано было осуществиться. Эсхатологическая концепция мистерии предполагала конец мира, после того как все творческие ценности «мирового эона» соединятся, последний аккорд завершит действие, которое должно объединить в едином духовном порыве все человечество. Так должна была воплотиться идея соборности, соединения различных индивидуальностей как разных оттенков Единого.

Бердяев, сопоставляя явление А. Белого в искусстве с явлением А. Скрябина, отмечал, что «и у того и у другого есть тяготение к теософии, к оккультизму. Это связано с ощущением наступления новой космической эпохи»³⁵. Поэт и композитор призваны были преобразить мир магией слова и музыки. Новый космический ритм, который они уловили, вызвал в них стремление совершить героическое усилие устоять и творить в новом мире. «Мир меняет свои одежды и покровы. Культура и искусство, как органическая ее часть, есть лишь одежда мира, лишь покровы мира»³⁶, – отметил Бердяев в статье «Кризис искусства». «Космическим прельщением эпохи»³⁷ объяснял он популярность оккультизма и теософии, выступая против растворения личности в Боге и победы космоцентризма над антропоцентризмом. По мнению Бердяева, «человек с распыленным ядром «я», разорванный на миги и клочья, не может создать сильного и великого искусства»³⁸. Искусство должно «перейти к творчеству новой жизни», и в этом он видит правду синтетических устремлений в искусстве.

Религиозно-духовные искания творческой элиты Серебряного века через идею мистерии мира на панмузыкальной основе привели к сближению с философией русского космизма, полагавшей, что в процессе космической эволюции происходит утончение энергии и одухотворение материи. По словам К.Э. Циолковского, «ни один атом вселенной не избегнет ощущений высшей разумной жизни»³⁹.

Попытка возродить онтологию целостности, органично соединяющей человека и Космос, отчетливо прослеживается в этот период во всех культурных устремлениях. Идея всеединства, столь естественная для восточного сознания, была воспринята Серебряным веком и, пройдя через горнило космической устремленности эпохи, получила свое дальнейшее развитие в учении В. Вернадского. Избавив эту идею от всеобъемлющего мистицизма, он сформулировал «принцип единства всех людей как закон природы»⁴⁰. Идеал единства человечества как планетарной общности людей вдохновлял духовную элиту эпохи и находил свое отражение и в метафизических поисках философов, и в художественной практике.

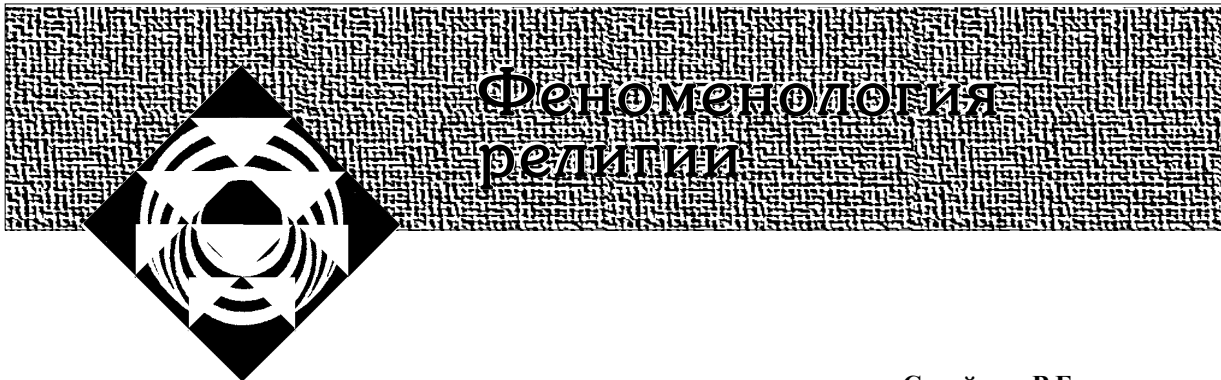
Современные исследователи⁴¹ признали вклад метафизических поисков культуры Серебряного века в формирование научной картины мира, соединившей рациональное начало техногенной (западной) цивилизации с идеями, возникшими в восточных учениях и философии русского космизма.

Библиографический список

- Белый А. Символизм как миропонимание. – М., 1994.
Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1991.
Блок А. Записные книжки. – М., 2000.
Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. – М., 1989,
Иванов Вячеслав. Родное и вселенское. – М., 1994.
Кандинский В. О духовном в искусстве. – Берн, 1967.

Мережковский Д. Атлантида – Европа: Тайна Запада. – М., 1992.
 Оцуп Николай. Океан времени. Стихотворения. Дневник в стихах, статьи и воспоминания о писателях. – СПб.; Дюссельдоф, 1993.
 Рерих Н. Милосердие // Современная драматургия. – 1983. – № 1.
 Сабанеев Л. Скрябин, его творческий путь и принципы художественного творчества. – Пг., 1916.
 Сологуб Ф.К. Собр. соч.: в 12 т. – Т. 10: Сказочки. Сны. Статьи. – СПб., 1914.
 Таиров А. Записки режиссера. – М., 1921.
 Хлебников В. Собр. соч.: в 5 т. – Л., 1928–1933.
 Циолковский К. Воля вселенной. – Калуга, 1928–1930.
 Философия русского космизма: Сборник. – М., 1996.

- ¹ Хлебников В. Собр. соч.: в 5 т. – Л., 1928–1933. – Т. IV. – С. 286.
- ² Оцуп Николай. Океан времени. Стихотворения. Дневник в стихах, статьи и воспоминания о писателях. – СПб.; Дюссельдоф, 1993. – С. 132.
- ³ Мережковский Д. Атлантида – Европа: Тайна Запада. – М., 1992. – С. 14.
- ⁴ Сологуб Ф.К. Театр одной воли // Собр. соч.: в 12 т. – Т. 10: Сказочки. Сны. Статьи. – СПб., 1914. – С. 136–137.
- ⁵ Там же. – С. 139.
- ⁶ Там же. – С. 140.
- ⁷ Там же. – С. 141.
- ⁸ Кандинский В. О духовном в искусстве. – Берн, 1967. – С. 132.
- ⁹ Таиров А. Записки режиссера. – М., 1921. – С. 38.
- ¹⁰ Рерих Н. Милосердие // Современная драматургия. – 1983. – № 1. – С. 196.
- ¹¹ «Гайатри» означает: 1) название священной спасительной песни, с которой жрецы-брамины обращались к Савитару, олицетворению солнца; 2) название стихотворного размера Вед. Рерих, находясь в этот период в Сортавала, активно изучал восточную философию.
- ¹² Иванов Вячеслав. Легион и соборность // Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 101.
- ¹³ Он же. Две стихии в современном символизме // Родное и вселенское. – М., 1994. – С. 161.
- ¹⁴ Там же. – С. 162.
- ¹⁵ Там же. – С. 158.
- ¹⁶ Он же. Легион и соборность... – С. 100.
- ¹⁷ Там же. – С. 101.
- ¹⁸ Белый Андрей. 2-я симфония // Сочинения: в 2 т. – М., 1990. – Т. 1. – С. 338.
- ¹⁹ Цит. по кн.: Вяч. Недошивин. Прогулки по Серебряному веку. Дома и судьбы. – СПб., 2005. – С. 378.
- ²⁰ Белый А. Арабески. – М., 1911. – С. 49–50.
- ²¹ Блок А. Записные книжки. – М., 2000. – С. 54.
- ²² Белый А. Формы искусства // Символизм как миропонимание. – М., 1994. – С. 94.
- ²³ Там же.
- ²⁴ Там же. – С. 91.
- ²⁵ Там же. – С. 100.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. – С. 104.
- ²⁸ Там же. – С. 101.
- ²⁹ Там же. – С. 105.
- ³⁰ Белый А. Будущее искусство // Символизм как миропонимание. – М., 1994. – С. 142.
- ³¹ Там же. – С. 143.
- ³² Сабанеев Л. Скрябин, его творческий путь и принципы художественного творчества. – Пг., 1916. – С. 6.
- ³³ Он же. Воспоминания о Скрябине. – М., 1925. – С. 111.
- ³⁴ Там же. – С. 271.
- ³⁵ Бердяев Н.А. Астральный роман. Размышления по поводу романа А. Белого «Петербург» // О русских классиках. – М., 1993. – С. 311–312.
- ³⁶ Он же. Кризис искусства // О русских классиках. – М., 1993. – С. 309.
- ³⁷ Он же. Самопознание. – М., 1991. – С. 172.
- ³⁸ Он же. Кризис искусства... – С. 304.
- ³⁹ Циолковский К. Воля вселенной. – Калуга, 1928–1930. – С. 6.
- ⁴⁰ Вернадский В.И. Начало и вечность жизни. – М., 1989. – С. 183.
- ⁴¹ Степин В.В., Кузнецова Л.Ф. Современная картина мира, русский космизм и диалог культур «Восток – Запад» // Сб. Философия русского космизма. – М., 1996. – С. 24.



Самойлова В.Е.

СВЯЩЕННОЕ, НАСИЛИЕ И «СУПЕРГЕРОЙ»

Аннотация. В статье рассматривается мифологическая оппозиция «герой/злодей» в современной массовой культуре. В качестве объекта исследования выбраны американские комиксы и кинофильмы, а в качестве теоретического основания работы – интерпретация категорий «священное» и «насилие» у Р. Жирара.

Ключевые слова: мифология, супергерой, трикстер, священное, насилие, Жирар, массовая культура.

В этой статье делается попытка рассмотреть особенности формирования некоторых «мифологем» современной массовой культуры, опираясь на идеи современного французского литературоведа, историка, философа и антрополога Рене Жирара (1923 г.р.). В труде «Насилие и священное» (1972 г.) он предложил оригинальную теорию «жертвенного кризиса», связанную с проблемой происхождения религии. По его мнению, главная угроза для любого общества – это внутренние беспорядки, которые неизбежно возникают из-за подражания, перерастающего в соперничество. Общество, охваченное насилием, неизменно движется к своему распаду, и только одно может его спасти – мгновенное обращение взаимного насилия в насилие единодушное, направленное против кого-то одного. Но в результате жертва неизбежно приобретает сакральные черты, так как она спасает общество от гибели, хотя в то же время ей и приписывается виновность во всех бедствиях. С точки зрения Жирара, в большинстве ритуальных мифов отражено именно это событие¹.

Подобная гипотеза возникновения жертвоприношения тесно связана с понятием «мимесиса» (древнегреч. – подражание). Еще в 1961 г. в одной из своих ранних литературоведческих работ «Романтическая ложь и романная истина» Жирар обращает внимание на существенное открытие романтиков – образ двойника – и формулирует идею о *миметическом желании*. По его мнению, специфика социума заключается в том, что его члены подражают друг другу, и подобная система подражания развивается в сторону все возрастающего соперничества.

В контексте нашего исследования важно, как Жирар объясняет существовавший во многих архаических культурах и отраженный в мифах страх перед близнецами. «Близнечные» мифы привлекали внимание исследователей, особенно большой интерес возник к этой мифологии во второй половине XX в. в связи с исследованиями в области когнитивной лингвистики². Между близнецами нет различия в плане культурного порядка, в то время как есть чрезвычайное сходство в плане физическом. Близнецы не только напоминают, но и возвещают главное бедствие – неразличимость в насилии. Однако в культурах, где близнецов не убивают, они часто имеют привилегированный статус. Это происходит, по его мнению, вследствие того, что любой феномен, связанный с нечистым насилием, способен к инверсии и может стать благим лишь в рамках неизменного и строго определенного ритуала, который обеспечит ему изоляцию от общества. В

этом случае очистительный и миротворящий аспект берет верх над его разрушительным аспектом³.

Выводы Жирана можно свести к следующему: близнецы обладают *нуминозным* характером благодаря потере идентичности, а сила, которая заключена в подобном мимесисе, *амбивалентна* и может быть направлена как на разрушение общества, так и на его укрепление – при условии обособления самих близнецов и получения ими маргинального статуса. По Жирану, все, что связано с повторением (поскольку повторение в желаниях ведет к соперничеству и насилию), – это *табу*.

Французский антрополог Лаура Макариус приходит к подобным же выводам. Она предполагает, что все табу так или иначе имеют корнями страх крови, поскольку именно кровь напрямую связана с представлениями о жизни и смерти. Сила, заключенная в крови, амбивалентна, и магия, построенная на использовании крови, является нарушением табу, поэтому маг должен быть вынесен за пределы общества. Макариус предлагает дополнить представления о симпатической магии магией нарушения, построенной на представлениях о силе, заключенной в табуированном объекте⁴. Это не взаимоисключающие, а наоборот, дополняющие друг друга виды магии, которые могут пониматься как белая и черная в зависимости не от целей, а от методов получения силы. Симпатическая магия использует неопасные методы и основана на представлениях, согласно которым предметы, сходные по внешнему виду или побывавшие в непосредственном контакте, образуют друг с другом сверхъестественную связь, в то время как магия нарушения имеет дело с табу⁵. Жиран связывает табу и понятие ритуальной нечистоты с мимесисом, с «заразностью» насилия, поскольку в совокупности ритуальные предосторожности имеют целью помешать беспорядочному распространению насилия⁶. Макариус же ассоциирует табу с кровью, но в обоих случаях речь идет о насилии, которое может быть начато с нарушения табу.

Жиран вводит понятие «жертвенного кризиса», или «кризиса идентичности», т.е. утраты различия между нечистым и очистительным насилием. Когда это различие утрачено, то очищение становится невозможно, а в обществе распространяется нечистое, заразное, взаимное насилие. Жертвенный кризис следует определить как кризис различий или как кризис культурного порядка в целом, а причина насилия лежит в утрате различия, в лишении всех отличительных признаков, всякой идентичности. Единственным выходом оказывается изменение вектора насилия и замены объекта насилия на заместительную жертву. При этом жертва репрезентирует собой и общество целиком, и каждого человека в отдельности. Жертва замещает не какого-либо конкретного (находящегося под угрозой) индивида, а всех членов общества и одновременно им всем и приносится. Поэтому жертва должна быть похожа на тот объект, который она замещает, но при этом сходство не должно быть слишком сильным, чтобы не привести к катастрофической путанице. Поэтому в жертву традиционно приносили изгоев, как в греческих культах, или королей, как в африканских ритуалах. И те, и другие характеризуются тем, что находятся на краю общества, поскольку существует как периферийная, так и центральная маргинальность. Так, например, Эдип соединяет в себе оба вида маргинальности, он и чужестранец, и нищий, и царь. Жертва аккумулирует в себе всю направленную на нее агрессию, а потом извергается из общества. Обращаясь на приносимую жертву, насилие теряет из вида первоначальный объект, после чего снова устанавливается мирный порядок⁷. В обществе устанавливаются различия между жертвенным и нежертвенным насилием: первое ведет к разрешению конфликта, второе же, каким бы оно ни было, порождает новое насилие. Однако некоторые современные исследователи полагают подобную гипотезу Жирана несостоятельной, поскольку идея трансцендентного не может обеспечить выполнение сво-

их императивов. С исчезновением трансцендентности исчезает различие между законным и незаконным насилием⁸.

В трагедии Эдипа разворачивается схема преступления и спасения, которая часто встречается в мифологических и фольклорных повествованиях. Герой является виновником насилия и беспорядка, пока остается среди людей, но представляется своего рода искупителем, как только оказывается устранен, причем всегда посредством насилия. Подобное нарушение табу и последующее вынесение за границы общества могут быть парадоксальным образом связаны с утверждением социальных порядков. В своей статье «Исключение, которое подтверждает правило: Анансе, аканский трикстер» Кристофер Векси рассматривает трикстера как персонажа, нарушающего порядок и тем самым подтверждающего его⁹. Он – та фигура, которая атакует серьезность правил и сакральность верований, ставит под сомнение сам концепт правды. Именно нарушая правила, трикстер тем самым помогает определить их, он подвергает реальность сомнению, но сам же ее и утверждает. В мифах акан (один из африканских народов – Гана, Кот-д’Ивуар) трикстер Анансе атакует каждый аспект жизни племени, бога и самих людей. Через свои действия Анансе инвертирует и подвергает сомнению религиозные и культурные принципы племени и его идентичности. Анансе восстает против верховного бога, терпит поражение, и исключение подтверждает правило. Трикстер своими действиями проверяет мироустройство и социальный порядок в племени и тем самым утверждает их¹⁰.

Для Жирара важен тот факт, что жертва выбирается случайным образом и не виновна, поскольку сделать жертвой виновного – значило бы совершить именно тот акт, которого требует месть, а значит, начать новый круг насилия. В мифах постоянна комбинация крайне виновной жертвы и одновременно освободительного и насильственного финала. Жертва назначается ответственной за первоначальное нарушение порядка, но она же восстанавливает и символизирует порядок. Нарушитель превращается в учредителя порядка, а виновность жертвы, неважно – реальная или нет, подвергается фантастическому увеличению¹¹.

Американский антрополог Томас Бейдельман считает, что в мифе о трикстере «хорошие» и «плохие» действия антагонистов часто сопоставляются и описываются сходным образом. Убийство, кража и обман используются как хорошим, так и плохим персонажем, но то, как эти действия будут оценены, зависит от общепринятой характеристики самого персонажа. Мы видим, что оценка одинаковых действий разных персонажей не изначальна, она происходит постфактум, уже после того, как порядок (кто положительный, а кто отрицательный персонаж) будет установлен¹².

Можно сделать вывод, что сакральное представляет собой определенную метаморфозу насилия, которое отделяется от людей в качестве его субъектов так, что возникает иллюзия его существования отдельно и независимо от человека. В этом заключается причина амбивалентности всякой жертвы, излечившей дезинтегрированную общность тем, что она, став объектом коллективного насилия, впитала его в себя и именно благодаря этому стала не только проклятой, но и священной. Жертва отпущения не только символизирует переход от взаимного и разрушительного насилия к учредительному единодушию, но именно она этот переход и обеспечивает, именно она его и составляет¹³.

Сам акт насилия стирает различия между антагонистами, поскольку в ситуации кризиса противники тождественны друг другу в своих желаниях и действиях. Фундаментальный принцип состоит в том, что двойник и чудовище суть одно. Смешение и уничтожение всяких различий – это именно то, что является главной характеристикой чудовища – существа, совмещающего в себе божественные, человеческие, животные и вещные

качества. Миф подчеркивает один из двух полюсов – обычно чудовищный, чтобы скрыть другой. Чудовищный двойник отделяется от борющихся сторон, но при этом продолжает и замещает все, что каждый из антагонистов хотел разрушить и изгнать¹⁴.

Мифология традиционных и древних обществ удивительным образом воспроизводится в современной массовой культуре, – например, в комиксах. Так, в американских комиксах о супергероях часто встречается мотив двойника-антагониста, а также мотив всеобщего заражения. Супергерои давно покинули страницы комиксов и расселились в разнообразном мире поп-культуры. Супермен, Бэтмен, Спайдермен, Фантастическая четверка, Люди икс – все они стали неотъемлемой частью повседневной жизни: они появляются в фильмах, мультфильмах, телевизионных шоу, видеоиграх, детских игрушках, одежде.

Супергерой – один из культурных феноменов современности. С самого момента его создания образ супергероя пользуется огромной популярностью. Комиксы о супергероях сформировали целое медиа, одновременно уникальное и типичное для Америки, возникшее на стыке газетных комикс-стрипов, бульварных детективов и приключенческих комиксов, а Супермена стали называть секулярным американским мессией. Сюжетная основа комиксов и фильмов, поставленных по комиксам, во многом повторяет структуру «путешествия героя» Джозефа Кэмпбелла. Эта структура, которая служит ядром мономифа¹⁵, является усилением формулы, представленной обрядами перехода: исход – инициация – возвращение¹⁶. Но для комиксов о супергероях оказались важными не только персонаж самого героя, но и фигура суперзлодея, вечного антагониста, который постоянен и может появляться в комиксах на протяжении десятилетий. Есть несколько мотивов, повторяющихся в образе суперзлодея: нередко именно герой частично виноват в появлении злодея или суперзлодей может являться двойником супергероя, иметь схожую биографию и источник силы. Можно привести множество примеров подобных зеркальных оппозиций супергероя и суперзлодея из самых популярных комиксов: Капитан Марвел/Черный Адам; Человек-паук/Веном; Карнаж/Доппельгангер; профессор Ксавье/Магнето; Супермен/Бизарро; Джина Грей/Черный Феникс; Росوماха/Саблезуб; Зелёный фонарь/Синестро; Железный человек/Хлыст и др.

Бэтмен, как персонаж, был создан художником Бобом Кэйном в соавторстве с писателем Биллом Фингером в 1939 г.; он стал вторым супергероем после Супермена, появление которого определило весь жанр комиксов о супергероях. Бэтмен является одним из самых популярных и известных супергероев. В оригинальной версии биографии Бэтмен – тайное alter ego миллионера Брюса Уэйна. В детстве, став свидетелем убийства своих родителей, Брюс поклялся посвятить свою жизнь искоренению преступности и борьбе за справедливость. Место действия историй о Бэтмене – вымышленный американский город Готэм – мрачный мегаполис с гипертрофированными недостатками, центр преступности и коррупции. Негативный образ города усиливается тем, что действие, как правило, происходит ночью (Готэм – одно из метафорических названий Нью-Йорка – реально существующая английская деревня, которая в английском фольклоре фигурирует в народных рассказах о дураках¹⁷). Пройдя необходимую подготовку, Брюс Уэйн надевает специальный костюм со стилизованными изображениями летучей мыши и выходит на улицы города для противостояния преступности.

Готэм характеризуют безумие и преступность, общество находится в состоянии жертвенного кризиса, выход из которого можно найти только с помощью учредительной жертвы, санкционированного акта жертвенного насилия. Бэтмен всегда действует как супергерой, в маске и костюме. Он отличен от людей, и, надевая маску, он превращается в супергероя: насилие становится уже не человеческого порядка, оно отделяется от лю-

дей и приписывается супергерою. Сакральное обнаруживает свой смысл: явление сакрального означает отделение насилия от людей, и поскольку насилие теперь приписывается божествам (или в данном случае супергерою), люди освобождаются от подозрений в отношении самих себя. Религия представляет собой трансцендентность священного, легального насилия, в отличие от имманентности насилия греховного и незаконного.

Согласно сюжету фильма «Бэтмен: начало» злодеи собираются уничтожить Готэм, причем необходимо обратить внимание на способ, к которому они прибегают. Один из антагонистов Бэтмена – это Пугало, он использует разнообразные токсины и вещества, которые заставляют его жертв видеть образы их оживших кошмаров. Как полагает Жирар, открытие чудовищного двойника связано с атмосферой галлюцинаций и ужаса, в которой протекает первоначальный религиозный опыт, хотя, несомненно, возникновение чудовищного двойника нельзя непосредственно проверить на эмпирическом уровне. Основное оружие Пугала – токсин страха «Фобос». Чтобы увеличить эффект галлюциногена, злодей носит маску – холщовый мешок, лишенный всяких человеческих черт. Именно этот токсин злодеи и сливают в канализацию города. Здесь мы видим модель отравления воды – вины, столь легко приписываемой евреям в Средние века во времена чумы или бедствий.

В фильме есть только два героя в масках – это Бэтмен и Пугало. Оба они представляют ужасное смешение: человека и животного (Бэтмен) и человека и вещи (Пугало). Маска Пугала – это мешок, который скрывает лицо, но не показывает ничего вместо него, оно уничтожает индивидуальность и стирает различия. На эту маску проецируются все страхи людей, которых Пугало отравляет токсином. Можно сказать, что Пугало становится чудовищным двойником. Между антагонистами, Бэтменом и Пугалом, нет различия, потому что, как полагает Жирар, все различия стирает насилие. Как и в греческой трагедии, здесь присутствует оппозиция симметричных элементов. Главный трагический агон, финальное противостояние двух сторон, – ускоряющийся обмен одинаковыми ударами, обвинениями и оскорблениями. То же самое происходит между Бэтменом и Пугалом, они действуют одинаково в отношении друг друга. С позиций жертвенного кризиса антагонисты являются двойниками, а отношения между ними взаимны и двусторонни, и нет причины, по которой один из них должен быть принесен в жертву другому. Но порядок комикса уже установлен раз и навсегда, Бэтмен является проводником сакрального насилия, поэтому именно он рассматривается как положительный персонаж.

Жирар пишет, что первоначально амбивалентное божество распадается на героя и чудовище, терзающее общину: Эдип и Сфинкс, Георгий и дракон. Чудовище наследует все то, что было отвратительно в исходном комплексе: кризис – преступление. Герой же воплощает стереотип убийства, жертвенного решения, которое носит очистительный характер. Разделение такого типа свойственно для поздних мифологических форм, оно проявляется в сказках и легендах, в том, что уже не является предметом подлинно религиозной веры¹⁸.

Зеркальность действий повторяется в фильме дважды. Первый раз Пугало отравил газом Бэтмена, и под влиянием токсина у последнего начались ужасные видения. В фильме показано, как в глазах отравленного галлюциногеном Бэтмена трансформируется лицо-мешок Пугала в чудовищное и пугающее существо. В следующей битве, уже Бэтмен отравляет Пугало его же газом и сам является ему в образе чудовища. Таким образом их зеркальность удваивается, поскольку не только они сами, но и их чудовищные двойники являются друг другу. Следующее зеркальное отражение происходит в атмосфере всеобщего безумия, наступившего после того как целый район города был отравлен токсином. У людей начинаются галлюцинации, и в фильме это показано стиранием черт лица.

Люди лишаются индивидуальности, все становится похожи друг на друга, и это порождает кризис идентичности и следующее за ним насилие. На фоне обезличенных людей выделяются только две фигуры: Бэтмена и Пугала. Они представлены одинаково в галлюциногенном бреде – это чудовища, у которых из глаз и рта вырывается пламя. Бэтмен падает в толпу людей и, подобно вакханкам Еврипида, безумные люди накидываются на него без оружия, стараясь руками разорвать его, как Пенфея.

С точки зрения жертвенного кризиса все равно, кто будет принесен в жертву – Бэтмен или любой другой персонаж. Важен только сам акт учредительного, организующего насилия, в котором жертва символизирует весь социум и самому социуму приносится. Разрушительное насилие нейтрализуется и вытесняется с помощью самого же насилия, что превращает его из разрушительного в обосновывающее, творческое.

Согласно Жирару, насилие является главным концептом религии. В ситуации кризиса проявляется заразность насилия. Герой и злодей в определенном смысле одинаковы, поскольку идентичны в насилии, которое они совершают по отношению друг к другу. Выбор персонажа, который останется в истории в качестве героя, происходит случайным образом. Кризисы идентичности – постоянный источник мифов, которые, в сущности, являются ретроспективой этих кризисов, и во все времена они перетолковывались в свете существующего культурного порядка. Фильм «Бэтмен: начало» идеально укладывается в схемы, предложенные Рене Жираром для интерпретации архаической и древней мифологии. Учредительное насилие – это матрица всех мифологических и ритуальных смыслов. Герой, оставаясь преступником и первопричиной беспорядков, предстает прежде всего как истребитель чудовищ, – например, как в случае схватки Эдипа со Сфинксом. Это следы все той же жертвы отпущения – герой притягивает к себе насилие, которое смерть героя, равно как его триумф, преобразует в порядок и безопасность.

Библиографический список

- Иванов В.В. Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке // *Africana. Африканский этнографический сборник*. – Т. 11. – Л., 1978.
- Иванов В.В. Дуальные структуры в антропологии. – М., 2008.
- Жирар Р. Козел отпущения. – СПб., 2010.
- Жирар Р. Насилие и священное. – М., 2000.
- Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластики // *Религиоведение*. – 2010. – № 2. – С. 153–161.
- Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М., 1997.
- Михельсон О.К. Археология поп-культуры: новая религиозность и мифологический код в семантическом поле блокбастер // *Религиоведение*. – 2010. – № 4. – С. 56–62.
- Московский А.В. «Этнографический сюрреализм» и философия религии Жоржа Батая // *Религиоведение*. – 2007. – № 4. – С. 67–79.
- Шахнович М.М. Медный лоб пешехонцев и золотая маковка Ивана Великого // *Очерки по истории религиоведения*. – СПб.: СПбГУ, 2006.
- Шахнович М.М. Антропология религии. Программа учебной дисциплины // *Религиоведение*. – 2011. – № 4. – С. 193–201.
- Beidelman T. O. The Moral Imagination of the Kaguru: Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis // *American Ethnologist*. – 7: – P. 27–42.
- Makarius, L. The Magic of Transgression // *Anthropos*, Bd. 69, H. 3./4. 1974. – P. 537–552.
- Makarius, L. The Myth of the Trickster: The Necessary Breakers of Taboos // *Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms* / ed. by William J. Hynes and William G. Doty. – The University of Alabama Press, 1993. – P. 66–87.

Oropeza B.J. The Gospel According to Superheroes: Religion and Popular Culture. – N.Y., 2005.

Vecsey C. The Exeption Who Proves the Rules: Ananse the Akan Trickster // Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms... – The University of Alabama Press, 1993. – P. 106–121.

¹ Жирар Р. Насилие и священное. – М., 2000. – С. 109.

² Подробнее см. Иванов В.В. Бинарные структуры в семиотических системах // Системные исследования: Ежегодник. – М., 1971; Иванов В. В. Близнечный культ и двоичная символическая классификация в Африке // Africana. Африканский этнографический сборник. – Т. 11. – Л., 1978; Иванов В.В. Дуальные структуры в антропологии. – М., 2008.

³ Жирар Р. Насилие и священное... – С. 74

⁴ Makarius, L. The Myth of the Trickster: The Necessary Breakers of Taboos // Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms / ed. by William J. Hynes and William G. Doty. – The University of Alabama Press, 1993. – P. 73.

⁵ Makarius L. The Magic of Transgression // Anthropos, Bd. 69, H. 3./4. 1974. – P. 538.

⁶ Жирар Р. Насилие и священное... – С. 42.

⁷ Жирар Р. Козел отпущения... – С. 38.

⁸ Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 153–161. – С. 159.

⁹ Vecsey C. The Exeption Who Proves the Rules: Ananse the Akan Trickster // Mythical Trickster Figures. Contours, Contexts, and Criticisms... – The University of Alabama Press, 1993. – P. 118.

¹⁰ Ibid. – P. 121.

¹¹ Жирар Р. Козел отпущения... – С. 79. См. также: Московский А. В. «Этнографический сюрреализм» и философия религии Жоржа Батая // Религиоведение. – 2007. № 4. – С. 67–79.

¹² Beidelman T.O. The Moral Imagination of the Kaguru: Some Thoughts on Tricksters, Translation and Comparative Analysis // American Ethnologist. – №7. – P. 31.

¹³ Жирар Р. Насилие и священное... – С. 72.

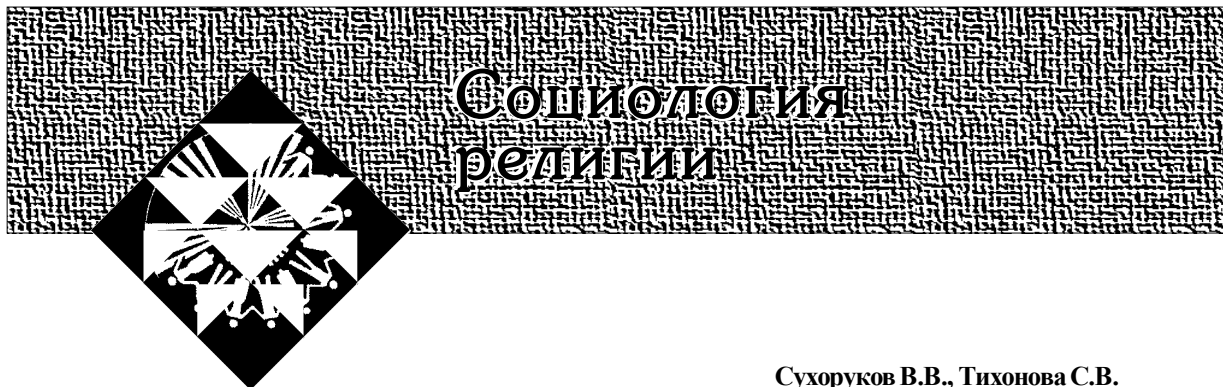
¹⁴ Там же. – С. 195.

¹⁵ Кэмпбелл Дж. Тысячеликий герой. – М., 1997. – С. 23. См. подробнее: Михельсон О.К. Археология поп-культуры: новая религиозность и мифологический код в семантическом поле блокбастера // Религиоведение. – 2010. – №4. – С. 56–62.

¹⁶ См. Шахнович М.М. Антропология религии. Программа учебной дисциплины // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 196.

¹⁷ См. подробнее: Шахнович М.М. Медный лоб пешехонцев и золотая маковка Ивана Великого. Очерки по истории религиоведения. – СПб.: СПбГУ, 2006. – С. 241–257.

¹⁸ Жирар Р. Козел отпущения... – С. 135.



Сухоруков В.В., Тихонова С.В.

РЕЛИГИОЗНОСТЬ ПОЛЬЗОВАТЕЛЕЙ СОЦИАЛЬНЫХ СЕТЕЙ КАК ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ И ЭМПИРИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА СОЦИОЛОГИИ

Аннотация. В статье рассматривается репрезентация феномена религиозности в условиях социальных сетей. Изучение религиозности теоретическими и эмпирическими методами социологии позволяет утверждать, что различия между «культурной» религиозностью и религиозностью, выражающейся в конкретной практике, отчетливо проявляются в Интернете, представляющем собой изначально светский сегмент социальной реальности. Авторы приходят к выводу, что для репрезентации религиозности пользователей социальных сетей характерно индифферентное отношение к религиозной проблематике в сочетании с массовым светским отношением к религии как феномену частной жизни.

Ключевые слова: религиозность, социальные сети, пользователь социальных сетей, социология.

Религиозность является достаточно популярным объектом современных социологических исследований. Однако эмпирический анализ сталкивается с рядом проблем. Во-первых, манифестации религиозных взглядов индивида, доступные фиксации социологическими инструментами, весьма разнообразны. Во-вторых, всегда имплицитно присутствует нетождественность между религиозными взглядами личности и доктриной институционализированных религий. В-третьих, религиозные взгляды находятся с прямой связью с персональным религиозным опытом, крайне тяжело поддающимся объективации.

Общеизвестно, что количественная оценка религиозности сопряжена с рядом проблем. Анализируя российскую религиозность, С. Филатов и Р. Лункин отмечают, что «статистика в религиозной сфере, как и статистические данные, к примеру, в экономике, часто становится инструментом идеологической и политической борьбы»¹. Действительно, рост численности последователей новых религиозных движений (НРД) часто замалчивается в угоду политической мифологии об «исконных религиях», а численность представителей традиционных религий завышается по разным (преимущественно, политическим) соображениям. Обратимся к процитированной работе С. Филатова и Р. Лункина, поскольку в ее рамках авторы наглядно демонстрируют перспективы тенденциозных оценок при весьма объективной, на первый взгляд, стратегии подсчетов. Так, при использовании этнического принципа в определении численности российских конфессий (например, если трактовать православие как «этнически» русскую религию, численность конфессии совпадет с численностью русских по этнической принадлежности) в России можно насчитать 120 млн. православных, 600 тысяч католиков, более миллиона верующих Армянской Апостольской Церкви, 14 миллионов мусульман, 230 тысяч иудаистов и 900 тысяч буддистов. При использовании принципа культурной самоидентификации (фиксируется мировоззренческое самоопределение респондента безотносительно к его контактам с религиозными объединениями) право-

славными последние несколько лет объявляют себя по результатам различных опросов до 82% россиян (70-85 млн. человек), протестантами и католиками – по 1%, старообрядцами – менее 1%; число людей, называющих себя мусульманами, колеблется от 4% до 9%; буддистами – около 1%; иудаистами – не более 50 тыс. человек. Подсчет сторонников институализированных НРД дает не более 300 тыс. человек, при этом большинство НРД являются «когнитивными движениями», т.е. акцентируют верования, которые не предусматривают структурированность соответствующих социальных общностей. При понимании уровня религиозности в узком смысле (учет только практикующих верующих) число православных, принадлежащих к РПЦ МП, снижается до 3-15 млн. человек; староверов – 50-80 тыс. человек; католиков – 60-200 тыс. человек².

Любой серьезный анализ статистических данных по религиозной ситуации в РФ, даже с поправкой на мифологизированность общественного сознания, делает очевидным преимущественно секулярный характер нынешнего российского общества, т.е. отход от целостных религиозных практик к фрагментарным религиозным компонентам в мировоззрении индивида. Поэтому методологическая платформа социологических исследований религиозности становится более гибкой, ориентированной на фиксацию «когнитивных», а не праксеологических аспектов религиозности.

С.Д. Лебедев выделяет две концепции, в рамках которых решается сегодня вопрос о критериях религиозности в социологии³. В классической модели предполагается объективированный взгляд на религию, в фокусе которого находятся практическое подтверждение религиозной позиции субъекта (регулярные культовые действия) и строгое соблюдение канонической чистоты, полноты образа действий и образа мысли, предписываемого той или иной религиозной традицией. Постклассическая концепция ориентирована на исследование внутренних духовных интенций людей и роль религиозного опыта в самоидентификации.

Религиозность как воздействие религиозных взглядов индивида на его поведение, безусловно, требует учета определенного методологического синтеза обеих концепций. Кроме того, ее манифестация всегда ограничена контекстом, детерминирована конкретным хронотопом. Так, смена места жительства неизбежно отразится на частоте культовых действий. Однако глобализация поставила под вопрос принцип территориальности социального пространства и вызвала к жизни его детерриториализированные формы. Квинтэссенцией новых форм является Интернет.

Действительно, виртуализация социальных связей – одна из магистральных тенденций развития общества. По мере углубления научно-технического прогресса, с одной стороны, и расширения сфер применения достижений современной науки, с другой стороны, смещается баланс между неэлектронными и электронными средствами коммуникации (разумеется, в сторону последних). Не задаваясь вопросом о возможных пределах этой трансформации, ее скорости, эффективности и прочих параметрах, мы хотели бы рассмотреть, каким образом виртуальность общения (и не только общения, а в целом персональной самопрезентации) влияет на такую, казалось бы, совершенно неэлектронную характеристику человека как религиозность. С учетом цельности человеческой личности следует предположить, что смена типа средства коммуникации с неэлектронного на электронный даст обратную связь в виде изменений сначала коммуникативной, а потом и общей религиозности. Исходя из этих соображений, мы полагаем, что различия между «культурной» религиозностью и религиозностью, выражающейся в конкретной практике, должны отчетливо проявиться в таком изначально светском сегменте социальной реальности как Интернет.

Мы не считаем социальные сети наиболее типичным представителем электронных средств коммуникации, однако они интересны своим интег-

ральным характером: все виды коммуникации (массовая, групповая, личная) в них доступны пользователю, оперирование ими удобно и совмещено с широкими возможностями самопрезентации (а значит, и манифестации собственной идентичности). Поэтому мы хотели бы заострить внимание именно на них.

Социальные сети захватывают мир. Столь радикальный тезис можно услышать не только от традиционалистов-алармистов, не только от журналистов, желающих увеличить продажи газет или поднять рейтинг телепередачи за счет броского заголовка, но и от вполне обычных представителей молодежи, а иногда даже от ученых в кулуарных разговорах на конференциях. Бывает ли дым без огня, кроется ли за социальными сетями что-то новое для нашего понимания общества? А может, наоборот, это временный тренд узкой группы интернет-пользователей или ошибки восприятия отдельных членов социума? Чтобы ответить на эти вопросы однозначно, необходимо провести большое сравнительное исследование, охватывающее все социальные сети, с одной стороны, и важнейшие индикаторы «оф-лайнового» общества, с другой стороны. Путь в тысячу ли начинается с первого шага, вот и мы попробуем начать лишь с одной из социальных сетей, а именно – «В контакте». Выбор именно этой сети обусловлен несколькими причинами.

Во-первых, это наиболее медийно узнаваемая сеть. Ее главный конкурент – «Одноклассники» – за последние несколько лет попал на ленты информагентств только однажды, попытавшись монетизировать регистрацию и некоторые функции сети. «В контакте» же присутствует в информационном поле постоянно благодаря обвинениям в нарушении авторских прав (причем в отношении не только контента, но и интерфейса) и распространении порнографии (в ответ руководство сети указывает, что через общедоступные поисковики найти порнографические материалы намного легче), спорным с точки зрения пользовательского удобства новациям в интерфейсе (наиболее заметным из которых стал так называемый «микроблог», а затем еще и открытие «списка друзей»), закрытию свободной регистрации и переходу на систему «снежного кома», когда новые участники могут появиться, лишь получив приглашение от уже зарегистрированных, снижению анонимности из-за привязки аккаунта к номеру сотового телефона, арестам гражданских активистов в Белоруссии.

Во-вторых, выбор обусловлен авторским интересом.

В-третьих, «В контакте» зарегистрировано наибольшее количество человек. Мы понимаем, что полагаться на данные самооценки не только этой, а вообще любой социальной сети можно только с некоторыми оговорками. В общих чертах ограничения, накладываемые на исследование, таковы.

1. Рассуждая системно и дедуктивно, мы должны поставить вопрос: «В какую надсистему включена генеральная совокупность «пользователи социальной сети «В контакте»?». Даже если допустить, что все аккаунты являются настоящими, то в сети нет государственных, экономических (за исключением второстепенных монетизированных сервисов и затрат на доступ в Интернет), культурных и т.п. реальных границ. Версии сайта существуют на многих языках, контент весьма разнообразен... По-видимому, единственным родовым понятием может служить «пользователи социальных сетей», и даже не «пользователи Рунета», потому что доступ к «В контакте» осуществляется из разных стран. По-видимому, попытка как-то девиртуализировать (т.е. подвести под непосредственное родовое понятие, не связанное с виртуальностью) это сообщество обречена на провал даже на теоретическом уровне.

2. Практическая невозможность (или, по крайней мере, затруднительность для исследователя, не связанного с администрацией сети) девиртуализации определяется технической стороной вопроса. Вручную обрабо-

тать такой массив информации с разумными затратами труда, времени и прочих ресурсов невозможно. А автоматические средства обработки могут блокироваться администрацией (которая может счесть такие попытки хакерством либо просто не быть заинтересованной в независимом изучении своей сети). Например, на странице входа «В контакте» ранее существовал *постоянно растущий* счетчик пользователей. Он был убран, когда при просмотре исходного кода страницы выяснилось, что число пользователей зависит не от реальных регистраций, а от системного времени.

3. Таким образом, мы подходим к отказу от допущения, что все профили пользователей настоящие. *Возможна регистрация поддельных аккаунтов*. Поэтому для анализа проблемы необходимо рассмотреть пригодность категории симулякра. В отличие от знака, не означающего ничего, поддельный аккаунт означает что-то, но только не то, на что он претендует. Скорее, это не симулякр, а иллюзия. Причем степень иллюзорности может быть разной по двум критериям: легкости обнаружения, с одной стороны, и «расстоянием» между значением и знаком, – с другой.

Иногда фальшь совершенно очевидна. Например, заведомо не используется Бенедиктом XVI один из множества (на момент написания статьи их было 332) пользовательских профилей «Папа Римский», а именно <http://vkontakte.ru/parabenzopila>. Однако по ряду причин фальсификатору невыгодно раскрывать поддельность профиля, что мотивирует его на высокое качество имитации. Сколько таких «фальшивых юзеров» – весьма непростой вопрос. Тем более, что причины, толкающие их на подобную «креативность» в создании профилей (и, как следствие, прилагаемые усилия для сокрытия достоверной информации), весьма разнообразны: виртуальная слежка за отдельными лицами, провокации супружеской неверности, проникновение в закрытые группы, повышение популярности групп. Разумеется, нельзя сбрасывать со счетов и психологические причины: от банального «восторга надувательства» до раздвоения личности.

Что же касается расстояния между пользователем и аккаунтом, то эта категория необходима для описания различия между фальшивым профилем, созданным вручную, и созданным автоматически с помощью компьютерной программы (создателем профиля можно считать программиста). По-видимому, во втором случае аккаунт более иллюзорен, чем в первом (ибо между знаком и значением появляется промежуточное звено – программа), однако считать его полностью симулякром нельзя, потому что значение все-таки существует, пусть и опосредованно.

Тем не менее мы полагаем, что основное назначение социальной сети – это организация реального общения и массовых действий. В отличие от также используемых для этой цели форумов, где заранее не установлено требование реальности регистрируемых пользовательских профилей, «В контакте» такое требование есть. Значит, заранее предполагается симметричность информации, когда реальная личность пользователя известна не только ему самому, но и человеку, просматривающему его профиль. Поддельность аккаунта этому атрибуту не соответствует (т.е. информация о пользователе априори асимметрична, когда истинную личность знает только зарегистрировавший профиль человек), следовательно, можно считать личную информацию, искаженную до неузнаваемости, симулякром в относительном смысле – относительно других участников социальной сети. Таким образом, возможность регистрации поддельных аккаунтов делает пространство социальной сети постмодернистским, в котором и количественные и качественные методы оказываются сомнительными, а агностицизм демонстрирует свой неприглядный лик из всех закоулков.

Несмотря на вышеописанные трудности, мы сочли возможным исследовать религиозность пользователей социальной сети «В контакте» как минимум на уровне анализа случаев и воспользоваться для этого стан-

дартными количественными приемами. Исследование проводилось в июне 2011 г. На этот момент генеральная совокупность⁴ составляла 138450000 профилей. Практическое ограничение девиртуализации лишило нас возможности произвести стратифицированную, квотную, гнездовую и некоторые другие виды выборки, поэтому наиболее оптимальной оказалась механическая. Поскольку для 5%-процентной ошибки достаточно выборочной совокупности объемом не менее 400 единиц, постольку шаг выборки составил 346120, а объем выборки, округленный в большую сторону, – 401 аккаунт. По таблице случайных чисел⁵ первым номером оказался 549-й пользователь, соответственно номер последнего – 138448549.

В заданном диапазоне 64 уничтоженных аккаунта и 290 аккаунтов, в которых религиозные взгляды либо не указаны, либо указаны, но скрыты настройками приватности. В этом нет ничего удивительного, если даже такие базовые параметры как пол, год рождения, место рождения и проживания, аватара и т.п. остаются незаполненными или скрытыми (т.е. в общем случае недоступными для стороннего исследователя). Таким образом, либо 88,3% выборочной совокупности оказалось индифферентно к религиозной проблематике, либо мы наблюдаем массовое светское отношение к религии как феномену частной жизни и нежелание выносить его на общественное обозрение. Оба этих варианта исключают какую-либо легитимную социальную роль РПЦ МП как институционального представителя интересов верующих.

Палитра оставшихся пользовательских профилей весьма разнообразна. Существуют стандартные варианты ответа на вопрос о религиозных взглядах: иудаизм, православие, католицизм, протестантизм, ислам, буддизм, конфуцианство, светский гуманизм. Кроме того, пользователь может написать свой вариант. Из 47 пользователей 18 (38,3%) человек заявили о своих православных взглядах, причем в одном случае это слово было написано оригинально «Православ'я», а еще в одном с ошибкой – «Провославные». Следует отметить, что на такой запрос Google выдает 505 тыс. ссылок (Яндекс – 111 тыс.), а эта ошибка проникла и в видео, – например, на 46-секунде ролика⁶ пользователя Vladimir7665.

Возвращаясь к выборке, укажем, что лишь один человек выбрал вариант «католицизм», ответы еще трех пользователей можно интерпретировать как христианские («qristiani», «†», «думаю, в библии все верно... ну или же это самый гениальный вымысел всех времен и народов»). Четверых можно отнести к такой группе, которая в социологических опросах обычно обозначается термином «внеконфессиональные верующие». Они отвечают так: «ОН ЕСТЬ», «верю в бога», «хотелось бы верить в то, что ОН есть», «верю в Бога». По два человека являются мусульманами, иудеистами (причем один из них написал «жидок»), атеистами. Светский гуманизм, как и католицизм, привлек лишь одного человека. Язычником является один пользователь, сообщивший: «Верю в Сварога». Религиозные воззрения еще двух пользователей обладают зооморфными чертами, судя по ответам «Верю в животных» и «Верю в мяука=»). Наконец, остается еще одна группа с весьма оригинальными религиозными взглядами: «.» (да, респондент поставил обычную точку. – *В.С, С.Т.*), «верю в добро♥», «даже не думала про это», «dfgdfgdf», «Верю во все!», «токой же, как и политический» (именно так, с ошибкой. – *В.С, С.Т.*), «верю в себя любимую=»). Встречались и варианты с ненормативной лексикой, которые мы вынуждены опустить.

В целом же получается следующая картина. Среди 47 пользователей, о которых есть данные, 22 являются христианами (46,8%), по 2 человека (4,3%) исповедуют ислам и иудаизм, т.е. в целом сторонников авраамического монотеизма 55,3%. Четверо внеконфессиональных верующих составляют 8,5%. Еще 6,4% – это атеисты и светские гуманисты. Наконец,

«прочие» – весьма заметная группа из 17% аккаунтов (8 единиц). Буддистов и конфуцианцев не оказалось вовсе.

Таким образом, на социальную сеть «В контакте» в полной мере распространяется пестрота религиозной палитры России (за исключением восточных верований), причем конфессиональные вопросы занимают в ней далеко не главное место. Общество является религиозно индифферентным, а среди определившихся христиане составляют меньше половины. Данные нашего исследования в целом соответствуют данным, получаемым в ходе реальных опросов населения, если сделать поправку на то, что декларирующие свою религиозную принадлежность, но при этом не верящие в бога респонденты являются религиозно индифферентными. Их религиозность выполняет иные, нерелигиозные функции. Отсутствие «В контакте» буддистов можно объяснить не только плохим развитием Интернет-технологий в трех традиционно буддийских регионах России (Бурятия, Калмыкия, Тува), но и тем, что для буддизма характерны интроверсия и рефлексия, это скорее созерцательная, чем активно-коммуникативная религия. На буддизм как религию бегства от мира указывает В.И. Гараджа⁷.

Главный же вывод, следующий из полученных нами результатов, состоит в том, что государственно-религиозное взаимодействие на управленческом уровне не соответствует реальному раскладу сил в поле религии. Акцентируя свои позитивные усилия на контактах с РПЦ МП (отчасти с исламом, буддизмом и иудаизмом) и негативные – на борьбе с «нетрадиционными религиями», «сектантами», государство в угоду историческим традициям и корпоративным интересам игнорирует низкую влияние «традиционных» религиозных организаций. Разумеется, если «В контакте» и отражает социальную реальность, то весьма искаженно, однако отсутствие в официальных документах графы о вероисповедании заставляет людей манифестировать свои религиозные чувства неофициально (если они вообще есть), и не только «В контакте». Если не брать в расчет малораспространенный исихазм (например, практики типа непрерывной «Иисусовой молитвы»), то наиболее часто верующий может неофициально манифестировать свои религиозные чувства в пищевых предпочтениях.

При всей неоднозначности связи между реальным и виртуальным мирами следует обратить внимание на данные социологических опросов ВЦИОМ. Исследование, которое наиболее близко к нашему по времени, проведено в апреле 2011 г.⁸, оно касалось Великого поста – самого важного среди всех православных постов. Оказалось, что 83% респондентов сохраняют обычный режим питания, 15% в той или иной степени пост соблюдают, еще 3% затруднились ответить. Причем описание таково: «Сейчас идет Великий пост, предшествующий Пасхе. Соблюдаете ли вы его и в какой мере? (закрытый вопрос, один ответ)». Почему при этом сумма получается 101% – неясно. Но в целом, очевидно, что данные опроса ВЦИОМ согласуются с полученными нами результатами: подавляющее большинство населения не манифестирует свои религиозные чувства. Причем в марте 2011 г.⁹ собиралось сохранять обычный режим питания 75% респондентов, соблюдать в той или мере – 21%, затруднялись ответить – 4%. То есть в ходе самого поста число реальных верующих снизилось.

Прямо проверить эти сведения с помощью ФОМ невозможно: на сайте этой социологической организации последние исследования в категории «Религия» датированы 2010 г.¹⁰, а конкретно по вопросу Великого поста – 2007 г. (подкатегория «Православная воцерковленность»). Причем доли респондентов в сумме также составляют 101%: «Как бы ни относились россияне к Пасхе, Великий пост они в подавляющем большинстве (91%) не соблюдают. Лишь 8% сказали, что они в этом году постились, а 2%

затруднились ответить на вопрос (подобное распределение ответов на протяжении последних пяти лет остается практически неизменным)¹¹. У Левада-центра есть немного более свежие данные без арифметических ошибок – за 2009 г.: «...реально постытся в главный для православных Великий пост, «как правило», лишь 6%, «часто» – 5, «иногда» – 26%, а большинство (62%) «никогда»¹².

Полемизируя с С.Б. Филатовым и Р.Н. Лункиным, исследование которых упоминалось нами выше, Ю.Ю. Синелина указывает, что в 2004 г. православных было 76,1%¹³. Аналогичный опрос, проведенный ею в 2006 г., дал сходные результаты: «По конфессиональной принадлежности и доле неверующих эти данные практически полностью совпадают с данными всероссийского исследования 2004 г. Доля православных и мусульман, а также неверующих и верящих в сверхъестественные силы осталась практически на прежнем уровне»¹⁴. По наиболее свежим данным ИСПИ РАН, в 2007 г. в целом по России было 68% православных¹⁵.

Таким образом, данные опросов живых респондентов и косвенные умозаключения других авторов подтверждают наши результаты, полученные контент-анализом профилей пользователей социальной сети «В контакте». Мы считаем, что это может помочь прояснению теоретически дискуссионного вопроса о квантификации религиозности и ее отражению в Интернет-пространстве.

Библиографический список

База данных ФОМ. Религия [Электронный ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/cat/cult/rel_rel/ (дата обращения: 01.06.2011).

Гараджа В.И. Социология религии. Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. — М.: Наука, 1995. — С. 80.

Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. — 2009. — №2 (100). — С. 75.

Каталог пользователей «В контакте» [Электронный ресурс]. URL: <http://vkontakte.ru/catalog.php> (дата обращения: 01.06.2011).

Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. — 2009. — № 4.

Лебедев С.Д. Религиозность: что считать критерием? [Электронный ресурс]. URL: http://www.religare.ru/2_35080.html (дата обращения: 01.06.2011).

Мангейм Дж. Б., Рич Р. К. Политология. Методы исследования / пер. с англ.; Предисл. А.К. Соколова. — М.: Изд-во «Весь Мир», 1997. — С. 515.

Пресс-выпуск № 1707 «ВЕЛИКИЙ ПОСТ: В ЧЕМ ОГРАНИЧИВАЮТ СЕБЯ РОССИЯНЕ?» [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111436> (дата обращения: 01.06.2011).

Пресс-выпуск №1738 «КТО И КАК СОБЛЮДАЛ ВЕЛИКИЙ ПОСТ» [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111550> (дата обращения: 01.06.2011).

Русь. Запрещенный ролик [Электронный ресурс]. URL: http://www.youtube.com/watch?v=Izhj2izg_cM&feature=related (дата обращения: 01.06.2011).

Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. — 2006. — № 11.

Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. — 2009. — № 4.

Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: Магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. — 2005. — № 6. — С. 45.

Шмерлина И. Пасха и Великий пост [Электронный ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/_d071514 (дата обращения: 01.06.2011).

- ¹ Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: Магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 45.
- ² См.: Филатов С., Лункин Р. Указ. соч.
- ³ Лебедев С.Д. Религиозность: что считать критерием? [Электронный ресурс]. URL: http://www.religare.ru/2_35080.html (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁴ Каталог пользователей В Контакте [Электронный ресурс]. URL: <http://vkontakte.ru/catalog.php> (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁵ Мангейм Дж. Б., Рич Р. К. Политология. Методы исследования / пер. с англ.; предисл. А.К. Соколова. – М.: Изд-во «Весь Мир», 1997. – С. 515.
- ⁶ Русь. Запрещенный ролик [Электронный ресурс]. URL: http://www.youtube.com/watch?v=Izhj2izg_cM&feature=related (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁷ Гараджа В.И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М.: Наука, 1995. – С. 80.
- ⁸ Пресс-выпуск №1738 «КТО И КАК СОБЛЮДАЛ ВЕЛИКИЙ ПОСТ» [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111550> (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁹ Пресс-выпуск №1707 «ВЕЛИКИЙ ПОСТ: В ЧЕМ ОГРАНИЧИВАЮТ СЕБЯ РОССИЯНЕ?» [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111436> (дата обращения: 01.06.2011).
- ¹⁰ База данных ФОМ. Религия [Электронный ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/cat/cult/rel_rel/ (дата обращения: 01.06.2011).
- ¹¹ Шмерлина И. Пасха и Великий пост [Электронный ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/rel_rel/_d071514 (дата обращения: 01.06.2011).
- ¹² Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. – 2009. – № 2 (100). – С. 75.
- ¹³ Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. – 2006. – № 11.
- ¹⁴ Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. – 2009. – № 4.
- ¹⁵ Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. – 2009. – № 4.

Шиманская О.К.

**СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ
КАК ОСНОВА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО
И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА
(на примере Нижегородской области)**

Аннотация. Статья посвящена анализу богословских оснований, форм, методов, итогов социального служения религиозных объединений христианской традиции в Нижегородской области в последние два десятилетия как основы плодотворного межконфессионального диалога и взаимодействия христианских организаций с органами государственной власти.

Ключевые слова: межконфессиональный диалог, государственно-конфессиональные отношения, православие, старообрядчество, католицизм, протестантизм.

Долгое отсутствие значимой активной позиции религиозных организаций в социальных, политических и культурных процессах в России обусловлено традициями политического монизма и идеологического единообразия, бюрократизмом и иерархизмом управленческих структур, исторической незрелостью демократических институтов в стране. И только в 90-е гг. XX в. большинство религиозных организаций России заявило о своей миссии, что проявилось в росте религиозных организаций и верую-

- ¹ Филатов С., Лункин Р. Статистика российской религиозности: Магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6. – С. 45.
- ² См.: Филатов С., Лункин Р. Указ. соч.
- ³ Лебедев С.Д. Религиозность: что считать критерием? [Электронный ресурс]. URL: http://www.religare.ru/2_35080.html (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁴ Каталог пользователей В Контакте [Электронный ресурс]. URL: <http://vkontakte.ru/catalog.php> (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁵ Мангейм Дж. Б., Рич Р. К. Политология. Методы исследования / пер. с англ.; предисл. А.К. Соколова. – М.: Изд-во «Весь Мир», 1997. – С. 515.
- ⁶ Русь. Запрещенный ролик [Электронный ресурс]. URL: http://www.youtube.com/watch?v=Izhj2izg_cM&feature=related (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁷ Гараджа В.И. Социология религии. Учебное пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М.: Наука, 1995. – С. 80.
- ⁸ Пресс-выпуск №1738 «КТО И КАК СОБЛЮДАЛ ВЕЛИКИЙ ПОСТ» [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111550> (дата обращения: 01.06.2011).
- ⁹ Пресс-выпуск №1707 «ВЕЛИКИЙ ПОСТ: В ЧЕМ ОГРАНИЧИВАЮТ СЕБЯ РОССИЯНЕ?» [Электронный ресурс]. URL: <http://wciom.ru/index.php?id=459&uid=111436> (дата обращения: 01.06.2011).
- ¹⁰ База данных ФОМ. Религия [Электронный ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/cat/cult/rel_rel/ (дата обращения: 01.06.2011).
- ¹¹ Шмерлина И. Пасха и Великий пост [Электронный ресурс]. URL: http://bd.fom.ru/report/cat/cult/rel_rel/rel_rel/_d071514 (дата обращения: 01.06.2011).
- ¹² Зоркая Н. Православие в безрелигиозном обществе // Вестник общественного мнения. – 2009. – № 2 (100). – С. 75.
- ¹³ Синелина Ю.Ю. Динамика процесса воцерковления православных // Социологические исследования. – 2006. – № 11.
- ¹⁴ Синелина Ю.Ю. Православные и мусульмане: сравнительный анализ религиозного поведения и ценностных ориентаций // Социологические исследования. – 2009. – № 4.
- ¹⁵ Кублицкая Е.А. Особенности религиозности в современной России // Социологические исследования. – 2009. – № 4.

Шиманская О.К.

**СОЦИАЛЬНОЕ СЛУЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКИХ ОБЪЕДИНЕНИЙ
КАК ОСНОВА МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО
И ГОСУДАРСТВЕННО-КОНФЕССИОНАЛЬНОГО ДИАЛОГА
(на примере Нижегородской области)**

Аннотация. Статья посвящена анализу богословских оснований, форм, методов, итогов социального служения религиозных объединений христианской традиции в Нижегородской области в последние два десятилетия как основы плодотворного межконфессионального диалога и взаимодействия христианских организаций с органами государственной власти.

Ключевые слова: межконфессиональный диалог, государственно-конфессиональные отношения, православие, старообрядчество, католицизм, протестантизм.

Долгое отсутствие значимой активной позиции религиозных организаций в социальных, политических и культурных процессах в России обусловлено традициями политического монизма и идеологического единообразия, бюрократизмом и иерархизмом управленческих структур, исторической незрелостью демократических институтов в стране. И только в 90-е гг. XX в. большинство религиозных организаций России заявило о своей миссии, что проявилось в росте религиозных организаций и верую-

ших, развитии религиозного образования, разнообразии религиозных практик, помощи социально незащищенным группам населения и т.д.

Достаточно интересным в этой связи представляется изучение деятельности религиозных объединений в Нижегородской области. Первую позицию занимает Русская православная церковь Московского патриархата (392), вторую – ислам (56), третью – пятидесятники (23), далее – старообрядцы (20), адвентисты (20), иудеи (4), католики (1)¹. Все религиозные организации так или иначе социально активны. Однако мы ограничимся анализом особенностей социального служения зарегистрированных на территории Нижегородской области христианских объединений: Русской православной церкви Московского патриархата, старообрядческих церквей – Русской православной старообрядческой церкви и Русской Древлеправославной церкви, Римско-католической церкви и протестантских деноминаций. Полирелигиозность региона ставит вопрос о межконфессиональном взаимодействии.

Православное духовенство, избегая противоречий социальной концепции, указывает в первую очередь на сотериологический потенциал социального служения: *«Полнота и радость общения со Христом зависит от того, насколько человек узнает в своих ближних Христа, насколько он им служит»*². Человек, который служит больному, помогает бездомному, воспитывает сироту, делится своим достатком с бедным, движим верой во Христа, руководим благодатью Божьей, верит в спасение души – и для него это главное в социальном служении. Акцент на духовно-нравственную составляющую социального служения делает его целевым, предметным и функциональным. Это отражено в документе «О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви»³, принятом 4 февраля 2011 г. Архиерейским собором. Документ инициировал создание социальных служб от патриархата до приходов, вменяя им в обязанность дела милосердия и благотворительности. Обращение к реалиям и проблемам современной жизни заставляет епископат предпринимать шаги от религиозно-духового понимания социального служения к более прагматическому, общечеловеческому, морально-этическому. Таким образом, в православии сегодня нет единообразия в понимании социального служения, его сфер, целевых групп, пределов, методов.

Для священства РПЦ служение Христу в первую очередь связано с десекуляризацией жизни россиян, восстановлением и строительством храмов. Поэтому следует отметить наращивание инфраструктуры церкви не только в общероссийском масштабе, но и на местном уровне. В декабре 2009 г. Нижегородская и Арзамасская епархия РПЦ МП насчитывала 570 зданий и помещений⁴. В приходах и монастырях епархии несут послушание 538 клириков. (По количеству действующих храмов Нижегородская область занимает третье место в России после двух столичных регионов). Одной из своих задач епархиальное руководство считает восстановление полноценной монашеской жизни и аскетической традиции. В области действует 15 монастырей (8 мужских, 7 женских), насчитывающих 604 насельника (39 в мужских, 565 в женских обителях). Свято-Троицкий Серафимо-Дивеевский женский монастырь, один из самых почитаемых в православии и крупнейший в области, насчитывает около 400 насельниц. Восстановление монастыря получило государственную поддержку. Торжества, посвященные канонизации Серафима Саровского, посещают не только Патриархи Алексей II и Кирилл, но и Президенты РФ В.В. Путин, Д.А. Медведев. Все это подчеркивает особую значимость РПЦ в нашем регионе, определяет ее влияние на религиозные процессы, на общественную жизнь и региональную власть.

Деятельность Нижегородского архиепископа Георгия (Данилова), возглавившего Нижегородскую и Арзамасскую епархию с 2002 г., ознаменовалась активизацией восстановления и строительства храмов, начатой его

предшественником⁵ – митрополитом Николаем (Кутеповым), руководившим епархией в 1977-2001 гг. Восстановление историко-культурных памятников культового назначения получает и государственную поддержку, особенно в дни празднования Нижегородского ополчения 1612 г., в День народного единства 4 ноября, а также расширением формата празднования «Александровских дней», посвященных памяти Александра Невского – программы «Ильинская слобода» и «Городец XXI век».

Представители церкви стремятся к расширению своей инфраструктуры: так, по мнению секретаря Нижегородской епархии протоиерея Игоря Пономарева, *«в Нижнем Новгороде необходимо построить еще 25-30 храмов, учитывая уже существующее количество»*⁶. Однако епархии и тогда не удастся выйти на уровень 1917 г., когда она насчитывала 898 храмов. Причина в изменении не только публично-правового статуса РПЦ, но и структуры жизни общества. Аграрная Россия, где каждое село имело храм, ушла в прошлое, многие села оживают только в летний период, других просто нет на карте. Нарращивание инфраструктуры РПЦ в области проходило при активной поддержке государства, с целью возрождения историко-культурного наследия, традиций духовности, патриотизма, крепкой семьи и общественно-полезной деятельности. Цели и задачи федеральной и региональной власти и Церкви в этом направлении совпадали. Однако адресная помощь государства РПЦ вызывает недоумение у некоторой части населения, поскольку, по их мнению, строительство храмов ведется в ущерб другим социально значимым объектам⁷. Это приводит к напряженности как в межконфессиональном диалоге, так и во взаимоотношениях религиозных организаций с государственными структурами.

Сегодня РПЦ стремится к присутствию в государственных образовательных учреждениях, создает собственные образовательные структуры. Теологические факультеты с заочной формой обучения открыты в Нижегородском и Арзамасском госпедуниверситетах (109 студентов). С 1993 г. при Благовещенском монастыре открыто духовное училище, преобразованное в 1995 г. в семинарию (с 1998 г. перешедшее на пятилетний срок обучения). Действуют два духовных училища – Нижегородское и Выксунское. На базе медицинского колледжа открыто Свято-Елисаветинское отделение сестер милосердия. В начале 2010 г. в епархии действовали 200 приходских воскресных школ, 10 православных гимназий, один православный детский сад.

Православный некоммерческий просветительский центр «Глагол» выпускает газету «Нижегородские епархиальные ведомости», журналы «Православное слово», «Нижегородская старина», «Дамаскин», «Моя надежда», «Саша и Даша». На региональном телевидении ННТВ о православии вещает телекомпания «Образ», ведутся передачи на канале «Культура» в программе «Свете тихий». Действуют культурно-просветительское радио «Образ» и радиоканал «Преображение».

Катехизаторская и миссионерская работа в молодежной среде дает результаты. Сегодня верующими считают себя 50,4% респондентов (студентов и аспирантов), «и да, и нет» – 36,7%, неверующими – 5,1%, затруднились с ответом – 7,8%. Из верующих 76,5% относят себя к православию, 2,4% – к старообрядчеству, 1,7% – к исламу, 0,1% – к протестантам, 0,1% – к иудеям. Из участников опроса 93,8% – русские, 2,5% – чуваша, 1,6% – татары. Процесс возрождения религиозности в России, по мнению 54% респондентов, вызван социально-экономическими причинами – трудными жизненными условиями, переходным, кризисным характером российского общества, необходимостью возрождения нравственности – 50,2%, подъема национального самосознания – 43,1%. Доминирование светских параметров поведения и оценки окружающего мира формирует у молодежи установку на терпимость к представителям других национальностей и убеждений. На вопрос «Влияет ли национальность Ваших друзей (знако-

мых) на Ваши отношения?» 52,8% ответили: «это не главное», 28, 5% – «не обращаю внимания», и только для 3% это является определяющим. Ответы на вопрос «Влияет ли религиозность друзей (знакомых) на Ваши отношения?»: «это не главное» – 38,1%, «не обращаю внимания» – 34%, «все зависит от степени их религиозности» – 12,3%, «все зависит от того, во что они верят» – 11,1%, «является определяющей» – 0,7%⁸. Однако несмотря на то, что уровень терпимости к представителям иных убеждений у студенческой молодежи нашего региона достаточно высок, в этой среде есть и потенциальный резервуар для выхода интолерантности, национальной и религиозной нетерпимости и экстремизма, в котором смешиваются социально-экономические, национальные и религиозные мотивы.

В феврале 2011 г. Архиерейский собор РПЦ заявил о необходимости активизации социальной деятельности, после чего в каждом приходе появился специалист по работе с социально незащищенными слоями населения. Координатор социальных проектов отдела по делам миссии и молодежи Нижегородской епархии О.В. Балабанова пишет: *«Дела милости, называемые ныне официальным термином «социальная диаконация», или «социальное служение», являются неотъемлемой частью миссионерской деятельности Церкви. На сегодняшний день Русская православная церковь одной из приоритетных своих задач ставит развитие традиционных и новых форм социального служения, отвечающих вызовам времени и общества, в котором мы живем»*⁹. Семь лет в Нижнем Новгороде действует христианский православный центр детства и родовспоможения во имя преп. Серафима Саровского. Волонтеры православного молодежного движения «Милосердие» попечительствуют над детскими больницами города. При храме преп. Сергия Радонежского работает православный центр глухих и слабослышащих, проводятся литургии с сурдопереводом. С 2009 г. активно действует Нижегородская областная общественная организация «Сияние» («Инновационный центр: в XXI век с 21 хромосомой»), объединяющая 20 семей с детьми с синдромом Дауна.

В 2008 г. при храме Сергия Радонежского открыт консультационный пункт по работе с наркозависимыми, работающий по апробированной программе «Осознание». Миссионерский отдел Нижегородской епархии совместно с областной общественной организацией по борьбе с наркоманией и алкоголизмом выпускает профилактические информационные листовки. Еженедельно в храме служатся молебны, собирающие людей с наркотической и алкогольной зависимостью перед иконой «Неупиваемая Чаша»¹⁰. Некоторые приходы посещают заключенных в тюрьмах. Например, прихожане церкви Похвалы Пресвятой Богородицы опекают женскую колонию №2. *«Если священник для осужденных – отец, – говорит помощник руководителя отдела по взаимодействию с уголовной исправительной системой, преподаватель НДС свящ. Евгений Панюшкин, – то миряне должны выполнять для них роль старших братьев и сестер, способных поддержать и чему-то научить»*¹¹. Заявляя о реализации социальных инициатив, О.В. Балабанова пишет о сложностях их осуществления, нехватке ресурсов. Выход из критической ситуации православному социальному работнику видится не только в глубокой вере и энтузиазме добровольцев, но и в соработничестве государственных, церковных и общественных структур в области решения социальных проблем. Один из аспектов такого соработничества – партнерские отношения с некоммерческими общественными организациями, другой – создание банка данных по лучшим практикам и методикам социального служения в современных условиях. Соработничество, партнерство, банк данных для обмена опытом в области социального служения есть реализация предметно-функционального подхода, который может стать прочной и долгосрочной основой межконфессионального диалога и диалога мировоззре-

ний. Согласно исследованиям П.М. Мчедлова, социальную деятельность религиозных организаций в этом формате поддерживают и многие неверующие¹². Благодаря ей религиозные организации обладают положительным имиджем и благотворным влиянием на общественные процессы.

Взаимодействие РПЦ с силовыми структурами, его необходимость, формы, влияние на общественную жизнь и характер государственной власти – тема дискуссионная. Это сфера и государственно-конфессиональных отношений, и диаконической деятельности. Нижегородские епархиальные СМИ и сотрудники правоохранительных органов рассматривают свое активное взаимодействие в качестве направления социальной деятельности, подчеркивая: «у нас в Нижегородской епархии взаимоотношения с МВД и внутренними войсками очень хорошие»¹³. По благословению Нижегородского архиерея на базе Нижегородской академии МВД в 2007 г. проводились сборы, собравшие вместе представителей воинских частей, ГУВД, областного военкомата, милиции на транспорте, МЧС, пожарных и священников, окормляющих эти структуры. С 2001 г. действует соглашение между Нижегородской епархией и Нижегородской академией МВД по духовно-нравственному воспитанию курсантов. «Мы планомерно создаем условия обретения нашими курсантами традиционного, т.е. православного духовного опыта и основывающегося на нем правосознания»¹⁴, – отмечает руководство академии. Армии, МВД импонирует державническая и патриотическая позиция РПЦ. Православие охранительно по своей природе, соотнося современность со святоотеческой традицией. Силовики также охранители порядка и государственности, что объясняет их приверженность к консервативным социальным проектам. К чертам схождения военизированных структур и РПЦ можно отнести также закрытость, иерархизм, централизованное руководство. Церковь стремится к использованию государственного ресурса для усиления своих позиций в борьбе на миссионерском поле, а постоянно критикуемые в СМИ силовики нуждаются в положительном образе православия для укрепления доверия в общественном сознании. Однако строительство культовых сооружений на территории гарнизонов и военных училищ отнюдь не всегда вызывает понимания у россиян, которые высказываются за создание условий для удовлетворения религиозных потребностей военнослужащих вблизи воинских частей¹⁵. Усиление альянса РПЦ и государственных структур вызывает опасения и у представителей других религиозных общин, в первую очередь у старообрядцев.

Нижегородчина – один из общероссийских центров старообрядчества. В настоящее время на территории области действуют 26 зарегистрированных приходов, шесть толков и согласий: Русская Православная Старообрядческая церковь (белокриницкая иерархия) – 12, Русская Древлеправославная церковь – 10, Древлеправославная Поморская церковь – 3, федосеевский толк – 1 (пос. Тонкино), спасовский толк, филипповцы (без официальной регистрации в органах юстиции). С 2000 г. была восстановлена церковно-приходская жизнь в 5 общинах¹⁶. С 1995 г. по настоящий момент на пожертвования издается газета «Старообрядец». Ее учредитель и редактор историк С.В. Рудаков определяет ее как информационно-научное издание, посвященное современности, истории и культуре древлеправославия. Современные старообрядцы, оставаясь приверженцами «старины», стали более открытыми обществу. Однако много недоразумений возникает между ними и РПЦ по вопросам церковной собственности, в которой государство, как правило, поддерживает РПЦ. Так, очень остро стоят вопросы об отсутствии помещения должного размера и необходимой функциональной направленности для арзамасской общины РПСЦ. Старообрядческий храм Святителя Николы Чудотворца г. Арзамаса размещается в явно недостаточном для них помещении бывшего детского сада¹⁷.

Социальная деятельность староверов направлена на сохранение старообрядческих общин и их уникальной культуры. Усилия руководства общин, значительная часть их материальных ресурсов обращены на такие важнейшие сферы:

- укрепление и развитие старообрядческих общин как оплота старой веры и восстановление былых приходов;

- поддержание старообрядческих памятных мест: святых могилок, пустошей, установление крестов на местах, значимых для старообрядцев;

- сохранение самобытной старообрядческой культуры. Староверы активно поддерживают реставрационные работы и искусствоведческую экспертизу, сотрудничают с Институтом рукописной книги, оказывают помощь в деятельности археографических экспедиций, сохраняют знаменное церковное пение¹⁸. Всероссийскую известность получил, например, хор Успенской церкви РПСЦ г. Нижнего Новгорода;

- создаются воскресные школы, исторические и духовно-нравственные конкурсы, организуются познавательные поездки, успешно работает Всероссийский детский старообрядческий летний лагерь при Малиновском ските в Борском районе (РДЦ).

В воскресной школе РПСЦ при Успенской церкви обучается около 60 человек. Цель ее: *«Воспитание человека, не приемлющего греховную обыденность падшего мира: наркомании, пьянства, воровства, предательства, убийства, побуждение его сознания к добропорядочности через Богопознание»*¹⁹. Детям преподают Закон Божий, церковное художественное чтение, церковное знаменное пение, историю старообрядческой церкви, церковный устав, искусство иконописи, живопись и эстетику. Есть мастер-класс по знаменному церковному пению, в котором готовят регентов. Из кружковой работы самая популярная – резьба по дереву. Преподают в школе профессиональные педагоги из прихожан. В летние и зимние каникулы организуются туристические поездки по святым и историческим местам.

В старообрядческом лагере при Малиновском ските РДЦ ежегодно отдыхает несколько десятков детей. С 14 по 28 июля 2011 г. скит принял 30 подростков в возрасте от 11 до 20 лет с руководителями из разных областей Центральной России: Курской, Брянской, Нижегородской, Самарской, Волгоградской. За время пребывания на Нижегородчине дети посещают службы в древлеправославных храмах Нижнего Новгорода, Городца, Семенова, бывают с экскурсиями на озере Светлояр, в Нижегородском кремле. В программу лагеря входит и обучение основам религиозных знаний: библейские занятия, чтение старославянских текстов, знаменное пение, прикладное творчество (плетение лестовок и др.). В беседе руководители лагеря о.Владимир Алехин и о.Александр Дмитриев сказали, что изучение старообрядческой традиции и культуры дает детям прочную моральную и духовную основу для жизни. Приехав однажды в лагерь, они приобретают здесь друзей и единомышленников и хотят вернуться сюда вновь.

Все старообрядческие согласия регулярно собирают нуждающимся одежду, оказывают материальную помощь, попечение, способствуют сохранению самобытной культуры. Мир старообрядческой культуры с особым бытовым укладом, иконами, рукописными и старопечатными книгами, знаменным пением, многочисленными промыслами (резьба, роспись хохломская и городецкая, пряничный промысел и др.) открывает нам окно в средневековую Русь с ее вековыми традициями. Это связано со старообрядческой соборностью как формой консервативной демократии. И до настоящего времени в организации и управлении старообрядческих общин миряне принимают самое активное участие. И поскольку все должности являются выборными, старообрядчество показывает пример автономной самоорганизации формирования свободного общества с традици-

онными ценностями, без диктата государства и западных влияний – в первую очередь западно-христианских.

В Нижнем Новгороде никогда не было условий для широкого распространения католицизма. Небольшой католический приход Успения Пресвятой Девы Марии существует для окормления главным образом приезжих специалистов и студентов-иностранцев. Руководит деятельностью прихода аргентинец итальянского происхождения о. Марио Беверати. Ему помогают две монахини из Польши, из ордена фелицианок – одного из направлений францисканской монашеской общины (ранее сестры Дагмара и Франциска). Они с 1997 г. представляют международную благотворительную организацию католической церкви «Каритас». Ее цель, по словам монахинь: *«Это разнообразная помощь бедным и нуждающимся людям: во-первых, накормить голодных и выслушать их жизненные проблемы, чтобы помочь обрести человеческое достоинство и найти свое место в жизни...Помогаем всем, независимо от их вероисповедания»*²⁰. Из всех направлений деятельности нижегородским отделением «Каритас» выбраны те, которые можно реализовать двум монахиням, составляющим основную силу, благодаря которой осуществляется помощь людям без определенного места жительства. Помощи регулярно содействуют от 2 до 10 добровольцев, прихожан, студентов. Затрагивая вопрос о прозелитизме, надо подчеркнуть – помогать приходят не только католики, но и представители других исповеданий, и неверующие. Таким образом, *«на практике реализуется позиция, заявленная папой Бенедиктом XVI о том, что помогать людям необходимо не ради переманивания людей в католицизм, но ради помощи человеку»*²¹. При существующих площадях накормить, оказать медицинскую и санитарно-гигиеническую помощь сестры могут только двум десяткам нуждающихся. Решение проблемы видится в налаживании связей «Каритас» с другими социальными центрами города: объединяя усилия, можно сделать более эффективной помощь отчаявшимся людям вернуться к нормальной жизни.

По Приволжскому федеральному округу протестантские организации занимают третье место (после РПЦ МП и ислама²²). В настоящее время к руководству у протестантов приходят молодые, образованные, харизматические лидеры: в РОСХВЕ (пятидесятники харизматического направления) – пастор Павел Рындич, администратор Владислав Михеев, пастор Денис Зорин; в РЦХВЕ (пятидесятники харизматического направления) старший пресвитер Игорь Воронин, в РСЕХБ (баптисты) – старший пресвитер Василий Козарезов, пресвитер Вадим Кругликов, пастор Игорь Малин, в ХАСД (адвентисты) – пастор Алексей Львов. Они отстаивают права протестантских объединений на историческую обоснованность их присутствия в регионе, публично настаивают на признании целесообразности и необходимости активного социального служения своих церквей в регионе. Проводят конфессиональные конференции: «400-летие баптизма», «Дни протестантской культуры», «100-летие церкви ХАСД в Нижнем Новгороде».

Протестантское богословие нацеливает человека на активность в переустройстве мира на христианских принципах. И.И. Малин, говоря о социальном партнерстве государства и религиозных организаций, выделяет три направления социальной diakонии: первое – внутриконфессиональное социальное служение, его цель – забота о членах религиозной организации; второе – конфессионально ориентированное социальное служение, его цель – привлечь посредством социальных программ новых членов в религиозную организацию и расширить сферу ее влияния; третье – социальное служение, инициируемое и субсидируемое религиозной организацией с целью помощи нуждающимся без скрытой или направленной проповеди. Подчеркивается, что такое направление социальной работы *«практически не представлено в современной российской действительности»*²³.

Социальная диакония ставит вопрос о корректировке социального законодательства и реализации заявленных принципов государственно-конфессиональных отношений.

Деятельность нижегородских протестантов в социальном служении разнообразна: помощь детским домам, многодетным семьям, приютам для душевнобольных и пострадавшим от пожаров в 2010 г. одеждой, предметами обихода, техникой, стройматериалами, ремонтом помещений; попечение над заключенными; организация горячего питания для лиц без определенного места жительства; организация реабилитационных центров для лиц, страдающих наркотической зависимостью. Руководство РОСХВЕ заявляет: более чем 1000 человек в их реабилитационных центрах освободились от алкогольной зависимости и около 300 – от наркотической. Но при этом *«любая деятельность евангельских церквей, в т.ч. и социальная, сталкивается с постоянным непониманием со стороны органов государственной власти и воспринимается ими как деструктивная»*²⁴. В области действуют семь евангельских реабилитационных центров, где проходят реабилитацию 150 человек. Но для подобной деятельности нет нормативно-правовой базы, а поэтому она может быть прекращена. Протестантские церкви проводят акции по безвозмездной сдаче крови, уборке Нижнего Новгорода и городов области, ремонтно-строительным работам в детских домах и больницах. *«Протестантские религиозные организации, – утверждает И.И.Малин, – могут, а точнее, должны быть включены в систему социальной защиты населения Нижегородской области на межконфессиональной основе, наряду с православными, иудеями и мусульманами, учитывая различный опыт, накопленный различными духовными традициями»*²⁵. Однако зачастую это воспринимается властью как самопрезентация западных форм религиозности.

Религиозные организации стремятся к конструктивному воздействию на систему общественных отношений, на социальные институты, структуры и процессы. Одной из актуальных форм их активности выступает имеющее глубокую нравственную основу социальное служение. В настоящее время общество нуждается в реализации эффективных социальных программ, а религиозные организации имеют значительный потенциал их осуществления. Социальное служение религиозных организаций способствует формированию открытого гражданского общества, уважению национальных традиций, мультикультурализма, толерантности, межконфессиональному и государственно-конфессиональному диалогу. Попыткой такого диалога по вопросам социального служения между академическим сообществом, органами государственной власти, религиозными объединениями, общественностью стали проведенные в Нижнем Новгороде конференции: «Религии Поволжья: проблемы социального служения» (2008 г.), «Религии России: проблемы социального служения» (2010 г.). В конференциях приняли участие представители большинства конфессий, представленных в регионе, религиоведы, государственные служащие, правозащитники, аспиранты, студенты. Практическая же часть конференции представляла собой непосредственное знакомство с социальными инициативами и достижениями в сфере реализации социальных программ религиозными организациями.

Библиографический список

Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М., 2005.

О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским собором Русской Православной Церкви. Официальный сайт Московского Патриар-

хата. (электронный ресурс) URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html> (дата обращения 26.07.2011).

Религии Поволжья: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. – Нижний Новгород, 2009.

Религии России: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. – М.; Нижний Новгород, 2011.

Русская православная церковь в мировой и отечественной истории: материалы научно-практической конференции. – Нижний Новгород, 2006.

¹ Данные Управления Минюста России по Нижегородской области по состоянию на 1 января 2009 г. По другим религиозным организациям правительство Нижегородской области сведений на своем портале не разместило. (Официальный сайт правительства Нижегородской области // [Электронный ресурс] URL: http://www.government.nnov.ru/?id=48472#_ftn3 (дата обращения 25.07.2011).

² Социальное служение – безликий термин или реальная помощь? (Интервью с протоиереем Андреем Шатовым от 12.09.2006) // Православие.RU. [Электронный ресурс] URL: <http://www.pravoslavie.ru/guest/060912143713.htm> (дата обращения 25.07.2011).

³ О принципах организации социальной работы в Русской Православной Церкви. Документ принят 4 февраля 2011 года Архиерейским собором Русской Православной Церкви. См. Официальный сайт Московского патриархата [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1401894.html> (дата обращения 26.07.2011).

⁴ См.: Нижегородская епархия в 2009 году // Нижегородские епархиальные ведомости. – 2010, февраль. – № 4 (169). – С. 9.

⁵ После смерти митрополита Николая управляющим Нижегородской епархией был назначен архиепископ Тамбовский и Мичуринский Евгений (Ждан, 1942-2002). В марте 2002 г. он становится архиепископом Нижегородским и Арзамасским с сохранением Тамбовской кафедры. Однако в октябре 2002 г. он скончался.

⁶ Пономарев Игорь, прот. «Я желаю каждому священнику оставаться верным Христу и Церкви» // Нижегородские епархиальные ведомости. – 2010, февраль. – №4 (169). – С. 8.

⁷ См.: Широкалова Г.С. Религия как регулятор поведения в оценках студентов // Религии России: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. – М.; Нижний Новгород, 2011. – С. 112. В рамках социологического исследования студентам было предложено определить необходимость и очередность строительства социальных объектов. Ранжирование выявило первичность светских потребностей. На первом месте – больницы, на втором – школы, на третьем – детские сады, на четвертом – дороги и только на пятом – храмы.

⁸ См.: Аникина А.В. К вопросу о религиозности студенческой молодежи // Русская православная церковь в мировой и отечественной истории: материалы научно-практической конференции. – Нижний Новгород, 2006. – С. 266–270.

⁹ Балабанова О.В. Социальное служение Русской православной церкви на примере Нижегородской епархии: традиции и инновации // Религии России: проблемы социального служения. – С. 438.

¹⁰ См.: Татьяна Фалина. Мы выбираем жизнь // Нижегородские епархиальные ведомости. – 2009, июнь. – № 11 (152). – С. 9.

¹¹ Панюшкин Евгений, свящ. Нужно научиться мягко говорить «Нет» // Дамаскин. – 2009, июнь. – № 2 (11). – С. 22.

¹² Наибольшей их поддержкой пользуется работа в сфере милосердия и благотворительности (44,2%), участие в духовном и нравственном воспитании (26,3%), сохранении и развитии культуры (19,2%), разрешении межнациональных разногласий (15,6%). См.: Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки. Религия в духовной и общественно-политической жизни современной России. – М., 2005. – С. 237.

¹³ Чугунов А. Церковь и армия. Шаг навстречу // Нижегородские епархиальные ведомости. – 2008, февраль. – № 3 (120). – С. 6.

¹⁴ Каныгин В. Православный крест, правосудие и меч // Нижегородские епархиальные ведомости. – 2008, февраль. – № 3 (120). – С. 7.

¹⁵ Мчедлов М.П. Религиоведческие очерки... – С. 337–342.

¹⁶ С. Безводное Кстовского р-на РПСЦ, г. Нижний Новгород, община РПСЦ в Заречье, г. Нижний Новгород – Никольская церковь, Сормовский р-н РДЦ, община РДЦ д. Песочная Уренский р-н, с. Семеново Уренского района – РДЦ. Это 20% рост общин с 2000 по 2010 гг.

¹⁷ Обращения к властям, правящему архиерею РПЦ о передаче им пустующего неподалеку церковного помещения к разрешению проблемы не привели (см. Русская вера – Старая вера. Интервью иерея Алексея Думнова, настоятеля храма РПСЦ в г. Арзамас. Беседовал иерей

Алексей Веснин // [Электронный ресурс] URL: <http://www.nita-press.de/news/a-637.html> (дата обращения 10.07.2011.)

¹⁸ К старообрядческим храмам и молебням повышенный интерес проявляют охотники за антиквариатом. В личной беседе священник РДЦ о. Никола Субботин с горечью рассказал о том, что из иконостаса Казанской церкви Малиновского скита Борского р-на Нижегородской области было украдено 36 старинных икон. Правоохранительным органам удалось найти и вернуть только 2 иконы. Как сообщает 09.08.2011 г. сайт «Религиозная свобода в Нижегородском регионе» http://religio-nn.narod2.ru/smi_i_press-relizi/materiali_smi/90810/ в д. Утечино Кстовского района трое грабителей вошли в молебный дом старообрядческой поморской церкви, связали 50-летнего настоятеля и похитили 27 икон, после чего скрылись. Подобные случаи нередки и в приходах других упований. Верующие, защищая культовые и историко-культурные ценности, организуют своими силами их охрану.

¹⁹ Лебедев А.С. Воскресная школа Русской православной старообрядческой церкви Нижнего Новгорода // Религии России: проблемы социального служения. – С. 151.

²⁰ См.: Дудзиньска Дагмара с., Стемпневска Франциска с. «Каритас» – благотворительная организация католической церкви в Нижнем Новгороде // Там же. – С. 478–479.

²¹ Котикова Е.А. Деятельность Нижегородского отделения католической организации «Каритас» // Там же. – С. 270.

²² См.: Симонов И.В. Религиозная ситуация в регионах Приволжского федерального округа: плюрализм и стабильность // Там же. – С. 27.

²³ Малин И.И. Социальное партнерство государства и религиозных объединений в Российской Федерации: проблемы правового регулирования // Религии Поволжья: проблемы социального служения. Сборник материалов конференции. – Нижний Новгород, 2009. – С. 199.

²⁴ Михеев В.В. Социальное служение евангельских церквей Нижегородской области // Там же. – С. 279–282.

²⁵ Малин И.И. Основные направления развития социального служения религиозных организаций в Нижнем Новгороде в период 1992-2010 гг. (на примере зарегистрированных церквей протестантской традиции) // Религии России: проблемы социального служения. – С. 523–524.



Шелемова А.О., Степина А.Н.

**«ПОМЯНУХЪ АЗЪ ГРѢХЫ СВОЯ ПРЕД ГОСПОДОМЪ»:
ИСПОВЕДАЛЬНЫЕ ИНТЕРПОЛЯЦИИ В «СЛОВЕ О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»
И ЛЕТОПИСНЫХ ПОВЕСТЯХ О ПОХОДЕ КНЯЗЯ ИГОРЯ**

Аннотация. В знаменитом произведении XII в. «Слово о полку Игореве» есть эпизод, когда князь Игорь, возвращаясь из плена в Киев, едет по Боричеву к святой Богородице Пирогощей. По сей день эта фраза воспринимается литературоведами неоднозначно. Авторы статьи предпринимают попытку доказать, что в тексте «Слова» в отличие от летописного рассказа исповедальный момент отсутствует, поскольку нет религиозно-православного осмысления характера и поступка главного героя.

Ключевые слова: «Слово о полку Игореве», Ипатьевская летопись, Лаврентьевская летопись, исповедь, покаяние, грех.

В знаменитом произведении XII в. «Слово о полку Игореве» есть эпизод, когда князь Игорь после побега из половецкого плена, возвращаясь в Киев, «ѿдетъ по Боричеву къ святѣй Богородици Пирогощей»¹. По сей день эта фраза воспринимается литературоведами неоднозначно. Какую цель преследовал Игорь, направляясь к храму? Безымянный автор памятника по этому поводу умолчал.

Иллюстрирует ли фрагмент раскаяние героя в греховном поступке, приведшем к гибели дружины, позорному плену, страданиям Руси? Исследователи ссылаются на факт покаяния Игоря в плену, на его исповедь христианскому священнику, отсюда напрашивается предположение о намерении Игоря дать обет Богородице. Д.С. Лихачев полагает, что культ Богородицы как защитницы страны от степных врагов приобрел особое значение в XII в. Ученый допускает ситуацию, что Игорь, готовясь к побегу из половецкого плена, дает обет Богородице. Но он не обращается ни к Богородице Десятинной церкви, ни к Богородице Софийского собора, так как не был киевским князем и не имел поэтому права совершить обряд покаяния в патрональном киевском храме².

Однако версия известного ученого вызывает ряд закономерных вопросов. Почему Игорь счел возможным ограничиться лишь обетом совершения церковного обряда, хотя обычно в таких случаях князья давали зарок поставить в честь избавителя церковь; почему предполагаемый обет был дан Богородице, а не Господу Богу, если к нему Игорь обращался в своем исповедальном монологе в тексте Ипатьевской летописи: «Помянухъ азъ грѣхы своя предъ Господомъ Богомъ моимъ, яко много убийство, кровопролитіе створихъ в землѣ крестьянстѣй, якоже бо азъ не пощадѣхъ крестьянъ, но взяхъ на щитъ городъ Глѣбовъ у Переяславля... И все смятено плномъ и скорбью тогда бывшую, живии мертвымъ завидять, а мертвии радовахуся, аки мученици святѣи, огнемъ от жизни сея искушение приемши. Старцѣ порѣвахуться, уноты же лютыя и немилостивыя раны подъяша, мужи же пресѣкаемы и расѣкаемы бывають, жены же осквѣрняемы. И та вся створивъ азъ, — рече Игорь, — не достойно ми бѣшетъ

жити! И се нынѣ вижду отместье от Господа Бога моего... Но, владыко господи боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля твоя, господи, тако и милость намъ, рабомъ твоимъ»³.

В двух известных летописных рассказах о походе русских князей и поражении дружины Игоря в Половецкой степи, включенных в Лаврентьевскую и Ипатьевскую летописи, в отличие от «Слова о полку Игореве», новгород-северский князь представлен ортодоксальным христианином, кающимся в свершенном им греховном поступке: «Игорь же Святославличъ тотъ годъ бяшетъ в Половцехъ, и глаголаше: «Азь по достоянью моему восприяхъ побѣду от повеления твоего, владыко господи, а не поганьская дерзость обломи силу рабъ твоихъ. Не жаль ми есть за свою злобу прияти нужная вся, иже есмь приял азь» (с. 360).

Половцы, как засвидетельствовал летописец в Ипатьевском тексте, не чинили пленному Игорю зла, беспрекословно исполняли желания, не ограничивая его в свободе передвижения. Помимо всего прочего – прогулок, ястребиной охоты – даже попа привели к нему из Руси «со святою службою». Именно в этом контексте прозвучала исповедальная речь князя, сознавшегося в греховности «дела» и злодеяниях, обрекших его на несчастье.

В более компактном изложении аналогичных событий по Лаврентьевской летописи эпизод исповеди Игоря отсутствует. Летописец объявляет князя «праведником», оказавшимся «в руках грешников»: «...очи бо господни на боящаяся его, а уши его в молитву ихъ» (с. 368) и берет смелость покаяться за грехи и самого Игоря, и всех «рабов божьих» на себя: «Се же... здѣся грѣх ради наших, зане умножишася грѣси наши и неправды. Богъ бо казнить рабы своя напастьми различными. Огнемъ и водою и ратью, и иными различными казнями, хресьяномъ бо многими напастьми внити въ царство небесное. Согрѣшихом – казними есмы, яко створихом, тако и прияхом, но кажет ны добрѣ господь нашъ, но да никтоже можетъ рещи, яко ненавидит нас богъ – не буди такого! Тако любить, якоже ны влюбилъ е, и страсть приять, нас ради, да ны избавить от неприязни» (с. 370).

Таким образом, летописный князь Игорь в отличие от Игоря в «Слове» представлен как истинный христианин. Он не восстает против судьбы, а следует своему предназначению, сознательно исполняя волю Бога: «Тайны божия никто же не вѣсть, а знаменію творѣць бог и всему миру своему. А намъ что створить богъ или на добро, или на наше зло, то же намъ видити» (с. 352).

Главный же герой «Слова о полку Игореве» бросает вызов судьбе. Объяснить этот феномен довольно сложно. Очевидно, здесь мы имеем дело с неоднозначным решением проблемы судьбы в эпическом осмыслении героического поступка. Поэтому сообразно традиции мифопоэтики финальный триумф Игоря состоялся в Киеве – центре родной земли, однако, вассальный князь оказался не допущенным в главные патрональные храмы столицы. Он едет к Богородице Пирогощей на Подол не столько потому, что не был великим князем, сколько повинуюсь общей логике поэтической концепции автора.

Единственное, что не вызывает сомнений, – это указание на выезд Игоря из города, а не въезд: князь едет по Боричеву (современному Андреевскому спуску) по направлению из Верхнего города на Подол – в сторону Чернигова⁴. Б. Гаспаров в данном случае допускает неточность, утверждая, что «князь Игорь направляется в храм по Боричеву ввозу, т.е. вверх к центральной части города от Днепра. Он представлен въезжающим в Киев с юго-востока – как бы непосредственно после побега, вопреки летописному свидетельству, по которому Игорь сначала вернулся в Новгород, затем направился в Чернигов и лишь после этого (с севера) – в Киев. Эта фактическая неточность позволяет включить въезд Игоря в Киев в мотивную структуру: данное событие представлено как непосредственное

завершение побега. Игорь направляется от реки к «центру» – храму в Киеве, расположенному на возвышении»⁵. Смысл контекста нам представляется абсолютно противоположным: Игорь вернулся в центр – Киев, завершив свой путь в горизонтальном пространстве, но в вертикальном восхождении в духовном смысле князь своей цели так и не достиг: путь к Храму ему еще, очевидно, только предстоит.

В продолжение сравнения образов летописного Игоря с Игорем «Слова» отметим типологическую близость именно летописного персонажа с главным героем старофранцузской «Песни о Роланде» – аналогичное христианское покаяние Роланда в обращении ко Всевышнему об отпущении грехов, засвидетельствовавшее его ортодоксальность:

Товарищи! В несчастьи виновный,
Не мог я вас от смерти защитить!..
Пусть вас хранит великий справедливый
Единый бог...
И бьет он в грудь слабеющей рукой:
«О боже! Дай в грехах моих прощенье,
Во всех грехах, и малых и великих,
Что я со дня рожденья совершил!»⁶.

И еще одно сопоставление представляется нам весьма уместным и доказательным фактом значимого отсутствия христианской исповеди в «Слове о полку Игореве» – образа полоцкого князя Всеслава, каким он изображен в «Слове» и «Повести временных лет».

Автор «Слова», черпавший, по всей вероятности, сведения из «Повести временных лет», равно как и Игоря, лишает христианской ортодоксальности Всеслава. Полоцкий князь представлен сообразно мифу о нем как о кудеснике, чародее, оборотне, бросающем жребий «о девице», ему «любой», подпершись «клюками о кони», подскочив и притронувшись «стружем злата стола киевского» (с. 382).

Оценка своевольного князя, судя по тексту «Слова», была косвенно подсказана автору Бояном: «Ни хитру, ни горазду, ни птицю горазду суда божия не минути» (с. 384). Именно данная «припевка» Бояна, включенная безымянным создателем «Слова» в авторский текст, является главным аргументом в пользу разных воззрений как на образ Всеслава Полоцкого, так и на религиозную позицию древнерусского поэта. Семантически близкий этой «припевке» контекст читается в «Повести временных лет», причем со значимым призывом к исповеди: «Буду свѣдѣтель скорѣ на противныя, и на прелюбодѣица, и на кленущаяся именемъ моимъ во лжю, и на лишающая мзды наемника, насильствующая сироте и вдовици, и на уклоняющая судъ кривъ (уклоняющих суд от правды – *А.Ш., А.С.*). Почто не сдержастесь о грѣсѣхъ ваших (не покаетесь в грехах ваших – *А.Ш., А.С.*)»⁷.

О суде Божьем как наказании за мирские грехи говорится в «Повести временных лет» почти сразу же после рассказа о битве на Немиге: «Аще ли покаявшеся будемъ, в нем же ны богъ велить жити... Си слышаще, въстѣмъ на добро, взишѣте суда, избавите обидимаго, на покаянье придемъ,.. и слезами омывающе вся прегрѣшенья наша, не словомъ нарицающеся хрестьяни, а поганьскы живущее (с. 180, 182).

Очевидно, имеются все основания и в «Слове» воспринимать «суд Божий» как власть некоей высшей, стоящей над князьями силы. Убедительно об этом пишет украинская исследовательница Е.Н. Сырцова: «Действие производится над князьями кем-то, кто кроваво засеял берега Немиги «костями русскихъ сыновъ». Необходимо, однако, отметить, что хотя это чувство высшей, независимой от воли участников сражения страшной силы, так сильно переданное автором «Слова», и придает припевке Бояна о суде Божьем апокалиптический оттенок, непосредственно по контексту припевка продолжает и как бы завершает мысль, что «аще и вѣща душа

в друзѣ тѣлѣ, но часто бѣды страдаше». Существенно здесь не только то, что именно душа в теле страдает, в отличие от более архаичного по своей образности Плача Ярославны, где страдания князя Игоря передаются описанием кровавых ран «на жестоцѣмъ его тѣлѣ», а то, что страдает Всеслав «часто». Есть поэтому основания считать, что под судом Божьим здесь имеется в виду не конечный Страшный суд и воздаяние после смерти... а суд Божий, который заключается в том, что на людей при жизни неоднократно насылаются казни за грехи и в наставление им»⁸.

В продолжение наблюдений Е.Н. Сырцовой надо также добавить, как на то указал Д.С. Лихачев, что под «судом Божьим» в междоусобных войнах князей могло подразумеваться иное значение – «суд оружия в феодалных спорах: выигравший битву оказывается и оправданным этим «судом»»⁹.

Как бы не трактовалась «припевка» Бояна, упреком автора «Слова» в отказе от исповеди за мирские грехи князя Всеслава она не является в отличие от «Повести временных лет», где, как и в рассказе о походе князя Игоря по Лаврентьевской летописи, призыв к покаянию звучит из уст книжника: «и слышаще, встыгнѣмъся на добро, взищѣте суда, избавите обидимаго, на покаянье придемъ, не въздающе зла за зло, на клеветы за клевету, но любовью прилѣпимся господи божѣ Нашемъ» (с. 182).

Предполагаемое покаяние князя Игоря в церкви Богородицы Пирогощей некоторые исследователи соотносят с семантикой лексемы «каяти», считая, что именно она обусловила наименование гидронима – Каяла. В широкой дискуссии об этой загадочной реке определились два мнения: или Каяла реально существовавшая (и существующая поныне) река, но имеющая некое другое соответствие на географической карте; или Каяла – мифологема, образ-символ. В этом споре нам интересен более узкий его аспект – семантика и этимология гидронима: «каятися» – приносить покаяние, исповедоваться, или «каяти» – корить, осуждать.

Среди авторитетных имен защитников первой версии – В.А. Истрин, В.Н. Перетц, Н.К. Гудзий, Б.А. Рыбаков; вторую гипотезу убедительно аргументировали П.П. Вяземский (Каяла – вместилище зла), Н.Ф. Грамматин (русичи каяли Игорев поход), П.Е. Ваденюк (Каяла=Сюурлий – реки суда и осуждения). Итог дискуссии подвел Л.А. Дмитриев в статье «Глагол “каяти” и река Каяла в “Слове о полку Игореве”», обосновав преобладание в названии реки символики, этимологически восходящей к глаголу «каяти»¹⁰.

Разделяя точку зрения Л.А. Дмитриева, еще раз обратимся в нашем доказательстве ее правомерности к исследованию Б. Гаспарова, который веско обосновал, что в «Слове» «несмотря на огромное разнообразие варьирования и большую отдаленность отдельных вариантов друг от друга и от той ядерной идеи, к которой они восходят, все (образные – А.Ш, А.С.) варианты... в целом образуют неразрывную систему, каждый элемент которой имеет разветвленную сеть бесспорных, текстуально закрепленных связей с другими элементами... Какие-либо два образа, взятые отдельно, могут на первый взгляд не иметь ничего сходного; но, будучи включены в общую систему, они обнаруживают свое единство и связь через ряд бесспорных посредствующих звеньев»¹¹. Свои теоретические рассуждения Б. Гаспаров иллюстрирует практическим анализом целого ряда подобных поэтически «скрепленных» мест, корректируя и комментируя при помощи разработанной им методики ряд «трудных» контекстов «Слова».

Используя методологию ученого, обратим внимание на следующий фрагмент: «И падеся Кобякъ въ градѣ Киевѣ, въ гридниѣ Святъславли. Ту Нѣмци и Венендици, ту Греци и Морава **поють** славу Святъславлю, **кають** князя Игоря, иже погрузи жиръ во днѣ **Каялы**, рѣки половецкыя...» (с. 378). В одном предложении противопоставление «Святослав-Игорь» связано с другим – «поють-кають», а также глагол «каяти» сопо-

ставим с гидронимом «Каяла». Структура и семантика контекста свидетельствуют о прочтении глагола «кають» – как «корят», «осуждают», что свидетельствует об очередном авторском «минус-приеме», т.е. значимом отсутствии акта исповедальности в «Слове».

Возвращаясь к ответу на вопрос, означает ли все-таки путь князя Игоря к Богородице Пирогощей момент исповедальности как попытки нравственного возрождения – соединения чести-славы-достоинства и благочестия, святости, позволим себе не согласиться с мнением некоторых исследователей, утверждающих, что духовный мир Игоря в «Слове» был представлен с точки зрения христианской морали. Сравнение двух Игорей – из Ипатьевской летописи и «Слова» – свидетельствует о различных подходах их создателей в выражении сути религиозных позиций персонажей. Самовыражение главного героя «Слова» через описание внутренних переживаний, как и вообще проявление каких-либо христианских добродетелей, отсутствует в тексте памятника. Уже подчеркивалось, что в сюжете из Ипатьевской летописи более наглядно, чем в «Слове», заметна тенденция к синхронизации естественного поведения князя Игоря в миру и его нравственно-религиозных чувств. Летописный персонаж действительно прошел не только горизонтальный земной путь, но и путь в вертикальном направлении, вознесясь «душой»: свершил покаяние перед Богом и людьми за «грехи свои» и тем самым обрел моральное право на возрождение доброго имени истинного князя-христианина. По «Слову» же о религиозной позиции главного персонажа мы судить не можем (можем только догадываться благодаря существованию летописных сюжетов). Однако авторитетнейшие исследователи «Слова» моделируют, на наш взгляд, искусственную ситуацию, пытаясь представить князя Игоря кающимся грешником.

Б. Гаспаров, к примеру, прообразом князя Игоря называет раскаявшегося блудного сына, поскольку якобы поражение князя Игоря описывается как расточение «имения» Русской земли в далекой стране, куда герой «отлетел с отцовского золотого стола»; «рабство» же князя непосредственно связано с описанием расточенного по его вине богатства¹². Считаю, что при подобном сопоставлении в аргументации Б. Гаспарова присутствует явная натяжка: Игорь не расточает «имение», а наоборот, стремится к его приумножению; Игорю никто не завидует, тем более его родной брат. Исследователь имеет в виду контекст «се мое, а то мое же» как параллель фразе «и вси моя твоя есть», сказанной в притче отцом старшему брату, что вызвало ревность младшего. Вряд ли приведенная реплика из притчи является параллелью фразе «се мое, а то мое же», хотя именно в ней Б. Гаспаров увидел непосредственный источник рассматриваемого контекста «Слова о полку Игореве». Если что и связывает два сюжета, то только типичная для всех времен назидательная история, которая проецируется на универсальную жизненную ситуацию, отражающую бытовой или социальный конфликт «отцов и детей».

На сугубо религиозном характере «Слова» настаивает итальянский ученый Р. Пиккио, утверждая, что «высший смысл» произведения «разъяснен назидательным опытом воина-грешника, который наказан за свое высокомерное поведение, но в конце спасен божественной милостью в результате покаяния и / или молитвы других»¹³.

Автор книги о роли христианства в становлении нравственного облика героя древней русской литературы С.А. Лукьянов идентифицирует поведение и самовыражение героя художественного текста с его историческим прототипом, полагая, что именно в «Слове» «...в отличие от своих мужей, князь после некоторого замешательства, вызванного божьим знамением, проявил себя как истый воин-христианин»¹⁴.

Аналогичную точку зрения высказывает В.В. Медведев: «Вспали князю на ум (когда он увидел затмение солнца) желание и смятение: почему

знамение заступило (путь) изведать Дона Великого? – «Хочу ведь, – молвил, – копьё преломить на границе поля Половецкого (т.е. хочу ведь сразиться с врагами Руси – совершить святое дело). С вами, русичи, (либо мне) голову свою сложить, а либо испить шеломом Дона (т.е. или погибнуть, или победить, как то будет угодно непостижимой и неизбежной судьбе)»¹⁵ [94: 79-80].

Возникает вопрос: правомерно ли говорить о христианском непротивлении судьбе, религиозном покаянии и стремлении исповедаться в грехах своих перед Богородицей, руководствуясь исключительно характеристикой князя Игоря по летописному источнику? Образы главных персонажей в летописи и в «Слове» могут быть сопоставимы типологически, но они далеко не тождественны, не идентичны. В «Слове о полку Игореве» поэтическая образность, языческая по своему происхождению, воплотилась столь же последовательно, как христианская символика божественной воли нашла свое выражение в летописных повестях. И если в тексте «Слова» отсутствует исповедальный мотив христианского покаяния князя Игоря, поскольку нет религиозно-православного осмысления характера и поступка героя, то и не следует искусственно создавать его, ибо «других доказательств нет, как слова самого песнотворца» (А.С. Пушкин).

Библиографический список

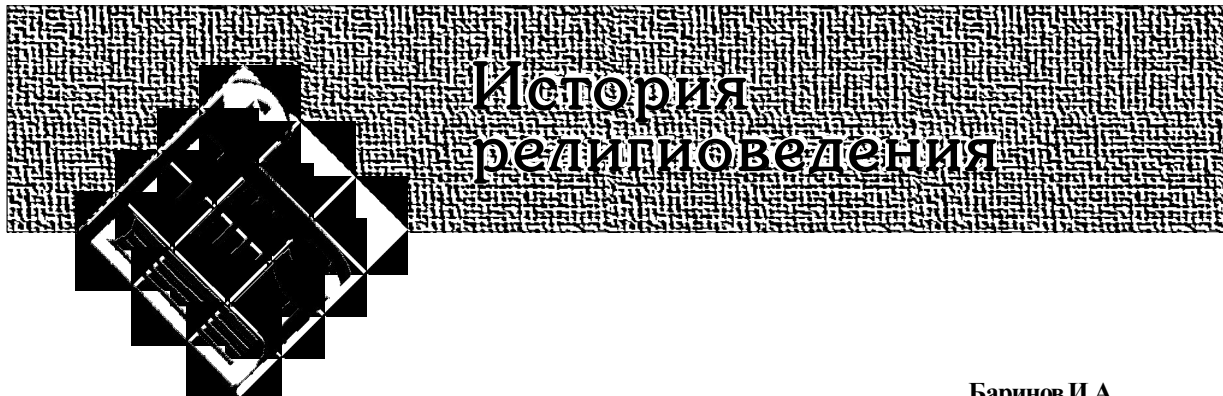
- Белоброва О.А., Творогов О.В. // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т.4. – СПб., 1995. – С. 105–107.
- Бобров А.Г. Каяла // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 3. – СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. – С. 183–185.
- Гаспаров Б.М. Поэтика «Слова о полку Игореве». – М.: Аграф, 2000.
- Дмитриев Л.А. Глагол «каяти» и река Каяла в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. – Т. IX. – М.; Л.: АН СССР, 1953. – С. 30–39.
- Лихачев Д.С. «Пирогощая» «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и культура его времени. – Л.: Худ. лит., 1978. – С. 270–287.
- Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. – М.: Худ. лит., 1985.
- Лукиянов С.А. Роль христианства в становлении нравственного облика героя древнерусской литературы XI – начала XV веков. – Симферополь: Крымск. архив, 1995.
- Медведев В.В. Сцена солнечного затмения в «Слове о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». – Л.: Наука, 1986. – С. 75–80.
- Песнь о Роланде. – М.: Худ. лит., 1958.
- Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. – Т. 50. – СПб., 1997. – С. 430–444.
- Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI–начало XII века. – М.: Худ. лит., 1978.
- Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / сост. В.Л. Виноградова. – Вып. 1 – 5. – М.; Л.: Наука, 1965–1978. – Т. 2.
- «Слово о полку Игореве» // Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980.
- Сырцова Е.Н. Философско-мировоззренческие коннотации поэтики «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. – Киев: Наукова думка, 1990. – С. 56–60.

¹ Слово о полку Игореве // Памятники литературы Древней Руси. XII век. – М., 1980. – С. 386. Далее ссылки на это издание с указанием страницы в скобках.

² См.: Лихачев Д.С. «Пирогощая» «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и культура его времени. – Л., 1978. – С. 211–228.

³ Летописные повести о походе Игоря // Памятники литературы Древней Руси... – С. 356. Далее ссылки на это издание с указанием страницы в скобках.

- ⁴ Словарь-справочник «Слова о полку Игореве» / сост. В.Л. Виноградова. – Вып. 1-5. М.; Л., 1965-1978. – Т. 2.
- ⁵ Гаспаров Б.М. Поэтика «Слова о полку Игореве». – М., 2000. – С. 308.
- ⁶ Песнь о Роланде. – М., 1958. – С. 107, 133–134.
- ⁷ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI-начало XII века. – М., 1978. – С. 182. Далее ссылки на это издание с указанием страницы в скобках.
- ⁸ Сырцова Е.Н. Философско-мировоззренческие коннотации поэтики «Слова о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве» и мировоззрение его эпохи. – Киев, 1990. – С. 60–61.
- ⁹ Лихачев Д.С. «Слово о полку Игореве» и культура его времени. – М., 1985. – С. 189–190.
- ¹⁰ См. подр.: Дмитриев Л.А. Глагол «каяти» и река Каяла в «Слове о полку Игореве» // ТОДРЛ. – Т. IX. – М.; Л., 1953. – С. 35–36; Бобров А.Г. Каяла // Энциклопедия «Слова о полку Игореве». – Т. 3. – С. 31–36; Словарь-справочник «Слова о полку Игореве»... – Т. 2. – С. 180–181.
- ¹¹ Гаспаров Б.М. Поэтика «Слова о полку Игореве»... – С. 110.
- ¹² См. подробнее там же. – С. 298–301.
- ¹³ Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. – Т. 50. – СПб., 1997. – С. 436–437.
- ¹⁴ Лукьянов С.А. Роль христианства в становлении нравственного облика героя древнерусской литературы XI – начала XV веков. – Симферополь, 1995. – С. 34.
- ¹⁵ Медведев В.В. Сцена солнечного затмения в «Слове о полку Игореве» // Исследования «Слова о полку Игореве». – Л., 1986. – С. 79–80.



Баринов И.А.

БУДДОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ЗАБАЙКАЛЬЕ

Аннотация. В статье делается попытка анализа истории исследований буддизма в Забайкалье в XVIII–XXI вв., которые во многом определили развитие всей российской буддологической школы. Автор не только перечисляет имена основных исследователей и их работы, но и пытается выделить основные этапы в истории изучения буддизма в регионе. По его мнению, одним из важнейших направлений дальнейшего развития буддологии должна стать историография – сбор и анализ работ прошлого, содержащих богатый материал о древнейшей из трех мировых религий.

Ключевые слова: буддизм, буддология, Забайкалье, историография, этнография, археология, религиоведение.

В 2011 г. 200-летие отметил Агинский дацан – один из крупнейших буддийских центров России. Отталкиваясь от этой даты, автор хотел бы попытаться проанализировать историю исследований этой религии на территории Забайкалья, во многом определившую развитие всей российской буддологической школы.

Первые научные исследования буддизма в Забайкалье относятся к концу XVIII в. Они были связаны с этнографической экспедицией, организованной в 1770-х гг. Академией наук и возглавляемой ученым-энциклопедистом П.С. Палласом. В общей инструкции по программе исследований числилось: «...собрать всё, касающееся нравов, обычаев, верований, преданий, памятников и разных древностей»¹. Одним из результатов экспедиции стала монография П.С. Палласа, в которой он изложил содержание нескольких буддийских текстов и историю Будды Шакьямуни, а также попытался дать обзор буддийской мифологии, иконографии и космологии.

Богатым на исследования веры бурят Забайкалья стал XIX в. Еще в первой четверти того столетия свои этнографические и религиоведческие записки составили М.А. и Н.А. Бестужевы, Д.И. Завалишин и другие декабристы, отбывавшие забайкальскую каторгу. Кроме того, М.А. Бестужев стал автором трактата о буддизме, основанном на буддийской космологии².

В 1820 – 1850 гг. важным культурным и научным центром края стал город Кяхта, входивший в состав Забайкальской области. В 1828 – 1830 гг. здесь жил и работал профессор Казанского университета О.М. Ковалевский. Он был командирован в регион для подготовки к открытию кафедры монгольских языков Казанского университета. Совершив ряд поездок в Монголию и Китай, О.М. Ковалевский приобрел рукописи и другие раритеты. Он собрал и отправил в Казань 189 монгольских и тибетских книг в 1433 томах, 48 из которых – рукописи. Им был осуществлен перевод на русский язык эпической поэмы «Гэсэр»³. В 1830 – 1835 гг. в Кяхте работал барон П.Л. Шиллинг – член-корреспондент РАН по литературе и древностям Востока. Им была собрана коллекция тибето-монгольских литературных памятников⁴.

В 1832 г. живший в Чите полковник А.П. Маслов издал статью «О ламах, кочующих в Забайкальском краю бурят шигемонианского исповедания и о догматах их веры»⁵. В 1833 – 1834 гг. в журнале «Сын Отечества» вышла работа преподавателя французского языка иркутской гимназии Ю.И. Джулиани «О вере, исповедуемой забайкальскими бурятами»⁶. В 1868 г. в «Московских университетских известиях» было опубликовано исследование Н.Г. Керцелли «О появлении ламаизма в Забайкалье и о влиянии его на бытовую жизнь бурята-кочевника»⁷. В 1885 г. в Санкт-Петербурге появилась работа чиновника МВД В.В. Вашкевича «Ламаиты в Восточной Сибири»⁸.

Во второй половине XIX в. православные священнослужители и миссионеры также внесли свой вклад в изучение религий коренных народов Забайкалья, прежде всего буддизма. В 1857 – 1858 гг. были изданы работы архиепископа Нила (Н.Ф. Исаковича) «Врачебное искусство у забайкальских лам» и «Буддизм, рассматриваемый в отношении последователей его, обитающих в Сибири», а в 1885 г. в Санкт-Петербурге – объемный труд «Буддизм». В 1860 – 1880 гг. опубликованы статьи смотрителя Нерчинского духовного училища К.К. Стукова «Манджушири – из описания коллекции буддийских божеств», «Порабощение бурят ламством в Хоринском ведомстве», «Цугольский дацан и праздник хурул в честь Майдари»⁹.

В 1891 г. в Забайкалье с визитом побывал цесаревич Николай Александрович – будущий император Николай II. В кругосветном путешествии его сопровождал князь Э.Э. Ухтомский, ставший впоследствии автором трехтомной книги «Путешествие Государя Императора Николая II на Восток. 1890–1891»¹⁰. Сохранившиеся в Центральном государственном историческом архиве материалы свидетельствуют, что неопубликованной осталась рукопись Ухтомского «Теоретическая сторона ламайского вопроса», а также его разрозненные заметки, в том числе и о посещении Цугольского дацана. Коллекция буддийских древностей, собранная Э.Э. Ухтомским, до сих пор считается наиболее полным собранием предметов буддийского культа народов Восточной Сибири. В 1900 г. она выставлялась на Всемирной выставке в Париже, где получила золотую медаль¹¹.

В 1892 – 1893 гг. сибирский путешественник и этнограф Г.Н. Потанин совершил четвертую экспедицию для продолжения изучения восточной окраины Тибета. В этом путешествии его сопровождал переводчик Забайкальского областного правления Б.Р. Рабданов, впоследствии собравший большую коллекцию буддийских рукописей и предметов. В 1899 г. Г.Н. Потанин совершил экспедицию на Большой Хинган, побывав в Чите и в агинских степях. В 1912-м в Москве вышла его книга «Рассказы о бурятах, их вере и обычаях»¹².

Значительным событием в научной жизни Забайкалья стала работа правительственной комиссии под председательством А.Н. Куломзина, по итогам которой в 1897 – 1899 гг. был издан 16-томник «Материалы комиссии Куломзина». В его шестом томе была опубликована статья Н.И. Разумова и И.В. Сосновского «Ламаизм»¹³.

В 1899 – 1902 гг. Г.Ц. Цыбиков совершил одно из самых известных путешествий в Тибет и его столицу Лхасу. Он посетил важнейшие монастыри, сделал около 200 уникальных фотографий и удостоился аудиенции Далай-ламы XIII. В мае 1903 г. на заседании РГО Г.Ц. Цыбиков сделал подробный доклад о Центральном Тибете и Лхасе. К тому же он стал родоначальником такого направления в российской буддологии как цзонхаоведение. Еще во время пребывания в Тибете им был начат перевод основного сочинения буддийского реформатора Цзонхавы «Лам-Рим Чэн-По» («Ступени к пути блаженству»). Этот труд завершен в России: первый том вышел в 1910 г. во Владивостоке в издании Восточного института. Он содержит монгольский перевод сочинения Цзонхавы и предисло-

вие, написанное Г.Ц. Цыбиковым. Второй том – русский перевод, снабженный обстоятельным предисловием и не менее тщательными комментариями, – был выпущен в 1913 г. в том же издании¹⁴. Тогда же Г.Ц. Цыбиков завершил работу «Буддист – паломник у святынь Тибета», которая была опубликована в 1918 – 1919 гг.¹⁵.

Необходимо отметить, что в начале XX в. появились и другие исследователи из числа забайкальских бурят. Так, в 1903 г. в журнале «Сибирский наблюдатель» была опубликована работа Ц.Ж. Жамцарано «Джанан. Таинственный религиозный обряд у бурят»¹⁶. В 1905 – 1907 гг. путешествие в Тибет совершил ученый-востоковед Б.Б. Барадийн (Барадин). Программа его поездки была разработана Ф.И. Щербатским и С.Ф. Ольденбургом. Эта экспедиция сыграла важную роль в развитии отечественной буддологии: помимо предметов буддийского искусства и этнографических коллекций, Б.Б. Барадийн привез около 200 томов редких тибетских и монгольских книг. В 1908 – 1917 гг. он преподавал монгольский язык в СПбГУ¹⁷, а в 1917 г. вернулся в Забайкалье¹⁸.

Важную роль в развитии русской буддологической школы на рубеже XIX–XX вв. сыграл академик РАН С.Ф. Ольденбург. Уроженец Забайкалья, он поддерживал регулярные связи со своей малой родиной, в том числе вел переписку с Г.Ц. Цыбиковым. В 1897 г. он основал международную серию «*Bibliotheca buddhica*», которую издавал вместе с Ф.И. Щербатским. Серия выходила до 1937 г. Вплоть до своей смерти С.Ф. Ольденбург редактировал это издание, в рамках которого были опубликованы тексты северного буддизма на санскрите, китайском, тибетском и монгольском языках. В 1930 – 1934 гг. С.Ф. Ольденбург работал директором Института востоковедения АН СССР. Сотрудники этого института продолжали сбор материалов по буддизму вплоть до начала сталинских репрессий. Например, Е.Е. Обермиллер в 1927 – 1935 гг. регулярно посещал Ацагатский дацан Бурятии, где под руководством лам читал тибетские переводы индийских философских сочинений и комментарии к ним¹⁹.

После Октябрьского переворота 1917 г. буддология еще некоторое время, – видимо, в силу геополитических причин – сохранялась советским правительством как научное направление. Занимаясь переводами и исследованиями буддийских текстов, Ф.И. Щербатский не прекращал экспедиционную работу. В 1924 г. он побывал в Забайкалье, командированный сюда АН СССР для поиска в дацанах новых буддийских рукописей и для укрепления научных контактов с местными учеными и ламами. Важную роль в развитии науки сыграли командировки в 1927 – 1931 гг. в Забайкалье учеников Ф.И. Щербатского – М.И. Тубянского, Е.Е. Обермиллера, А.И. Вострикова и Б.В. Семичова²⁰. В частности, Андрей Востриков, автор монографии «Тибетская классическая литература», в 1928 г. работал в Агинском, Цугольском и других дацанах Забайкалья. Из этой поездки он привез множество тибетских рукописей и ксилографов, большинство из которых были переданы в Институт востоковедения²¹.

Из советских исследователей, изучавших историю религиозных организаций Забайкалья в период революции и гражданской войны, необходимо отметить В.С. Овчинникова, М.Л. Неймана и В.И. Василевского. Так, В.С. Овчинниковым в конце 1960 – начале 1970-х гг. были опубликованы статьи «О реакционной и антисоветской деятельности бурятского ламаистского духовенства», «Ламство и тапхаевщина», «Барон Унгерн – проповедник ламаизма», «Реакционная сущность ламаистской проповеди о «священной войне»²². Антирелигиозный настрой в этот период был характерен и для других исследователей. В 1950 – 1960-е гг. в Улан-Удэ вышла целая серия такого рода книг: Ф.М. Шулунова «Происхождение и реакционная сущность ламаизма», А. Атарханова «Происхождение и реакционная сущность ламаизма», Н.И. Ербанова «Происхождение и сущность

религиозных обрядов и праздников» и «В чем вред религиозных праздников и обрядов ламаизма», К.М. Герасимова «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX – начале XX веков» и «Обновленческое движение бурятского духовенства (1917–1930)»²³.

С конца 1950-х гг. в Советском Союзе началось возрождение буддологии. Важную роль в этом сыграло возвращение в 1957 г. на родину известного тибетолога Ю.Н. Периха. Юрий Перих многое сделал для восстановления серии «*Bibliotheca buddhica*», опубликовав в 1960 г. под ее грифом перевод одного из важнейших памятников раннего буддизма – Дхаммапады²⁴.

С 1967 г. под руководством К.М. Герасимовой началось изучение ламаизма, его структуры, социальной функции и обычаев. Результаты этих исследований были опубликованы в сборниках «Буддизм и средневековая культура народов Центральной Азии», «Буддизм и традиционные верования народов Центральной Азии». Высокую оценку получила коллективная монография «Ламаизм в Бурятии XVIII – начале XX вв. Структура и социальная роль культовой системы». Эта работа была подготовлена коллективом авторов в составе К.М. Герасимовой, Г.Р. Галдановой, Д.Б. Дашиева и Г.Ц. Митупова²⁵.

Наряду с этим, до начала 1970-х гг. продолжал свою деятельность известный тибетолог-буддолог Б.Д. Дандарон. После его смерти увидели свет такие труды как «Мысли буддиста», «Постоянные элементы в буддийской философии», «Теория шумьи у мадхьямиков», «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма», в подготовке которых Дандарону помогали и забайкальские ламы²⁶.

В 1971 г. в Улан-Удэ был создан сектор монголоведения, в котором развернулось углубленное изучение монгольских и тибетских источников-рукописей и ксилографов. Кроме того, значительное место в деятельности сектора заняли религиоведческие работы: востоковедами института К.М. Герасимовой, Р.Е. Пубаевым, Н.Д. Болсохоевой, Ш.Б. Чимитдоржиевым, Д.Б. Дашиевым и другими были подготовлены труды по истории и теории буддизма²⁷.

Новый этап в развитии буддологии был связан со сменой вероисповедной политики СССР в конце 1980-х гг., а затем с крушением Советского Союза. Научные исследования этого периода перестали носить сугубо атеистический характер, появилось значительное количество работ, написанных представителями духовенства, были переизданы труды классиков отечественного востоковедения.

Изучению буддизма Восточного Забайкалья в конце XX – начале XXI вв. посвящены работы Н.В. Абаевой, Л.Л. Абаевой, Т.В. Бернюкевич, М.И. Гомбоевой, А.В. Жукова, В.Л. Кляус, В.П. Секерина и др. В 2001 г. в Улан-Удэ вышла монография Д.С. Жамсуевой «Агинские дацаны как памятники истории культуры»²⁸. В 2001, 2006 и 2010 гг. в Агинском дацане прошли международные симпозиумы «Мир буддийской культуры». В 2003 г. под общей редакцией академика РАН Г.М. Бонгард-Левина был издан альбом «Иконография Ваджраяны», автором-составителем которого стал Ц.Б. Бадмажапов²⁹. В 2008 г. в свет вышли коллективные монографии «Образ Дхармы. Буддийское искусство от Индии до Бурятии»³⁰ и «Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье»³¹ под редакцией Ц.П. Ванчикова и Ц.Б. Бадмажапова.

Импульсом для развития науки в целом и буддологии в частности стала и работа над многотомной «Энциклопедией Забайкалья», во многом вобравшей в себя результаты многолетних исследований буддизма в регионе. Особенно полно история буддизма и его современное состояние были освещены в отдельном томе «Энциклопедия Забайкалья: Агинский Бурятский округ», изданном в Новосибирске в 2009 г.³².

Таким образом, исследования буддизма в Забайкалье, насчитывающие уже три столетия, продолжают активно развиваться и в начале XXI в. Одним из важнейших направлений этого развития, по мнению автора, должна стать историография – сбор и анализ работ прошлого, содержащих богатый материал о древнейшей из трех мировых религий.

Библиографический список

Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице / Александр Андреев. – СПб., 2004. – 224 с.

Базаров Б.В., Санжиева Г.Л. К 80-летию Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. URL: <http://old.imbt.ru/history.htm> (дата обращения: 11.01.2012).

Балабанов В.Ф. Исследователи Восточного Забайкалья. Библиографический справочник / Виктор Балабанов. – Чита, 2000. – 211 с.

Ванчикова Ц.П., Лыскова В.Ц. Материалы полевых дневников Ц. Жамцарано как источники по изучению буддизма у агинских бурят // Мир буддийской культуры: материалы международного симпозиума. – Чита, 2001. – 214 с. – С. 127–141.

Петряев Е.В. Краеведы и литераторы Забайкалья. Библиографический указатель / Евгений Петряев. – Чита, 1981. – 128 с.

¹ Паллас П.С. Путешествие по разным местам Российского государства по велению С.-Петербургской Академии наук / П.С. Паллас. – СПб., 1788. – 640 с.

² Завалишин Д.И. Воспоминания / Дмитрий Завалишин. – М., 2003. – 608 с.

³ Ковалевский О.М. Поездка из Иркутска в Ургу // Казанский вестник, 1829. – № 5-6. – С. 4.

⁴ Яроцкий А.В. П.Л. Шиллинг / Алексей Яроцкий. – М., 1963. – 184 с.

⁵ Петряев Е.В. Краеведы и литераторы Забайкалья. Библиографический указатель / Евгений Петряев. – Чита, 1981. – 128 с. – С. 62.

⁶ Джулиани Ю.И. О вере, исповедуемой забайкальскими бурятами // Сын Отечества. – 1833. – № 25. – С. 191.

⁷ Петряев Е.В. Краеведы и литераторы Забайкалья. Библиографический указатель / Евгений Петряев. – Чита, 1981. – С. 44.

⁸ Там же. – С. 21.

⁹ Петряев Е.В. Краеведы и литераторы Забайкалья. Библиографический указатель / Евгений Петряев. – Чита, 1981. – С. 100.

¹⁰ Ухтомский Э.Э. Путешествие Государя Императора Николая II на Восток. 1890 – 1891 / Эспер Ухтомский. – СПб., 1897. – С. 123.

¹¹ Баринов А.О. Ухтомский // Энциклопедия Забайкалья: Читинская область: В 4 т. – Т. IV С.-Я. – Новосибирск, 2006. – С. 214.

¹² Балабанов В.Ф. Исследователи Восточного Забайкалья. Библиографический справочник / Виктор Балабанов. – Чита, 2000. – С. 147.

¹³ Брокгауз Ф.А., Ефрон И.А. Энциклопедический словарь / Фридрих Брокгауз, Илья Ефрон. – СПб., 1890.

¹⁴ Цыбиков Г.Д. Избранные труды в 2 т. – Т. 2: О Центральном Тибете, Монголии и Бурятии. – Новосибирск, 1991. – 232 с.

¹⁵ Цыбиков Г.Д. Избранные труды в 2 т. – Т. 1: Буддист-паломник у стен Тибета. – Новосибирск, 1991. – 256 с.

¹⁶ Ванчикова Ц.П., Лыскова В.Ц. Материалы полевых дневников Ц. Жамцарано как источники по изучению буддизма у агинских бурят // Мир буддийской культуры: материалы международного симпозиума. – Чита, 2001. – С. 127–141.

¹⁷ Здесь приводится современное название университета, поскольку в указанный период оно изменялось по меньшей мере трижды.

¹⁸ Балдарова Ц.Б., Дашицыренова Д.Д. Барадийн // Энциклопедия Забайкалья: Агинский Бурятский округ. – Новосибирск, 2009. – С. 61.

¹⁹ Хамаганова Е.А. Письма из Адагата (О переписке Е.Е. Обермиллера с акад. Ф.И. Щербатским) // Orient. вып. 2-3: Исследователи Центральной Азии в судьбах России. – СПб., 1998. – С. 113.

²⁰ Аникеев И.П. Выдающийся русский индолог Ф.И. Щербатской / Иван Аникеев. – М., 1958. – 186 с.

²¹ Кожевникова М.Н. К истории создания Института буддийской культуры (ИНБУК) АН СССР: 1927-1930 гг. Значение научных экспедиций школы академика Щербатского. URL: <http://mk-site.spb.ru/buddhism/buddhology-history/113/> (дата обращения: 11.01.2012).

²² Записки Забайкальского филиала Географического общества СССР: Проблемы краеведения. Вып. 5. – Чита, 1970. – 68 с.

²³ Петряев Е.В. Краеведы и литераторы Забайкалья. Библиографический указатель / Евгений Петряев. – Чита, 1981. – 128 с.

²⁴ Андреев А.И. Храм Будды в Северной столице / Александр Андреев. – СПб., 2004. – С. 167.

²⁵ Базаров Б.В., Санжиева Г.Л. К 80-летию Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН. URL: <http://old.imbt.ru/history.htm> (дата обращения: 11.01.2012).

²⁶ Дандарон Б.Д. Избранные статьи. Черная тетрадь. Материалы к биографии. История Куконора. Сумпа Кенпо / Бидия Дандарон. – СПб., 2006. – 688 с.

²⁷ Базаров Б.В., Санжиева Г.Л. К 80-летию Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН URL: <http://old.imbt.ru/history.htm> (дата обращения: 11.01.2012).

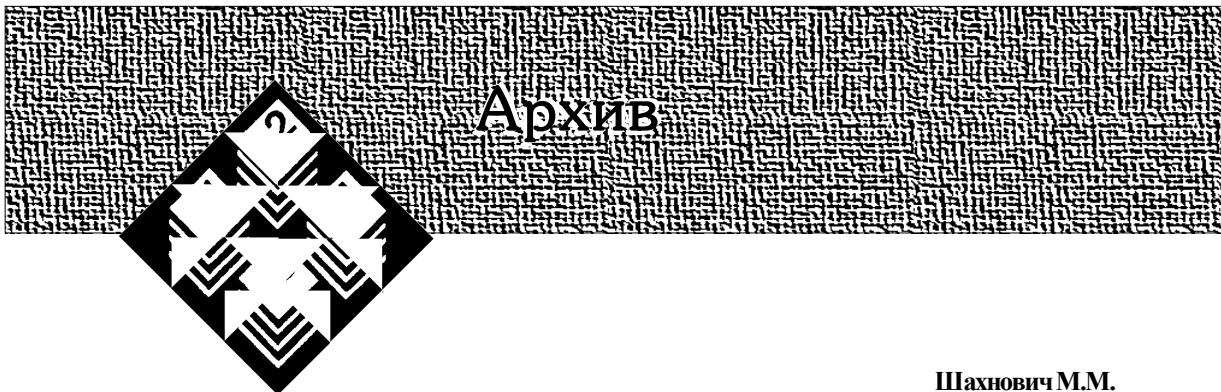
²⁸ Жамсуева Д.С. Агинские дацаны как памятники истории культуры / Дарима Жамсуева. – Улан-Удэ, 2001. – 170 с.

²⁹ Бонгард-Левин Г.М. Иконография Ваджраяны / под ред. Г.М. Бонгард-Левин. – М., 2003. – 624 с.

³⁰ Образ Дхармы. Буддийское искусство от Индии до Бурятии. – М., 2008. – 548 с.

³¹ Ванчикова Ц.П. Земля Ваджрапани. Буддизм в Забайкалье / под ред. Ц.П. Ванчикова. – М., 2008. – 600 с.

³² Энциклопедия Забайкалья: Агинский Бурятский округ. – Новосибирск, 2009. – 352 с.



Шахнович М.М.

**КНИГА «ПРАВДА О „СИОНСКИХ МУДРЕЦАХ“
И ИСТОРИЯ ЕЕ НАПИСАНИЯ**

Аннотация. Читателям предлагаются фрагменты неопубликованной книги М.И. Шахновича (1911-1992) «Правда о „сионских мудрецах“», начатой еще в 1934 г. Публикация, подготовленная М.М. Шахнович, сопровождается введением, содержащим историю создания этой книги, посвященной разоблачению «Протоколов сионских мудрецов».

Ключевые слова: иудаизм, масоны, мистицизм, антисемитизм.

23 февраля 1989 г., в день своего рождения, профессор Ленинградского университета Михаил Иосифович Шахнович (1911-1992) объявил семье, что закончил новую редакцию своей книжки «Правда о „сионских мудрецах“». В предисловии он написал, как начиналась его работа над этой темой.

«Осенью 1934 года меня, тогда научного сотрудника Музея истории религии Академии наук СССР, вызвал его директор – известный этнограф В.Г.Богораз-Тан (1865-1936), в прошлом видный народоволец, и сказал: «Мы начинаем работу над антифашистской выставкой. Соберите для выставки материалы о «сионских протоколах». Прежде всего надо выяснить, откуда они появились? Кто, где и зачем их изготовил? Как отнеслось к ним русское общество? Какую роль они сыграли в борьбе против революционного движения в нашей стране?» Так я приступил к сбору материалов об истории «протоколов сионских мудрецов»¹. В октябре 1935 года выставка «Инквизиция в прошлом и настоящем» была открыта. До конца июня 1941 года ее посетило свыше полумиллиона человек. На ней был небольшой стенд «Правда о „сионских мудрецах“». Среди материалов, представленных там, была вырезка из «Ленинградской правды» со статьей В.Г.Богораза-Тана «Инквизиция», в которой было написано: «Инквизиция, как и сейчас фашизм, – это кровавые орудия оголтелой реакции. Инквизиция была разбита крушением феодального общества. Но еще сокрушительнее будет падение фашизма, несмотря на все его зверства»².

М.И.Шахнович собрал большой материал по истории создания и распространения «фальшивки царской охранки», опираясь на дореволюционные и эмигрантские издания, российскую и зарубежную периодическую печать, архивы Ленинграда и Москвы. После Великой Отечественной войны, вернувшись с фронта в Музей истории религии, он рассказал новому директору Музея, известному собирателю и знатоку исторических документов, старому большевику В.Д. Бонч-Бруевичу (1873-1955) о собранных материалах. Тот предложил сделать об этом статью. Шахнович написал статью в семьдесят с лишним страниц, которую назвал «Тайны фашистской мифологии. История одной литературной подделки». Фактически получилась небольшая книжка.

Вот что писал об этом сам автор:

«Получив мою работу, Владимир Дмитриевич, счел, что она требует переработки, однако решил, что, несмотря на остроту, она может быть опубликована. Он написал на титульном листе карандашом: «Пойдет в № 8 Зв.³, но требует значительной доработки. ВББ⁴. 3/VII-46». Однако издание сборников «Звенья» вскоре прекратилось, наступили времена, когда подобная публикация не могла появиться в печати».

М.И. Шахнович прожил долгую жизнь, написал огромное количество книг и статей по различным проблемам истории и философии религии, по мифологии и фольклору, по истории общественной мысли, многое из задуманного успел сделать, но немало – по тем или иным причинам, в том числе и цензурного порядка – осталось неопубликованным. Это касается и его изысканий в области истории «сионских протоколов».

Первая книга М.И. Шахновича «Социальная сущность Талмуда» (М., 1929) была издана, когда автору было 18 лет, она выявила его интерес к библейской и талмудической литературе, истории еврейской культуры в целом. Спустя десять лет молодой кандидат наук, научный сотрудник Музея истории религии АН СССР, в котором им уже была создана небольшая экспозиция по иудаизму, стал одним из организаторов известной выставки «Евреи в царской России и СССР» в Государственном музее Этнографии в Ленинграде⁵. Современному читателю названия книг М.И. Шахновича, в которых рассказывается о прошлом и настоящем еврейской религии, о еврейских вольнодумцах – «Реакционная сущность иудаизма. Критические очерки происхождения и классовой сущности иудейской религии» (М.; Л., 1960) и «Закат иудейской религии» (Л., 1965) – могут показаться одиозными, но в тех условиях это был единственный способ «протащить» в подцензурную печать подобную тему. С молодых лет он собирал материал об истории создания и распространения фальшивки царской охранки – «протоколов сионских мудрецов».

В 1965 г. в его книге «Закат иудейской религии» был опубликован небольшой раздел «Фальшивка царской охранки», написанный на основе труда о «протоколах», начатого еще в 1934 г. Вероятно, в тот период это была единственная книжка, доступная широкому читателю страны, из которой становилось ясно, когда, кем и при каких обстоятельствах «Протоколы сионских мудрецов» были составлены и как получили распространение. На нескольких страницах (177-124) рассказывалось о свидетельствах княгини Радзивилл и ее приятельницы Херблет, о роли Рачковского, Головинского, Манусевича-Мануйлова в фабрикации «протоколов», о разоблачениях Филиппа Граве, о деятельности Нилуса. Содержались там и сведения о распространении «протоколов» в годы Гражданской войны в России, об употреблении их для борьбы с рабочим движением в Англии и США (публикации в «Морининг пост» и «Дирборн индепендент» в 1920 г.), а также о том, как они использовались в фашистской Германии.

Шли годы, наступила *перестройка*. Разные события конца 80-х, в том числе и митинги общества «Память» в Румянцевском саду Ленинграда, заставили Шахновича вернуться к старой рукописи. М.И. Шахнович всегда выступал против расовой вражды, шовинизма и национализма, против антисемитизма, который он называл «позорным пережитком Средневековья». Он предложил Лениздату книжку «Правда о „сионских мудрецах“», так как именно в этом издательстве в 1965 г. был опубликован «Закат иудейской религии». Начались переговоры, которые шли невероятно долго и, казалось, были обречены на провал. Но после состоявшегося в сентябре 1989 г. Пленума ЦК КПСС был подписан договор, и началась работа с редактором. Более того, книга стала считаться написанной по предложению самого партийного издательства, каким в те годы был Лениздат.

В аннотации к ней было написано следующее:

«Издательство обратилось к доктору философских наук, профессору М.И. Шахновичу, автору сочинений о древней философии и религиях разных народов, с просьбой – рассказать о происхождении мнимых “сионских протоколов”».

Работа над рукописью продолжалась почти год, шли бесконечные переделки и исправления по просьбе редакции. В результате структура книги выглядела так: глава первая – «Привидение, которое возвращается»; глава вторая – «Был ли “Всемирный заговор масонов”?»; глава третья – «Фальшивка царской охранки»; глава четвертая – «То, чего нельзя забыть»; глава пятая – «Против фанатизма и нетерпимости»; глава шестая – «Прошлое и настоящее советских евреев».

В текст были вставлены такие строки:

«В платформе КПСС «Национальная политика партии в современных условиях» указывается, что действия, направленные на разжигание национальной вражды, должны предупреждаться и пресекаться со всей строгостью советских законов. Любые попытки ущемления по национальному признаку должны рассматриваться как неприемлемые, противоречащие принципам советской государственности. Сентябрьский (1989г.) Пленум ЦК КПСС указал, что необходимо гарантировать законом судебно-правовую защиту национальной чести и достоинства советского человека, возмещать моральный и материальный ущерб за оскорбление национальных чувств и ущемление национальной гордости. Председатель Верховного Совета СССР, Генеральный секретарь ЦК КПСС М.С.Горбачев говорил на этом Пленуме, что защита прав и свобод человека, гражданина, личности – одно из важнейших условий развития современной цивилизации».

Национальный вопрос в Советском Союзе приобрел в последнее время исключительную остроту, то там, то здесь возникают трения и нетерпимость на национальной почве, вспыхивают тлевшие годами конфликты. Накопился и давит на наше общество тяжелый, многолетний груз извращений, деформаций и противоречий в среде национальных отношений, в области прав человека. Автор надеется, что его книга поможет разрешению некоторых из этих противоречий и будет способствовать осуществлению равноправия и дружественных отношений различных наций, народностей и национальных групп».

Однако книжку так и не напечатали...

Ниже – некоторые фрагменты книги «Правда о „сионских мудрецах“», связанные с предысторией «протоколов».

М.И. Шахнович

«Масонство – синагога дьявола»

В создании мифа о мировом заговоре масонов и иудеев, который использовали составители «сионских протоколов», большую роль сыграла мистификация Лео Таксила и его компании. Создатели и комментаторы «протоколов» черпали многие факты из их сочинений, обвиняющих «вольных каменщиков» в почитании дьявола и стремлении к мировому господству.

История таксилады такова. В 1884 году папа Лев XIII опубликовал энциклику «*Genus humanum*» («Род человеческий»), в которой потребовал искоренения франкмасонства как «орудия сатаны», потому что в нем проявляется зловерная деятельность злых духов против Бога. Папа повторил слова своего предшественника Пия IX, что масонство «организация

извергов, продавшихся дьяволу». Ватикан объявил, что главная задача «масонского воинства сатаны» заключается в искоренении католической церкви.

Вскоре после обнародования этой энциклики в дом к одному парижскому аббату явился журналист Габриэль Антуан Жоган Пажес (1854-1907), писавший под псевдонимом Лео Таксиль антиклерикальные сочинения («Тайные любовные похождения папы Пия IX», «Святые любители порнографии» и др.) Лео Таксиль, окончивший иезуитский коллеж, заявил аббату, что раньше он состоял в масонской ложе, а теперь хочет публично покаяться и начать разоблачать ее тайны. Папский нунций во Франции ди Ренци поручил Таксилью написать как можно больше книг, разоблачающих масонов. В 1885 году он опубликовал книгу «Братья трех точек», в которой писал, что франкмасоны находятся под влиянием духа зла Люцифера и сообщаются с ним с помощью магии. На собраниях масонских лож, по словам Таксиля, председательствует дьявол и участвуют Каин и Иуда. Вся книга была собранием чудовищных вымыслов: дьявол якобы является масонам в образе чудовища с ногами быка, грудью женщины и крыльями летучей мыши. Таксиль уверял, что прием в женскую ложу совершается по ритуалу мопсов. Женщина должна поцеловать зад мопса и произнести заклинание: «Беман-Эталь Амаден! Сэрайэ! Приказываю тебе клочком Соломона и великим шемом бога!»⁶. Автор утверждал, что среди масонов огромную роль играют духи умерших революционеров, особенно дух Прудона.

Книгу издали во Франции в сотнях тысяч экземпляров и перевели в Германии. После книги «Братья трех точек» появились ее продолжения: «Култ Великого зодчего» и «Сестры-масонки».

В 1887 году папа Лев XIII, кардиналы Рамполла и Пароччи принимали Лео Таксиля в Ватикане, хвалили его «труды». В 1893 году архиепископ из Порт-Луи иезуит Морэн написал книгу «Масонство – синагога Сатаны», которая была отредактирована Таксилем. В том же году Таксиль издал книгу своего друга Шарля Хакса, выступившего под псевдонимом доктор Батайя, «Дьявол в XIX веке. Тайны спиритизма, магнетизма, оккультизма, новейшей каббалы, франкмасонства, анархизма и нигилизма, магии розенкрейцеров, практики сатанистов». В книге рассказывается о том, что папа сатанистов англичанин Пайк связан со всеми крупнейшими городами мира посредством длиннохвостых бесенят. Однажды он совершал путешествие на звезду Сириус, был на свадьбе черта, «князя Померанцева», который превратился в крокодила. Батай утверждал, что масоны имеют с ведома английских властей тайные лаборатории в недрах скал Гибралтара, где двести масонов вместе с чертями изготавливают яды. Несмотря на такие «откровения», напоминающие бред сумасшедшего, клерикальная печать признавала подлинность «фактов», сообщаемых книгой, как свидетельства «последних явлениях сатаны».

Таксиль и Хакс стали издавать журнал «Дьявол в XIX веке». Подписчики, в основном священники, использовали вымыслы журнала в своих проповедях. Журнал монахов-бенедиктинцев писал: «Было бы желательным, чтобы книга Батайя находилась в руках всех католических священников и верных католиков». Вскоре к Таксилью и Хаксу присоединился третий мистификатор – итальянец Доменико Марджиотти, написавший по заданию Таксиля книгу «Култ сатаны» – «воспоминания» бывшего сицилийского масона, якобы прошедшего тридцать три степени посвящения. Она имела предисловие гренобльского епископа, подтверждающего подлинность сведений, сообщаемых в ней. Марджиотти рассказывал, что революционное движение всюду вдохновляется Люцифером – «поборником свободы», «первым бунтовщиком против небесного царя». Марджиотти принимали кардиналы Пароччи и Раполла. Раполла передал ему письменное благословение Льва XIII и папскую медаль.

В апреле 1895 года Таксиль опубликовал еще одну книгу «Дьявол и революция», посвятив ее папе. В ней содержались нелепые вымыслы о том, что «рука сатаны руководит революционерами». Таксиль вместе с иезуитами двенадцать лет занимался «разоблачением тайн масонов и социалистов, которые вместе с евреями губят христианский мир». Иезуитские газеты Франции, Италии, Австрии, Германии, Америки печатали восторженные отзывы о книгах Таксиля и его компании, уверяли, что их разоблачения масонов проливают свет на истинные причины революционного движения во всем мире, на происхождение забастовок, распространение атеизма.

В 1895 году особенно много шума вызвало сочинение Таксиля «Тайны геенны, или мисс Диана Воган, ее разоблачения масонства, культа и явлений дьявола». Таксиль под вымышленной фамилией Германус сообщал, что Диана Воган, дочь верховного дьявола Битру, десяти лет была принята в ложу масонов и была обручена с командиром четырнадцати полков сладострастным Асмодеем и совершила с ним свадебное путешествие на Марс. Вскоре Хакс продемонстрировал Диану Воган перед большой клерикальной аудиторией. Раскайвавшаяся в «заблуждениях» и вернувшаяся в лоно католической церкви, «жена дьявола» Воган вела переписку с крупными церковными деятелями.

26-30 сентября 1896 года в итальянском городе Тренто по инициативе Таксиля состоялся международный конгресс антимасонского союза, созданного Львом XIII. На конгресс, руководимый иезуитами, прибыло несколько тысяч человек. Среди них 7 кардиналов, 56 епископов и 61 журналист. Диана Воган выступала на конгрессе как живое доказательство масонского юциферианства. Наступил полный триумф Таксиля. Католические газеты Англии, Германии, Франции, Испании, Италии, Австрии печатали его портреты.

И вдруг в немецкой газете «Kölnische Volkszeitung» и французской газете «L'Univers» появляется статья Хакса, в которой сообщалось, что «все разоблачения франкмасонства были чистым шантажом». «Когда появилось папское послание, направленное против масонов как союзников дьявола, — писал Хакс, — я решил, что оно поможет выколачивать деньги из легковверных. Я посоветовался с Лео Таксилем и несколькими друзьями и мы вместе задумали «Дьявола в XIX веке»... Когда я выдумывал невероятные истории, например, о дьяволе, который утром превращался в молодую даму, мечтавшего выйти замуж за масона, а вечером оборачивался в крокодила, игравшего на рояле, мои, смеявшиеся до слез сотрудники говорили: «Милейший, Вы заходите слишком далеко! Вы провалите всю шутку!». Я отвечал им: «Предоставьте это мне! Это сойдет!». И в самом деле, сходило». Хакс закончил статью заявлением, что он прекращает теперь мифотворчество о сатане и масонах, а на деньги, вырученные от распространения басен о них, открывает в Париже ресторан, где будет кормить колбасой и сосисками также обильно, как кормил легковверных читателей своими сказками.

Через несколько дней выступил в печати Марджииотти, который объявил, что его книга — часть мистификации, задуманной Таксилем. 19 апреля 1897 года в огромном переполненном зале Парижского географического общества Таксиль рассказал, что все его антимасонские сочинения — величайшая мистификация Новейшего времени. Он читал отрывки из своих сочинений, которые, казалось бы, должны были даже у самых тупых читателей вызвать сомнения в добросовестности сообщаемых сведений. «Жена дьявола» Диана Воган, дочь и невеста черта, оказалась секретарем Таксиля, участницей все этой мистификации.

Скандал получился огромный. В том же 1897 году Таксиль опубликовал сатиру на Ветхий Завет — «Забавную Библию», а вскоре ее продолжение — «Забавное Евангелие».

Таксилада вызывает сомнение: действительно ли она была антиклерикальной попыткой мистифицировать католическую церковь, как он утверждал? Сомнительно, чтобы такие опытные политики как папа Лев XIII, его кардиналы, епископы, деятели ордена иезуитов поверили вымыслам Таксила, тем более, что в печати изредка появлялись статьи, высмеивающие его книги. Вероятнее всего, иезуиты, организуя по указанию папы антимасонскую кампанию, купили журналиста Таксила, который был готов ради денег служить кому угодно: клерикалам и антиклерикалам. А почему произошло разоблачение?

В 1896 году кайзер Вильгельм II потребовал от Ватикана прекращения антимасонской кампании. Представители царствующего дома Вильгельма II были масонами. При дворе этого кайзера соблюдали традиции масонов Вильгельма I, Фридриха III, Бисмарка. Принц Фридрих-Леопольд был куратором трех прусских масонских лож. Он обратился к Вильгельму II с письмом, прося заступиться за масонство – «оплот религии и порядка». По просьбе кайзера папа прекратил всякие обличения «синагоги сатаны». Поэтому Таксилю было предписано выступить с саморазоблачением, изобразив католическое духовенство жертвой его мистификации.

Вымыслы Таксила и его компании появлялись в России на страницах черносотенной печати, публиковались как сообщения парижских корреспондентов (в действительности – заграничных агентов департамента полиции). Так, например, 22 и 26 февраля 1906 года в газете «Новое время» были опубликованы две статьи о масонах, написанных на основе книг Таксила и Марджииотти. Вымыслы Марджииотти использовал О.К. в своей брошюре «Что такое масонство» (Харьков, 1912), уверяя в подлинности «сионских протоколов». В 1900 году протоиерей Г. Дьяченко опубликовал книгу «Из области таинственного», в которой распространял вымыслы, взятые из книг Хакса и Марджииотти. В 1900 году в «Историческом журнале» № 7 была помещена статья «О дьяволизме» М.П. Соловьева. Он писал, что «страшные разоблачения» Марджииотти, его сообщения, что глава итальянских масонов Адриано Лемми сносится из Рима с Чарльстоном при помощи нечистой силы и т.д., являются достоверными фактами». Соловьев утверждал, что революционная пропаганда ведется на средства масонов.

Книги Таксила сильно повлияли на содержание «сионских протоколов». Граф Александр дю Шайла проживал с издателем этих «протоколов» С.А. Нилусом в Оптиной пустыни. Однажды Нилус прочитал ему текст «протоколов» и был крайне смущен, услышав от дю Шайла: «Многое тут взято из той же фантастической области, что и «Сатана разоблаченный», «Дьявол в XIX веке», из «мистификации Лео Таксила»⁷. В 1916 году в книге «На берегу божьей реки» С.А. Нилус писал, что он прочитал большое число французских сочинений с разоблачением тайн франкмасонов и всячески рекомендует эти книги. Комментарии Нилуса в четвертом издании «Сионских протоколов», особенно в третьей части – «Тайна беззакония», написаны полностью по Таксилю. Сочинение А. Селянинова «Тайные силы масонства» с ссылками на «протоколы» содержит измышления Таксила и Марджииотти. В книге «Талмуд и евреи» И. Лютоостанский разделы о союзе масонов и евреев составил из вымыслов Марджииотти.

Книжка Н.Л. и Г.В. Бутми «Обличительные речи, франкмасонство и государственная измена» были написаны на основе сочинения Таксила и его компаньонов. Описывая престол «верховного патриарха всемирного масонства», Бутми прямо называют источник своих сведений – книгу Марджииотти «Адриано Лемми». Бутми ссылались на масонскую молитву, обращенную к сатане, якобы сочиненную французским анархистом Прудоном, а в действительности выдуманную Марджииотти (стр.75-76). Для доказательства связи евреев с масонами ссылались на книгу «Дья-

вол в XIX веке» (стр.35), а в качестве источника описания масонского ритуала поклонения сатане указывали сочинение Лео Таксиля (стр. 118, 201, 205).

Ссылаясь на книгу Таксиля, Бутми писали, что масоны убивают своих врагов особым ударом в сонную артерию (стр. 90). В 1906 году в черносотенной газете «Друг» по поводу этого замечания погромщик П. Крушеван писал: «Сообщение проливает свет на загадочные нераскрытые убийства, совершенные в последнее время революционерами, указывая на несомненную причастность к революционному движению масонов в России».

В книгах «Свобода и евреи», «Международное тайное правительство» А.С. Шмаков ссылался на сведения Марджитти о люцеферианстве масонов.

В 1905-1912 годах черносотенные литераторы пользовались книгами Таксиля, Хакса и Марджитти как достоверными источниками для истолкования событий первой русской революции, скрывая, что эти сочинения разоблачены как фальсификации. Опираясь на измышления французской антимасонской литературы, издатели и комментаторы «сионских протоколов» писали, что масонство и иудаизм используются Англией для захвата мира, что введения конституции в России добиваются только масоны, а она, мол, не что иное как «масонский устав тайного англо-иудейского общества, своей главной целью имеющего служение дьяволу».

Секретная записка о покорении России

В восьмидесятые годы XIX века заведующий заграничной агентурой департамента полиции генерал П.И. Рачковский, находившийся в Париже, поощрял распространение в России вымыслов о «еврейско-масонском заговоре», требовал от своих помощников сбора сведений о нем. П.И. Рачковский несколько раз посещал епископа Шарметана и кюре Бюртэна, насаждавших этот миф, а в 1901 году имел аудиенцию у папы Льва XIII, издавшего буллу против масонства.

В романе «Восстание ангелов» Анатоль Франс писал, что в конце девятнадцатого века дня не проходило, чтобы охваченный ужасом Париж не узнавал о каких-либо таинственных преступлениях, подготовляемых в ложах масонов. Под влиянием этих сообщений один из персонажей романа, аббат Патуль, верил, что масоны вместе с евреями замышляют гибель всего христианского мира.

В 1894 году монархически-клерикальная реакция организовала во Франции «дело Дрейфуса». Этот офицер-еврей, служивший в Генеральном штабе, обвинялся в шпионаже в пользу Германии. 300 католических священников под руководством иезуитов подписали воззвание по поводу «дела Дрейфуса», осуждая «тайного иуду» в мировом заговоре против христианства. В 1896 году известный писатель Эмиль Золя опубликовал в газете «Фигаро» письмо против «ненавистного и безумного антисемитизма», а через два года открытое письмо президенту Франции – «Я обвиняю» с требованием освободить Дрейфуса. Только в 1906 году французский Верховный суд пересмотрел дело Дрейфуса и установил его полную невиновность.

Под влиянием дела Дрейфуса Рачковский решил организовать антиеврейскую провокацию в России. Он привлек Юстину (Юлиану) Глинку, дочь русского дипломата в Париже, известную в оккультных кругах проповедницу теософии Елены Блаватской, к составлению некой записки о попытках масонов-мартинистов⁸ проникнуть в Россию. В 1894 году Глинка вместе со своей подружкой Жюльеттой Адам составили записку под названием «Тайна еврейства». В 1895 году Глинка привезла ее в Петербург. В записке излагалась история евреев в традиционной теософской форме: Моисей получил свои оккультные знания от египетских жрецов, Христос был ес-

сеем, то есть принадлежал к иудейской секте праведников, возникшей во втором веке до н.э. Основные мысли записки – тезисы будущих «сионских протоколов»: идея всемирного еврейского заговора, прогрессивные общественно-культурные и демократические движения – не более как средства, применяемые заговорщиками для разложения христианских государств. «Натиск еврейского масонства обрушился в первую голову на российское дворянство, – утверждали авторы записки. – У «Всемирного общества вольных каменщиков», руководимого еврейством, «первая непосредственная задача, намеченная им в России – поднять революционную волну». В записке предлагалось немедленно раскрыть глаза благомыслящим элементам русского общества на зловредную тайную силу, кроющуюся в еврействе вообще, так и на первенствующую роль последнего в русском революционном движении. Осуществить это было бы легче всего, осветив печатно в популярном издании тайные еврейские замыслы против всего христианского мира и в России в частности.

В сопроводительном письме от 10 февраля 1895 года к генерал-адъютанту П.А. Черевину, начальнику охраны царя, который должен был передать ему записку, говорилось, что «она представляет собой исключительный материал, подтверждающий неразрывную связь между еврейством и масонством». Ознакомившись с запиской, один из министров сказал о масонах: «Вот где корень зла!». Однако записка не была передана Николаю Второму. На ней имеется резолюция: «Докладывать Его Величеству не усматриваю необходимости, ввиду излишнего и неосновательного пессимизма». С одной стороны, министр внутренних дел И.Н. Дурново не хотел пугать молодого царя «мировым заговором», а с другой, влиятельный министр финансов С.Ю. Витте, которого крайние консерваторы упрекали в связях с французскими еврейскими денежными тузами, видел в записке орудие против своей политики. Он считал, что в записке нет никаких доказательств масонского заговора в целях ниспровержения самодержавия, поэтому Рачковский поручил своим агентам, шпионившим за русскими эмигрантами, добыть «доказательства».

Придворный колдун Филипп

Бывший ленинградский обновленческий митрополит Н.Ф. Платонов⁹ рассказывал мне еще в 1939 году, что он слышал в Петербургской духовной академии о придворной интриге, которая была связана с созданием «сионских протоколов».

Императрица Александра Федоровна (немецкая принцесса Алиса Гессенская) была очень суеверна, ездила на богомолья, верила «чародеям» и юродивым-«прозорливцам», подвизавшимся при дворе. Увлечение царицы мистикой граничило с психическим расстройством. В начале XX века особым расположением ее пользовался «великий медиум» Филипп Низье Вашоль, приехавший из Франции. Филипп когда-то был в Лионе торговцем колбасами, а затем стал оккультистом, гипнотизером, «чтецом мыслей» и «предсказателем судьбы». Его судили за шарлатанство и запретили заниматься знахарством. В Париже жена великого князя Петра Николаевича познакомилась с ним и пригласила приехать в Петербург. Там гипнотизер приобрел большую популярность в салонах знати, где многие увлекались спиритизмом. Пользуясь гипнозом, Филипп устраивал спиритические сеансы.

Известно, что придворный Половцев писал в своем дневнике: «Государь всецело под влиянием и обаянием вызванного из Лиона некоего Филиппа. Этот проходимец начал вызывать ему духов и, прежде всего, тень его отца, Александра III, который диктует своему сыну приказания, как следует управлять нашим бедным отечеством»¹⁰. «Дух Александра III» настойчиво рекомендовал быть «верным союзу с Францией».

В 1900 году это сильно встревожило великую княгиню Елизавету Федоровну и ее германофильских приближенных. Она быстро поняла, что Филипп – французский шпион. Елизавета Федоровна пыталась уговорить И.Л. Янышева, духовника царя, чтобы он во время исповеди внушил Николаю необходимость выгнать «придворного колдуна». Престарелый И.Л. Янышев знал, что ректор Петербургской духовной академии Феофил тесно связан с Филиппом и через него влияет на царя и царицу, и поэтому отказался от поручения княгини. Тогда Елизавета Федоровна решила заменить духовника Николая. В 1901 году в Царское Село был вызван из монастыря Оптиной пустыни клерикальный борзописец С.А. Нилус, будущий издатель «сионских протоколов». Его решили женить на фрейлине царицы Е. Озеровой и предложили стать священником, чтобы занять место Янышева, но многие влиятельные деятели Синода помешали осуществлению этого плана.

Тогда великая княгиня Елизавета Федоровна попросила генерал-адъютанта П.П. Гессе поручить Рачковскому собрать сведения о Филиппе. Агенты Рачковского выяснили в Париже, что Филипп, по указанию Папюса «председателя Верховного совета мартинистского ордена» был направлен в целях шпионажа в Россию. Вскоре и Папюс появился в Петербурге, опубликовав там много книг по оккультизму. Вокруг Папюса образовалась ложа мартинистов при дворе, в которую входило несколько членов императорской фамилии и некоторые министры.

Рачковский представил через дворцового коменданта П.П. Гессе сообщение о том, что Филипп – масон и шпион, и что агенты заграничного охранного отделения работают над материалами, доказывающими, что масоны ведут революционную пропаганду в России. Узнавшую об этом донесении Александру Федоровну обуряла такая ярость, что министр внутренних дел В.К. Плеве приказал Рачковскому немедленно подать в отставку. Царица верила Филиппу как святому. Он подарил ей чудотворную икону, устраивал для нее, мечтавшей родить сына, ежедневные спиритические сеансы, на которых предсказывал появление наследника. Когда она почувствовала в 1902 году симптомы беременности, «духи» предсказали рождение наследника. По приказу Николая Второго Филиппу присвоили чин действительного статского советника, равный генеральскому чину, выдали диплом доктора медицины Санкт-Петербургской военно-медицинской академии. Но симптомы беременности оказались ложными, и «медиуму» ничего не оставалось, как спешно бежать во Францию, прихватив с собой «на память» довольно много бриллиантов, полученных от своих придворных почитательниц во временное пользование для «оккультных опытов».

После отъезда Филиппа мартинисты сохранили свои связи с придворной аристократией. В 1909 году в Петербург из Парижа прибыла «генеральная делегация ордена мартинистов для России». Делегацию возглавлял ученик Папюса, «Посланник Невидимого» проходимец Чеслав фон Чинский («Пунар-Бхава»). Этот авантюрист печатал в газетах всякие небылицы под видом «предсказаний будущего», был ранее осужден Мюнхенским судом на три года тюремного заключения за мошенничество¹¹. После отставки Рачковского сменивший его Л.А. Ратаев быстро переориентировался. Он представил 9 июня 1903 года записку о масонстве. В ней излагалось прямо противоположное тому, что писал его предшественник. Ратаев сообщал, что после упорной работы по изучению множества сочинений и документов по масонству он пришел к выводу, что «масонство совершенно не демократическое сообщество. В масонских ложах редкость встретить не только рабочих, но даже просто бедных людей». Ратаев писал, что «еще никогда не бывало примера, чтобы масоны составляли заговор с целью ниспровержения какого-либо определенного государства. Напротив, они всегда искали покровительство у ступеней трона».

Николай приказал хранить расследование в тайне. В 1911 году черносотенцы вновь вспомнили о «сионских протоколах», реакция готовилась к борьбе с подъемом революционного движения в стране.

¹ Поручение В.Г. Богораза совпало с началом Бернского судебного процесса, связанного с выяснением подлинности и истории распространения «Протоколов сионских мудрецов».

² Ленинградская правда, 28 октября 1935 г.

³ Зв. – периодическое издание, сборники «Звенья», редактором которых был Бонч-Бруевич.

⁴ ВББ – Владимир Бонч-Бруевич

⁵ См.: Евреи в царской России и СССР. Путеводитель по выставке / сост. И.М. Пульнер и М.И. Шахнович. – Л., 1939.

⁶ В книге «Рассказы о детях вдовы» В. Бегун принял выдумки Таксила о мужском и женском масонском ордене «Мопсы» за достоверные факты (Минск, 1983. – С. 58–59). – *Прим. автора.*

⁷ Делевский Ю. Протоколы сионских мудрецов. – Берлин, 1923. – С. 104, 107. – *Прим. автора.*

⁸ Мартинисты – последователи мистика графа Клода Сен-Мартэна (1783-1803), призывали учиться древней магии и общению с духами умерших. – *Прим. автора.*

⁹ Платонов рассказывал мне также и о своем знакомстве с Нилусом, который пытался привлечь его к изготовлению фальшивки о ритуальных убийствах. В начале 1912 года Нилус посетил Петербургскую духовную академию и по совету начальства предложил молодому богослову Платонову собрать «неопровержимые доказательства об умерщвлении иудеями христианских детей», пообещав за это крупную сумму денег. Прочитав фундаментальный труд профессора Петербургской духовной академии Д.А.Хвольсона «О некоторых средневековых обвинениях против евреев» (СПб., 1880), Платонов понял, что его вовлекают в темное, гнусное преступление. Платонов стал думать, как ему отказаться от поручения Нилуса. Тот вскоре сам приехал в академию и сказал Платонову, что «все провалилось». Нилусу были обещаны деньги за фабрикацию двадцать пятого протокола «сионских мудрецов», который должен был быть «найден» в киевской синагоге и который он хотел сочинить на основании выписок Платонова. Этот протокол должен был быть посвящен ритуальным убийствам. Однако обещанных денег не дали, хотя дело Бейлиса уже закручивалось. Членам суда над Бейлисом была роздана брошюра, изданная Нилусом в 1911 г. и содержащая «сионские протоколы», тем не менее после тридцати четырех дней публичных заседаний присяжные единогласно вынесли решение о невиновности Бейлиса. – *Прим. автора.*

¹⁰ См.: Быков П. Последние дни Романовых. – Свердловск, 1926. – С. 5–6. – *Прим. автора.*

¹¹ См.: Процесс Чинского. Подавление воли путем гипнотического внушения с последующим фиктивным внушением и подлогом брачного свидетельства. – СПб., 1908. – *Прим. автора.*



Кормина Ж.В.

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ И СЕКУЛЯРИЗАЦИИ. ПРОГРАММА УЧЕБНОЙ ДИСЦИПЛИНЫ

1. Цели и задачи учебной дисциплины

Настоящий учебный курс предназначен для студентов третьего-четвертого года обучения бакалаврского цикла по специальностям социальных и гуманитарных направлений. Курс читается как выборный. Он был опробован в рамках бакалаврской программы социологического факультета (НИУ ВШЭ), однако может быть предложен и студентам других факультетов и специальностей. Для успешного освоения программы курса студенты должны обладать представлениями о социальной и политической истории XX в., базовыми знаниями в области истории социального знания, а также такими навыками как вдумчивое самостоятельное чтение научных текстов, участие в дискуссии, подготовка презентации PowerPoint и публичное выступление с докладом.

В задачи курса входят расширение культурной компетенции студентов, развитие навыков самостоятельной аналитической работы и работы в группах, а также совершенствование навыка публичных выступлений. Одной из целей курса является воспитание в слушателях толерантных установок, а также критического (т.е. аналитического) отношения к социальной реальности.

2. Дизайн курса

В рамках курса рассматриваются основные теории и подходы к изучению религии. Он строится одновременно как историографический и проблемный: в рамках каждой лекции рассматривается определенный подход к исследованию религии, представленный в исторической динамике, от классиков социологии до современных исследований, сделанных в этой парадигме. На семинарских занятиях обсуждаются конкретные исследования тех или иных религиозных явлений и практик, связанные с применением обсуждавшегося на лекции подхода. В качестве чтения к семинарским занятиям берутся исследования, сделанные отечественными или зарубежными учеными, главным образом на русском материале.

Значительная часть работы переносится на самостоятельное освоение. К каждому семинару студенты читают от 20 до 50 страниц текста по-русски или по-английски. Тексты к семинарам рассылаются преподавателем по электронной рассылке или раздаются в виде заранее подготовленного электронного ридера.

На первом семинаре курса демонстрируется фильм по проблеме, связанной с содержанием курса, и организуется дискуссия, в ходе которой проблематизируется обыденное понимание религии. После просмотра фильма студентам дается задание написать рецензию на фильм. Лучшие рецензии зачитываются на следующем занятии.

На последних двух семинарах по курсу студенты представляют заранее подготовленные коллективные проекты в виде небольшой визуальной презентации в PowerPoint. Каждый проект, подготовленный совместно

двумя-тремя студентами, должен быть посвящен одному из новых религиозных движений. В презентации объемом не более 10 слайдов должны быть представлены: 1) краткая история движения; 2) суть вероучения; 3) организационное устройство; 4) краткий рассказ о наиболее характерных религиозных практиках; 5) собственный визуальный этнографический материал. Предполагается, что студенты сделают краткую ознакомительную полевую работу в выбранной ими группе (одно-два посещения).

Зачет (контрольная работа по курсу) происходит в письменной форме и состоит из двух открытых вопросов. Цель зачетной работы – проверить, в какой степени студенты усвоили содержание курса.

Оценка (дифференцированный зачет) за курс складывается из следующих равнозначных составляющих:

1) оценка за работу на семинарах (посещение и вклад; отработки за семинары не принимаются); при пропуске более половины семинарских занятий оценка за семинары – 0;

2) оценка за письменную контрольную работу;

3) оценка за презентацию.

Все три вида работы оцениваются по 10-балльной шкале. Предполагается возможность получения студентами оценки «автоматом» в том случае, если в ходе работы по курсу все требования преподавателя были успешно выполнены.

3. Содержание курса

Тема 1. Введение. Определения религии

Предмет курса. Особенности научного подхода к изучению религии. Принцип методологического агностицизма (П. Бергер). Подходы к определению религии: субстантивистский, функционалистский. Аспекты религии: религиозные представления, ритуал, религиозный опыт.

Тема 2. Религия в современном мире. Понятие секуляризации

Секуляризация как научный концепт и социальная реальность. Ключевые элементы секуляризации (П. Бергер, Бр. Уилсон). К. Деббеллере о трех уровнях секуляризации. Э. Гидденс о трех аспектах секуляризации. «Духовность» как новый тип религиозности?

Тема 3. Методы исследования религии

Качественные и количественные методы в социологии религии. Теория рационального выбора (Старк и Бейнбридж). Кто, как и зачем считает верующих? Сила и слабость количественного подхода к изучению религиозных явлений. Что нельзя померить во время массовых опросов?

Тема 4. Религия и магия

Что такое магия (Бр. Малиновский, W.J. Goode)? Способы классификации магических практик. Магия и «народная религия» (К. Томас, А. Лавров). Магия как «практическая логика» (П. Бурдьё). Место и формы магических и лечебных практик в мире постмодерна (Г. Линдквист).

Тема 5. Религия и эмоции

Религиозный опыт и его изучение. Характеристики религиозного опыта по У. Джемсу. Критика Джемса. Типы религиозного опыта. «Сенсорные режимы» (Б. Мейер) и техники тела.

Тема 6. Религия и идеология

К. Маркс о религии. Религия как «опиум для народа»: содержание метафоры. Применение марксистского подхода к изучению религиозных явлений. Милленаристские движения и их изучение. Ф. Энгельс. Британ-

ские социальные историки-марксисты о религиозных движениях (журнал «Past and Present»). Марксистский подход в советском религиоведении.

Тема 7. Религия и социальная солидарность

Р. Смит о регулятивной и стимулирующей функциях религии. Э. Дюркгейм. Эволюционизм и функционализм в работе «Элементарные формы религиозной жизни» (1912). Критика Дюркгейма Э. Эванс-Причардом: методологическая, теоретическая и эмпирическая. «Новые функционалисты» о религии: Йингер, О'Ди. Шесть функций религии по Т. О'Ди.

Тема 8. Религия и рациональность

М. Вебер о религии. Дискуссия о протестантской этике. Теологические основания экономической рациональности. Священник и пророк. Понятие религиозной харизмы.

Тема 9. Религия и значение

Религия как культурная система (Кл. Гирц). Функции религии по Гирцу. Религия как «священная завеса» (П. Бергер). Соотношение номоса и космоса. Т. Лукман о «невидимой религии». Роль ритуала в религии.

Тема 10. Секты, культы, церкви

Религия как социальный институт. Способы институционализации религии. М. Вебер о различиях между церковью и сектой. Э. Трельч. Понятие деноминации (Р. Нибур). Типология сект по Б. Уилсону.

Тема 11. Новые религиозные движения

История изучения, попытки определения: что значит «новые»? Что значит: «религиозные»? Роберт Белла о причинах появления и популярности НРД. Способы классификаций НРД Б. Уилсоном.

4. Тематический план изучения дисциплины

№	Тема	Лекции	Семинары	Самостоятельная работа	Всего
1	Введение	2	2	6	10
2	Религия в современном мире. Понятие секуляризации	2	2	6	10
3	Методы исследования религии в социологии		2	6	8
4	Религия и магия	2	2	6	10
5	Религия и эмоции	2	2	6	10
6	Религия и идеология	2	2	6	10
7	Религия и солидарность	2	2	6	10
8	Религия и рациональность	2	2	6	10
9	Религия и значение	2	2	6	10
10	Секты, культы, церкви	2	2	6	10
11	Новые религиозные движения	2	2	6	10
	ИТОГО	20	22	66	108

5. Задания для итогового контроля

Примерные вопросы к зачету:

1. Дайте обоснованное определение религии.
2. В чем отличие религии от магии?
3. Почему Маркс называл религию «опиумом для народа»?
4. Почему свои теоретические рассуждения о религии Дюркгейм основывал на анализе австралийского тотемизма?
5. За что Эванс-Причард критиковал подход к религии Дюркгейма?
6. Что такое милленаристские движения? Приведите пример.
7. Что понимал Вебер под «расколдовыванием» мира?
8. Дайте обоснованное определение секуляризации.
9. Считал ли Дюркгейм, что религия – иллюзия? Поясните.
10. Каковы, с точки зрения функционалистов, основные функции религии?
11. Верно ли считать национализм или коммунизм религией? Почему?
12. Что понимается под позицией «методологического агностицизма»?
13. В чем состоит марксистский подход к изучению религии? Приведите пример.
14. Что такое религиозный опыт (У. Джемс) и каковы его характеристики? Как можно (и можно ли) его изучать?
15. В чем, по Бергеру, состоит сопутствующая секуляризации плюрализация?
16. Есть ли будущее у религии? Почему?
17. В чем, по М. Веберу, отличие между церковью и сектой?
18. Что М. Вебер понимал под харизмой? Что значит слово «харизматический» в выражении «харизматическое христианство»?
19. Что такое «новые религиозные движения»?
20. Расскажите о том, какие выделяют типы НРД.
21. В чем состоят трудности статистического учета религиозности населения?

6. Примерные вопросы к контрольной работе

Вариант 1.

1. В чем, по Веберу, разница между церковью и сектой? Приведите примеры того и другого.
2. Объясните термин «милленаризм».
3. Дайте определение религии (по Дюркгейму). Не нужно точно воспроизводить его, главное – объяснить в нем особенности понимания Дюркгеймом религии.
4. Кто из перечисленных авторов видел(и) в религии иллюзию, нужда в которой исчезнет в результате общественного прогресса (Фрейд, Бергер, Маркс, Гирц, Малиновский, Лукман, Эванс-Причард)?
5. Что такое индивидуальный религиозный опыт? Приведите пример.

Вариант 2.

1. Что такое новые религиозные движения? В чем их отличие от традиционных «сект»? Приведите примеры.
2. Объясните термин «эсхатология».
3. Дайте определение религии (по Марксу). Не нужно точно воспроизводить его, главное – объяснить особенности понимания Марксом религии.
4. Кто автор термина «невидимая религия» (означает индивидуализацию и приватизацию религии в новейшее время)?
5. Что имеет в виду П. Бергер, говоря о «кризисе правдоподобия» в религии?

Вариант 3.

1. В чем разница между магией и религией?
2. Объясните термин «харизма».
3. П. Бергер называет религию «священной завесой». Почему?
4. Кто ввел в религиоведение дихотомию сакральное-профанное?
5. Что социологии религии понимают под секуляризацией?

7. Список литературы

Учебники и хрестоматии

Hamilton M. Sociology of Religion. Second edition. – Routledge: London and New York, 2002.

Гараджа В.И. Социология религии: учеб. пособие для студентов высших учебных заведений, обучающихся по специальности 020300 «Социология». – М.: Инфра-М., 2005.

Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект-Пресс, 1996.

Словари и энциклопедии

Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006.

Энциклопедия религий. – М.: Академический проект, 2008.

Основная литература

Asad T. Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam. – Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.

Barker E. The Scientific Study of Religion? You Must be Joking! – Journal for the Scientific Study of Religion 34 (3), 1995. – P. 287–310.

Lindquist G. The Culture of Charisma: Wielding Legitimacy in Contemporary Russian Healing. – Anthropology Today 17(2), April 2001. – P. 3–8.

McGuire M. Religion: the Social Context. – Wadsworth Publishing Company, 2001.

Lambeck M. Reader in the Anthropology of Religion. – Blackwell Publishing, 2008.

Ахметова М.В. Конец света в одной отдельно взятой стране. – М.: ОГИ, 2011.

Баркер А. Новые религиозные движения. Практическое введение. – СПб.: Изд-во Рус. христиан. гуманитар. ин-та, 1997.

Бергер П. Религия и проблема убедительности // Неприкосновенный запас. – 2003. – № 6 (32).

Бергер П. Религиозный опыт и традиция: из книги «Еретический императив» // Социологические исследования. – 2011. – № 1.

Гирц К. Интерпретация культур. – М.: РОССПЭН, 2004.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма (любое издание).

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М.: «Русская мысль», 2010.

Малиновский Бр. Балома: духи мертвых на Тробрианских островах // Малиновский Б. Избранное: Динамика культуры. – М.: РОССПЭН, 2004.

Накорчевский А.А. Методологические основы и подходы к изучению украинского родноверия // Религиоведение. – 2008. – № 2.

Степанова Е.А. Новая духовность и старые религии // Религиоведение. – 2011. – № 1.

Филатов С.Б., Лункин Р.Н. Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. – 2005. – № 6.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии (любое издание).

Харизма // Религиоведение: Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006. – С. 1143–1144.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII–XIX вв. – М.: Наука, 1967.

Шахнович М.М. Генезис и трансформация понятия «атеизм» // Религиоведение. – 2010. – № 4.

Штерин М. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. Д. Фурмана, Т. Каарияйнена. – М.: Летний сад, 2000.

Эванс-Причард Э. Теории примитивной религии. – М.: ОГИ, 2004.

Эванс-Причард Э. Колдовство, оракулы и магия у азанде // Сквозь магический кристалл. – М. 1994.

Щипков А. Во что верит Россия? – СПб.: РХГИ, 1998.

Дополнительная литература

Worobec C. Witchcraft beliefs and practices in pre-Revolutionary Russian and Ukrainian villages. – Russian Review 54 (2). – April 1995. – P. 165-187.

Беглов А. В поисках «безгрешных катакомб»: церковное подполье в СССР. – М.: Арефа, 2008.

Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и в Англии. – М.: Языки русской культуры, 1998.

Бобровников В.О. Мусульмане Северного Кавказа: обычай, право, насилие (Очерки по истории и этнографии права Нагорного Дагестана). – М.: Восточная литература, 2002.

Браун П. Культ святых. Его становление и роль в латинском христианстве. – М.: РОССПЭН, 2004.

Верховский А. Политическое православие: русские православные националисты и фундаменталисты, 1995-2001 гг. – М.: Центр «Сова», 2004.

Вигзелл Ф. Читая фортуны: гадательные книги в России (вторая половина XVIII – XX вв.). – М.: ОГИ, 2007.

Гинзбург К. Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. – М.: РОССПЭН, 2000.

Долбилов М.Д. Русский край, чужая вера: этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. – М.: НЛО, 2010.

Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. – М.: Церковь, 1995.

Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. – М.: Языки славянский культур, 2005.

Кантеров И.Я. Новые религиозные движения в России. – М., 2006.

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. – М.: Древлехранилище, 2000.

Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294-1324). – Екатеринбург: Изд-во УрГУ, 2001.

Левин И. Двоеверие и народная религия в России. – М.: Индрик, 2004.

Львов А.Л. Соха и Пятикнижие: русские иудействующие как текстуальное сообщество. – СПб.: Изд-во Европейского университета, 2011.

Митрохин Н. Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. – М.: НЛО, 2003.

Мчедлов М.П. Вера в России в зеркале статистики // НГ-религии. 17.05.2000.

Никольская Т. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского университета, 2009.

Новые церкви, старые верующие – старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена и Д. Фурмана. – М.; СПб.: Летний сад, 2007.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – М.: ОГИ, 2002.

Райан В.Ф. Баня в полночь: Исторический обзор магии и гаданий в России. – М.: НЛО, 2006.

Смирнов М.Ю. Современная российская социология религии: откуда и зачем? // Религиоведение. – 2007. – № 1.

Религия и общество. Очерки современной религиозной жизни России / отв. ред. и сост. С.Б. Филатов. – М.; СПб.: Летний сад, 2002.

Синелина Ю.Ю. О критериях религиозности населения // Социологические исследования. – 2001. – № 7.

Смилянская Е.М. Волшебники. Богохульники. Еретики. – М.: Индрик, 2003.

Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / под ред. К. Каарияйнена, Д. Фурмана. – СПб.: Летний сад, 2000.

Узланер Д. А. Секуляризация как социологическое понятие (По исследованиям западных социологов) // Социологические исследования. – 2008. – № 8. – С. 62–67.

Фаликов Б.З. Культы и культура. От Елены Блаватской до Рона Хаббарда. – М.: РГГУ, 2007.

Фурман Д.Е., Каарилайнен К. Религиозность в России в 90-е годы XX – начале XXI вв. // Общественные науки и современность. – 2007. – № 1. – С. 103–119; № 2. – С. 78–95.

Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. – М.: АИРО-XX, 1999.

Неоязычество на просторах Евразии. – М.: ББИ, 2001.

Энгельштейн Л. Скопцы и Царство небесное. – М.: НЛО, 2002.

Эткинд А. Хлыст. Секты, литература и революция. – М.: НЛО, 1998.



Давыдов И.П.

РЕЦЕНЗИЯ НА КОЛЛЕКТИВНУЮ МОНОГРАФИЮ:

Брольо Франческо Марджотта, Мирабелли Чезаре, Онида Франческо. Религии и юридические системы: Введение в сравнительное церковное право / пер. с итал. – М., ББИ им. ап. Андрея, 2008. – 437 с. (Серия «История церкви»).

Рецензируемое издание представляет собой первый в России перевод коллективного труда по церковно-правовой компаративистике, выполненный итальянскими юристами в 1997 г. Сразу же следует оговориться, что принятый в итальянской (шире – западно-вропейской континентальной) правовой науке терминологический аппарат отличен от привычного для российской юриспруденции. В этом томе серии «История церкви» издательства Библейско-богословского института им. ап. Андрея (Москва) речь идет преимущественно о так называемом *Staatskirchenrecht* (нем.) – «государственном церковном праве», аналогом которого в РФ является только формирующееся законодательство о свободе вероисповедания и статусе религиозных объединений в России¹ (см., напр.: ФЗ от 26.09.97 № 125-ФЗ с изм. и доп. «О свободе совести и о религиозных объединениях» СЗ РФ 1997 № 39. Ст. 4465), причем немецкие отцы-основатели этой дисциплины и их итальянские ученики (B. Walter, E. Friedberg, F. Ruffini, D. Schiappoli, L. De Luca, F. Scaduto, G. Ferroglio²) включали в ее компетенцию как нормы, принятые светской властью по церковным вопросам, так и церковные каноны, действие которых было санкционировано государством, поскольку их юридическая сила в определенных отраслях и подотраслях права (брачно-семейном, наследственном, земельном, налоговом, уголовно-процессуальном и т.п.) оказывалась столь высока, что затрагивала интересы всего поликонфессионального (для германских земель) христианского сообщества.

Итальянские авторы не являются специалистами в области каноники – т.е. христианского канонического (церковного) права, они – знатоки светского публичного права, в первую очередь международного, конституционного и административного, и подвергают сравнительному анализу государственно-церковные правоотношения, имеющие место в странах Европы и Азии, Американского континента, Северной и Центральной Африки, Австралии и т.д., чьи системы права могут относиться к различным правовым семьям.

Материал в книге скомпонован по узнаваемому любому юристом принципу выделения общей и особенной части, хотя структурно они никак не обозначены. К общей части можно отнести два раздела: первый, написанный Чезаре Мирабелли, – «Церковное право и сравнительный метод» – (с.1-92)³ полностью посвящен истории итальянской юридической компаративистики как самостоятельной дисциплины, выяснению ее места в ряду других юридических наук, описанию ее методологии и преимущественно-

го объекта исследования – норм религиозного права. Ретроспективный экскурс сопровождается исчерпывающими историю вопроса примечаниями и комментариями, чей объем может соперничать с объемом основного текста. Вообще, тщательностью и глубиной проработки материала, источниковедческой фундированностью, богатством библиографии (на итальянском и немецком языке), добротностью отсылочного аппарата эта коллективная монография может порадовать и взыскательного профессионала.

В главах самого обширного второго раздела – «Феномен религии в правовой системе Европейского союза» (с.93-302) – его автором Франческо Марджотта Брوليو затрагиваются социально-политические проблемы европейской интеграции; кратко анализируются национальные правовые системы стран-членов ЕС, послужившие базисом для надстроечной правовой системы всего Евросоюза; на примере понятия «религиозная конфессия» демонстрируются трудности разработки для унифицированного общеевропейского *Staatskirchenrecht* легально-правового понятийного аппарата. Самого пристального внимания заслуживают параграфы (уже условно «особенной части»), касающиеся уникальных государственно-правовых феноменов Европы – монархической теократии Ватикана и «республиканской» теократии Св. Горы Афон. Ф.М. Брوليو неоднократно подчеркивает двусторонность (государство – церковь) происхождения источников европейского религиозного права и под этим углом зрения анализирует конкретные «житейские» нормы, касающиеся «совести королей», соблюдения религиозных праздников и запретов (шаббат и т.п.), этики политических выборов, допустимости религиозной символики в учебных заведениях, наказания за оскорбление религиозных чувств, права мирян на публичную проповедь и прозелитизм. В качестве приложения публикуется несколько страниц философских рассуждений на тему гарантированности религиозных свобод всем без исключения верующим, в том числе сторонникам НРД, в случае принятия единой Конституции Европы.

Третий раздел монографии – «Феномен религии в правовых системах не европейских стран» (с. 305-427) – также может быть охарактеризован как «особенная часть». Его автор, Франческо Онида, последовательно останавливается на специфике государственного регулирования религиозного права законодательством США, Мексики, Австралии, Филиппин, Индии и Танзании. Религиозно-правовая ситуация в азиатской части России, странах Кавказского региона, Дальнего Востока и Средней Азии им не рассматривается. Самостоятельной научно-информационной значимости обладают сравнительные таблицы, в которых сжато и наглядно представлен правовой материал по исламским странам Магриба, по конституциям государств экваториальной Африки (Сенегал, Нигер, Бенин, Камерун, Габон и др.), по правовому регулированию религиозного преподавания в средней школе, по различным позициям основных христианских конфессий и мировых религий (в расширительный список включен иудаизм) в отношении биоэтики (искусственного оплодотворения, договора дарения биоматериала и т.п.).

В современных условиях ассимиляции некогда автономных правовых систем европейских государств-членов ЕС, их унификации и «гомогенизации» в свете норм международного права неудивительно, что итальянские юристы одними из первых заговорили об актуальности компаративных исследований в области государственно-правового регулирования взаимодействия общества с религиозными институтами – со времен Латеранских соглашений (11.02.1929)⁴ по «римскому вопросу» 1870 г. в итальянской правовой науке накоплен богатый опыт общения с административными инстанциями города-государства Ватикан, который может быть полезен для развития государственно-конфессиональных отношений с раз-

личными христианскими церквями на всей территории Евросоюза. Учитывается авторами и факт исламизации Европы, Африки, Юго-Восточной Азии, увеличение количества мусульман-эмигрантов во Франции (арабов), в Германии (турок), а как следствие – усиление подспудного влияния норм фикха и идеологии шариата в Европе.

Насколько нам известно, в отечественной юридической науке до сих пор нет ни одного фундаментального труда по сравнительному анализу государственно-конфессиональных правоотношений. Робкие попытки сопоставления различных правовых доктрин (сами по себе вполне достойные внимания и содержательные, – например, А.М. Величко и А.А. Вишневского)⁵ или же не выходящие за рамки генетического анализа истоков канонического права, т.е. по сути являются сочинениями по истории каноники (А.А. Вишневский), или же тяготеют к философии права в ее гегельянском прочтении (А.М. Величко)⁶. В любом случае это европо- и христианоцентричные по своему замыслу книги. Тем ценнее оказывается представляемый на суд российских специалистов труд их итальянских коллег.

Схожая ситуация наблюдается и в сугубо церковно-канонической отечественной компаративистике. По католическому каноническому праву имеются специальные переводные исследования по различным отраслям права, – например, семейному⁷. По православному церковному праву также существует ряд ценных трудов, в первую очередь российских историков права, как современных, так и дореволюционных⁸. Но ни одно из сочинений профессоров А.С. Павлова, Н.К. Соколова, прот. Владислава Цыпина не являются компаративными. Правоведческая компаративистика – вообще достаточно редкое в юридической науке явление, поскольку требует от исследователя энциклопедической эрудиции как в области истории государства и права зарубежных стран, так и в области современной юриспруденции, а практического (и высокооплачиваемого) применения этим знаниям не находится в отличие, скажем, от адвокатуры. Поныне отечественные компаративисты как на эталон ссылаются на труды Гарольда Дж. Бермана, Конрада Цвайггерта, Хайна Кётца, Рене Давида и его коллег⁹, не предлагая научному сообществу собственных инноваций.

На наш взгляд, уже давно назрела необходимость проведения широкомасштабных сравнительно-аналитических исследований церковного религиозного права различных христианских конфессий и деноминаций. Скажем, для России актуальным является сравнительный анализ современного церковного права РПЦ МП с церковным правом других православных поместных автокефалий (и автономий), с одной стороны, и с каноническим правом католических, униатских, протестантских, англиканских и дохалкидонитских церквей, – с другой, поскольку последние имеют собственные приходы на канонической территории РПЦ МП и для поддержания конструктивного межконфессионального диалога христианских общин идеологии экуменизма и деятельности богословских согласительных комиссий по догматике и литургике оказывается недостаточно¹⁰ – необходима аккультурация и правового поля. Затруднения вызывает даже языковой барьер – далеко не все христианские церкви переводят на наиболее распространенные европейские языки и публикуют в официальных источниках (желательно – на интернет-порталах) свои правоустанавливающие документы.

Помимо прочих, современным религиоведам и правоведам следует учитывать не только поликонфессиональный, но и полирелигиозный аспект. Для российского законодательства он имеет первостепенную важность в силу этнорелигиозной гетерогенности населения нашей страны. Существенные позиции занимают в первую очередь авраамические религии, обладающие многовековой законотворческой и судебной как теоретической, так и практической традицией – ислам и иудаизм. Французский

исламовед Р. Шарль всерьез интересовался фикхом, его труд¹¹, наряду с работами современных исламских правоведов¹² и российских и европейских исламоведов XIX-XXI вв.¹³, до недавних пор являлся востребованным в правовой компаративистике исследованием¹⁴. Большим подспорьем для русскоязычных правоведов и религиоведов стал выход в свет перевода избранных глав четырехтомника Менахема Элона по мишпат иври¹⁵. Настала пора перехода от разобщенности этих правовых и правоведческих традиций и обособленности исследований по церковному праву РПЦ МП к консолидации усилий историков религии и права, правоведов, исламоведов, гебраистов, а в идеале – и индологов, и буддологов ради достижения определенной полноты знаний в области правоведческой компаративистики с учетом двусторонности происхождения источников религиозного права, о которой нам напоминает рецензируемая коллективная монография итальянских юристов.

¹ Залужный А.Г. Право. Религия. Закон. – М.: Науч. кн. – 2008. – 360 с.; Куницын И.А. Правовой статус религиозных объединений в России: исторический опыт, особенности и актуальные проблемы. – М.: Православное дело, Отчий дом, 2000. – 462 с.; Правовые основы религиозной деятельности в России (сборник нормативных правовых актов). – М., НБФ, 2002. – 143 с.; Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / сост. А.В. Пчелинцев, А.В. Ряховский. – М.: Юриспруденция, 2001. – 448 с.; Русская православная церковь и право: комментарий. / отв. ред. М. В. Ильичев. – М.: БЕК, 1999. – 464 с.

² Труды этих авторов не переведены на русский язык, поэтому мы оставляем без перевода и их имена, чтобы заинтересованному читателю проще было найти нужные источники на языке оригинала в иностранных библиотеках. – *И.Д.*

³ Ссылки на страницы в круглых скобках (с.) даются по рецензируемому источнику. – *И.Д.*

⁴ URL: <http://vaticanstate.ru/lateranskiesoglasheniya/> (дата обращения: 26 февраля 2012 г.)

⁵ Величко А. М. Государственные идеалы России и Запада. Параллели правовых культур. – СПб.: Изд-во Юридического ин-та, 1999. – 235 с.; Вишневский А. А. Каноническое право. Древняя Церковь и западная традиция. – М.: Ин-т св. Фомы, 2006. – 271 с.

⁶ Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – 524 с.; Нерсисянц В.С. Философия права. Учеб. – М.: Инфра-М; Норма, 1997. – 652 с.; Нерсисянц В.С. Философия права Гегеля. – М.: Юрист, 1998. – 352 с.; Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. – СПб.: Алетеия, 1997. – 399 с.; Философия права: Учеб. / под ред. О.Г. Данильяна. – М.: Эксмо, 2006. – 416 с. М.Н. Марченко останавливается на вопросах сравнительного правоведения, методах классификации национальных правовых систем. Но проблематика его лекций далека от каноники. (см. подр.: Марченко М.Н. Лекция 33. Философские аспекты сравнительного правоведения // Философия права. Курс лекций: Учеб. пособ.: В 2-х т. – Т. 2. / отв. ред. М.Н. Марченко. – М.: Проспект, 2011. – 512 с. – С. 396 и след.

⁷ Абате Антонио М. Положение о браке в новом каноническом законодательстве. – М.: Паолине, 2000. – 463 с.; Джероза Либери. Каноническое право в Католической церкви. – М.: Христианская Россия, 1996. – 379 с.; Каноническое право о народе Божием и о браке / сост. свящ. Иван Юркович. – М.: Истина и Жизнь, 2000. – 624 с.

⁸ Павлов А. С. Курс церковного права. – СПб.: Лань, 2002. – 384 с.; Соколов Н.К. Из лекций по церковному праву. – Вып. I и II: Введение в церковное право. Система канонического права. – М., 1874-1875; Цыпин Владислав, прот. Курс церковного права. – Клин: фонд «Христианская жизнь», 2002. – 703 с.

⁹ Берман Гарольд Дж. Вера и закон: примирение права и религии. — М.: Ad Marginem, 1999. – 432 с.; Берман Гарольд Дж. Западная традиция права: эпоха формирования / пер. с англ. – 2-е изд. – М.: Инфра-М; Норма, 1998. – 624 с.; Давид Рене, Жоффре-Спинози Камилла. Основные правовые системы современности / пер. с фр. В.А. Туманова. – М.: Международные отношения, 1999. – 400 с.; Цвайгерт К., Кётц Х. Введение в сравнительное правоведение в сфере частного права: В 2-х т. – Т. 1. Основы; т. 2. Договор. Неосновательное обогащение. Деликт. – М.: Международные отношения, 2000. – 480 (т. 1); 512 (т. 2) с.

¹⁰ См. в этой связи на рус. яз., напр.: Первенство Римского епископа в общении церквей. Смешанный православно-католический комитет Франции. Документы Церкви / предисл. митр. Иеремии и монс. Андре Келена. – М., НРРОИ: Единство, 1998. – 122 с.; Правило по применению принципов и норм по экуменизму / Папский совет по развитию христианского единства. – Град Ватикан, 1993. – 115 с.

¹¹ Шарль Р. Мусульманское право / пер. с фр. С.И. Волка. – М.: Изд-во ИЛ, 1959. – 142 с.

¹² См., напр.: Муттаhari Муртаза. Правовой статус женщины в исламе. – СПб.: Петербург. востоковедение, 2010. – 284 с.; Санаи Мехди. Мусульманское право и политика: Учеб. пособ. – М. ИФРАН, 2004. – 97 с.

¹³ Антология мировой правовой мысли: В 5 т. – Т. I. Античный мир и восточные цивилизации. – М.: Мысль, 1999. – 750 с.; Ван ден Берг, Л.В.С. Основы начала мусульманского права согласно учению имамов Абу Ханифы и Шафии / пер. с гол. – М.: Наталис, 2005. – 240 с.; Мисроков З.Х. Адат и шариат в российской правовой системе: Исторические судьбы юридического плюрализма на Северном Кавказе. – М.: МГУ, 2002. – 256 с.; Сюкияйнен Л.Р., Лихачев В.А. Мусульманское деликтное право и уголовное законодательство стран зарубежного Востока // Мусульманское право: Структура и основные институты. Сб. ст. – М., 1984. – 144 с.; Сюкияйнен Л.Р. Шариат и мусульманско-правовая культура. – М.: ИГиП РАН, 1997. – 48 с.; Торнау Николай. Изложение начал мусульманского законоведения. – Репр. б/м, б/г с изд. СПб., 1850. – 475 с., прил.

¹⁴ Давыдов И.П. Преступление и наказание в древнеиудейском и раннемусульманском праве (сравнительный анализ). – М.: МГУ, 2002. – 105 с. (машинопись, архив кафедры истории государства и права юридического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова).

¹⁵ Элон Менахем. Еврейское право / под общ. ред. И.Ю. Козлихина; пер. с иврита. – СПб.: Изд-во «Юридический Центр Пресс», 2002. – 611 с.

**Факультет философии, богословия и религиоведения
Русской христианской гуманитарной академии
Ассоциация исследователей эзотеризма и мистицизма
Кафедра религиоведения Российского государственного
педагогического университета им. А.И. Герцена**

ИНФОРМАЦИОННОЕ СООБЩЕНИЕ

Научная конференция

**ПСИХОТЕХНИКИ И ИЗМЕНЕННЫЕ СОСТОЯНИЯ СОЗНАНИЯ
В ИСТОРИИ РЕЛИГИЙ**

14 – 15 декабря 2012, г., Санкт-Петербург

Концептуальные основания конференции

Феномен измененных состояний сознания (ИСС) и психотехнические процедуры, приводящие к ним, занимают огромное место в религиозных традициях. В истоках едва ли не всех религий лежит опыт специфического типа, вдохновивший их основателей на новые, глубинные идеи и практики. С другой стороны, яркие переживания адептов на свой лад подтверждают (а порой опровергают) постулаты, установленные родоначальниками религий. Таким образом, религиозное откровение, религиозный экстаз, религиозная одержимость неизбежно сопровождаются значительными метаморфозами сознания. При этом нельзя сказать, чтобы феномен ИСС имел исключительно исторический интерес, напротив, он чрезвычайно актуален и в настоящее время, поскольку продолжается активная деятельность всевозможных религиозных объединений как традиционных, так и тех, кого следует отнести к разряду «новых религиозных движений». Это значит, что актуальны и переживания, модифицирующие сознание последователей таких объединений. Религиозные ИСС возникают спонтанно, но куда чаще они генерируются в ходе целенаправленной психотехнической работы. Отсюда вытекает значимость особых психотехнологий для движения к основополагающим религиозным идеалам, как, впрочем, и для приобщения к обычным религиозным нормативам. В разных религиях значение психотехник варьируется. В некоторых традициях (особенно индийских) психотехники развились до исключительно высокого уровня, охватив едва ли не все возможные аспекты работы индивида с телом и сознанием. Кроме того, они стали объектом теоретической рефлексии, сблизились с философскими системами, как это произошло с йогой Патанджали. Влияние древних психотехник на современные практики не следует недооценивать. Так, модные ныне психологические тренинги во многом опираются на психотехнические приемы, выработанные еще тысячелетия назад и выдержавшие серьезные испытания на прочность.

Первая в России конференция, посвященная названной выше теме, попытается выявить природу, специфические особенности религиозных ИСС, провести их примерную классификацию; проработать терминологию, касающуюся ИСС и психотехник; определить положение ИСС в контексте «мистического опыта»; проанализировать парапсихологическое сопровождение ИСС; выявить отличие ИСС и «нормального» сознания; рассмотреть природу психотехнических инструментов в русле решения религиозных задач; исследовать взаимосвязь психотехник и ИСС в религии.

Секции конференции будут сформированы на основе поступивших заявок. Участники конференции имеют возможность заявить о собственной секции в рамках предложенной концепции при наличии не менее пяти заявок, о чем необходимо заблаговременно уведомить оргкомитет и согласовать с ним все необходимые детали.

Заявка на участие в конференции отправляется на электронный адрес оргкомитета iss_2012@rambler.ru до **10 ноября 2012 г.** В заявке следует заполнить следующие графы:

1. ФИО.
2. Дата рождения.
3. Домашний адрес.
4. Место работы / учебы.
5. Должность (для работающих):
6. Ученая степень, ученое звание.
7. Контактный телефон.
8. Электронный адрес.
9. Необходимость официального приглашения от оргкомитета (да / нет).
10. Необходимость технического оборудования для демонстрации доклада (да – тогда указать, какое именно / нет).
11. Тема доклада.
12. Расширенное резюме доклада (не менее 2 тыс. знаков).

Кроме того, будущим участникам необходимо отправить в оргкомитет свою фотографию в электронной форме объемом до 1 Мб.

В случае необходимости во временном жилье гостиничного типа (оно предоставляется только на платной основе) на период работы конференции подателю заявки следует сообщить об этом в оргкомитет как можно раньше, но не позднее чем за месяц до мероприятия, указав примерные сроки заселения и выселения.

Заочное участие в конференции не предусмотрено! В течение недели после 10.11.12 оргкомитет сообщает подателям заявок решение об их участии / неучастии в конференции.

Рабочий язык конференции – русский.

К началу конференции планируется выпустить и распределить среди авторов докладов подробную программу, содержащую данные об участниках и резюме их докладов. Лучшие доклады будут опубликованы в сборнике материалов после конференции, в течение 2013 г. Об их технических параметрах будет объявлено дополнительно.

Организационный взнос для участников составляет **500 руб.**, при этом выступление с докладом не является автоматической гарантией последующей публикации в сборнике. Взнос уплачивается при регистрации, в день открытия конференции.

По всем вопросам, касающимся конференции, просим обращаться в оргкомитет по эл. адресу: iss_2012@rambler.ru или по тел. 8-921-384-30-29. Адрес проведения конференции: Санкт-Петербург, Набережная р. Фонтанки, д. 15, 5-й этаж (РХГА) и Набережная р. Мойки, д. 48, корп. 20 (РГПУ).

Председатели оргкомитета конференции:

д-р филос. наук Р.В. Светлов (Санкт-Петербург),
канд. филос. наук С.В. Пахомов (Санкт-Петербург)

Члены оргкомитета:

д-р филос. наук А.Ю. Григоренко (Санкт-Петербург),
д-р филос. наук А.П. Забияко (Благовещенск),
д-р биол. наук Т.Р. Сойдла (Санкт-Петербург),
д-р филос. наук Д.Л. Спивак (Санкт-Петербург),
д-р филос. наук Д.В. Шмонин (Санкт-Петербург),
д-р филос. наук Е.С. Элбакян (Москва),
канд. филос. наук А.В. Гайдуков, (Санкт-Петербург),
канд. филос. наук Ю.Ю. Завгородний (Киев),
канд. филос. наук С.В. Капранов (Киев),
канд. филос. наук П.Д. Ленков (Санкт-Петербург)

CONTENTS

History of Religions

<i>Konstantin T. Tikhy</i> , YMCA's Activity in Russia during the Civil War and Intervene	3
---	---

The article deals with some aspects of YMCA's activity in Russia during the Civil War and Intervene. The facts approve that some of the leaders of YMCA came to the conclusion that the soviet social policy became «the new sort of religion», that was more effective in practice than the official religion of the Americans.

Key words: YMCA, Young Men's Christian Association, activity in Russia, transformations of Christian worldview.

<i>Yulia V. Argudiayeva</i> , Emigration of Old Believers from Far-East Russia to China and North America	9
---	---

Presented here is a brief account on the history of initial and subsequent surges of migration of Old-Believers from Russia to China and several North American states. The author focuses on the process of resettlement, with its peculiarities and obstacles, and adaptation of Old-Believers to the English-speaking environment of the host society, while analyzing the extent of preservation of Russian folk culture and religious values.

Key words: emigration, Russians, Old-Believers, religion, adaptation, China, North America, Russian culture

Religions of Russia

<i>Vladimir M. Storchak</i> , Charismatic Features in Sacralization of Tsar Power in the Medieval Rus	21
---	----

The paper concerns with the study of the sacralization of tsar power in the medieval Rus. The author describes some charismatic formulas of tsar – «tsar-God», «tsar-Christ», «tsar-saint» and others. According to the author's opinion, the specific interpretation of these formulas insinuated in self-consciousness of Russian people and determined the character of their attitude to the power of tsar.

Key words: Messianism, sacralization, saint, medieval Rus, charisma, tsar.

<i>Maxim V. Pulkin</i> , Old Believers' Self-Immolation: Problems of Historiography	33
---	----

The paper examines the main trends of historiography on the Old Believers' self-immolation. Range of problems raised by historians, psychologists and theologians, as well as the periods of advancing the debate on the issues of ritual suicide and significant gaps in researches, are revealed in the paper. It is shown that the main trends in the study of the Old Believers' self-immolations lay in the late 19th century and remain unchanged till nowadays.

Key words: Old Believers, self-immolation, suicide, eschatology, historiography, Russian Orthodoxy.

<i>Alevtina V. Kamitova</i> , Experience of the Translation of The Gospel of John into Udmurt in the Beginning of the 19 th Century	43
--	----

The article describes the peculiarities of the translation of the Gospel of John into Udmurt, that was completed in the beginning of the 19th century.

Comparing the Udmurt translation with the Russian variant of the Gospel, the article analyzes the translation technique of the Udmurt translators and specifies the role of this work in the history of translating into Udmurt.

Key words: Gospel, manuscript, translation, Udmurt language, interpreter.

Nikolay V. Dmitriev, Religious Activity of Blagoveschensk Garrison of Priamursky Military District till 1917 50

In the article the questions of interaction between Russian Orthodox Church and Russian Imperial army in armies of the Amur region of the Priamursky military district are considered, from the middle of 19th century till 1917. The author emphasizes the historical stages and general forms of interaction between Church and army, examines the formation of chaplains and building of garrison's churches.

Key words: eparchy, Blagoveschensk, the decent, Russian chaplains, regimental priest, church of military department, garrison, a regiment, clergy.

Galina S. Zelenina, «A Circus Which Cost Many Lives»: Jewish Circumcision in Soviet Union and Its Consequences During the War 56

Based on extensive collection of interviews with Soviet, mostly – Ukrainian, – Jews born before the World War II, the essay examines the problem of religious observance and attitudes to it before and after the war concentrating on the circumcision, the first rite of passage, primal in Judaism and exceedingly dangerous during the Holocaust.

Key words: Ukraine, USSR, World War II, Holocaust, genocide, Doctors' plot, oral history, Jews, Ashkenazim, Judaism, circumcision, rite of passage.

Vladimir F. Pecheritsa, Maria B. Serdyuk, The Russian Orthodox Church in the Far East (1945-1954) 68

The article presents development process of the Russian Orthodox Church in the Far East in 1945-1954 years. The reasons of emergence and closing of church structures in the Soviet territory and the territory of China, the relations between orthodox churches, destinies of Far East bishops are shown. Documentary materials from funds of archives became a source for the work.

Key words: the Russian Orthodox Church, Far East, emigration, confessional relations.

New Religions Movements

Elizabete Taivāne, The International Society for Krishna Consciousness: to the Question about Reception of Bengalian Vaishnavism in the West (Part 2) . . . 75

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

Elena A. Stepanova, Escorial Elements of Religious Systems 86

The article analyses some tendencies in the development of contemporary Christianity: the alteration of classical ecclesiastical model, detraditionalization,

new understanding of correlation between orthodoxy and heresy and shifting the centre of world Christianity to global South. The assumption is made about the new stage of Christian history, which is characterized not by the affiliation with certain religious structure, but by personal experience of faith.

Key words: new Christianity, detraditionalization, pluralism, orthodoxy and heresy, institutional church.

Philosophy of Religion

Daniil V. Pivovarov, Has Emmanuel Kant Disposed of the St. Anselm's Ontological Argument? 99

The paper deals with some aspects of the traditional philosophical-theological theme of God's being proofs. The conclusion is made according to which it is improbable to prove logically on all 100% God's being or non-being. The essence of the ontological argument of Anselm of Canterbury is revealed. Alternative estimations of the proof of Saint Anselm by philosophers and theologians are compared. The attempt of Immanuel Kant to dispose of Anselm's classical ontological argument is exposed to the critical analysis.

Key words: theism and atheism, eliminativism, being, existence, reality, epistemic pantheism, ontological argument, Emmanuel Kant, Anselm of Canterbury.

Sergei N. Pushkin, Study of Religion in Lev Gumilev's Theory of Ethnogenesis 109

The article deals with Lev. Gumilev's views of religion. As an orthodox believer, he used to direct his attention to various kinds of religious problems. In this connection the author proves the fallacy in positioning the thinker as 'a secular apologist of God' as well as the validity of identifying him as a qualified religion scholar since he primarily was a scrupulous scholar who would give not theological but scientific (natural-scientific and social-humanitarian) grounds. Therewith in the article the author points out that the various aspects of religion-scholastic views were important to Gumilev not by themselves, but mainly to prove the created by him theory of ethnogenesis which he took great pride in.

Key words: Religion, Orthodoxy, Catholicism, church, Russia, Europe, passionarity, ethnos, ethnogenesis, Lev Gumilev.

Valery E. Kuleshov, Moral Meaning of Life as a Basis of the State Ideology in Russia 121

Every nation has its own mentality. Russian people have always highly appreciated the moral meaning of life. Christian faith, Russian philosophy and literature confirm it. This is the very idea, which is necessary to make the corner-stone one in Russia where there is now the vacuum of ideas, as a result of which there increased drunkenness, drug addiction, criminality and other evils. The conclusion is: «The State ideology of Russia is to be the ideology of the moral meaning of human life».

Key words: morality, Christian meaning of life, meaning of life in philosophy, national idea, ideology.

Religious Philosophy

Olga B. Shulepova, Disagreement Phenomenon in the Religious Philosophy of the Middle Ages 129

The article deals with the medieval religious philosophy as containing the preconditions for raising the problem of disagreement as an integral and attributable phenomenon in a man's life. These preconditions are some ideas of

the medieval philosophers, namely: individual being of a man, the person's right for doubt and for a different way of thinking. The above mentioned preconditions were produced in the doctrines (teachings) of the medieval religious philosophers who were in opposition to the formal ideology.

Key words: disagreement, individual being (existence) of a man, European philosophy, eastern philosophy, religious philosophy of the Middle Ages.

Sergey V. Pishoon, Russian Orthodox Theism: First Attempts of Criticism of Marxism and Socialism Social and Political Concepts 133

The paper is devoted to the analysis of the Russian Orthodox philosophers' attitude to Marxism and socialism. The author bases his opinion on the history of forming a critical attitude to Marxism and socialism, as well as on the main theological counter-arguments to these secular conceptions. The author focuses his attention on the works by A.M. Bukharin, A.I. Ivantsov-Platonov and some other Russian orthodox thinkers of 19th century.

Key words: Orthodoxy, socialism, Marxism, Orthodox Academic theism, Russian philosophy, social ideal.

Elena V. Shakhmatova, Spiritual Practice at the Silver Age: Mystery and Sobornost 139

Mystery, one of the oldest forms of worship in ancient Greece, became the founder of the theater and tragedy. In culture of the Silver Age a directly opposite process can be traced: the tragedy is transformed into a mystery of cosmic proportions. Frontier of 19th and 20th centuries challenged the achievements of European culture of previous eras. New discoveries in science (the theory of general relativity, the effect of radiation, the discovery of the cell) and the crisis of religion led to a paradigm shift. The radical changes in all spheres of public life of this period actualized creative, religious and philosophical search for a new model that were the signs of the times. The cognition of the mysteries as sacraments, which transform reality and push the horizons, pervaded all kinds of creative activities and reflected the intense searching spirit. Creativity as a kind of spiritual practice based on meditation as a breakthrough of reality in the World Mountain, is fixed on the material plane mystical revelations artistic elite.

Key words: The Silver Age, religious-philosophical renaissance, mystery, F. Sologub, N. Roerich, A. Bely, A. Scriabin.

Phenomenology of Religion

Victoria E. Samoilova, The Sacred, the Violence and the Superhero . . . 148

The paper deals with some aspects of the mythological «hero/villain» opposition in modern popular culture. The study is based on American comic books and superhero movies, and discussed according to Girard understanding of «sacred» and «violence» categories.

Key words: mythology, superhero, trickster, sacred, violence, Girard, mass culture.

Sociology of Religion

Victor V. Sukhorukov, Sofia V. Tihonova, The Religiousness of the Social Networks Users as a Theoretical and Empirical Problem of the Sociology 155

The article deals with the representation of the phenomenon of the religiousness in social networks. The study of the religiousness using theoretical and empirical methods of the sociology allows saying that the distinctions between "cultural" religiousness and the practice religiousness are distinctly shown on

the Internet representing the initially secular segment of a social reality. Authors consider that the representation of the religiousness of the social networks users is characterized by the indifferent relation to religious problems and the mass secular relation to religion.

Key words: religiousness, social networks, social networks users, sociology.

Olga K. Shimanskaya, Social Service of Christian Associations as the Basis for Interconfessional Dialogue and for Dialogue Between the State and Confessions (based on the example of the Nizhny Novgorod region) 162

The article is dedicated to the analysis of theological foundations, forms, methods, and the results of the social service of religious associations adhering to the Christian tradition in the Nizhny Novgorod region during the last two decades as the foundation for an efficient dialogue between Christian confessions and for their interaction with the state authorities.

Key words: Interconfessional dialogue, State and Church relations, relations between the state and confessions, Orthodoxy, the Old Belief, Catholicism, Protestantism, Nizhny Novgorod region.

Religion and Culture

Antonina O. Shelemova, Alena N. Stepina, Confession Interpolations in «The Tale of Igor's Campaign» and Chronicles about Prince Igor's Raids 172

The confession had meaning of penitence in the literature of Kievan Russia period. There is an episode in the famous epic poem "The Tale of Igor's Campaign": when Igor was coming back from captivity, he was going on the Borichev's descent to Virgin Maria Pirogoschaya. Literary specialists have different understanding of this phrase. The authors of this article are trying to prove that the moment of confession is absent in «The Tale of Igor's Campaign» in contrast to chronicles, because it hasn't an orthodox comprehension of the main hero's character and act.

Key words: confession, penitence, sin, Prince Igor, The Tale of Igor's Campaign religion, Old Rus.

History of Religion Studies

Ilya A. Barinov, Researches of the Buddhism in Transbaikalia 179

In this article attempt of the analysis of history of researches of the Buddhism in Transbaikalia in the 18th–19th centuries becomes. The author not only lists the names of the basic researchers and their works, but also tries to allocate the basic stages in the history of Buddhism studying in this region. In his opinion, one of the major directions of the further development in Buddhism studying there should be a historiography – gathering and the analysis of works of the past containing a rich material about this religion.

Key words: Buddhism, Transbaikalia, historiography, ethnography, archeology, religious studies.

Archive

Marianna M. Shakhnovich, The Book «The Truth about The Elders of Zion» and Its History 185

Readers will find a part of an unpublished book by Mikhail Shakhnovich (1911-1992) «The Truth about The Elders of Zion», started in 1934. The publication, prepared by Marianna Shakhnovich, is accompanied by an

introduction containing the history of this book, devoted to unmasking of the «Protocols of The Elders of Zion».

Key words: Judaism, masons, mysticism, anti-Semitism.

Mikhail I. Shakhnovich, Freemasonry – a Synagogue of Devil (an abstract from the book «The Truth about The Elders of Zion»). 187

Cathedra

Jeanne V. Kormina, Sociology of Religion and Secularization. An Academic Program. 195

The paper contains an academic program of discipline «Sociology of Religion and Secularization». The discipline can be included in different humanities academic programs.

Key words: Sociology of Religion, secularization, academic program, education in Russia.

Score

Ivan P. Davydov, Review on a Collective Monograph "Religions and Law Systems: An Introduction to Comparative Church Law» by Brolio Francesco Marjotta, Mirabelli Cesare, Onida Francesco. 202

The paper is a review on a book «Religions and Law Systems: An Introduction to Comparative Church Law" by Italian authors Brolio Francesco Marjotta, Mirabelli Cesare, Onida Francesco (Russian edition). Besides, the problems of contemporary comparative studies of law that regulates the relations between state and churches are discussed. The author comes to conclusion that Russian researchers should put more attention to comparative study of this sphere.

Key words: religion and law, Church law, comparative law, study of religion.

Psychotechniques and Altered States of Consciousness in History of Religion (Scientific Conference, Saint-Petersburg, December 14-15, 2012. Information massage). 207

ABOUT THE JOURNAL

The journal «Study of Religion» is the first Russian journal dedicated to the religion studies as scientific and education subject.

The journal is oriented for the academic society. Editorial board of the journal forms its content bearing in mind its strictly scientific character. The journal is a non-theologic publication. It means that it is far away from religious-apologetic goals as well as from religious-revealing ones. It is connected with no contemporary confession, and the authors can have their own religious convictions. The journal it is strictly separated from occult, mystical, pseudo-historical and fantastic creations that are now trying to replace study of religion as well as theology of traditional confessions.

Special journal focused on the religion studies plays an important role in self-identification of the Russian religion studies as a scientific subject and a university course of studies. It includes articles about history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is paid to the contemporary religious situation in Russia. The journal helps the specialists from different fields of science to exchange information. That is why, being a professional publication, the journal gives a wide range of opportunities to those scientists who open new aspects in the study of religion.

We will be glad to cooperate with Russian and foreign colleagues.

АВТОРЫ НОМЕРА

- Тихий Константин Теодорович – *д-р ист. наук, профессор кафедры исторического образования Уссурийского филиала Дальневосточного федерального университета «Школа педагогики»*. *Kontih@mail.ru*.
- Аргудяева Юлия Викторовна – *д-р ист. наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН*. *argudiaeva@mail.ru*.
- Сторчак Владимир Михайлович – *д-р ист. наук, доцент кафедры истории Московского гос. технического университета*. *mail-is-mail@rambler.ru*.
- Пулькин Максим Викторович – *канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН*. *vmp@sampro.ru*.
- Камитова Алевтина Васильевна – *канд. филол. наук, научный сотрудник Удмуртского института истории, языка и литературы УрО РАН*. *Kamitova@ni.udm.ru; akamitova@mail.ru*.
- Дмитриев Николай Владимирович – *соискатель степени канд. филос. наук кафедры религиоведения Амурского гос. университета*. *d_n_v133@rambler.ru*.
- Зеленина Галина Светлаяровна – *канд. ист. наук, доцент, старший научный сотрудник Высшей школы экономики*. *galinazelenina@gmail.com*.
- Печерица Владимир Федорович – *д-р ист. наук, профессор кафедры международных отношений Дальневосточного федерального университета*. *pacific@pacific.dvfu.ru*.
- Тайване Элизабете – *д-р богословия, доцент кафедры истории церкви и религий Латвийского государственного университета*. *elizabetetaivane@hotmail.com*.
- Степанова Елена Алексеевна – *д-р философских наук, доцент, главный научный сотрудник Института философии и права Уральского отделения РАН*. *stepanova.elena.a@gmail.com*.
- Пивоваров Даниил Валентинович – *д-р философских наук, профессор, Заслуженный деятель науки Российской Федерации, зав. кафедрой религиоведения Уральского федерального университета*. *daniil-pivovarov@yandex.ru*.
- Пушкин Сергей Николаевич – *д-р филос. наук, профессор кафедры философии Нижегородского государственного педагогического университета*. *spushkin1949@mail.ru*.
- Кулешов Валерий Ермолаевич – *д-р филос. наук, профессор кафедры гуманитарных дисциплин Тихоокеанского военно-морского института*. *valkulesh@mail.ru*.
- Шулепова Ольга Борисовна – *д-р филос. наук, профессор кафедры философии Амурского государственного университета*. *Shulepova@mail.ru*.
- Пишун Сергей Викторович – *д-р филос. наук, профессор, директор Уссурийского филиала Дальневосточного федерального университета «Школа педагогики»*. *pishuns@mail.ru*.
- Шахматова Елена Васильевна – *канд. искусствоведения, доцент, старший научный сотрудник сектора «Теория искусств» Российского института культурологии, доцент кафедры культурологии и менеджмента в культуре Государственного университета управления*. *Elena.Shahmatova@gmail.com*.
- Самойлова Виктория Евгеньевна – *аспирант кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ*. *relabeling@gmail.com*.

Сухоруков Виктор Викторович – аспирант кафедры социальных технологий Белгородского государственного национального исследовательского университета. verger@yandex.ru.

Тихонова Софья Владимировна – д-р филос. наук, профессор кафедры истории государства и права Саратовской государственной академии права. segedasv@yandex.ru.

Шиманская Ольга Константиновна – канд. филос. наук, доцент кафедры культурологии, истории и древних языков Нижегородского государственного лингвистического университета. shimansk@mail.ru.

Шелемова Антонина Олеговна – д-р филол. наук, профессор кафедры русской и зарубежной литературы Российского университета дружбы народов. a.shelemova@rambler.ru.

Степина Алена Николаевна – аспирант кафедры русской и зарубежной литературы Российского университета дружбы народов. alena-pro2007@yandex.ru.

Баринов Илья Александрович – аспирант Забайкальского государственного университета. ilya-31@yandex.ru.

Шахнович Марианна Михайловна – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения СПбГУ. relig@philosophy.spb.ru.

Кормина Жанна Владимировна – канд. культурологии, зав. кафедрой гуманитарных наук Высшей школы экономики. jkormina@hse.spb.ru.

Давыдов Иван Павлович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. ioasaph@yandex.ru.