



Криничная Н.А.

ВОДА: К ПРОБЛЕМЕ РЕЛИГИОЗНО-МИФОЛОГИЧЕСКОГО ВОСПРИЯТИЯ ПРИРОДНОЙ СТИХИИ В НАРРАТИВНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. Вода, представленная в бытовых коллизиях народных мифологических рассказов, осмысливается и как первозданная природная стихия, и как живое мыслящее существо, способное реагировать на человеческие слова и деяния. При соблюдении запретов и предписаний она покровительствует человеку, при их нарушении карает его. Круговоротом воды предопределяется круговорот жизнь – смерть – жизнь, которому подчинены и человек, и природа.

Ключевые слова: мифологический рассказ, вода, первозданная стихия, мифическое существо, запрет, предписание, вторжение хаоса, восстановление миропорядка.

Каждое отдельное скопление
воды, даже ничтожнейший поток
или пруд, может обладать лич-
ной индивидуальностью или
иметь живущего в нем духа.

Э. Тэйлор

В данной работе вода представлена в разных значениях: это прозрачная бесцветная жидкость, образующая ручьи, реки, родники, озера, моря; водная масса этих природных объектов; водные пространства, участки морей, озер, рек. В любом случае в рассматриваемых нарративах вода/водоем приобретает, помимо реального, мифологический и символический смысл, что позволяет выявить в этих фольклорных произведениях пульсирующий в них архетип воды.

Некоторые предпосылки. Вода/водоем в мифологической традиции имеет двоякое происхождение. С одной стороны, это первозданная природная стихия, первоэлемент Вселенной. В качестве таковой вода существовала до сотворения мира и человеческого бытия: «Было время, когда не было ни земли, ни неба, а была одна вода»¹; «Была сначала везде все вода»². И такие представления поддерживаются библейской, ветхозаветной, традицией. С другой стороны, данная природная стихия в космогонических мифах народов мира происходит из крови первочеловека-великана, принесенного в жертву. Так, в иранской мифологии элементы Вселенной образуются от соответствующих компонентов его тела: вода – из крови, земля – из плоти (или костей), растения – из волос и т.д.³. В былинах вместо привычного для подобной космогонии первочеловека в качестве «материала» для творения Вселенной нередко представлены эпические герои. В таком случае реки образуются из их крови. Например, от крови Непры-королевичны и тихого Дона сударя Ивановича протекает общая для них Дон-река:

От тыя от крови христианския,
От христианския крови, от напрасныя.
Глубиною река двадцати сажень,
А шириною река сорока сажень⁴.
Потеки, Сухман-река,
От моя от крови от горючия,
От гоючия крови, от напрасныя!⁵.

Вместе с тем в балладе вода может произойти и от крови обычного человека, в данном случае – утонувшей девушки: «вода в море – то кровь моя, рыба – мое тело, трава – коса...»⁶.

Если, согласно народным верованиям, человеческая кровь может превратиться в воду, то и, наоборот, в условиях сакрального хронотопа вода нередко обращается в кровь. Не случайно этот элемент природы (наряду с огнем, землей и воздухом) занимает важное место в формуле человеко-творения⁷. Так, по одной из версий волшебной сказки герой рождается от выпитой воды⁸: «Видит – бежит ключ воды. Она напилась и стала брюхата и родила сына»⁹. Или царевна беременеет от воды, зачерпнутой из колодца, – у нее рождаются двое сыновей: Иван Водович и Федор Водович¹⁰, в отчестве которых закодировано их «водное» происхождение.

Вода/река/ручей/озеро/родник/ключ в фольклорно-мифологической традиции наделены свойствами живых существ и прежде всего человеческими. Вода находится в постоянном движении. В загадках река идет, бежит, едет, плетется, крутится, вертится, гонит кого-то или гонится за кем-либо. Она то скрывается, то появляется, то бодрствует, то ложится спать, то спит. Река наделена даром зрения (видит) и речи (говорит, кричит, шумит, веселится)¹¹. Энергия воды циркулирует таким же способом, как и сок в растениях или кровь в человеческом теле. Согласно одному из преданий, когда палач, по велению Ивана Грозного, высек Волгу за ее бунт против царской рати, то «кровь из воды на аршин вверх брызнула и лег на воде кровавой рубец в палец толщиной»¹².

Одним словом, вода в мифологической традиции выступает и в качестве первозданной стихии, и в качестве живого мыслящего существа, способного реагировать на человеческие речи и деяния.

Первозданная стихия. В качестве первозданной стихии вода, согласно быличкам, бивальщинам, поверьям, стремится прежде всего к сохранению своей изначальной чистоты. Достижением именно этой цели обусловлены правила пользования водой из реки/ручья/озера/родника. Многие сюжеты основываются на запрете пить воду непосредственно ртом прямо из водоема. Нельзя пить ее и пригоршнями. Воду, по обычаю, идущему «от веку», следует зачерпывать «ковшичком таким», изготовленным из бересты¹³. Подобный артефакт, вышедший со временем из повседневного употребления, был постепенно заменен преимущественно металлической посудой: ковшом, кружкой, миской. Однако в условиях, едва ли не приравненных к ритуальным действиям, древнейшая посуда оказывается куда более предпочтительней современной. Впрочем, даже зачерпнутую воду (и особенно из священного источника) следует пить с предосторожностью: «Вот если мать ребенка захочет попить в чашечке, так ты над озером не пой, уведи его, чтобы не капало в озеро-то»¹⁴.

Как выясняется из мифологических рассказов, нельзя также пить воду в том месте реки/озера, где обнаруживаются визуальные либо динамические признаки потаенной запредельной жизни: «что-то привиделось», «что-то брызгалось». В подобных случаях некая безличная мифическая сила или некое мифическое зооморфное существо (например, в виде рыбы), которое в той или иной мере уже выделилось из водной стихии чаще всего в роли ее духа-«хозяина», как бы пытается то ли помешать женщине пить

воду вопреки запрету ртом непосредственно из ручья, то ли проникнуть в нее: «Она пьет, а к ней прямо на язык идет рыба и тыкается прямо в язык»¹⁵. В сказке же героиня, оказавшись в аналогичной ситуации, проглатывает вместе с водой змейку¹⁶, после чего переживает состояние временной смерти с последующим чудесным возвращением к жизни. Такое проглатывание, как известно, эквивалентно поглощению водной стихией либо мифическим существом, в той или иной мере ее персонифицирующим. В этой версии оно символизирует инициацию.

В быличках и бывальщинах нарушитель запрета пить воду из источника ртом, без кружки, незамедлительно карается болезнью, осмысляемой как нарушение определенной целостности. По словам рассказчицы, та самая «одна женщина», в чей рот «тыкалась» рыба, так с тех пор и болеет. Или же, испив воды из лесного ручья («ходила дрова рубить»), заболевает беременная женщина («с брюхом была»): «дрожь взяла, закололо меня всю»¹⁷. Беременность относится к числу лиминальных («пороговых») состояний, и потому опасность заболевания такой женщины, по народным верованиям, значительно возрастает. Причем реальная причина – простуда – мифологическим сознанием полностью игнорируется. Доказательством этому служит и такой рассказ: только потому, что некий Сергей испил воду «рукамы», он уже четырнадцать лет «в углу и лежит»¹⁸.

Водная стихия способна защитить себя и от нарушителей других запретов. Согласно мифологическим рассказам, даже ходить за водой надо умеючи. Для этого существуют темпоральные ограничения: «после солнца не ходите за водой: водяник на камне сидит»¹⁹. Кроме того, по некоторым поверьям, закрепившимся в поговорках, на взятие воды из источника существовали и возрастные запреты: «Кто с бородой, тот ступай за водой, кто без бороды, тот не пей нашей воды»²⁰. В случае, если какой-то из запретов нарушен, мифическое существо, персонифицируя водную стихию, уже самим своим появлением изгонит виновника прочь – и тот, охваченный страхом, бросит ведра и убежит восвояси. Не каждый после этого вновь решится прийти сюда за водой. В одной из бывальщин к числу таких относится некий Витька: «Меня мама посылает за водой, а я не хочу идти потому, что *воды боюсь* (курсив наш. – Н.К.). Давай буду черпать воду, а мне опять покажется»²¹. Быть может, этот Витька пришел за водой не в то время суточного цикла либо не в том возрасте, когда уже начинает расти борода, осмысляемая в народных верованиях как средоточие жизненной (магической и физической) силы. Из сказанного следует, что наказ принести воды из реки/озера при определенных обстоятельствах едва ли не превращается в трудную задачу и опасное приключение, посредством которых испытываются способности героя.

Воды символизируют совокупность вселенских потенций, они составляют основу мироздания в целом²². В этом свете неудивительно, что вода/водоем в мифологических рассказах обнаруживает, как уже говорилось, устойчивую тенденцию к сохранению своей изначальной чистоты и непотачности. Согласно одной из бывальщин, когда первопоселенец Терёшкин пришел на озеро, которое оставалось до той поры необжитым, то ли за водой, то ли с бельем, человеческий голос, донесшийся из этого озера, хотя нигде никого не было, запретил ему брать здесь воду и полоскать белье: «Вода в моем озере чистая, и никто ее до тебя еще не пачкал, так не тронь и ты»²³. В другой бывальщине сам мифический «хозяин»-устроитель родников в виде старичка, одетого в старинный балахон, привиделся во сне нарушительнице извечных установлений, увещевая ее: «Ты чего, я для вас разве открыл родники, чтобы вам полоскать платья да вода брать?»²⁴. Памятуя об этом сне, послужившем каналом связи между мирами, женщина, по ее словам, не ходит на родник полоскать белье, а полощет его в ванне дома и раз и другой да еще и еще. Однако и брать воду для стирки в домашних условиях следует с предусмотрительностью. Для

этих нужд нельзя пользоваться водой, взятой из новоявленного, только что пробившегося из земли ключа/родника. По рассказам, одна баба по глупости пренебрегла этим запретом. И родник тотчас же исчез, а спустя несколько дней вновь пробился из земли, но уже в другом месте. Вода в этом источнике считалась целебной, животворной. Представления о данном роднике уже христианизированы: на его дне явилась чудотворная икона св. мученицы Параскевы в серебряном окладе²⁵. И тем не менее сквозь этот образ просвечивает некий более архаичный женский персонаж, воплощающий в себе водную стихию и ее сакральность.

Сохраняя свою первозданную чистоту, непочатость, неприкосновенность, озеро не терпит, чтобы в него попадали всякого рода нечистоты. Так, во сне, который привиделся уже упомянутому первопоселенцу Терёшкину, его жена вылила в озеро помой. Тогда все тот же голос решительно потребовал: «Уйди, не мути мою воду». Однако Терёшкин пренебрег этим требованием. И тогда в первую же ночь на новоселье (и опять-таки во сне) к нему явилась тень, осмысляемая как дух/душа этого озера. Тем же голосом она сказала, чтобы Терёшкин покинул озеро, не жил здесь, иначе придется его убить. Построенный на берегу дом пустует с тех пор по сей день.

Вода в народных верованиях изначально наделена животворной, целебной, очищающей силой. В качестве первейшего средства от любой болезни ее приносит из реки и «направляет», т.е. придает посредством магических слов нужное действие, «знающая» старушка: «Вот тебе вода направлена (наговоренная. – *Н.К.*), пойдя его *помой* или что ли. Пусть *умывается этой водой* (курсив наш. – *Н.К.*)!»²⁶. В результате лечение воспринимается как восстановление, обновление, перевоссоздание человека. Вода – в известном смысле материнское лоно: в ней заключено то первоначало, откуда происходит все живое. Она уподобляется жидкости, окружающей плод человека или животного в период его нахождения в материнском чреве. И в этом своем предназначении вода не может быть грязной, мутной, оскверненной.

В этой связи неудивительно, что купание в реке/озере также регламентировано: нельзя купаться в запретный час в запрещенном месте. В одной из бывальщин некая мифическая водяная женщина, трижды выпрыгивая из воды, кричит всякий раз: «Не смей купаться!..»²⁷. Речь идет здесь, как и в других случаях, прежде всего о темпоральных ограничениях. По словам носителей традиции, «не надоть» купаться после заката – ночью – до восхода солнца. Вода + ночь (тьма) образуют ту бездну, которая приравнивается к изначальному хаосу, где растворяется любая форма. Запреты на купание связаны и с определенными периодами в рамках годового цикла – например, с Ильинской неделей, когда вода либо сама являет свою власть, уподобляясь одушевленному мифическому существу, либо находится в безраздельной власти мифических сил, безличных или персонифицированных²⁸, но неизменно сопряженных с этой природной стихией. И даже в обычные дни местные жители стараются купаться «в одно время», которое, надо полагать, эмпирически уже освоено. Но и это дозволенное время ограничено родительским наказом: «Мол, пойдите купаться, да не долгойтесь. А долго будете купаться, то вас водяник захватит и утянет в воду»²⁹. Здесь водяник вытеснил изначальный образ поглощающей водной стихии, которая в силу определенной фольклорно-мифологической логики «берет» людей: «А всё говорят, вода берет, всё вода, вот тоже судьякали на то, что вода берет»³⁰.

Между водой, поглощающей человека, и водяником, преимущественно антропоморфизированным, существует и промежуточное звено. Это некая безличная мифическая сила, определяемая глаголами прошедшего времени среднего рода: «зафатило и потащило». Показательно, что в той же бывальщине безличная сила отождествляется с персонифицирован-

ным водяным существом: «водяник за ногу зафатил и потащил»³¹. Он же, по словам рассказчиков, уносит людей к себе, забирая их душу³². Следовательно, водоем осмысляется как некое вместилище душ, которые возвращаются в свое изначальное лоно. Не случайно омовение имеет место и в начале, и в конце жизненного цикла, не говоря уже о промежуточных вехах в нем. Если при рождении человека появление его из воды в известном смысле имитируется обрядом крещения, то со смертью индивида его возвращение в воды осуществляется посредством омовения вышедшей из тела души в стакане (чашке) с водой, специально предназначенной для этой цели (иногда стакан с водой держат в течение сорока дней). Причем христианские обряды очищения преемственно связаны с языческими. Однако ни те, ни другие отнюдь не являются простым соблюдением гигиенических норм.

Похищение человека водой/водяным чаще представлено лишь как потенциально возможное, в зависимости от того, пришел час данного индивида или еще не пришел. Концентрированным выражением уже изжитых представлений являются поговорки: «Как в воду канул», «Сгинул да пропал, словно в воду упал»³³, где речь идет об исчезновении человека, приравниваемом к смерти, маркированной знаком воды.

Мотив нарушения запрета на купание в том или ином мифическом либо мифологизированном водоеме является излюбленным в различных жанрах фольклора. Согласно одной из бывальщин, парень лет двадцати, *выебаа ёадааоуѣу а ёі аёа і і ђаёа І і ааа, «сааоі аё раздеться да из лодки прыгнуть искупаться* (курсив наш. – Н.К.)»³⁴. При этом нарушается запрет купаться *нагим*, о чем редко говорится в мифологических рассказах, но зато настойчиво упоминается в былинах о Добрыне и Змее:

У нас не купятся во Пучай реки нагим телом,
У нас купятся во Пучай реки во рубашечках.
<...> А скидывает ён белую рубашечку
И куплится во Пучай реки нагим телом...³⁵.

А между тем обычай купаться в рубашках 1 августа, после освящения воды, фиксировался в новгородских деревнях вплоть до последней четверти XIX в. Следовательно, запрет на купание обусловлен в первую очередь запретом нерегламентированно погружаться в чистые незамутненные воды голым. Помимо всего прочего, нагота придает человеку признаки лиминального существа, чему в приведенной бывальщине соответствует и возраст купающегося. Сыграло свою роль и то обстоятельство, что парень плыл по реке в лодке. Поскольку лодка в древности относилась к атрибутике похоронной обрядности³⁶, парень, купающийся в озере раздетым, оказался «гож» водяному³⁷, т.е. утонул. Погружение в воду, особенно нагим, «символизирует возврат к первоначальной бесформенности, растворение в неразличимом Хаосе до-существования»³⁸. Всплытие же, наоборот, предполагает космогонический акт проявления формы. Следовательно, символика вод означает как смерть, так и возрождение³⁹.

Купание соотносится с обрядом очищения посредством омовения водой. Такой обряд некогда сопровождался произнесением священных формул и другими магическими церемониями. Посредством них человек освобождался от наложенных на него запретов. Со временем телесное очищение переносится в нравственную и религиозную сферу, что проявляется в ритуальных омовениях, и особенно в обряде крещения. Этот обряд осмысляется не только как волшебное очищение от прирожденной скверны, но и как предохранение от осквернения в будущем⁴⁰. Заметим, что впоследствии ритуальное купание в реке/озере в силу общности их магического назначения отчасти совмещается с ритуальными банными церемониями, вплоть до «бани безсмертия, рекше крещения»⁴¹. Они со-

вмещены и в крестьянской повседневности: «В бане были. Попарился – и пошел купаться»⁴². Не случайно бани на Русском Севере нередко строились на сваях и стояли в самом озере. Ослабленной формой такого соотношения является обычай ополаскивать после бани лицо водой в озере (летом) либо из рукомойника в избе (зимой).

В этом свете становится понятным, почему не санкционированное ритуалом купание в реке/ручье/озере представлено как нарушение одного из запретов, регулирующих взаимодействие человека с водной стихией. И такое представление репродуцируется в традиции из глубокой древности до наших дней. В одной из бывальщин старик, который, находясь на сенокосе, искупался в жаркий день в протекавшем там ручье, сошел с ума: он стал предсказывать будущее. Но этим предсказаниям никто не верил. Иначе говоря, от запретного пребывания в воде у деда произошли некие изменения в сознании, от которых он так и не смог оправиться⁴³. В случае нарушения рассматриваемого запрета хаос может вторгаться не только в человека, но и в само мироздание. После того как уже упомянутая водяная женщина трижды попыталась выдворить несанкционированно купающегося, по утверждению рассказчицы, «началась война германска»⁴⁴.

Носители фольклорно-мифологической традиции нередко признаются, что живя у воды они вообще не купаются либо перестают купаться после определенного случая, произошедшего с кем-нибудь из родственников, соседей, односельчан, а особенно с ними самими. Иные из рассказчиков, выросшие на берегу реки/озера, не умеют плавать. Мотивировка, ими приводимая, – боязнь водяного. В данной интерпретации она является сравнительно поздней, когда дух воды, а затем и ее дух-«хозяин» все более выделялся из водной стихии в качестве самостоятельного мифического существа, для которого вода становилась местом обитания. Изначально же человек опасался самой водной стихии, одушевляемой, олицетворяемой, персонифицированной.

Живая стихия. Вода в мифологических рассказах, даже записанных в наши дни, способна мыслить, чувствовать, реагировать на людские слова и действия. Она может покровительствовать человеку, но может и покарать его. В соответствии с этими представлениями местные жители остерегаются «хулить» воду в своем озере и другим не позволяют ее «хажать». И если все же кто-то осмелится назвать ее «водишком худым», «водишком мутным, грязным да в бубырьках», т.е. в пупырышках, прыщах, сыпи, блюстителю стародавних обычаев решительно возразит обидчику: «У нас водушка хороша, у нас водушко хорошее»⁴⁵. Воду полагалось восхвалять. И тогда, по мнению носителей традиции, на них озеро уж никак не прогневается.

Во избежание кризисных ситуаций человек, согласно мифологическим рассказам, должен неукоснительно соблюдать идущие «от веку» предписания, регламентирующие его взаимоотношения с одушевленной природной стихией. Так, по поверьям, вода позволяет себя беспокоить не в любое время суток: «Воду нельзя вечером будить. После шести часов воду нельзя тревожить. Вода спит»⁴⁶. По иной версии, вода в качестве живого существа засыпает в двенадцать часов на несколько минут, и потому тревожить ее в это время для человека небезопасно⁴⁷.

Кроме того, водная стихия не выносит никакого шума. Например, озеро, особенно дикое, лесное, наиболее легко идентифицируемое с первозданными водами, не терпит, чтобы кто-то нарушал его покой и тишину, с начала времен здесь хранимые: «такое озеро дико», «не любило ни смеяться, ни шутить – ничего не любило»⁴⁸. Нарушение этого запрета («а девчонки ведь уж смеются: “Хи” да “ха”, – посмеялись») влечет за собой вторжение хаоса во взаимодействие миров. В результате, с одной стороны, в мире людей появляются некие женские запредельные мифические существа, чья нечленораздельная речь не понятна, чье мельканье неуло-

вимо, а цель прихода «сюда» не ясна. С другой стороны, нарушительницы запрета столь же несанкционированно готовы броситься и «туда»: «Мы так испугались, что чуть в озеро не прыгнули»⁴⁹. Однако, поскольку смех и шутки девушек от страха прекратились и тишина восстановилась, все встало на свои места. Озеро, а значит, и мироздание, успокоилось, вернулось к своему изначальному состоянию.

Не остаются без последствий и танцы, музыка на воде. В одной из быличек этот запрет нарушается молодежью, которая ехала на доре, т.е. на большой плоскодонной лодке, обычно с тремя парами весел: «Вот мы ехали на доре и там танцевали. Музыка была и танцевали»⁵⁰. Приведенная коллизия послужила экспозицией к мифологически обусловленной развязке: на ногу одной из нарушительниц запрета (это была сама рассказчица) при разгрузке товара свалилось «шесть ящиков говядины» – и нога была сломана. И дело не только в нарушении тишины и покоя озера. Сказалось и не регламентированное обрядом использование магического воздействия музыки и танца, которые обычно находятся под контролем мифических существ.

Река/ручей/родник/озеро/море не допускают в своем присутствии и ругань. В одной из бывальщин женщина, которая наклонилась к чистому лесному роднику, чтобы напиться, оступившись, невзначай оскорбила его: «Чтоб черт тебя побрал». Последствия не заставили себя долго ждать: вскоре все лицо у нее покрылось прыщами⁵¹. В соответствии с мифологической логикой это было адекватное наказание за ругань, осквернившую чистоту лесного родника. В другой бывальщине капитана, который выругался на водяного, а значит, и на само море, мифический «хозяин» и вовсе лишил жизни, опрокинув у него судно, тем более что оно, как и ладья, могло относиться к атрибутам похоронной обрядности. Ранее водяной ограничивался лишь тем, что насылал на бедолагу волны, но это так и не послужило ему уроком⁵². Матерная брань «на три буквы», произнесенная над водой («А катитесь вы все...»), да еще с последующим питьем воды из ручья «рукамы», служит предпосылкой затяжной неизлечимой болезни. Особенно опасна в подобной ситуации ругань, сопровождаемая плевым, усиливающим негативное отношение к адресату и ее магическое воздействие. Так, рыбак, который проверял поставленные на Ольховском озере сети («день ходит – ничего нету, и второй ходит – ничего нету»), на третий день «изругался и плюнул». И брань, и плевков озеро не без оснований восприняло на свой счет, поскольку именно оно не давало рыбаку улов. Отличаясь своим «бескомпромиссным» нравом, Ольховское озеро и на этот раз не оставляет без внимания нарушение запрета: с тех пор виновник все болеет и болеет. Причем, по словам рассказчицы, он даже не знает, что у него болит. Мало того, во сне ему привиделись русалки, которые, войдя в избу, запретили «знающей» старушке «направлять» (наговаривать) для него воду – ею он мог бы вылечиться: «Не направляй воду. Он на наш свадебный стол плюнул!»⁵³. И в данном случае вследствие нарушения запретов в мироздание вторгается хаос. С одной стороны, человек осквернил заповедное подводное бытие. С другой стороны, мифические водяные существа (здесь: русалки) препятствуют исцелению виновного в нарушении равновесия между мирами.

Не любит озеро и хвастливых речей. По рассказам местных жителей, всё в том же Ольховском озере ловят кумжей (рыба, похожая на форель), форель, сига, окуней. Однако стоит об этом проговориться, а тем более похвастаться, как удача сразу же рыбаков покидает. Улова здесь не будет, и даже поставленные сети некая мифическая сила спутает и разматывает в разные стороны, а иные и вовсе выбросит на берег⁵⁴. Удача отвернется от рыбака особенно в том случае, если он похвастается (вслух или только в мыслях) большим уловом: «Ой-вой-вой, я сколько уж наудил!»; «А больше у меня этта в сумку не влезат!»⁵⁵. Возникает ситуация, кото-

рая рассказчиками определяется одним словом: «Отрезало!» Иначе говоря, разрываются отношения между теми, кто ловит рыбу, и озером/водными мифическими существами, которые эту рыбу дают. И даже улов, уже находящийся в сети, при подъеме из нее уходит: «Как только сказал, говорит, “не влезло” <...>, дак остатки тащу, рыбы полно, дак тут у меня с рук и выскакивает! С рук и выскакивает! Дак вся с сетки рыба вышла!»⁵⁶.

В других быличках похваставшемуся человеку не открывается мерёжа – конусообразная сеть, употребляемая для ловли морской и речной рыбы, причем во все сезоны года, как на открытой воде, так и подледным способом⁵⁷. В данном случае дело происходит зимой. Согласно фольклорно-мифологической логике, найти мережу трудно не потому, что она запорошена снегом, а потому, что одна из женщин похвасталась своим умением находить поставленную мережу быстро: «А поедем, я умею попасть, сейчас вытянем»⁵⁸. В результате это «сейчас» обернулось затяжными поисками. Временные рамки, по козням мифической силы, оказались непредсказуемо расширены. Быличка заканчивается мифологической по своему происхождению сентенцией: «Похвалиться – это худое дело. Слово – хуже стрелы»⁵⁹.

Наряду с системой запретов, регулирующих взаимоотношения человека с живой водной стихией, в традиции выработался и кодекс предписаний, соблюдая который, индивид, по народным верованиям, может предотвратить негативные последствия контактов с мифической силой, безличной либо персонифицированной. Эти правила устанавливаются при первом же появлении человека у данного водоема. Так, выйдя замуж в озерный край, молодуха, впервые придя на берег «глаза мыть» (будь это зимой или летом), непременно кладет на «пристань» (деревянные мостки к воде) или опускает в «колодец» (родник) серебряные монеты⁶⁰. Ритуально санкционировано и первое хождение молодухи за водой, имевшее место на второй день после свадьбы. Обычай задабривать воду/водоем/водяного духа приношениями зафиксирован у разных народов мира⁶¹. Причем в изображении водоема часто проявляются признаки топонимизации, т.е. его персонификации.

Есть и другие правила обращения с водой/водоемом. Если увидишь воду (пусть это хотя бы ручеек или просто сырое место), надо подумать про себя: «Господи, благослови!»⁶². Некогда этому христианизированному адресату предшествовал тот или иной языческий аналог, связанный с представлениями о мифической водяной силе.

Поскольку вода – это живая, живительная, житнетворная субстанция, брать ее из реки/озера/родника следует благословясь. Как отмечает И.М. Дуров, поморка, прежде чем зачерпнуть ковшом или ведром воду, истово перекрестится один либо три раза, «разведет по воде черпаком» и лишь после этого наберет воды в ведро⁶³.

Во избежание ритуально не санкционированного перехода из бытия в иной мир входить в воду следует, согласно христианизированному обычаю, благословясь и перекрестясь.

Если болезнь пришла к человеку от воды, то у нее, как и у мифических существ, с ней связанных, надо «прощаться», т.е. просить прощения за причиненные ей обиды, оскорбление, неучтивость. И тогда сама вода или водяные духи снимут с виновника недуги и болезни, напущенные ими на нарушителя запретов. Для этого рано утром или поздно вечером, в обоих случаях – на заре (по другим вариантам – ночью), направляются к водоему, от которого якобы пришла болезнь, берут воды и наговаривают на нее заклинание со словами раскаяния и просьбы о прощении: «Вот ведь, не с мудрости, не с хитрости, а со своей глупости...»⁶⁴. Этой водой в полночь и в полдень, и притом всякий раз трижды, обдают больного человека⁶⁵. Если вода/водоем/связанное с водой мифическое существо прощает, то болезнь, по мнению носителей традиции, непременно отступит.

Со временем мифологические коллизии, особенно в песенном фольклоре, оказываются настолько обытовленными и рационализированными, что они едва ли узнаваемы... И действительно, не так просто рассмотреть скрытый смысл в таких песнях как «Шла девица за водой», «На реке на речке девка платье мыла», «Там купались девицы» и т.д.

Таким образом, при рассмотрении мифологических рассказов выясняется, что взаимоотношения человека с первозданной живой стихией регламентированы верованиями, ритуалом, этикетом. Причем развитие сюжета обусловлено не столько соблюдением этих правил, сколько отступлением от них. Однако в том случае, когда мотивировка действия уже утрачена, коллизия приобретает необъяснимую загадочность. В результате появление из воды мифического существа и его воздействие на человека уже не воспринимаются как следствие нарушения определенных запретов. В этом свете произнесение молитвы, осенение себя крестным знаменем и прочая атрибутика христианской обрядности осмысливаются как оберег от нечистой силы, норовящей погубить человеческую душу. Однако даже сквозь толщу наслоений в рассматриваемых мифологических рассказах проглядывают светлые природные стихии и языческие божества, некогда определявшие анимистическую философию природы, выработанную первобытным сознанием.

Библиографический список

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. – М.: Индрик, 1994. – Т. 2. – 784 с.

Вундт В. Миф и религия / пер. с нем. – СПб.: Издание «Брокгауз – Ефрон», 1912. – 416 с.

Криничная Н.А. Концепция происхождения человека (По данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1989. – С. 4–21.

Криничная Н.А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. – М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2011. – 632 с.

Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. – СПб.: Наука, 2001. – Т. 1. – 584 с.

Пропп В.Я. Мотив чудесного рождения // Фольклор и действительность: Избр. статьи. – М.: Наука, 1976. – С. 205–240.

Топоров В.Н. Первочеловек // Мифы народов мира: В 2-х т. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 2. – С. 300–302.

Тэйлор Э. Первобытная культура / пер. с англ. – М.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1939. – 567 с.

Элиаде М. Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике) // Миф о вечном возвращении: Избр. соч. / пер. с франц. – М.: Ладомир, 2000. – С. 125–247.

Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Избр. соч. / пер. с франц. – М.: «Ладомир», 2000. – С. 249–356.

¹ Барсов Е.В. Северные сказания о лембоях и удельниках // Изв. Имп. Об-ва любителей естествознания, антропологии и этнографии. – Т. 13. Труды этнографического отдела. – 1874. – Кн. 3. – Вып. 1. – С. 90.

² Ширский А.А. Из легенд Ветлужского края // Труды Костромского научного об-ва по изучению местного края. – 1923. – Вып. XXIX (Третий этнографический сборник). – С. 6.

³ Топоров В.Н. Первочеловек // Мифы народов мира: В 2-х т. – М.: Советская энциклопедия, 1982. – Т. 2. – С. 300.

⁴ Песни, собранные П.Н. Рыбниковым: В 3-х т. – Изд. 3-е. – Петрозаводск: Карелия, 1990. – Т. 2. – № 122. – С. 89.

⁵ Там же. – № 149. – С. 266.

- ⁶ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу: В 3-х т. – М.: Индрик, 1994. – Т. 2. – С. 499.
- ⁷ Криничная Н.А. Концепция происхождения человека (По данным мифологии, фольклора и ранних философско-медицинских учений) // Фольклористика Карелии. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 1989. – С. 4–21.
- ⁸ Пропп В.Я. Мотив чудесного рождения // Фольклор и действительность: Избр. статьи. – М.: Наука, 1976. – С. 213.
- ⁹ Сборник великорусских сказок архива Русского географического об-ва: В 2-х вып. / Издал А.М. Смирнов. – Пг., 1917 (Зап. Русского географического об-ва по отд-нию этнографии. Т. XLIV). – Вып 2. – № 243.
- ¹⁰ Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.): Сб. Н.Е. Ончукова. – СПб., 1908 (Зап. Имп. Русского географического об-ва по отд-нию этнографии. – Т. XXXIII). – № 4. – С. 16–17.
- ¹¹ Криничная Н.А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. – М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2011. – С. 107.
- ¹² Аристов Н.Я. Русские народные предания об исторических лицах и событиях // Труды Третьего археологического съезда в России. – Киев, 1878. – Т. 1, С. 339.
- ¹³ Научный архив Карельского научного центра РАН. Фонд 1. Опись 1 (далее – НА КарНЦ РАН). 136. № 66 (первая цифра обозначает номер коллекции, вторая – порядковый номер текста в ней).
- ¹⁴ Нижегородские христианские легенды / сост., вступ. статья и коммент. Ю.М. Шеваренковой. – Ниж. Новгород: КиТиздат, 1998. – № 325. – С. 74.
- ¹⁵ НА КарНЦ РАН. 178. № 231.
- ¹⁶ Северные сказки (Архангельская и Олонецкая гг.): Сб. Н.Е. Ончукова – № 152. – С. 372.
- ¹⁷ НА КарНЦ РАН. 131. № 97 в.
- ¹⁸ Там же. 136. № 66.
- ¹⁹ Словарь русских говоров Карелии и сопредельных областей: В 6 вып. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1994. – Вып. 1, с. 215.
- ²⁰ Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. – Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2011. – С. 60.
- ²¹ НА КарНЦ РАН. 131. № 44.
- ²² Элиаде М. Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике) // Миф о вечном возвращении: Избр. соч. / пер. с фр. – М.: Ладомир, 2000. – С. 228.
- ²³ НА КарНЦ РАН. Разр. 6. Оп. 1. № 22. Л. 19–21.
- ²⁴ Там же. 23. № 161а.
- ²⁵ Максимов С.В. Нечистая, неведомая и крестная сила. – СПб., 1903 (Этнографическое бюро князя В.Н. Тенишева). – С. 233–234.
- ²⁶ Власова М.Н. Прозаический фольклор Терского берега Белого моря // Русский фольклор: Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2004. –Т. XXXII. – № 30. – С. 364.
- ²⁷ НА КарНЦ РАН. 158. № 138.
- ²⁸ Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. – СПб.: Наука, 2001. – Т. 1. – С. 468–469.
- ²⁹ НА КарНЦ РАН. 23. № 505.
- ³⁰ Там же. 73. № 2076.
- ³¹ Там же. № 227.
- ³² Там же. 192. № 23.
- ³³ Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. – М.: Русский язык, 1989. – Т. I, с. 219.
- ³⁴ Левкиевская Е.Е. Демонология севернорусского села Тихманьги // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. – М.: Индрик, 2001. – С. 439.
- ³⁵ Онежские былины, записанные А.Ф. Гильфердингом летом 1871 года: В 3-х т. – Изд. 4-е. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. – Т. 2. – № 93. – С. 181.
- ³⁶ Анучин Д.Н. Сани, лады и кони как принадлежности похоронного обряда // Древности: Труды Имп. Московского археологического об-ва. – М., 1890. – Т. 14, с. 98.
- ³⁷ Левкиевская Е.Е. Демонология севернорусского села Тихманьги. – С. 439.
- ³⁸ Элиаде М. Образы и символы (эссе о магико-религиозной символике). – С. 228.
- ³⁹ Элиаде М. Священное и мирское // Элиаде М. Миф о вечном возвращении: Избр. соч. – С. 314.
- ⁴⁰ Вундт В. Миф и религия / пер. с нем. – СПб.: Издание «Брокгауз – Ефрон». 1912. – С. 291–292.
- ⁴¹ Подробнее об этом см.: Криничная Н.А. Русская народная мифологическая проза: Истоки и полисемантизм образов. – С. 71–72.

- ⁴² НА КарНЦ РАН. 158. № 138.
- ⁴³ Там же. 178. № 232.
- ⁴⁴ Там же. 158. № 138.
- ⁴⁵ Барсов Е.В. Северные сказания о лембох и удельниках. – С. 89.
- ⁴⁶ Власова М.Н. Прозаический фольклор Терского берега Белого моря. – № 33. – С. 365.
- ⁴⁷ Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. – С. 60.
- ⁴⁸ Криничная Н.А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. – № 323–323а. – С. 364–365.
- ⁴⁹ Там же. – № 323а. – С. 365.
- ⁵⁰ Власова М.Н. Прозаический фольклор Терского берега Белого моря. – № 32. – С. 364–365.
- ⁵¹ НА КарНЦ РАН. 178. № 172.
- ⁵² Там же. 155. № 142г.
- ⁵³ Власова М.Н. Прозаический фольклор Терского берега Белого моря. – № 30. – С. 364.
- ⁵⁴ НА КарНЦ РАН. 39. № 38.
- ⁵⁵ Там же. 141. № 107.
- ⁵⁶ Там же. № 108.
- ⁵⁷ Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. – С. 221.
- ⁵⁸ НА КарНЦ РАН. 129. № 3.
- ⁵⁹ Там же.
- ⁶⁰ Там же. 150. № 13.
- ⁶¹ Тэйлор Э. Первобытная культура / пер. с англ. – М.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1939. – С. 394, 425–426.
- ⁶² Власова М.Н. Прозаический фольклор Терского берега Белого моря. – № 32. – С. 364–365.
- ⁶³ Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. – С. 60.
- ⁶⁴ НА КарНЦ РАН. 131. № 97в.
- ⁶⁵ Дуров И.М. Словарь живого поморского языка в его бытовом и этнографическом применении. – С. 347.



Поповкина Г.С.

**БЛАГОДАТНЫЙ ДАР ИСЦЕЛЕНИЙ В ПРАВОСЛАВИИ:
ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА, ИСТОЧНИКИ ИССЛЕДОВАНИЯ, ТИПОЛОГИЯ**

Аннотация. В статье на материале житий святых рассматривается феномен благодатного дара исцелений в православии. Дается общая характеристика явления, выделены типы условий обретения благодатного дара. Делается вывод о необходимости дальнейшего культурно-антропологического и философского анализа феномена и связанных с ним проблем православной культуры.

Ключевые слова: православие, благодатный дар исцелений (чудотворений), жития святых, лечение, культура, восточные славяне.

В культуре восточных славян обращение к православным подвижникам, обладающим даром чудотворений, довольно прочно укоренилось как способ избавления от различных недугов. В связи с тем, что интерес к разного рода святыням и «святых людям» не угасает и в наши дни, представляется актуальным рассмотрение одного из подобных феноменов – благодатного дара чудотворений (исцелений) в православии.

В церковной традиции под благодатными дарами понимаются особые благие действия Духа Святого, «служащие для возрождения и процветания души человеческой в христианском смысле и для создания и развития Церкви»¹.

Дар чудотворений – исцеление больных и бесноватых, воскрешение мертвых – один из даров Святого Духа, причем высшим из даров считается любовь к людям². Благодатные дарования получают только те, кто имеет внутреннее делание («богомыслие, созерцание, сердечная молитва, или внутренняя беседа с Богом») и «бдят о душах наших»³.

Подвижник благочестия, отличившийся особыми подвигами в служении Богу, может быть прославлен даром чудотворений, известным так же как «благодатный дар исцелений». Как правило, люди, при жизни прославившиеся даром чудотворений, бывают причислены к лику святых, хотя чудотворение при жизни не является обязательным критерием канонизации. Следует подчеркнуть, что получение особых качеств, обретение новых возможностей – благодатных даров – не было целью служения Богу ни для одного из святых, бывших в основном монахами, так как «смысл монашеской жизни – это как можно большее единение души с Богом, для чего человек всемерно очищает сердце от всего, что может этому единению препятствовать... осознание в себе греховной поврежденности, исправление ее с помощью благодати Божией, достижение обожения и помощь миру молитвой. И главными средствами достижения этой цели выступают молитва, воздержание и послушание»⁴. Хотя не все из канонизированных были монахами, однако все они вели образцовую христианскую жизнь. Вообще, по определению преподобного Серафима Саровского, «цель... христианской жизни состоит в стяжении Духа Святого Божьяго»⁵. Именно к этой цели святые шли всю свою жизнь.

Таким образом, благодатный дар как предмет исследования есть исцеление больных, рассматриваемое церковной традицией как «чудесное».

До сих пор благодатный дар исцелений (чудотворений) не был предметом специального изучения для ученых-гуманитариев. Этот феномен, как и все православное врачевание в целом, долгое время относился к сфере магии и магической медицины⁶. Однако его исследование позволит определить существенные особенности этого явления, выделяющие феномен благодатного дара исцелений в ряду народных медицинских практик (магическое знахарское лечение)⁷, составить его адекватное научное описание.

Для проведения подобного рода исследований наиболее удачным вариантом было бы интервью с обладателем такого дара. Однако это трудновыполнимая задача. Тем не менее достаточно весомый источник исследования представляют собой жития святых. Стоит отметить, что жития часто создавались людьми, которые могли достоверно свидетельствовать о жизни святого. С точки зрения литературоведения, жития написаны по определенным канонам (благочестивое происхождение героя, аскетический образ жизни, описание чудес и т.п.). Однако даже в средневековых житиях святых за каноническими нормами хорошо прослеживаются основные мировоззренческие черты, присущие православию: отсутствие боязни смерти связано с верой в бессмертие души, в воскресение человека в его физическом теле и грядущую жизнь в Царстве Божьем⁸, а также и с пониманием уныния как одного из смертных грехов. Строгий аскетизм святых, непрестанные молитвы необходимы для очищения души и стяжания благодати Божьей. Кроме того, далеко не всегда в житиях святых, почитаемых в православии, просматривается благочестивое происхождение героя: так, святыми могли становиться и люди, искренне раскаявшиеся в своих грехах и посвятивших дальнейшую жизнь Богу (например, св. Моисей Мурин до принятия монашества был разбойником). Значит, в житиях можно найти описание пути человека к святости, своеобразную парадигму святости, отражение основных вероучительных положений православия.

Жития святых, подвизавшихся в сравнительно недавнее время (XIX–XX вв.), более биографичны, наполнены подробностями жизни святого, часто содержат многочисленные свидетельства его подвигов и чудес, среди которых значительное место отводится, конечно, чудесам исцеления. О некоторых особо чтимых святых опубликованы отдельные книги с детальным изложением фактов их биографии, а иногда – и собственной прижизненной оценкой будущим святым своего служения, необычайным способностям и т.д. (например, автобиография святителя Луки – Войно-Ясенецкого).

Кроме того, как материал для исследования благодатного дара исцелений в православном врачевании может быть полезным привлечение святоотеческого литературного наследия, трудов учителей Церкви, подвижников и современных православных авторов, что необходимо для понимания феномена благодатного дара в православии, его сущностных характеристик.

Методологическую основу нашего исследования составляет феноменологический подход, позволяющий определять наиболее важные, сущностные характеристики изучаемого религиозного явления – в рассматриваемом случае специфической разновидности религиозно-мистического опыта. Мы исследуем данность человеку религиозного опыта на примере данности дара исцелений конкретным людям – святым. Отметим также, что задача типологии благодатного дара состоит не в дедукции условий их обретения, а в том, чтобы с помощью этой типологии выявить культурно-антропологические паттерны, конституирующие восприятие святых в православной культуре восточных славян. Существеннейшей особенностью феномена благодатного дара исцелений являются условия его обре-

тения человеком. Нами проанализировано 90 текстов житий святых, известных чудотворениями. Из них 64 жития повествуют о прижизненных чудесах исцеления, совершаемых святыми. Обращая внимание на условия обретения благодатного дара исцелений, можно выделить несколько типов этого религиозного явления.

Благодатный дар исцелений как следствие исключительных подвигов христианского благочестия

В православной традиции благодатные дары, в частности дар исцелений, могут даваться Богом подвижникам при их жизни, чаще всего за исключительные подвиги благочестия, проявление особенного усердия в достижении обожения.

Как правило, первые уроки веры будущие святые получали в раннем детстве: происходили из благочестивых семей, где родители прививали им любовь к Богу (например, Алипий Печерский, Амвросий Оптинский, Сергей Радонежский, Серафим Саровский, Иоанн Кронштадский; Василий Острожский – черногорский святой, общечтимый православный подвижник, и др.). Нередко ранние годы жизни святого отмечены необычными событиями, которые трактовались современниками как особый знак. Как правило, эти первые знамения в биографии святого получали развитие в его дальнейшей жизни. Так, родители святого могли получить некое возвещение свыше о его рождении (Александр Свирский⁹; Симеон Столпник¹⁰) либо быть свидетелями необычного поведения еще неродившегося младенца (Кирилл Новоезерский¹¹).

Как свидетельство богоизбранности святой Матроны Московской было расценено появление легкого благоухающего дыма при ее крещении, «нерукотворный нателный крестик» – выпуклость на груди в форме креста, нежелание младенца питаться молоком матери в среду и пятницу¹².

С первых дней жизни младенец Варфоломей (в будущем – святой Сергей Радонежский) «всех удивил постничеством, по средам и пятницам он не принимал молока матери, в другие дни, если Мария употребляла в пищу мясо, младенец также отказывался от молока матери»¹³. Неудачи в обучении грамоте также были преодолены им благодаря горячим молитвам¹⁴. Поначалу тяжело давалась грамота и Иоанну Кронштадскому, но, по словам святого, «я горячо молился Богу, чтобы Он дал мне разум; и я помню, как вдруг спала точно пелена с моего ума, и я стал хорошо понимать учение»¹⁵. Схожим образом преодолел трудности обучения и Александр Свирский, который, кроме того, с детства отличался кротостью, сторонился развлечений сверстников и «рано начал укреплять свою душу постом»¹⁶.

Алипия Печерского родители отдали в обучение греческим иконописцам, прибывшим украшать печерскую церковь, после чего Алипий решил принять монашество¹⁷. Чудесным образом избежал гибели, а позднее был исцелен от тяжелой болезни мальчик Прохор (Серафим Саровский¹⁸). С восстановлением здоровья Прохор продолжал успешно свое учение, изучал Часослов, Псалтирь, выучился писать и полюбил чтение Библии и духовных книг, а позднее поступил в монастырь¹⁹. Нередко в будущем святом с детства «чувствовалось какое-то особое стремление к святости» – например, в Иоанне Шанхайском и Сан-Францисском, который «игрушечных солдатиков... превращал в монахов, а крепости – в монастыри» и под влиянием которого «французская гувернантка-католичка приняла православное крещение»²⁰.

Детство некоторых святых омрачено потерей одного из родителей (Симеон Столпник, Паисий Угличский, Серафим Саровский), бедностью (Иоанн Кронштадский), но пример родителей и православная вера были

утешением в трудностях: «с тех пор как он начал свободно читать, стал он находить постоянную опору и в Евангелии»²¹.

С момента поступления в монастырь либо с началом обучения или службы на религиозном поприще, будущие святые отличались особым, исключительным старанием в выполнении возложенных на них обязанностей. Монастырское послушание выполнялось монахами усердно и добросовестно, но, помимо того, они брали на себя дополнительные обязательства чтения молитв и священных текстов, бодрствования, поста, молчания или других испытаний. Так, преподобный Ипатий Целебник «непрестанно весь день трудился в послушании монастырском, а ночи он стоял на молитве, мало когда принимая сна. Вкушал он только хлеб и воду, и то в малом количестве»²². Симеон Столпник совершал свои молитвы, стоя на столбе²³. Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский «ходил босиком даже в самые холодные дни, ел однажды в день, а в посты питался лишь просфорой. Для бодрости он по утрам обливал себя холодной водой. В гости не ходил, но нуждающихся в помощи всегда посещал даже в самое неожиданное время и в плохую погоду»²⁴. Серафим Саровский «стал молчаливником в своей пустыньке» и «сверх телесных трудов предавался возвышеннейшим занятиям ума и сердца и читал много книг»²⁵ и др. Такие самоограничения должны были способствовать тому, «чтобы простираться все выше и выше в духовном совершенствовании»²⁶.

Святые, не бывшие монахами, также проявляли редкостное рвение в деле религиозного служения. Яркий пример тому можно найти в жизнеописании Иоанна Кронштадтского, который добровольно взял на себя обязанность ежедневно служить литургию и причащаться самому, чтобы не «расслабевать духовно». Кроме того, этот святой известен активной, деятельной заботой о бедных и разного рода «провинившихся и порочных людях» (материальная поддержка бедных, оказание медицинской помощи, строительство Дома трудолюбия и др.). Исключительная любовь к людям была содержанием всей его жизни: «Полное самоотречение, стремление помогать людям в их нуждах – все это наполняло его жизнь особым светом, давало ему силы преодолевать собственные немощи»²⁷.

Но подвиг святых состоял не только в ограничении собственных потребностей. Для православного христианина, чтобы удостоиться благодати Божьей, не менее важно уметь смирять свои чувства: чтобы не иметь своей воли, а подчиняться только воле Господа, так как смирение – предшественник благодати²⁸. Одно из проявлений смирения – кротость, способность безропотно переносить несправедливые обвинения, унижения, поношения и при этом продолжать дело служения Господу. Подобные факты встречаются в житиях многих святых (Иоанн Кронштадтский, Василий Острожский, Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский и др.).

Примерами особого смирения является жизнь святых, которые были всю жизнь прикованы к постели тяжелыми заболеваниями: Матрона Московская, Матрона Анемнясевская, преподобный Пимен Многоболезненный. С рождения или с ранних лет эти люди страдали от неизлечимых заболеваний. Жития либо не указывают точно, в какой момент эти святые проявили дар чудотворений, либо отмечают, что это произошло в юном возрасте. Так, святая Матрона Московская не обладала специальными медицинскими знаниями, не была монахиней, была слепа от рождения, но «Господь даровал ей духовное зрение»: с ранних лет девочка стала проявлять признаки дара прозорливости, а позже – и дара чудотворений (исцелений). Необходимо отметить, что святые не стремились демонстрировать свой дар, однако окружающие воспринимали их как людей, «угодных Богу», обращались за помощью. Так, после нескольких лет тяжелой болезни святой Матроны Анемнясевской к ней стали приходить люди с просьбой об исцелении: «Вот уж как ты лежишь несколько лет, ты, небось, Богу-то угодна»²⁹. Житие святого Пимена Многоболезненного повеству-

ет лишь об одном случае исцеления по его молитвам при жизни святого. Однако перед смертью он встал, будто не болел, сам указал место своего захоронения, самостоятельно лег в гроб и умер³⁰. В другом житии повествуется о том, как преподобный Агапит Печерский, будучи сильно больным, встал, как совершенно здоровый человек, когда понадобилась его целительская помощь. После излечения пациента он снова стал болеть и умер в день, который предсказал сам³¹. То есть по житиям, святые, не смотря на свой дар, не хотели избавляться от своей болезни, предпочитая смирение и кротость здоровью.

Вся жизнь этих святых соотнесена со служением Богу и ближним: они посвящали все свое время продолжительным молитвам, совершению церковных таинств (исповеди, причастия, соборования), беседам на религиозные темы с приходскими, своими молитвами «испрашивая у Господа чудесную помощь недугующим»³². Нередко они становились объектом неприязни колдунов³³ либо язычников и атеистов, терпели обиды и упреки близких, о чем повествуют жития Матроны Анемнясевской и Матроны Московской.

Эти святые преуспели в одном очень важном духовном подвиге – послушании, смирении. Свою болезнь они переносили кротко, безропотно, воспринимая все происходящее с ними как волю Божию. Болезнь, с точки зрения православия, – не всегда наказание за грехи. Она может быть и испытанием, как в случае некоторых святых-целителей. Состояние болезни открывает особую возможность для стяжания Духа Святого, божественной благодати. По словам преподобного Серафима Саровского, «кто переносит болезнь с терпением и благодарением, тому вменяется она вместо подвига или даже более»³⁴. Именно терпение в болезни и искренняя благодарность Богу за нее являются свидетельством смирения человека. Именно это качество проявили святые, а терпение болезни в Православии приравнивается к послушанию и другим аскетическим подвигам, по словам Пимена Великого: «Равны следующие три: когда кто безмолвствует правильно; когда болен и благодарит Бога; когда кто находится в нелицемерном послушании. У этих трех одно делание»³⁵.

Итак, жития святых повествуют об исключительных религиозных подвигах, особом тщании в воздержании от пищи, усердии в молитве, желании сделать свое тело нечувствительным к необходимым потребностям в комфорте и тепле. Такие упражнения должны способствовать, как мы отмечали выше, исправлению греховной человеческой природы и стяжанию Святого Духа. Дополнительные обязанности по чтению молитв и т.п. были потребностью души, так как именно в подобных занятиях они находили успокоение, радость, умиротворение. Подобные состояния характерны для пребывающих в благодати Божьей, так как «что от благодати – там радость, мир, любовь, истина» и «благодать надо подогревать огнем ревностного делания, как жар дровами, дабы не потух огонь»³⁶. То есть святые испытывали особое чувство тяги к Богу и Божественному; желание не растратить «небесное достояние» подвигало их на совершение подвигов ради Бога.

Можно сказать, что святые, прославленные при жизни даром чудотворений (благодатным даром исцелений) отличались редкостным смирением, кротостью, стремлением к исправлению своей (человеческой) греховной природы, тщательностью исполнения послушаний, аскетизмом, полным самоотречением, исключительной любовью к людям, особенным усердием в молитве, но главное – проявляли беззаветную, без тени сомнения веру в Бога, понимая все происходящее с ними как Его волю, а благодатный дар врачевания был им дан как награда за исключительные подвиги благочестия и для большего прославления ими Бога (см., например, житие Серафима Саровского³⁷), т.е. «перстом, которым Господь указывал на своих праведников, был дар чудотворений»³⁸.

Благодатный дар исцелений как развитие таланта врача

В данной группе мы рассматриваем жития святых-врачей. Эти святые проявляли отмеченные выше качества православного подвижничества, но, кроме того, они имели способности к врачеванию либо медицинское образование. Поэтому главными делами, которым они посвятили свою жизнь, были служение Богу и оказание медицинской помощи страждущим.

Например, святой Амфилохий Почаевский был сыном сельского костоправа и часто помогал отцу, в армии исполнял обязанности фельдшера. В монашестве же он проявил себя не только как костоправ, а стал исцелять: «ὁ ἁγὸς παῖς ὁ ὁ δὲ ἀσὶς ὁ δὲ ἀί ἐὰς ἁε³⁹». Однако такому превращению предшествовали многие испытания и, конечно же, особое тщание в выполнении монашеского послушания: «Проводя дни и ночи в труде и молитве отец Иосиф возрастал духом, превосходя от силы в силу. Сокрытыми для мира остались его тайные подвиги и борения. Постом, бдением смирял свою плоть, подвижник умерщвлял плотские пожелания и страсти, приводя малейшее движения ума и сердца в «руководство духом». Посвятив жизнь служению Богу и ближним, отец Иосиф стяжал твердую веру и деятельную любовь, получив от Бога дар прозорливости и чудотворений»⁴⁰.

Не менее интересны для исследования благодатного дара врачевания житие и автобиография святителя Луки Войно-Ясенецкого. Этот святой известен своими научными трудами по медицине, стойкой приверженностью православной вере, бескорыстной помощью страждущим и многими чудесными исцелениями, совершенными по его молитве. Ему удавалось поставить пациенту точный диагноз, назначить подходящее лечение или провести удачную операцию, когда никто из его коллег не мог этого сделать. Иногда он проявлял и дар прозорливости, сообщая о течении и исходе болезни⁴¹.

Для этих святых главным было служение Богу, а занятия медициной – своеобразным послушанием, где они могут трудиться во славу Господа. Так, архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) писал: «Верно, конечно, то, что вы пишете о лечении больных. Но вы не знаете, как необычайно ценят меня как духовного врача. Очень многие говорят и пишут, что я оживил их духовно, возродил к новой жизни, и в самых трогательных выражениях изливают свою благодарность и любовь. Они пишут, что, как ни высока моя медицинская деятельность, но архиерейская неизмеримо важнее. Я и сам так думаю»⁴².

Святых-врачей отличают беззаветная вера в Бога, его всеведение и всемогущество. Наиболее яркие примеры такой веры мы находим в житиях известных и почитаемых святых Космы и Дамиана бессребреников, Пантелеимона Целителя, мученика Диомида, бессребреников Кира и Иоанна и др. Эти святые были искусными врачами и, уверовав во Христа, продолжали оказывать помощь больным. Лечение, производимое этими врачами, осуществлялось «не столько медицинскими средствами, сколько призыванием Господа Иисуса Христа»⁴³ и стало представлять собой чудо: слепые прозревали, бесноватые излечивались и т.п. В то же время, врачую тело, эти целители излечивали «от болезней душевных»⁴⁴, проповедовали Евангельское учение и многих обращали ко Христу. Медицинская помощь оказывалась безвозмездно, либо святой требовал «только одной платы – веры в Иисуса Христа, благодатью Которого он исцелял их»⁴⁵, чтобы «служить страждущим ради Бога, любовь к Богу выразить в любви к ближним»⁴⁶, т.е. любовь к Богу была главным двигателем их стремлений.

В житиях святых, бывших врачами, особый акцент делается не столько на их аскетических подвигах, сколько на бескорыстном служении ближним и безграничной вере в Бога, что составляет особенность описания

данного типа святых и, соответственно, условий обретения дара исцелений. Кроме того, проявление («использование») этого дара у святых-врачей происходит иным образом, нежели в предыдущей группе (однако анализ проявлений благодатного дара чудотворений требует отдельного исследования).

Таким образом, среди святых, прославившихся чудесами исцелений, отчетливо выделяется группа святых-врачей, которые при жизни проявили благодатный дар исцелений. Этот дар развивал уже имевшийся у них талант врачевателя и утверждал их в этом виде послушания.

Апостольский дар

Еще один тип благодатного дара исцелений мы можем найти в евангельских текстах, согласно которым Иисус дал апостолам «власть над нечистыми духами, чтобы изгонять их и врачевать всякую немощь»⁴⁷. Наиболее известны чудесами исцеления апостолы Петр и Лука, бывший по профессии врачом.

Согласно Писанию, апостолы – ученики Иисуса Христа, которым он лично дал многие дары, среди них и дар чудотворений: «...больных исцеляйте, прокаженных очищайте, мертвых воскрешайте, бесов изгоняйте; даром получили, даром давайте»⁴⁸, с целью духовного спасения людей, приведения их к христианской вере: «...а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева; ходя же, проповедуйте, что приблизилось Царство Небесное»⁴⁹.

По сути, к моменту обретения дара единственной заслугой апостолов явилось их принятие Христа, но и это принятие произошло по воле Бога⁵⁰. Можно предположить, что дар чудотворений среди прочих был дан апостолам для конкретной цели – возвещении о наступлении Царствия Небесного⁵¹. Таким образом, условия обретения благодатного дара чудотворений, данного апостолам, существенно отличаются от рассмотренных выше и представляют собой отдельный тип. Здесь наиболее ярко проступает невозможность дедуцировать поступки Бога как свободной личности – невозможно вывести однозначные логические критерии наделения благодатными дарами.

Дар чудотворений после смерти святого

В житиях многих святых рассказывается о прижизненных чудесах, совершенных подвижником. Дар же чудотворений (исцелений) проявляется после их смерти, являясь еще одним доказательством святости⁵². Считается, что чудотворения совершаются по молитве перед его иконами, при обретении мощей святого или в день канонизации. Эта особенность видна в житиях Дмитрия Солунского, Саввы Сторожевского, Священномученика Зотика Сиропитателя, святителя Еρμοгена – патриарха Московского и всея Руси, Иннокентия Иркутского, Василия Мангазейского, Никиты Новгородского, Ксении Петербургской и многих других. Эти люди при жизни стремились к совершению особых духовных подвигов. Например, Зотик Сиропитатель оставил блестящую придворную жизнь, принял священство и всецело посвятил себя служению ближним: «...открыл двери своего дома для всех нуждавшихся в помощи: лишенным крова, странникам, больным и нищим. За исключительную доброту и сострадательность святой был прозван “сиропитателем”»⁵³. Святая Ксения Петербургская, желая облегчить посмертную участь своего супруга, приняла на себя подвиг юродства⁵⁴.

Исцеления происходят как при обращении к святому, – например, посредством молитвы или прикосновением к мощам, так и при помощи предметов, принадлежащих святому, либо к природным явлениям, появившим-

ся после смерти святого. Так, на месте «кончины священномученика Зотика забил источник воды, от которой многие получали исцеление»⁵⁵, а перстень, принадлежавший святому Дмитрию Солунскому, смоченный в его крови, исцелял «одержимых различными недугами и страдающих от нечистых духов»⁵⁶.

Жития рассматривают чудотворение после смерти святого как прославление угодника Божьего, объясняя исцеления «молитвенным предстательством святого перед Господом»⁵⁷. По-видимому, в подобных описаниях отражается христианское представление о посмертном бытии, согласно которому жизнь человека не заканчивается с окончанием его земной жизни.

Подводя итоги, отметим, что, несмотря на кажущееся единообразие в жизнеописаниях святых-целителей, довольно отчетливо прослеживаются основные типы условий обретения благодатного дара чудотворений: благодатный дар врачевания может проявляться у людей, отличившихся особым благочестием, либо как развитие врачебного таланта, либо для выполнения особого предназначения, особой задачи (как в случае апостолов), а также после смерти святого. Благодатный дар врачевания не являлся целью подвижничества святых, а сопутствовал главному стремлению подвижников – стяжанию Святого Духа, обожению. Обладание святым даром чудотворений, согласно православной традиции, означает, что человек находится в благодати Божьей, в соработничестве с Богом. Особо подчеркнем, что типология не претендует на выявление причинно-следственных связей обретения благодатного дара исцелений. Мы склонны с доверием отнестись к православной традиции, утверждающей, что благодатные дары являются личным действием Бога. Типология показывает, скорее, то, как обретение святых даров раскрывалось в мировоззрении верующих.

В ходе построения типологии обнаружились и пока до конца не были разрешены некоторые проблемы. Однако задача настоящей работы – представить первый опыт исследования благодатного дара исцелений.

Библиографический список

Блаженный святитель Иоанн Чудотворец. Предварительные сведения о жизни и чудесах архиепископа Иоанна (Максимовича). Богословские труды. Четвертое издание на русском языке, дополненное. – Братство преподобного Германа Аляскинского. Калифорния. Российское отделение Валаамского общества Америки. – М., 2003.

Букварь: наука, философия, религия. – Т. 1. – М., 2001.

Евангелие. Романов-Борисоглебск. Православное братство святых благоверных князей Бориса и Глеба, 2000.

Житие преподобного Серафима Саровского. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007.

Житие преподобного Сергия Радонежского. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005.

Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь, г. Коломна: В 6 кн. (без года издания). Подписано в печать в 1993 г.

Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Издание Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, г. Козельск (без года издания): В 12 кн.

Марущак В. Святитель-хирург: житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). – М.: Даниловский благовестник, 2007. – 416 с.

Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. – М.: Паломникъ, 2004. – Т. 6.

Поповкина Г.С., Поповкин А.В. «Православное» знахарство и церковь: проблема отношений // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 62–72.

Православный молитвослов. – Введенский ставропигиальный мужской монастырь, Оптиная Пустынь, 2008.

Преподобные отцы Серафимы. Издательская группа Свято-Троице-Дивеевского женского монастыря (без года издания).

Преподобный Амфилохий. Сайт Свято-Успенской Почаевской лавры. URL: http://www.pochaev.org.ua/?p=amfilohiy/amfilohiy_1

Скурят Е.К. О святом Православии. – М.: Про-Пресс, 2002.

¹ Букварь: наука, философия, религия. – М., 2001. – Кн. 1. – С. 609.

² Там же.

³ Там же. – С. 609, 622-623.

⁴ О монашестве. Сайт Савво-Сторожевского монастыря. URL: <http://www.savvastor.ru/pages/22.html>

⁵ О стяжании Святого Духа. Сайт Сретенского монастыря. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/nasledie/seraphim-motovilov.htm>

⁶ См., например, Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – XX века. – М.; Л., 1957. – С. 148-149.

⁷ Поповкина Г.С., Поповкин А.В. «Православное» знахарство и Церковь: проблема отношений // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 62-72.

⁸ Православный молитвослов. – Введенский ставропигиальный мужской монастырь, Оптиная Пустынь, 2008. – С. 10.

⁹ Житие преподобного Александра Свирского // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 3. – С. 390-396.

¹⁰ Преподобный Симеон, столпник с Дивной горы. URL: http://stsimeon.bplaced.net/ru/index.php?option=com_content&view=article&id=45&Itemid=55

¹¹ Житие преподобного Кирилла Новоезерского // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 6. – С. 241-255.

¹² Блаженная Матрона Московская. URL: <http://days.pravoslavie.ru/Life/life4629.htm>

¹³ Житие преподобного Сергия Радонежского. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. – С. 5.

¹⁴ Там же. – С. 10.

¹⁵ Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского, чудотворца // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 4. – С. 370-383.

¹⁶ Житие преподобного Александра Свирского // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать 1993 г. – Кн. 3. – С. 390-396.

¹⁷ Житие преподобного отца нашего Алипия Печерского // Избранные жития русских святых X-XV вв. – М.: Молодая гвардия, 1992. – С. 113-121.

¹⁸ Житие преподобного отца нашего Серафима, Саровского и всея России чудотворца // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 3. – С. 181-192.

¹⁹ Там же.

²⁰ Блаженный святитель Иоанн Чудотворец. Предварительные сведения о жизни и чудесах архиепископа Иоанна (Максимовича). Богословские труды. Четвертое издание на русском языке, дополненное. – Братство преподобного Германа Аляскинского. Калифорния. Российское отделение Валаамского общества Америки. – М., 2003. – С. 42-43.

²¹ Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского, чудотворца...

²² Житие преподобного Ипатия Целебника, в ближних пещерах почивающего // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 1. – С. 151-154.

²³ Преподобный Симеон, столпник с Дивной горы...

²⁴ Блаженный святитель Иоанн Чудотворец... – С. 143-306.

²⁵ Житие преподобного Серафима Саровского. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007. – С. 44.

²⁶ Там же.

²⁷ Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского, чудотворца...

²⁸ Букварь... – С. 407.

²⁹ Житие и подвиг исповедницы Матроны Анемнясевской. URL: <http://www.pravoslavie.ru/put/sv/matrona.htm>

³⁰ Житие преподобного Пимена Многоболезненного Печерского, в ближних пещерах почивающего // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 3. – С. 291-299.

³¹ Житие Агапита Печерского, врача безмездного // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 2. – С. 319-321.

³² Блаженная Матрона Московская...

³³ Там же.

³⁴ Преподобне отче Серафиме. Издательская группа Свято-Троице-Дивеевского женского монастыря (без года издания). – С. 304.

³⁵ Полное собрание творений святителя Игнатия Брянчанинова: В 8 т. – М.: Паломникъ, 2004. – Т. 6. – С. 302.

³⁶ Букварь... – С. 407.

³⁷ Житие преподобного отца нашего Серафима, Саровского и всея России чудотворца...

³⁸ Скурат Е.К. О святом Православии. – М.: Про-Пресс, 2002. – С. 65.

³⁹ Преподобный Амфилохий. Сайт Свято-Успенской Почаевской Лавры. URL: http://www.pochaev.org.ua/?p=amfilohiy/amfilohiy_1

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Марущак В. Святитель-хирург: житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). – М.: Даниловский благовестник, 2007. – С. 92-98 и др.

⁴² Там же. – С. 98.

⁴³ Страдание святого великомученика Пантелеимона // Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Издание Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, г. Козельск (без года издания). Месяц июль. – С. 618-637.

⁴⁴ Память святого мученика Диомиды // Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Издание Свято-Введенского монастыря Оптиной пустыни, г. Козельск (без года издания). Месяц август. – С. 283-284.

⁴⁵ Жизнь и страдания святого мученика и чудотворца Трифона. – М.: Паломник, 2000. – С. 10.

⁴⁶ Страдание святых мучеников Космы и Дамиана // Жития святых святителя Дмитрия Ростовского. Издание Свято-Введенского монастыря Оптиной Пустыни, г. Козельск (без года издания). Месяц июль. – С. 5-10.

⁴⁷ Евангелие от Матфея (10:1).

⁴⁸ Там же (10:8).

⁴⁹ Там же (10: 7-8).

⁵⁰ См., напр., объяснение Иисуса Симону: «блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах» (Евангелие от Матфея. 16:17).

⁵¹ Букварь... – С. 365.

⁵² Скурат Е.К. О святом Православии... – С. 64.

⁵³ Священномученик Зотик. URL: <http://orthomed.ru/pms.php?id=library.saints.zotik>

⁵⁴ Житие блаженной Ксении Петербургской // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). Подписано в печать в 1993 г. – Кн. 6. – С. 174-182.

⁵⁵ Священномученик Зотик...

⁵⁶ Житие Дмитрия Солунского. URL: <http://old-ru.ru/02-9.html>

⁵⁷ Подобная формулировка встречается практически во всех житиях. См., напр.: Житие святого мученика Василия Мангазейского, чудотворца // Жития русских святых. Кн.2. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. – Коломна (без года издания). – С. 120-124.

**ПРОБЛЕМА ФОРМИРОВАНИЯ ВОЕННОГО МУСУЛЬМАНСКОГО ДУХОВЕНСТВА
В РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XIX – НАЧАЛЕ XX вв.**

Аннотация. С момента вхождения мусульманских народов в состав Российской империи пристальное внимание государственных властей было направлено на мусульманское духовенство. Не стало исключением и наличие в российской армии представителей духовного сословия. Особое внимание присутствию магометанских мулл в действующей армии стало уделяться при Николае I, в период правления которого начинается регламентация их положения в войсках. Однако недостаток священнослужителей, их тяжелое материальное обеспечение привели к недовольству мусульманского населения своим положением в вооруженных силах Российской империи.

Ключевые слова: ислам, духовенство, армия, вероисповедная политика, устав, указ, ислам в России, полковое духовенство.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ-Алтай (проект №12-11-22000 «Формирование и развитие религиозного ландшафта на Алтае: исторический опыт и современная ситуация»).

Политика государства в отношении мусульманского населения Российской империи была непоследовательной, переходя от религиозного преследования и насильственного крещения к веротерпимости и созданию условий для включения мусульман в российское общество. Законодательное оформление статуса ислама в российском государстве относится к периоду правления императрицы Екатерины II. Именно тогда ислам становится вероисповеданием, которое официально признается российским государством, но которое жестко контролируется правительством. В первую очередь пристальное внимание государственных властей было направлено на мусульманское духовенство. Веротерпимость в отношении ислама выступала способом интеграции новых народов в состав империи, средством поддержания религиозного мира и разрешения национальных противоречий среди подданных. Данные цели реализовывались и процессе формирования российских вооруженных сил.

Со времен Петра I, когда начала комплектоваться профессиональная армия, очень остро встал вопрос о присутствии в ней магометанского духовенства. Российская армия формировалась изначально как полиэтно-конфессиональная, хотя исторически большинство в ней составляло русское население, что создало определенные трудности в реализации религиозных прав других военнослужащих¹.

Несмотря на то, что практика привлечения инородческого духовенства в армию существовала с XVIII в.², основной задачей правительства была интеграция мусульманских народов в состав российского общества. Считалось, что именно инородная военная среда и оторванность от традиционной религиозно-бытовой обстановки инородческого населения будут способствовать русификации этого населения. Указом Елизаветы Петровны от 6 апреля 1742 г. крещение в православие инородческого служащего населения было прямой обязанностью полковых священников. При Екатерине II реализация в войсках принципа свободы вероисповедания накладывала на мусульман определенные материальные затраты, связанные с содержанием священнослужителя, что противоречило законодательству. Как в XVIII в., так и в XIX в. каждый день для солдата или матроса

сопровождался православной молитвой, которая совершалась после общего сбора всех военнослужащих, нарушая права иноверческого служилого населения³.

Особое внимание магометанским священнослужителям в регулярных войсках правительство стало уделять при Николае I. В 1846 г. впервые было регламентировано правовое положение мусульманских духовных лиц в гвардейских войсках⁴. Указом императора от 1849 г. разрешалось экзаменовывать нижних чинов иноверческих исповеданий в правилах веры, если вблизи не было духовенства этих исповеданий. Однако для сдачи экзамена представитель инородческого исповедания не мог отлучаться из расположения войск, а держал экзамен лишь в то время, когда в местах расположения войск находились инородческие духовные лица и магометанские муллы⁵. В 1850 г. духовные лица были исключены из списка лиц, подвергающихся телесному наказанию и рекрутской повинности. Но что касается закона об освобождении мусульманского духовенства от воинской повинности, то он действовал лишь до 1874 г., а затем был восстановлен в 1912 г.⁶. В 1869 г. военные муллы наряду с духовными лицами других вероисповеданий получили право на бесплатное обслуживание в военно-лечебных заведениях⁷. Таким образом, начиная со второй половины XIX в. вопрос о мусульманском духовенстве находился в поле зрения правительства, которое всячески стремилось регламентировать положение данного класса.

Несмотря на внимание правительства к мусульманскому вопросу, осталось много нерешенных проблем, в том числе и в привлечении мусульманского духовенства в армию. Так, еще в 1842 г. был сформирован Тобольский конный полк, в котором к 1852 г. насчитывалось 1704 «ясачных татарина». Генерал-губернатор Западной Сибири Г.Х. Гасфорт сообщает об отсутствии в действовавших тогда инструкциях указания об устройстве духовной жизни магометанского населения данной воинской части⁸. Аналогичная ситуация складывалась и с сибирским казачьим войском, которое не имело однородной религиозной структуры – магометанское население в нем составляло 1%. Согласно имеющимся данным, мусульмане воинского сословия в Сибири составляли в 1878 г. 840 человек, а к 1905 г. их число возросло до 1279⁹. В 1852 г. казаками-магометанами было подано прошение о разрешении им избирать из своей среды муллу с содержанием его за счет общины и освобождении его от военной службы. Однако высшее командование Отдельного сибирского корпуса указало на то, что с подобной проблемой сталкивается впервые и отложило решение ее до принятия каких-либо решений высшими государственными учреждениями. Вопрос был решен в марте 1853 г., когда на основании Тобольского казачьего конного полка был разработан проект правил о назначении магометанского духовенства в казачьих войсках Сибири¹⁰.

С одной стороны, правительство принимало меры по привлечению мусульманских священнослужителей в армию, с другой, – оно по-прежнему считало основной своей задачей контроль за деятельностью магометанских мулл, а также привлечение инородческого населения в православную веру. Принятые правила о назначении магометанского духовенства в казачьи войска, закрепленные впоследствии в «Уставе духовных дел иностранных исповеданий» 1857 и 1896 гг., свидетельствуют: «Военное начальство обязано наблюдать, чтобы число мечетей и духовенства не превышало установленного по закону, излишние мечети должны закрываться»¹¹. По-прежнему поощрялся переход военнослужащих мусульман в православие, о чем свидетельствует указ от 16 июня 1851 г., по которому российский государь повелел «нижним чинам из магометан, принявшим православную веру, выдавать в награду по 7 руб. 15 коп. серебром каждому из государственного казначейства»¹².

Отношение к мусульманскому духовенству во второй половине XIX в. отражено в проекте 1869 г. по организации закавказского духовенства, в котором кавказский наместник великий князь Михаил Николаевич обозначил цели, кои, по его мнению, должна была преследовать правительственная власть в предстоявшей реформе. При проведении реформы правительство призвано было осуществлять надзор за духовными лицами, поставив духовенство в непосредственную зависимость от государственной власти. Необходимо было всячески противодействовать укреплению корпоративного духа духовного сословия и ограничить его воздействие на магометанское население, препятствовать проникновению турецких и персидских священнослужителей на территорию Российской империи. Также в обязанности правительства входила организация надзора за духовными учреждениями¹³. Проводимая правительством политика привела к тому, что приказом Военного совета от 24 июня 1896 г. были упразднены все штатные должности мусульманских духовных лиц, кроме Крымского и Дагестанского военных формирований. В приказе говорилось: «духовные лица иноверческих исповеданий, которые не получали другого назначения по военному ведомству, оставить за штатом на общем основании, нижних же чинов распределить на службу между войсками и военными учреждениями соответствующих округов по усмотрению Командующих войсками»¹⁴. Таким образом, в российской армии военных мулл практически не осталось.

Безусловно, подобные меры не могли оставить равнодушными мусульманское население Российской империи. 15 февраля 1906 г. в Уфе по инициативе муфтия было собрано совещание мусульман духовного и светского звания по вопросу «об устройстве духовного призрения мусульман-военнослужащих». Всего в совещании приняло участие 24 представителя мусульманской российской уммы. Муфтий представил вниманию собравшихся направленное им 26 марта 1903 г. письмо императору, в котором говорил о неудобстве упразднения должности военных мулл. В письме было указано, что численность военнослужаших мусульман в Российской империи в мирное время достигает 40000 человек. После указа упразднения должности мулл в войсках и отмены им содержания от солдат на имя муфтия стали постоянно поступать жалобы на угнетенное положение в армии. Некоторые даже после смерти оставались без напутствия¹⁵. Одним из таких ярких примеров является обращение татар Выборгского гарнизона с жалобой на отсутствие духовного лица для обучения детей на родном языке и совершения похоронного обряда, поскольку мулла Финляндского военного округа проживал в 280 верстах от Выборга и мог посещать его лишь раз в год¹⁶.

Как указывает муфтий, подобные меры возбуждают у мусульманского населения империи опасения, касающиеся ограничения веротерпимости. Император принял живое участие в решении данного вопроса и 30 августа 1903 г. повелел: 1) обеспечить уволенных из войск мулл теми же окладами в течение 5 лет; 2) сделать статистическое исследование в войсках о количестве находящихся магометан и обеспечить отправление треб местными муллами, где таковые имеются¹⁷. Однако сами мусульманские священнослужители не всегда ожидали милости от правительства и продолжали выполнять свой духовный долг даже после указа 1896 г. Примером такого преданного служения может стать военный ахун при штабе Варшавского военного округа, который в 1896 г. по случаю упразднения должности остался за штатом, но продолжал исполнять свои обязанности. Этот случай отмечается в отношении штаба Варшавского военного округа от 24 февраля 1909 г.¹⁸.

По проведенным статистическим сведениям Главного штаба на 10 октября 1905 г. во всей армии насчитывалось 275 магометан-офицеров и около 30000 магометан низших чинов. Желание иметь муллу в своем

военном округе высказали лишь командующие Варшавского, Киевского и Приамурского военных округов. Все остальные командующие не известили о необходимости иметь священнослужителя магометанского вероисповедания в своих округах. По мнению военного начальства, поскольку в магометанском вероисповедании нет ежедневных треб (исповедь, причастие), то и постоянное наличие в войске муллы не обязательно. На совещании поднимался также вопрос об очень низком окладе муллам, который приравнивался к низшим военным чинам. В этой связи было сделано предложение уравнивать магометанских священнослужителей в материальном положении с полковыми священниками¹⁹. К тому же в начале XX в. штатные военные муллы не имели права в течение первых трех дней командировки снимать квартиру, что разрешалось полковым священникам, а также муллам Крымского полка. Такой запрет лишал нижние чины возможности совершать общественное богослужение. К тому же и сам мулла не задерживался в части на продолжительный срок²⁰.

Участники совещания высказывались в том смысле, что функции муллы не должны ограничиваться только принятием присяги и погребением умерших, а следовательно, штат мулл необходимо увеличить. Соответственно и приходскому духовенству должно быть установлено вознаграждение за совершение треб. Священнослужители должны быть везде, где служат мусульмане, и назначать их нужно по согласованию начальника штаба с муфтием. На совещании также было выдвинуто предложение объединить всех служащих мусульман и даже организовать из них отдельные части, хотя было понимание того, что правительство вряд ли с этим согласится. Указывалась необходимость в специальных помещениях для совершения молитвы. Наличие муллы, по мнению мусульман, будет способствовать нравственному воспитанию военнослужащих магометанского вероисповедания. В итоге совещание пришло к определенным выводам, которые были переданы в Департамент духовных дел иностранных исповеданий: 1) необходимо увеличить число военных мулл, так как приглашение приходского духовенства не всегда осуществимо в связи с запретом на их отлучение из прихода; 2) уравнивать мулл в правах с военными священниками. Кроме того, целесообразным виделось объединение военнослужащих мусульман, так как в связи с их разрозненностью возникает проблема соблюдения религиозных обрядов, что может войти в норму²¹.

По мнению магометанского духовенства, разобщенность военнослужащих магометанского вероисповедания и внутренний распорядок в русской армии, устроенный по русскому православному обычаю (что касалось даже приема пищи), приводили к безнравственности в мусульманской военной среде. В годы Первой русской революции мусульмане, воодушевленные заявлениями правительства о свободе вероисповедания, обратились с просьбой в Департамент духовных дел иностранных исповеданий с просьбой не кормить их свининой. Однако в этом им было отказано, а 14 октября 1906 г. поступило разъяснение главного штаба, что организовать отдельное питание солдатам-мусульманам невозможно в силу их многочисленности²².

В начале XX в. правительство пошло на некоторые послабления в отношении мусульманского духовенства. Так, 19 июня 1908 г. Николаем II был принят документ «об учреждении штатного магометанского духовенства в войсках». По этому документу жалование мусульманских священнослужителей было приравнено к жалованию священнослужителей других исповеданий, а самим им предоставлялось также право на пенсию²³. Кроме того, по данному указу командировать мулл в войска следовало только для совершения обряда погребения, для приведения к присяге, а также для совершения общественных богослужений и произнесения проповеди – периодически, преимущественно во время сбора войск²⁴.

Таким образом, обязанности духовенства по-прежнему зачастую исполняли низшие военные чины. Так, 16 июня 1905 г. к 24-му полевому подвижному госпиталю был назначен для удовлетворения религиозных потребностей больных и раненых низших чинов из магометан ефрейтор Зималетдин Абдулкадыров²⁵. В 1908 г. гражданское мусульманское духовенство обратилось к Мусульманской фракции Государственной Думы с просьбой увеличить число полковых мулл, а также выделить мусульман в отдельные воинские части²⁶. Однако правительство данное прошение никак не поддержало. Лишь с началом Первой мировой войны число священнослужителей в армии возросло, что было связано с необходимостью требоисполнения²⁷.

Положение магометанского населения в российской армии на протяжении истории Российской империи было достаточно ограниченным. Лишь в военных уставах второй половины XIX – начала XX вв. стало обязательным освобождение мусульман нижних чинов и офицеров в дни религиозных праздников от занятий и нарядов²⁸. Тяжелым было положение и мусульманских священнослужителей в российской армии. Вплоть до начала XX в. они испытывали материальные затруднения и находились в более угнетенном положении в сравнении с православным духовенством. Военные муллы долгое время были единственной категорией священнослужителей, не освобожденных от несения воинской повинности. Приходское духовенство, исполняющее обязанности полковых священнослужителей, также не было поддерживаемо со стороны правительства – напротив, испытывало ряд финансовых затруднений даже для прибытия в воинские части.

Библиографический список

Абдуллин Х.М. Мусульманское военное духовенство в конце XIX – начале XX веков // Татарские мусульманские приходы в Российской империи / отв. ред. и сост. И.К. Загидуллин. – Казань: Институт истории АН РТ, 2006. – С. 271–276.

Андреев С.М. Казаки-мусульмане в Сибирском казачьем войске (вторая половина XIX – начало XX веков) // Ислам, общество, культура / отв. ред. Н.А. Томилов, А.Г. Селезнев. – Омск: ОмГУ, 1994. – С. 5–8.

Арапов Д.Ю. Правила устройства духовной жизни татар-мусульман в Тобольском конном полку (1853 г.) // Тюркские народы: Материалы V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» / отв. ред. А.В. Нескоров. – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 2002. – С. 126–127.

Воробьева Е.И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Исторический ежегодник. 1997. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.omsu.omskreg.ru/histbook/articles>

Загидуллин И.К. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (европейская часть России и Сибирь). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. – 462 с.

Полное собрание законов Российской Империи. – СПб.: Типография II Отделения Е. И. В. Канцелярии, 1850.– Собрание II. – Т. 24. – Ч. 1. – 635 с.

Полное собрание законов Российской Империи. – СПб.: Типография II Отделения Е. И. В. Канцелярии, 1850.– Собрание II. – Т. 26. – Ч. 1. – 752 с.

Полное собрание законов Российской Империи. – СПб., 1899. – Собрание III. – Т. 16. – Ч. 1. – 823 с.

Полное собрание законов Российской Империи. – СПб., 1899. – Собрание III. – Т. 28. – Ч. 1. – 1008 с.

Свод законов Российской империи. – СПб.: Русское Книжное товарищество «Деятель», 1912. – Т. 11. – Ч. 1. – 178 с.

Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. 295. Оп. 6. Д. 2018.

Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484.

Центральный государственный исторический архив Республики Башкортостан. Ф. 295. Оп. 11. Д. 993.

¹ Загидуллин И.К. Мусульманское богослужение в учреждениях Российской империи (европейская часть России и Сибирь). – Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2006. – С. 57.

² Абдуллин Х.М. Мусульманское военное духовенство в конце XIX – начале XX веков // Татарские мусульманские приходы в Российской империи / отв. ред. и сост. И.К. Загидуллин. – Казань: Институт истории АН РТ, 2006. – С. 271.

³ Загидуллин И.К. Указ.соч. – С.58-59.

⁴ Абдуллин Х.М. Указ.соч. – С. 271.

⁵ Полное собрание законов Российской Империи. – СПб.: Типография II Отделения Е. И. В. Канцелярии, 1850. – Собрание II. – Т. 24. – Ч. 1. – С. 134–135.

⁶ Загидуллин И.К. Указ.соч. – С. 68.

⁷ Загидуллин И.К. Указ.соч. – С. 24–25.

⁸ Арапов Д.Ю. Правила устройства духовной жизни татар-мусульман в Тобольском конном полку (1853 г.) // Тюркские народы: Материалы V Сибирского симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири» / отв. ред. А.В. Нескоров. – Тобольск; Омск: ОмГПУ, 2002. – С. 126.

⁹ Андреев С.М. Казаки-мусульмане в Сибирском казачьем войске (вторая половина XIX – начало XX веков) // Ислам, общество, культура / отв. ред. Н.А. Томилов, А.Г. Селезнев. – Омск: ОмГУ, 1994. – С. 5.

¹⁰ Там же. – С. 6.

¹¹ Свод законов Российской империи. – СПб.: Русское книжное товарищество «Деятель», 1912. – Т. 11. – Ч. 1. – С. 136.

¹² Полное собрание законов Российской Империи. – СПб.: Типография II Отделения Е. И. В. Канцелярии, 1852. – Собрание II. – Т. 26. – Ч. 1. – С. 413.

¹³ Воробьева Е.И. Власть и мусульманское духовенство в Российской империи (вторая половина XIX в. – 1917 г.) // Исторический ежегодник. 1997. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.omsu.omskreg.ru/histbook/articles>

¹⁴ Полное собрание законов Российской Империи // Там же. – С. 563

¹⁵ ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484. Л. 81–81об.

¹⁶ Загидуллин И.К. Указ.соч. – С. 32.

¹⁷ ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д.484. Л. 82.

¹⁸ Там же. Оп. 6. Д. 2018. Л. 1.

¹⁹ Там же. Оп. 11. Д. 484. Л. 84.

²⁰ Загидуллин И.К. Указ.соч. – С. 79.

²¹ ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 484. Л. 86об.

²² Загидуллин И.К. Указ.соч. – С. 61.

²³ Абдуллин Х.М. Указ.соч. – С. 273.

²⁴ Полное собрание законов Российской Империи // Там же. – С. 368.

²⁵ ЦГИА РБ. Ф. 295. Оп. 11. Д. 993.

²⁶ Загидуллин И.К. Указ.соч. – С. 85.

²⁷ Абдуллин Х.М. Указ.соч. – С. 275.

²⁸ Загидуллин И.К. Указ.соч. – С. 66.

**СУФИЙСКАЯ ОБЩИНА МЮРИДОВ АЛИ-ХАДЖИ АКУШИНСКОГО
(первая треть XX в.)**

Аннотация. Статья посвящена малоизвестным страницам жизни и деятельности шейха накшбандийского тариката Али-хаджи Акушинского из Даргинского округа Дагестанской области. Такими страницами являются становление его как одного из крупных и авторитетных духовных вождей мусульман Дагестана и Северного Кавказа рубежа XIX-XX вв., возникновение, деятельность его общины мюридов и отношение к ней властных структур. Большое внимание в статье уделяется 1910-1930-м гг., когда суфийские общины в Дагестане были на подъеме, называются конкретные имена мюридов. Авторы опираются как на опубликованные источники, так и на неопубликованные архивные документы.

Ключевые слова: шейх, суфизм, община, мюрид, алим, религиозный деятель, Дагестан, ислам в России.

Видный религиозный и общественно-политический деятель Дагестана и Северного Кавказа первой трети XX в. Али-хаджи Акушинский (ум. в 1930 г.) родился в семье акушинского муллы-будуна, по показаниям его мюрида Иман-Баганда Исаева и сына Ильяса, то ли в 1843, то ли в 1846 г. Будущий шейх прошел традиционный путь ученика-мутаалима начальной школы – мектеба, а потом учился в нескольких медресе, совершенствовал свои знания у разных ученых-алимов и шейхов полтора десятка лет, он получил у современников признание совершенного знатока мусульманских наук. В юношеские годы учился также в медресе Абдурахмана, сына Мухаммада из селения Какашура, и Ибрагима из селения Анди. На формирование его знаний и религиозного мировоззрения большое влияние оказали кадий акушинской мечети Гаджила Али и его духовный наставник, шейх накшбандийского тариката Ильяс-хаджи Цудахарский. Последний наставлял Али-хаджи на путь тариката, а около 1901 г. устно передал ему разрешение-иджазу наставлять мюридов на тарикат, что означало быть шейхом-муршидом¹.

Устная форма передачи права наставлять мюридов на путь тариката вызывала среди суфиев Дагестана большие споры на протяжении всего XX в. Такие споры ведутся и сейчас. Как считают сами суфии, цепочка (силсила) накшбандийских шейхов, которая берет начало от Пророка и идет непрерывно до Исмаила Курдумери, действуя в Дагестане и поныне, после него раздвоилась. Али-хаджи Акушинский и его устаз Ильяс-хаджи Цудахарский были последователями линии сограблинского шейха Абдурахмана-хаджи. Шейхи накшбандийского тариката другой линии признавали только письменное разрешение – иджазу, соответственно тех, кто ее не имел, называли муташейхами (лжешейхами). Именно эти споры стали поводом для маджлиса (съезда) дагестанских алимов и шейхов в Стамбуле в 1324 г. по хиджре (1905–1906 гг.). Участник этой встречи, сын Ибрахима из Доргели Джафар Садик, обосновавшийся в Турции, свидетельствует, что Али-хаджи Акушинский в споре с шейхом Шарафутдином-хаджи из Кикунь доказал свое право «наставлять народ на путь тариката»².

Маджлисы алимов полулегально проходили и в Дагестане, так как царские чиновники, опасавшиеся усиления среди мусульман идей панисламизма и пантюркизма и усматривавшие в этом влияние недружественной Турции, не допускали совместного их сбора. В антирусской пропаганде среди мусульман больше других подозревались как раз суфии, поэтому в

Дагестанской области они находились под пристальным наблюдением царской власти, самые активные из них даже не могли свободно передвигаться. Царские чиновники видели в духовных вождях мусульман идейных вдохновителей организованной оппозиции власти, а ученые-салафиты обвиняли суфиев в многобожии (ширке), отступничестве (бида), невежестве и ереси³.

В условиях контроля властей над суфиями и критики их догматики и практики со стороны ученых-салафитов часть дагестанского общества не высказывала к ним особого интереса. Какие бы глубокие и древние корни суфизм в Дагестане ни имел (ученые датируют его появление здесь в X – XII вв.), в начале XX в. в некоторых мусульманских обществах к суфиям и их обрядам относились критически. По архивным документам мы выявили следующий случай: когда мюрид какого-то шейха появился в кумыкском ауле Аксай Хасавюртовского округа Терской области с целью пропаганды суфизма, местные жители тут же доложили властям, и у того возникли большие неприятности. Мюрида арестовали до выяснения причин появления в другом ауле и только после вмешательства влиятельных родственников и близких отпустили⁴. В документах мы обнаружили также конфискованные полицейскими пропагандистские письма суфиев от 1907 г., где свидетельствует о слежке властей за суфиями⁵. Но в тех обществах, где традиции суфизма были глубокие и имелись шейхи, отношение к ним большинства жителей и местных властей было более чем лояльное (как в Акушинском обществе Даргинского округа).

В 1890 г. Али совершил паломничество-хадж в мусульманские святыни, и к его имени добавилось почетное для мусульманина звание «хаджи». Становление Али-хаджи суфийским шейхом приходится на рубеж XIX–XX вв., оно заняло не менее двух десятков лет. Это время в Дагестане было периодом наиболее широкого распространения суфизма. Долгие годы учебы и усердный труд помогли Али-хаджи занять достойное место среди ученых-алимов. Образованность шейха, острый ум, спокойный и уравновешенный характер были главными чертами, ставшими впоследствии основой его мудрости, дальновидности как религиозного и общественного деятеля, мыслителя, дипломата, снискавшего огромный авторитет среди различных слоев населения Дагестана.

Хотя значительное число арабоязычной литературы и рукописей из его личной библиотеки было уничтожено в 1930 г. сотрудниками ОГПУ, сохранилась часть его переписки с религиозными и государственными деятелями 1918–1920-х гг., воспоминания сына Ильяс (назван именем своего наставника-муршида) и других родных, современников, документация правоохранительных органов (ГПУ–НКВД) и следственные материалы 1928–1929 гг., по которым можно установить общую картину возникновения и деятельности его общины (вирда) мюридов и взаимоотношения с органами власти⁶. В настоящей статье мы даем небольшой анализ суфийской общины мюридов А.-х. Акушинского первой трети XX в., это скромный вклад в исследование малоизвестных страниц жизни и деятельности шейха накшбандийского тариката и суфизма в Дагестане. Изучая опубликованные труды, посвященные жизни и деятельности шейха А.-х. Акушинского, мы с сожалением отмечаем, что и сегодня некоторые исследователи продолжают искажать научные термины по суфизму. В частности, Абдуллаев Г.М. суфийскую общину шейха Али-хаджи называет «сектой», а собираемую ему населением материальную помощь – «данию»⁷. Такие формулировки в научных трудах использовали атеисты во времена наиболее антирелигиозных десятилетий советской эпохи.

Достоверно известно, что в январе 1917 г. Али-хаджи был кадием акушинской джума-мечети и, как признавали местные власти, к его голосу, как и к голосу другого крупного алима и его будущего политического оппонента из Аварского округа Нажмуддина Гоцинского, «прислушивался

весь Дагестан»⁸. Российская империя тогда бурлила народными бунтами, была накануне крупнейшей революции XX в. Антиправительственными настроениями были охвачены и национальные окраины империи. Именно в тяжелые годы смуты обостряются национальные и религиозные факторы. Мы допускаем, что колонизаторская власть Российской империи на Кавказе и введенная ею в начале 60-х гг. XIX в. новая административно-судебная система не смогли вытравить из сознания значительной части дагестанского общества влияние духовенства на духовную и общественно-политическую жизнь. Этим на практике неплохо пользовался кадий и шейх Али-хаджи Акушинский. Местные чиновники, понимающие силу традиций в народе и старавшиеся не портить отношений с религиозным деятелем, давали ему много поблажек. Не помешали власти и тогда, когда в 1910-1920-е гг. Али-хаджи в своем селе открыл медресе, где в разные годы обучалось от 20 до 40 учеников-мутаалимов.

У исследователей биографии Али-хаджи Акушинского не вызывает никакого сомнения то, что он был втянут в бурную общественно-политическую жизнь 1917–1921 гг., а в январе 1918 г. социалистами на митинге в Темир-Хан-Шуре был провозглашен шейх-уль-исламом, в противовес имаму и муфтию Н. Гоцинскому. Получение духовных титулов *имам*, *муфтий*, *шейх-уль-ислам* религиозными деятелями Дагестана и их легитимность – спорная тема, но Али-хаджи был первым духовным вождем российских мусульман-суннитов, который получил от последователей и соратников титул шейх-уль-ислама. Такой титул до него носили только главы закавказских шиитов.

В тяжелые и смутные годы революции и Гражданской войны Али-хаджи Акушинский поддержал сторонников социалистического выбора, называя их борцами за свободу и равенство. Его привлекали идеи о справедливом обществе, и он был в числе тех религиозных деятелей, кто близко принял популистские лозунги большевиков и распространял их среди своих последователей. Чтобы убедить религиозные массы в правильности его стратегии и тактики по отношению к Советской власти, шейх использовал исламские лозунги. Именно в годы революции и Гражданской войны в Дагестане и на Северном Кавказе в целом активизируется исламский фактор, который в научной литературе принято называть «политизацией ислама». Это была бурная эпоха, богатая драматическими и общественно-политическими событиями. Участие мусульманского духовенства Дагестана в этих событиях – широко изученная тема. При освещении истории революции и Гражданской войны советские историки больший упор делали на классовый фактор и считали Али-хаджи Акушинского «временным попутчиком большевиков».

В известных нам источниках первые мюриды Али-хаджи Акушинского упоминаются в письме к нему муршида Ильяса Цудахарского, написанного своему мюриду из ссылки не позднее 1901 г. Муршид называет Али-хаджи «богобязанным алимом, истинно познавшим Всевышнего», в письме советует ему «быть в халвате в зимнее время» и поучает проводить данный обряд с соблюдением этики и последовательности⁹. Муршид также рекомендует Али-хаджи во время уединения в халвате запретить жене приносить еду и поручить это дело мужчине, а «наблюдение и руководство мюридами» – мюриду Магомеду Самкакинскому как «богобязанному алиму, преданному другу и брату»¹⁰. Среди перечисленных муршидом в письме родственников и мюридов, кому тот передавал привет, упоминается и один из образованных и подготовленных мюридов Али-хаджи – Магомед-хаджи Аршимахинский. О том, что в начале XX в. его мюриды были не только в близлежащих горных аулах, но и в плоскостном Дагестане, свидетельствует тот факт, что среди его документов отложилось письмо, написанное ему мюридом Гасаном из крупного даргинского селения Губден, датируемое 1916 г. Можно предположить,

что община-вирд шейха Али-хаджи Акушинского до 1917 г. имела не более пяти небольших групп мюридов, в основном в даргинских аулах. Вполне вероятно, что некоторое количество мюридов у него было и среди кумыков.

Влияние суфийских шейхов на мусульман Дагестана особенно возросло после февральской революции 1917 г., когда духовенство активно включилось в общественно-политическую жизнь края, а в годы Гражданской войны оно возглавило борьбу против «белых» и «красных». Светская интеллигенция Дагестана и всего Северного Кавказа, расколовшаяся после Октябрьского переворота в борьбе за власть на сторонников и противников большевиков, заручилась поддержкой духовных вождей мусульман. Когда в январе 1918 г. в Дагестане началось гражданское противостояние, сторонники большевиков заручились поддержкой Али-хаджи Акушинского, провозгласив его шейх-уль-исламом¹¹. Противники большевиков сделали ставку на широко образованного и состоятельного алима Нажмуддина Гоцинского, который в жесткой политической борьбе и для провозглашения себя имамом умело использовал шейха накшбандийского тариката Узун-хаджи Салтинского. Их современник и крупный ученый-алим Али Каяев считает, что ради увеличения числа своих последователей и поднятия авторитета среди религиозных масс Гоцинский объявил себя мюридом Узун-хаджи¹².

Духовные вожди призывали своих мюридов и последователей под зеленые знамена ислама. Как и в годы Кавказской войны, сотни и тысячи последователей разных шейхов объявили себя мюридами, объединившись в вооруженные отряды, и боролись за и против большевиков. Некоторые из мюридов Али-хаджи в последующие годы стали «красными партизанами» и свои удостоверения использовали для получения социальных льгот от государства.

Наибольшее количество мюридов в годы Гражданской войны и после нее шейх имел в тех населенных пунктах Дагестана, которые поддерживали большевиков по его призыву. В годы советского строительства новые хозяева Дагестана до укрепления своей власти «терпели» хрупкий союз с шейхом, дав ему письменное обещание свободы вероисповедания для дагестанцев, введения шариата и невмешательства в религиозные дела. В подтверждение своих обещаний, когда в 1920–1921 гг. было сформировано первое советское правительство Дагестана, большевики утвердили Али-хаджи членом Дагестанского ревкома и на должности наркома шариата¹³, что было исключительным случаем даже для ранней советской эпохи.

Являясь официальным главой мусульман Дагестана и имея духовный титул шейх-уль-ислама, Али-хаджи получил все легальные рычаги влияния для расширения своей общины-вирда. Характерно, что в начале 20-х гг. XX в. поклонники и последователи называли его «воспитателем мюридов, являющимся венцом тарикатистов», «паломником, посетившим оба священных города» (Мекку и Медину. – *авт.*). Быть его мюридом среди мусульман значительной части Дагестана считалось почетным. Мюридов в общину принимали как при свидетелях, так и заочно, по рекомендации доверенных лиц духовного звания. Среди большой переписки шейха сохранилось письмо к нему общественного кадия кумыкского селения Параул Давуда-хаджи от 7 марта 1921 г. В этом письме кадий просит у шейха разрешения принять в ряды его «мюридов Икахмат Салават-оглы из ногайского селения Терекли-Мектеб и Нурудина Асланали-оглы Кяхулайского», которые чрезвычайно желают приехать к нему, чтобы побеседовать с ним. Как следует из письма, препятствия, чинимые властями, помешали их приезду к шейху¹⁴.

Его община пополнялась новыми мюридами до второй половины 20-х гг. По примерным подсчетам работников Рабоче-крестьянской инспекции,

обследовавших Даргинский округ в 1926 г., числе его мюридов составляло 500-700 человек¹⁵. По другим данным тех же лет, среди 500 мюридов шейха было 300 мужчин и около 200 женщин¹⁶. По мнению исследователя И.Ш. Алискерова, при жизни шейха Али-хаджи Акушинского община насчитывала до 20 тысяч мюридов¹⁷. Другой исследователь С.И. Сулейманов пишет, что более 70% взрослого мужского населения и до 50% женского населения Даргинского, Буйнакского, Кайтаго-Табасаранского и ряда других округов в начале 20-х гг. являлись мюридами Али-хаджи¹⁸. Вряд ли все эти данные соответствуют действительности, потому что письменный учет мюридов шейхами обычно не велся, а местные чиновники и агенты ОГПУ причисляли к мюридам откровенных поклонников шейха из числа активных мусульман.

Надо учитывать и такой немаловажный фактор, как защищенность его мюридов в сложных условиях и обстоятельствах советского строительства в 1920-е гг. Мусульманам Дагестана было выгодно объявлять себя мюридами авторитетного шейха, так как они находились под его покровительством. На мюридов шейха или объявивших себя ими невежественные и малограмотные местные чиновники, пришедшие к власти на волне Октябрьского переворота, опасались открыто оказывать давление. А давление в годы новой экономической политики (1921–1929) на крестьян Дагестана было немалое, особенно налоговое. Не находя у властей справедливого разрешения своих проблем, десятки и сотни дагестанцев надеялись на понимание и поддержку духовных вождей. Бывало, что для справедливого разрешения жалобы горца Али-хаджи Акушинский обращался за помощью к руководству советского Дагестана. Авторитет шейха и его поддержка помогали мюридам или считающим себя таковыми в некоторых населенных пунктах занимать как светские, так и духовные должности. В 20-е гг. в родовом селении Акуша председателем сельсовета был его мюрид Нурбаганд Исаев. В десятках населенных пунктов мюриды А.-х. Акушинского работали кадиями шариатских судов и руководителями мусульманских общин – муллами и имамами. Так, прибывший в октябре 1924 г. в селение Зидьян Нижнее-Табасаранского участка его мюрид Саид-кади получил должность сельского муллы и шариатского кадия. Здесь же он сумел организовать собственное медресе¹⁹. Все муллы селения Кубачи в начале 1930-х гг. считали себя мюридами А.-х. Акушинского.

По мере укрепления советской власти в Дагестане в начале 20-х гг. духовенство было лишено гражданских прав, а в конце 20-х – начале 30-х гг. началось планомерное закрытие религиозных институтов, что не могло не вызвать ответной реакции со стороны духовенства и религиозных масс. В ответ на давление властей шейх-уль-ислам открыто призывал население к неповиновению антирелигиозным мероприятиям как подрывающим религиозные устои и авторитет духовенства. Чтобы убедить самого, как обстоят дела на местах с сохранением религиозных институтов, и укрепить среди населения исламские устои, в разные годы во главе отряда мюридов и последователей (численностью в несколько сотен человек) шейх совершал поездки в наиболее крупные населенные пункты плоскостного и предгорного Дагестана. В аулах его встречали сотни и тысячи поклонников, перед которыми он выступал с антисоветскими проповедями. Такие поездки религиозного деятеля по населенным пунктам воспринимались властями как «контрреволюционный мятеж» и открытый призыв к свержению существующего режима. Поведение шейха и антисоветские проповеди обсуждались во всех властных структурах республики. Среди советских и партийных чиновников раннего советского Дагестана было немало тех, кто сочувствовал шейху и понимал несвоевременность проведения антирелигиозных мероприятий, только они боялись

публично говорить об этом. За поддержку шейха в те годы любого чиновника могли объявить «прислужником духовенства» и лишить должности.

В советской исторической литературе утвердилась точка зрения, что, поняв бессмысленность вооруженной борьбы против большевиков, шейхи и направляемые ими мюриды делали всё, чтобы дискредитировать советскую власть, сорвать мероприятия по обучению детей в школах, взрослых в ликпунктах, вели ожесточенную борьбу против коллективизации, прибегали к террору против активистов. Такая точка зрения была продиктована партийными установками 20-х гг. В частности, на заседании объединенного пленума Дагестанского обкома РКП (б) и Дагестанской контрольной комиссии, проходившем 27 марта 1925 г., выражалась обеспокоенность ростом в республике общин мюридов и признавалось, что «мюридизм становится явлением общественным» и в общины мюридов вступает «часть населения»²⁰. Партийные работники в Дагестане к суфиям и их последователям относились как к классовому врагу по долгу службы, хотя признавали, что ряды мюридов пополняют не только «кулаки и торговцы», но и «середняки и бедняки, обиженные и неудовлетворенные». В качестве причин такой популярности мюридизма указывались «неумелые действия и неумелое руководство некоторых представителей власти» по отношению к крестьянству и отсутствие «ясной и активной работы». В докладе признавался «наблюдаемый за последние два года рост мюридизма» как «отчаянный шаг громадных масс крестьянства, оказавшихся в тисках самой острой и безысходной нужды» из-за отсутствия «всяких заработков во время кризиса отхожего и кустарного промысла»²¹.

Отношение партийных и советских чиновников к суфиям в конце 20-х гг. изменилось в худшую сторону. Это объясняется сложностью поставленных большевиками задач, которые в силу многих причин не могли быстро и легко реализоваться в строящемся новом социалистическом обществе. Надо было найти виновного в срыве поставленных целей, «мешавшего советскому строительству». Решением объединенного пленума Дагестанского обкома ВКП (б) и Дагестанской контрольной комиссии, который состоялся 13–20 февраля 1928 г., «шейхизм» («суфизм» – *авт.*) был объявлен «наиболее реакционной частью мусульманского духовенства» и рассматривался «как один из основных факторов антипартийных и антисоветских сил нашей страны»²².

Более открыто и резко в адрес шейха Али-хаджи и его последователей выступали сотрудники советского правоохранительного и карательного органа – ОГПУ. В 1925 г. общины мюридов Али-хаджи обвинялись в пособничестве зарубежной эмиграции и в создании антисоветских повстанческих комитетов для нанесения удара по тылу Советского Союза в случае войны, в установлении постоянной связи между организацией и враждебными силами за рубежом²³. Чуть позже, в 1926–1927 гг., суфийские братства Дагестана обвинялись правоохранительными органами в установлении контактов с зарубежными «контрреволюционными центрами в Турции»²⁴. В годы свертывания новой экономической политики и коллективизации сельского хозяйства сотрудники ОГПУ называли общину мюридов Али-хаджи Акушинского «торгашеско-спекулятивной» и «кулаческой», хотя в частных высказываниях они признавали наличие у шейха большого количества последователей среди середняков и бедняков.

А.-х. Акушинский, оказавший советской власти большую помощь в начале ее утверждения, не понял и не принял радикальных преобразований в обществе. Лишение гражданских прав представителей духовенства, кампания по закрытию мечетей, мусульманских школ – медресе и мектабов, шариатских судов, изъятие вакфов и закята из ведения духовенства, а потом и политические репрессии против духовенства, насильственная коллективизация крестьянских хозяйств никак не укладывались в рамки исламских ценностей и противоречили шариату. Новая власть не оправда-

ла его благие надежды, поэтому шейх публично начал критиковать ее. Откровенно антисоветские проповеди А.-х. Акушинского осложнили общественное и социальное положение не только его самого, но и его мюридов. В декабре 1928 г. Дагестанским отделением ОГПУ в Даргинском округе была раскрыта «контрреволюционная организация» (66 человек), якобы возглавляемая шейхом А.-х. Акушинским и его сыном Магомедом. Сфабрикованное ОГПУ уголовное дело № 06599 не случайно совпало с завершением новой экономической политики и началом поиска «вредителей» советскому строительству в Дагестане. Большинство привлеченных по «делу» мюридов осталось верными своему устазу и «не чернило» его. Для них шейх остался «святым» и «непогрешимым». Самые преданные мюриды шейха как раз и пострадали от советской власти, они попали в волну сталинских репрессий. Постановлением коллегии ОГПУ от 30 апреля 1929 г. различные меры наказания, предусмотренные ст. 58 УК РСФСР («контрреволюционная деятельность»), понесли 62 мюрида шейха Али-хаджи: 29 были приговорены к расстрелу, 27 были сосланы на каторгу в Соловки, 3 мюрида – в Калугу и 3 мюрида – в г. Орел²⁵.

Сам шейх Али-хаджи не был арестован, по делу не допрошен и к уголовной ответственности не привлечен. Он был прикован к постели, потерял дар речи и умер 8 апреля 1930 г. После смерти ситуация вокруг имени шейха и в его общине сильно изменилась. Уменьшились и официальные данные о численности его мюридов. Согласно агентурным данным ОГПУ, в 1933 г. у А.-х. Акушинского в Левашинском, Коркмаскалинском, Дахадаевском, Кайтагском, Дербентском, Махачкалинском, Лакском районах насчитывалось около 5 тысяч мюридов²⁶. По нашим подсчетам, в начале 30-х гг. его община (вирд) все еще насчитывала не менее 15 дочерних братств-общин в даргинских, кумыкских, лакских и лезгинских аулах, хотя и не имела общего руководителя. В разных аулах их возглавляли какой-нибудь старший мюрид или «шейхствующий мюрид», как называли его сотрудники ОГПУ. Самая крупная община мюридов А.-х. Акушинского находилась в его родовом ауле Акуша и близлежащих населенных пунктах, входящих в Акушинский сельсовет. Самыми авторитетными мюридами считались Магомед Ахмедов, работавший портным, торговец Абдулвагаб Ибрагимов и состоятельные крестьяне Далгат Алиев и Магомед Ибрагимов²⁷. Все они помогали семье своего духовного наставника после смерти шейха и до ее высылки в Киргизию в 1937 г.

В селении Джирабачи Кайтагского района имела община из 24 мюридов шейха Али-хаджи, причисленная властями к «кулацко-мульской группировке». В эту общину, которую возглавлял крупный ученый-арабист и старший мюрид Шихали-кади Омаргаджиев, работавший кадием сельского шариатского суда, входили муллы, алимы-арабисты и крестьяне. В документах сохранился и полный список мюридов этой общины²⁸.

Небольшую общину мюридов из 6 мужчин в селении Карацан Кайтагского района возглавлял старший мюрид Абдулмеджид Ашуралиев. В 1926 г. в селении Губден Махачкалинского района (селение Губден передавалось затем то в Коркмаскалинский (ныне Сергокалинский), то в Карабудахкентский район) действовала община мюридов шейха Акушинского, которая состояла из 14 человек. По другим данным, в 30-е гг. в Губдене было около 300 мюридов Али-хаджи²⁹.

По сводкам ОГПУ 1933 г., общины мюридов А.-х. Акушинского в Лакском районе возглавляли 55-летняя жительница селения Куба Марьям Абдуллаева и житель селения Хури Салих-хаджи Газимагомедов. Братство мюридов, возглавляемое Марьям Абдуллаевой, состояло из 77 человек. Из них 53 (68,8%) были женщины, 24 (31,2%) – мужчины³⁰. В кумыкском селении Карабудахкент небольшие общины возглавляли Хайрулла Атагишиев, Асият Анурайратова и Кистаман Ибрагимова. Эти показания советских правоохранительных органов противоречат суфийской тради-

ции, не допускавшей, чтобы женщина возглавляла общину мюридов-мужчин. Но местные партийные и советские чиновники, агентурная сеть ОГПУ в середине 20 – начале 30-х гг. продолжали докладывать «об угрожающей» активизации проповеднической деятельности шейхов и их старших мюридов среди женщин. Особенно активно женщины вовлекались в общины Али-хаджи Акушинского. Судя по географии последователей, общины мюридов Али-хаджи были полиэтническими.

Некоторые из общин возглавляло несколько старших мюридов. Например, в селении Уллуая Левашинского района мюридами руководили известные в округе алимы и старшие мюриды – 40-летний Магомед Ахадов и 33-летний Хизр-кади Магомедов. Они тайно расширяли общину за счет новых мюридов. В селении Гапшима Левашинского района (ныне этот аул входит в Акушинский район) группы мюридов возглавляли «старшие мюриды» – Омар Алиев и Хорум Кади. Такие группы мюридов имелись в даргинских селениях Муги, Усиша, В. Лабко, Гинта, Джанга-махи, близлежащих аулах и хуторах Левашинского района, а также в некоторых аулах Махачкалинского района³¹.

Некоторые из перечисленных мюридов Али-хаджи Акушинского впоследствии сидели в советских тюрьмах за «контрреволюционную деятельность» и участие в антисоветском восстании 1920–1921 гг., обвинялись в ведении антисоветской агитации среди жителей аула и находились под наблюдением агентов ОГПУ.

При жизни шейх не назвал своего преемника – мазуна, и это вызвало среди окружения большие пересуды. Просьбу сына Магомеда назвать преемника шейх не удовлетворил, сославшись на отсутствие достойной кандидатуры. Поэтому акушинцы преемником шейха считали то его зятя и племянника Мамму Мусагаджиева³², работавшего муллой акушинской мечети, то старшего сына Магомеда Алигаджиева. В числе вероятных преемников А.-х. Акушинского назывались также мюриды и духовные лица: Касум-хаджи Алигаджиев, считавшийся правой рукой шейха, Омар Мирзоев, Магомед Мустафаев, Хизрикади Алиев, Ибрагим-Гаджи Ибрагимов. Его старшие мюриды Кадиабдул Шанавазов и Магомед-устаз объявили себя преемниками устаза, но даже в родовом селении Акуша их не признавали. Видимо, желающих стать духовными наследниками самого влиятельного шейха в Дагестане было более чем достаточно. Сотрудники ОГПУ, пользуясь слухами, получаемыми от местных агентов, на следствии в 1929 г. пытались доказать, что преемником отца является именно старший сын Магомед. Тот наотрез отказался и не признался даже в том, что принял разрешение-иджазу у шейха накшбандийского тариката Хизри-хаджи Мугринского и стал шейхом³³. Между тем в духовной генеалогии – силсила шейхов, составленной алимом Абусуфьяном-кади Акаевым, – Магомед Акушинский как раз причислен к шейхам³⁴.

Слухи среди мусульман о том, что шейх Али-хаджи оставил после себя преемника и передал разрешение-иджазу кому-то, ходят и сейчас. По словам старожиллов с. Какашура Карабудахкентского района, Али-хаджи Акушинский оставил своим преемником-мазуном Али-хаджи Бутринского³⁵. Личный секретарь шейха Сулейман-хаджи Махмудов во время допроса у следователя в числе уважаемых шейхом Али-хаджи суфиев называл мугринского шейха Хизри-хаджи, кичигамринского шейха Зубайру-хаджи и бутринского шейха без указания имени³⁶. Среди старожиллов селения Канасираги Сергокалинского района ходили слухи, что Али-хаджи якобы предлагал иджазу Гаджикасуму как наиболее подготовленному мюриду, но у нас нет достоверных источников, подтверждающих наличие его законного преемника.

В последующие десятилетия в Дагестане десятки и сотни мусульман, особенно среди даргинцев и кумыков, считали себя мюридами шейха Али-

хаджи Акушинского и ходили поклониться и помолиться на его могилу. По воле его жены шейх был похоронен в собственном доме. В самые суровые годы антирелигиозных гонений и политических репрессий дом был превращен в колхозный склад, а в конце 80-х гг. был отремонтирован и превращен в зиярат для посещения и поклонения мусульман. Оставшиеся в живых другие суфийские шейхи в Дагестане и их мюриды в 30-е гг. временно ушли в подполье. Такая тактика помогла им выжить, а некоторые местные чиновники, сами вышедшие из духовной интеллигенции, по мере своих возможностей старались оберегать суфиев от карательных советских органов и не подвергать их жизнь опасности.

Библиографический список

Абдуллаев Г.М. Али-хаджи Акушинский – общественно-политический и религиозный деятель Дагестана. – Махачкала, 2003.

Алискеров И.Ш. Борьба Дагестанской партийной организации за освобождение трудящихся из-под влияния мусульманского духовенства (1920–1937 гг.): Дис... канд. ист. наук. – Махачкала, 1967.

Али-хаджи Акушинский – шейх-уль-ислам Дагестана, патриот и миротворец. (Документы и материалы) / сост. Г.И. Какагасанов, А.-Г.С. Гаджиев. – Махачкала, 1998.

Власть и мусульманская религия в Дагестане (ноябрь 1917 г. – декабрь 1991 г.) Документы и материалы / сост. Г.И. Какагасанов и др. – Махачкала, 2007.

Даниялов А.Д. Строительство социализма в Дагестане. 1921–1947 гг. (Узловые проблемы). – М., 1975.

История многовековых взаимоотношений и единения народов Дагестана с Россией. К 150-летию окончательного вхождения Дагестана в состав России / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – Махачкала, 2009.

Мантаев А. Суфизм и ваххабизм в Дагестане в конце XIX – начале XX века // Исламская цивилизация. – 2005. – № 1. – С. 42–48.

Скачко Ан. Дагестан. – М., 1931.

Сулаев И.Х. Али-хаджи Акушинский: драма жизни // Дагестанская правда. – 1993, 9 апреля.

Сулаев И.Х. Мусульманское духовенство Дагестана и светская власть: борьба и сотрудничество (1917–1921 гг.). – Махачкала, 2004.

Сулаев И.Х. Страницы жизни Али-хаджи Акушинского // Возрождение. – 1998. – № 4. – С. 42–48.

Сулаев И.Х. Шейх-уль-ислам Али-хаджи Акушинский // Мусульманская цивилизация. – 1995. – № 2. – С. 134–141.

Сулаев И.Х. Штрихи к портрету Али-хаджи Акушинского // Молодежь Дагестана. 1991. – № 50.

Сулейманов С.И. На страже завоеваний Октября. – Махачкала, 1974.

Якубов М.Х. Силсила тарикатов в Дагестане // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. – 2002. – № 2. – С. 54–60.

¹ Из следственных показаний мюрида Иман-Баганда Исаева, которые он дал следователю ОГПУ 16 ноября 1928 г. // Архив Федеральной службы безопасности РФ по РД (далее – Архив ФСБ РФ по РД). Д. № 06599. Т. 2. Л. 27.

² Саид-афанди аль-Чиркави. Сокровищница благодатных знаний. – 2-е изд. – М., 2003. – С. 238–239.

³ Мантаев А. Суфизм и ваххабизм в Дагестане в конце XIX – начале XX века // Исламская цивилизация. – 2005. – № 1. – С. 44.

⁴ Центральный государственный архив Республики Дагестан (в дальнейшем – ЦГА РД). Ф. 2. Оп. 5. Д. 49. Л. 22.

⁵ Там же. – Л. 12–13 об.

⁶ Большая часть документов и материалов о жизни и деятельности А.-х. Акушинского выявлена и издана сотрудниками Института истории, археологии и этнографии см.: Али-хаджи Акушинский – шейх-уль-ислам Дагестана, патриот и миротворец (Документы и материалы) / сост. Г.И. Какагасанов, А.-Г.С. Гаджиев – Махачкала, 1998.

⁷ Абдуллаев Г.М. Али-хаджи Акушинский. – общественно-политический и религиозный деятель Дагестана. – Махачкала, 2003. – С. 62, 86.

⁸ Сулаев И.Х. Страницы жизни Али-хаджи Акушинского // Возрождение. – 1998. – № 4. – С. 42.

⁹ Сулаев И.Х. Мусульманское духовенство Дагестана и светская власть: борьба и сотрудничество (1917–1921 гг.). – Махачкала, 2004. – С. 158.

¹⁰ Там же.

¹¹ Сулаев И.Х. Штрихи к портрету Али-хаджи Акушинского // Молодежь Дагестана. – 1991. – № 50; Он же. Али-хаджи Акушинский: драма жизни // Дагестанская правда. – 1993. – 9 апреля; Он же. Шейх-уль-ислам Али-хаджи Акушинский // Мусульманская цивилизация. – 1995. – № 2. – С. 135.

¹² ЦГА РД. Ф. 8-П. Оп. 3. Д. 252. Л. 2.

¹³ История многовековых взаимоотношений и единения народов Дагестана с Россией. К 150-летию окончательного вхождения Дагестана в состав России / Институт истории, археологии и этнографии ДНЦ РАН. – Махачкала, 2009. – С. 367

¹⁴ Али-хаджи Акушинский – шейх-уль-ислам Дагестана, патриот и миротворец... – С. 168-169.

¹⁵ Скачко Ан. Дагестан. – М., 1931. – С. 91.

¹⁶ Материалы ЦИК ДАССР // ЦГА РД. Ф. Р-37. Оп. 18. Д. 25. Л. 74.

¹⁷ Алискеров И.Ш. Борьба Дагестанской партийной организации за освобождение трудящихся из-под влияния мусульманского духовенства (1920-1937 гг.): Дис. ...канд. ист. наук. – Махачкала, 1967. – С. 93

¹⁸ Сулейманов С.И. На страже завоеваний Октября. – Махачкала, 1974. – С. 98.

¹⁹ Власть и мусульманская религия в Дагестане (ноябрь 1917 г. – декабрь 1991 г.) Документы и материалы / сост. Г.И. Какагасанов и др. – Махачкала, 2007. – С. 47–48.

²⁰ Протокол заседания II объединенного пленума Дагестанского обкома РКП (б) – ВКП (б) и Дагестанской контрольной комиссии РКП (б) – ВКП (б) от 27 марта – 10 декабря 1925 г. // ЦГА РД. Ф. 1–П. Оп. 1. Д. 607. Л. 12-13.

²¹ Там же. – Л. 77.

²² Даниялов А.Д. Строительство социализма в Дагестане. 1921 – 1947 гг. (Узловые проблемы). – М., 1975. – С. 184.

²³ Алискеров И.Ш. Указ. соч. – С. 99.

²⁴ Там же. – С. 100.

²⁵ Полный список репрессированных мюридов см.: Сулаев И.Х. Мусульманское духовенство Дагестана и светская власть: борьба и сотрудничество... – С. 180–182.

²⁶ Политические сводки Дагестанского отделения ОГПУ // ЦГА РД. Ф. Р-800. Оп. 2. Д. 49. Л. 94.

²⁷ ЦГА РД. Ф. Р-800. Оп. 2. Д. 4. Л. 100.

²⁸ Там же. – Л. 101.

²⁹ Абдуллаев Г.М. Указ. соч. – С. 62.

³⁰ ЦГА РД. Ф. Р- 800. Оп. 2. Д. 49. Л. 94, 120.

³¹ Там же. – Л. 120.

³² Там же. – Д. 20. Л. 115.

³³ Архив ФСБ РФ по РД. Д. № 06599. Т. 2. Л. 105.

³⁴ Якубов М.Х. Силсила тарикатов в Дагестане // Государство и религия в Дагестане. Информационно-аналитический бюллетень. – 2002. – № 2. – С. 55.

³⁵ Из полевого материала, собранного научным сотрудником Института истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН (ИИАЭ ДНЦ РАН) Ш. Шихалиевым в августе 2006 г. и предоставленного авторам 20 июня 2007 г.

³⁶ Архив ФСБ РФ по РД. Д. № 06599. Т. 8. Л. 47.

СИНКРЕТИЧНАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ ТАТАР-МУСУЛЬМАН УЛЬЯНОВСКОЙ ОБЛАСТИ

Аннотация. Статья посвящена исследованию эволюции религиозности татар-мусульман. Феномен религиозного синкретизма рассматривается через призму духовной культуры мишарей Ульяновской области. Работа основана на данных архивных источников, научной литературы и материалах социологических опросов.

Ключевые слова: религиозный синкретизм, религиозность, ислам, язычество, шаманизм, мишари.

Статья выполнена при финансовой поддержке гранта Президента Российской Федерации в рамках научно-исследовательского проекта «Синкретичная религиозность мусульманских народов России (на примере поволжских татар, башкир и карачаевцев)», код МК-1839.2012.6.

Введение

Территория России включает несколько историко-культурных регионов, в которых процесс адаптации ислама к местным условиям у народов, принявших мусульманство, происходил не одновременно и под воздействием различных внутренних и внешних факторов. Сближение и сращивание «нормативного» ислама с духовным субстратом самобытных культур местных народов и этнических групп, а также трансформация его под воздействием процессов атеизации и секуляризации привели к появлению специфических черт его функционирования и формированию региональных форм бытования. Сегодня востребована выработка методологического подхода к изучению ислама, позволяющего в историческом контексте понять механизм функционирования этой мировой религии. В основе нашего подхода лежит взгляд о догматическом, этническом и региональном равноправии внутри исламского мира, признание регионального ислама как единственно объективной формы его существования на основе идеи общности и равноценности народов, внесших вклад в исламскую культуру.

На протяжении XX в. в духовной жизни татар-мусульман Ульяновской области¹ происходили глобальные изменения как в результате естественно-исторических процессов, связанных с переменами в этноконфессиональной идентичности, так и под воздействием идеологического пресса, когда всякие проявления религиозности сурово пресекались на всех уровнях организации общества (семья, школа, государственный аппарат). Все это порождало потребность в обращении к историческому опыту межрелигиозных и региональных взаимоотношений, сложившихся на протяжении нескольких столетий. Изучение исторического опыта межрелигиозных взаимодействий важно в плане осмысления современных реалий и факторов, определяющих перспективы развития духовной культуры мусульманских народов России, мишарей Ульяновской области в частности.

Целью статьи является исследование эволюции синкретичной религиозности в среде мишарей Ульяновской области². Основу источниковой базы составили архивные материалы, представленные документами из 5 фондов Государственного архива новейшей истории Ульяновской области (ГАНИ УО). Особую важность для изучаемой темы представляют материалы Симбирского губернского комитета РКП (б) подотдела «национальных меньшинств» (ГАНИ УО ф.1; ф.3), в которых представлена информация об антирелигиозной политике, проводимой на территории Сим-

бирской губернии в 20-е гг. XX в., о реакции на эту политику мишарского населения, об активности мусульманских священнослужителей и росте численности «воинствующих безбожников» среди мишарей. В основу статьи легли также полевые этнографические и фольклорные материалы, собранные автором в 2008–2009 гг. в 13 селах и рабочих поселках Ульяновской области, а также в Ульяновске и Димитровграде. Кроме того, в тот же период было проведено анкетирование, в котором приняло участие 420 мишарей. Генеральная совокупность изучаемого субэтноса составляет 168–766 человек. Ошибка при данном объеме выборки не превышает 5%, что соответствует приближенной (близкой к обычной) надежности результатов выборочного исследования.

«Под религиозным синкретизмом принято понимать диалектический процесс взаимосвязи, взаимовлияния и взаимопроникновения представлений и культовых действий, относящихся к различным религиозным системам»³. Согласно этому определению религиозный синкретизм⁴ представляется имманентно присущим всякому этносу, носителю определенной религии. Таким образом, религиозный синкретизм, будучи неразрывно связан с религией, наследует часть ее свойств, изучение которых позволяет глубже понять суть изучаемого предмета. К таким свойствам следует отнести религиозность этноса – свойство, при котором проявляются те или иные элементы его религиозной системы. Иными словами, мы можем говорить о высокой степени религиозности мишарей в том случае, если их религиозная система выражена наиболее полно, а о низкой, если выявлена часть ее элементов или они проявляются слабее. Такой подход позволит наметить те элементы массового религиозного сознания, которые под воздействием определенных факторов внешней среды (политические, социально-экономические) показали наименьшую устойчивость, уйдя на некоторое время в тень, а какие, наоборот, в силу тех или иных обстоятельств сумели закрепиться в религиозной жизни мишарей, подготовив почву для новых представлений религиозного характера.

Обсуждение результатов

В 1897 г. по вероисповеданию в Симбирской губернии на первом месте по численности значились православные (русские, мордва, чуваш и др. – 89%), затем мусульмане (татары, а также чуваш) – 8,8%, раскольники – 2%. На протяжении XIX – начала XX вв. удельный вес мишарей-мусульман в структуре населения Симбирской губернии постоянно увеличивался: с 6,6% в 1833 г. – до 9,5% в 1911 г.⁵.

Наиболее компактно мишари были расселены в пределах Буинского, Курмышского и Сенгилеевского уездов. В этих уездах они тесно контактировали с православным и старообрядческим населением. Еще один компактный район проживания мишарей сложился в Хвалынском уезде Саратовской губернии⁶, где они составляли абсолютное большинство – 94,3% и соседствовали в основном с православными (чувашами и русскими). Несмотря на тесные межэтнические контакты, религиозность мишарей в конце XIX – начале XX вв. оставалась крайне высокой, о чем свидетельствуют усиленное мечетное строительство и увеличение штата духовных лиц. Количество мечетей возросло со 139 в 1863 г. до 255 в 1913 г., т.е. на 45,5%. Число священнослужителей (муэдзинов, хатыбов и имамов) в 1913 г. составило 432 человека, т.е. почти 0,3% от общей численности мишарей. Ускоренные темпы мечетного строительства в этот период были отмечены в Хвалынском уезде⁷.

Высокую степень религиозности мишарей на этом этапе подтверждает также важная роль молитвы в их быту⁸. Ее исполняли перед сном, перед едой и после нее. Считалось, что молитва изгоняла джиннов, которые так и норовили причинить вред человеку. Шайтаны и джинны были реальной силой, которой мишари боялись. До сих пор верующие мишари

при их упоминании говорят: «Алла сакласы?!» (Пусть Аллах спасет!). В доказательство вредоносности шайтанов мишари приводили следующую легенду. Жили когда-то два мусульманина: один постоянно начинал трапезу и входил в дом, произнося «Бисмилляхи-р-рахмани-р-рахим». Другой мусульманин слов молитвы не произносил, из-за чего через некоторое время сильно похудел. Связано это было с тем, что в него перед едой немедленно вселялся шайтан, который и съедал всю пищу. Если молитва не произнесена перед входом в дом, шайтан прыгает на спину и катается на «нерадивом» мусульманине⁹.

В начале антирелигиозной политики советского правительства (20-е гг. XX в.) большая часть мишарей была настроена к мечетному (официальному) исламу весьма благожелательно и не представляла без него своей религиозной жизни. Интересы мулл и мишарского общества совпадали. Во-первых, муллы и рядовые мишари были заинтересованы в преподавании исламского вероучения в трудовой школе либо в школе при мечети. Во-вторых, муллы и мишари выступали против закрытия последних. В 1919–1921 гг. взаимоотношения власти и верующих ограничивались лишь попытками разъяснения членами отдела агитации и пропаганды рядовым мишарям и муллам официальной политики государства по отношению к религии, которая, по сути, сводилась к свободе совести и отделению церкви от государства, т.е. основным положениям Декрета о свободе совести, церковных религиозных обществах, изданного 20 января (2 февраля) 1918 г.¹⁰ Кроме того, в агитационных выступлениях и докладах подчеркивалось, что «каждый гражданин может в идеи не верить и верить во что угодно, но для государства до этого дела нет» и что государство не вмешивается в дела верующего гражданина¹¹.

Резкое усиление антирелигиозной пропаганды в 1921–1925 гг. привело к росту активности мусульманского духовенства и верующих. Пик его пришелся на 1926–1927 гг. и охватил все уезды Симбирской губернии. Религиозное возрождение затронуло и коммунистов. Часть из них активно содействовала духовенству и религиозным обществам. Так, кандидат партии Мелекесского уезда энергично помогал в возвращении здания мечети в пользу верующих мусульман, когда-то в прошлом отведенного под школу¹². Один из пропагандистов, работавших в конце 20-х гг. в Мелекесском уезде, писал, что кое-где начали открывать религиозные школы, причем часто это происходило при помощи самих сельсоветов: «Член сельсовета, он же член мечетного совета, бегают, хлопчат об открытии религиозной школы»¹³. В селе Средний Сантимир Новомалыклинского района бывший председатель сельсовета продал общественные земли, а деньги, полученные от продажи, израсходовал на покраску мечети¹⁴. Кроме того, отдельные члены ВКП (б) обвинялись в том, что приглашают на свадьбу мулл с целью совершения соответствующих обрядов¹⁵. В докладе об итогах исследования Сайманской ячейки ВКП (б) отмечалось, что крестьяне Большого Саймана для ремонта мечетей каждый год расходуют 110 рублей»¹⁶.

В 1929 г. вышло Постановление ВЦИК и СНК «О религиозных объединениях», требующее обязательной регистрации религиозных объединений с численностью не менее 20 человек. Только такие объединения имели право арендовать молельные здания. Любая религиозная деятельность за пределами молельных зданий запрещалась¹⁷. Однако и в пределах этих зданий мусульманские священнослужители и верующие находились порой под жестким контролем ячейки безбожников. Например, в мишарском селении Средний Сантимир ячейка безбожников состояла из 26 человек, и ее представители иногда присутствовали на религиозных собраниях верующих. Особенно пристрастно безбожники следили за деятельностью мулл: «Он [мулла] на религиозных собраниях ведет открыто контрреволюционную агитацию. Он сказал на собрании, что если советская власть его

не арестует, не лишит его имущества, он до смерти будет служить в мечети, и призывал присутствовавших верить в Бога и идти по учению Магомета»¹⁸. Кружки безбожников активно функционировали также в других мишарских селах: Новых Тимерсянах, Новой Малыкле и Тюгальбуге¹⁹.

В 30-е гг. во многом из-за вышеупомянутого постановления политика властей по отношению к мечетям стала более бескомпромиссной. Их повсеместно превращали в школы, клубы и избы-читальни. Так, в протоколах той же ячейки отмечалось, что «в деревне Нижний Сантимир имеется три мечети» и что «есть мнение массы, две из них [мечети] передать под культурные учреждения». Далее говорилось, что «следует еще более усилить работу о закрытии мечетей, путем ведения разъяснительной работы среди бедняков, середнячества, добиваясь скорейшей передачи их под культурные учреждения»²⁰. Подобная ситуация сложилась во многих мишарских селах. В Саймане, например, предлагалось отобранные мечети использовать для средних учебных заведений для «национальных меньшинств»²¹. В пленуме Николаевского райкома ВКП (б) недвусмысленно говорилось, что «необходимо вопрос поставить резко, и коммунистов, которые соблюдают религиозные обряды, исключать [из партии]»²². О масштабах закрытия мечетей в 30-е гг. свидетельствует справка уполномоченного по делам религиозных культов за 1962 г. Согласно ей, общее количество недействующих молитвенных зданий – 17, из них закрытые до 1943 г. – 14, остальные – после 1951 г., причем 8 зданий были использованы под хозяйственные нужды, одно – под подсобное помещение²³.

В годы Великой Отечественной войны произошло ослабление антирелигиозной политики государства, связанное прежде всего со сближением сталинского режима с Русской православной церковью. Были закрыты антирелигиозные периодические издания, распущен «Союз воинствующих безбожников». Начало войны ознаменовалось прекращением антирелигиозной пропаганды²⁴. Религиозная жизнь мишарей активизировалась в конце 40-х гг. Так, в 1946 г. были зарегистрированы мечети в Уразовке (единственная в Карсунском районе), в Новых Тимерсянах, в 1947 г. была открыта мечеть в Новых Зимницах.

Итак, в 20–40-е гг. религия продолжала играть важную роль в среде мишарей. После двадцатилетней антирелигиозной пропаганды мишари не отказались от мечетного ислама. Однако к концу 20-х гг. XX в. наметилась тенденция к дифференциации субэтноса в зависимости от отношения к исламу – появились группы, которые причисляли себя к атеистам.

В 1960 г. в Ульяновской области процент верующих мишарей составлял в среднем 15,6%. Мишари посещали мечеть для совершения *намаза* (ежедневной молитвы) в будние дни и в пятницу. Кроме того, они отмечали религиозные праздники, на которых традиционно присутствовал мулла: *исемь куштру* (наречение имени), *никях* (свадебный обряд) и *дженазу* (похоронный обряд). Особенно распространенным было празднование Курбан-Байрама и Ураза-Байрама. Интересно, что в 60-е гг. было отмечено возрождение в среде мишарей суфийского культа²⁵. Так, в документах о состоянии и деятельности зарегистрированных общин верующих мусульман по области содержатся сведения о том, что в 1960 г. «была попытка верующих села Новые Зимницы построить «будку» на кладбище, где находится могила ишана»²⁶. Тем не менее ученые, исследовавшие религиозность в зонах распространения ислама, отмечают уменьшение удельного веса видов культовых действий, в которых непосредственно выражаются религиозные убеждения²⁷.

Приблизительную картину религиозности татар Среднего Поволжья в 60–70-е гг. дают результаты социологических исследований в Татарстане. Согласно им, верующими себя считали 17,9% опрошенных татар, атеистов было 15,8%, 66,3% вошли в разряд колеблющихся²⁸. Снижение религиозности в среде мишарей Ульяновской области под воздействием анти-

религиозной политики подтверждает следующий факт. В Мелекесском и Богдашкинском районах области некоторые мишари обратились к уполномоченному по делам религиозных культов с просьбой прекратить *азан* (призыв на молитву) с минарета или с крыльца мечети, «а то идешь вечером в клуб отдохнуть с хорошим настроением и вдруг *азан* начинает свой крик с минарета, как филин ночью, так все настроение портится, хоть возвращайся домой»²⁹. Кстати сказать, данная просьба была выполнена, и уполномоченный указал всем исполнительным органам зарегистрированных мусульманских религиозных обществ прекратить призыв верующих на моление³⁰. Изменению степени религиозности мишарей в этот период способствовало резкое снижение численности официального духовенства. Так, в 1988 г. на территории области было зарегистрировано 6 мулл и один муэдзин. В противовес этому обстоятельству в среде мишарей росла численность неофициальных мулл и мусульманских групп. Всего таких групп в Ульяновской области насчитывалось 12. Роль мулл в этих организациях выполняли люди пожилого возраста. Деятельность неофициальных мусульманских групп пресекалась: хозяева домов, где собирались верующие, отказывали в предоставлении домов под молитвенные собрания, а пустующие дома были забиты³¹.

Активное религиозное возрожденчество в среде мишарей Ульяновской области началось в конце 80-х – начале 90-х гг. XX в. В 2008–2009 гг. 96,2% мишарей признают, что верят в Аллаха; относят себя к мусульманам 94,3%; 16% ежедневно совершают намаз. Число верующих мусульман постоянно растет. В области зарегистрировано более 100 исламских организаций³². Тем не менее рост религиозности мишарей не стоит связывать только с возрождением ислама. Например, некоторые христианские идеи оказали влияние на их массовое сознание. 9% исследуемого субэтноса (в основном в городе) считают Иисуса богом, но, с позиций ортодоксального ислама, он всего лишь один из череды пророков. 6% респондентов-мишарей признались, что хранят в своем доме Библию. Около 5,2% татар-мусульман отмечают такие православные праздники как Рождество и Пасха³³. Эта цифра в целом совпадает с данными, полученными в исследованиях конца XX в. (1996–1997 гг.), согласно которым русские религиозные праздники отмечали от 4 до 5% татар³⁴.

Итак, в эволюции религиозности мишарей в конце XIX – начале XXI вв., которая является результатом взаимодействия внешних факторов (социально-политической ситуации в стране) и системных свойств религиозного сознания мишарей, можно выделить три этапа:

1. Конец XIX – 20-е гг. XX вв. Для этого этапа характерна высокая степень религиозности мишарей, проявляющаяся в усиленном мечетном строительстве, в увеличении штата духовных лиц, важной роли ислама в повседневной жизни (быт, образование). Проявившиеся на этом этапе деструктивные для ислама факторы (секуляризация, взаимодействие с православным населением и духовенством³⁵, антирелигиозная политика советского правительства) не смогли серьезно подорвать степень влияния ислама на религиозную жизнь мишарей.

2. 30–80-е гг. XX в. Для этого этапа характерно ослабление ортодоксальных исламских институтов, значительная часть мишарского населения становится носителем атеистических идей и иногда выражает недовольство исламскими атрибутами и культом. Однако религиозность населения остается в целом стабильной, хотя в некоторых случаях и приводит к столкновениям верующих и официальной власти. Кроме того, зачастую находят проявление неортодоксальные исламские культы (суфизм)³⁶. Среди мишарского населения оформилась качественно новая структура религиозного синкретизма, причем основанием для нее стал не ислам, для проповеди которого практически не было условий³⁷, а язычество, которое в советский период освободилось от исламского давления и предстало в обновленном виде.

3. 90-е гг. XX в. – начало XXI в. Начавшаяся в XX в. секуляризация, ускоренная антирелигиозной политикой времен СССР и приведшая к снижению религиозности, уже в наши дни (конец XX – начало XXI вв.) стала предпосылкой для влияния на религиозное мировоззрение мишарей нетрадиционных для них религиозных систем (православия, восточных религий и сект). Таким образом, рост религиозности на этом этапе вовсе не означает однозначного восстановления позиций ислама, так как у части мишарей связь с исламом либо оборвалась, либо стала формальной, что позволяет сделать вывод о формировании новой структуры религиозного синкретизма, где, наряду с исламом и язычеством, присутствует третий элемент – нетрадиционные религиозные верования.

Таким образом, на протяжении конца XIX – начала XXI вв. на базе синкретизма язычества и ислама (традиционная религиозность) происходило формирование синкретизма ислама, язычества и нетрадиционных верований (современная религиозность). И если первая разновидность синкретизма наиболее распространена в религиозных воззрениях мишарей, особенно в так называемом «народном исламе», то вторая представлена в современном религиозном сознании мишарей незначительно. О современной религиозности принято говорить в том случае, если внешняя исламская религиозная ориентация вполне успешно сочетается с элементами нетрадиционных религиозных учений (верой в переселение душ, карму). Возникновение и развитие данных видов синкретизма происходили в два этапа: первый этап эволюции религиозного синкретизма был связан со смешением языческих представлений и ислама (X – XVIII вв.), результатом чего стало появление *народного ислама*; второй представляет собой смешение идей ислама, атеизма, православия, сектантских учений, восточных религий, происходящего в связи с общей глобализацией этнокультурного пространства (XIX–XX вв.).

Главная особенность народного ислама, оформившегося на *первом этапе* эволюции религиозного синкретизма, заключается в том, что смешение языческих и исламских представлений и культов не привело к ассимиляции одной религиозной системы (язычество) другой (ислам). Об этом свидетельствует устойчивая сохранность основных признаков языческих верований, а также тот факт, что верующие вовсе не осуждают свои старые воззрения как заблуждение, что следовало ожидать в случае ассимиляции, а часто, наоборот, ищут в них поддержку³⁸. Это подтверждают материалы нашего анкетирования. Так, в ответах о душе и духах наблюдается ярко выраженная этническая специфика: 6% респондентов продолжают представлять душу умершего в виде крылатого создания (обычно бабочки). 45,3% мишарей считают, что душа покойника оказывает влияние в первую очередь на своих родственников. Подобное представление говорит прежде всего о сохранности в их среде культа предков, который проявляется в ощущении тесной связи умершего и оставшихся в живых родственников. В современной исламской обрядности мишарей подобная связь прослеживается в запрете употреблять пищу в доме умершего в течение трех дней после смерти и погребения, определяя, таким образом, поведение его ближайших родственников.

Несмотря на то, что мишари довольно часто называют духов общими понятиями, в т. ч. исламскими (*джинн*), более 69% респондентов продолжают верить в *су-анасы* (мать воды), *шурале* (хозяин леса), *зба-иясе* (хозяин дома). 12,1% мишарей считают, что вышеназванные духи не подчиняются Аллаху, 46% опрошенных склонились к противоположной точке зрения, а 18,9% посчитали их относительно независимыми. Некоторая нерешенность вопроса о субординации духов и Аллаха вызвана сохранением языческих представлений о своенравном поведении духов природы и жилища.

У изучаемого субэтноса распространена вера в магию, хотя не все ее формы смогли ужиться с исламом. Одной из таких форм стала магическая деятельность колдуна. Слабая сохранность культа колдовства связана с его маргинальным положением не только на фоне ислама, но и на фоне шамано-исламского культа («исламизированного» шаманства)³⁹, служители которого качественно отличались от колдуна тем, что откровенно не противопоставляли себя социуму и будто бы обладали душой качественно иной природы – душой-дыханием. Наряду с гаданием, они выполняли разнообразные магические функции: избавляли людей от порчи и болезней. Наиболее живучей разновидностью таких служителей стали шаманы, ведущие свое происхождение от духов-хозяев земли и воды. Сегодня 35% мишарей верит в магию. К гадалкам обращались 11% мишарей; самостоятельно гадают (на картах и по снам) 17% респондентов.

В прошлом распространенной формой гадания у субэтноса было гадание по книге «Йосыф», которое именовалось «*китап ачтыру*» (открытие книги). Им занимались в основном женщины. «Открытие книги» позволяло узнать о будущем, разгадать виновника преступления, разоблачить измену супруга. Вокруг гаданий, как правило, оформлялся сложный комплекс «исламизированного» шаманства, который проявлялся в том, что специфичная история обрастала системой языческих и исламских обрядов и представлений. Муллы также занимались магией, и их магические действия – это заключительная стадия синкретизации исламских и языческих представлений.

На этом этапе религиозное мировоззрение мишарей испытало влияние суфизма, который проник к мишарям из Средней Азии после распада Золотой Орды. Абызы (вероучители) и суфии, способствовавшие росту инакомыслия и подрыву авторитета официального ислама, были крайне популярны среди простого люда и почитались в первую очередь как обладатели мистической силы. Влияние суфизма в пределах области проявлялось в массовом поклонении местам захоронения мусульманских святых, которые имеют две разновидности: 1) собственно места захоронения суфиев; 2) «святые» места, обязанные своим происхождением болгарской культуре (г. Булгар). Первый вид поклонения представлен в с. Новые Зимницы Старокулаткинского района, где наблюдался вплоть до 60-х гг. XX в.

Второй этап эволюции религиозного синкретизма мишарей связан с глобализацией мировых культурных процессов на фоне почти векового атеизма в СССР, который существенно подорвал религиозность мишарей. Так, 30% опрошенных не верят в конец света. Атеистичное по своей формулировке утверждение, что душа после смерти человека разрушается и перестает существовать, разделяют 5,6% респондентов. Сильно от атеизма пострадала ритуальная практика – 24,5% мишарей признались, что не совершают молитву дома. Таким образом, большая часть субэтноса лишь декларативно подчеркивает свою приверженность исламу, а реально тратит время и силы на соблюдение основных исламских догматов сравнительно небольшая его часть (15–43%)⁴⁰.

Важнейшим фактом этого этапа является зарождение новых религиозных движений, которых в области в начале XXI в. насчитывается до 30. В массовом сознании мишарей элементы нетрадиционных религиозных учений синкретично сплетаются с мусульманскими и языческими представлениями. Например, широко распространена вера в реинкарнацию – не менее 22% респондентов верят в воплощение души в новом теле. Определенное влияние на появление и укрепление этой идеи в сознании мишарей оказала популяризация восточных учений в СМИ. Представление об Аллахе у субэтноса также не всегда сохранялось истинно исламским. Некоторые мишари местом локализации Аллаха называют человека, а также представляют его как квинтэссенцию понятий добра и зла. Последний элемент религиозного мировоззрения – это итог влияния массовой

культуры, с ее достаточно упрощенными модернизациями идей философских и теологических течений.

Итак, религиозный синкретизм татар-мишарей на втором этапе дополнился идеями нетрадиционных религиозных учений (представления о карме, реинкарнации), православия (вера в Иисуса как Бога), атеизма (низкий уровень мусульманской культуры, неверие в ад и рай, конец света). Причем, как правило, нетрадиционные для мишарей идеи и обряды чаще всего проникают в массовое религиозное сознание в городской и молодежной среде⁴¹.

Важным фактором, активизировавшим синкретизацию религиозной системы мишарей в конце XIX – начале XXI вв., стало усилившиеся влияние на нее мировой (транснациональной) культуры, которая за счет СМИ, Интернета, ненационального (в основном русского) языка, увеличения числа многонациональных семей значительно обогатила тезаурус новых (нетрадиционных) религиозных идей, ставших частью региональной культуры (карма, реинкарнация, привидения).

Тем не менее основой религиозного синкретизма современных мишарей по-прежнему остается исламо-языческий синкретизм, хотя под давлением новых религиозных течений, православия и атеизма существенно трансформировавшийся.

Библиографический список

Быт и верования татар Симбирской губернии в 1783 г. // Симбирские губернские ведомости. – 1851. – №44–45. – С.1–4.

Декрет о свободе совести, церковных религиозных обществах, 20 января (2 февраля) 1918 г. URL: <http://law.edu.ru/norm/norm.asp>.

Идиатуллин А.К. Особенности религиозного синкретизма татар-мишарей Ульяновской области в различных возрастных группах // Человек в российской повседневности: история и современность. – Пенза: РИО ПГСХА, 2009. – С. 129–132.

Идиатуллин А.К. Рапорты приходских благочинных как источник для выявления специфики религиозности отдельных территориальных групп мишарей Симбирской губернии в конце XIX – начале XX вв. // Вестник Волгоградского университета. – 2009. – № 2. – С. 135–137.

Идиатуллин А.К. Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма). – Ульяновск: УлГТУ. – 2010. – 172 с.

Идиатуллин А.К. Влияние суфизма на духовную культуру мишарей Ульяновской области // Вестник УлГТУ. – Ульяновск. – 2010. – С. 158–165.

Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). – М.: Мысль, 1984. – 222 с.

Кобзев А.В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. – Ниж. Новгород: ИД Медина, 2007. – 446 с.

Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности: Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей. – Чебоксары: Чувашское кн. изд-во, 1974. – 356 с.

Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар (XVI–XX вв.) // Татарстан. – 1994. – №3–4. – С. 120–127.

Пшеничникова И. Религиозная политика советской власти и церковный люд в 30-е гг. XX в. URL: http://www.mamif.org/cekov_v_30-e.

Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны: «коммуникация убеждения» и мобилизационные механизмы. – М.: Российская политическая энциклопедия, 2007. – 806 с.

Яблоков И.Н. Кризис религии в социалистическом обществе. – М.: Знание, 1974. – 64 с.

¹ Татары-мусульмане Ульяновской области относятся в основном к этнографической группе мишарей, поэтому далее термины *мишари*, *татары-мусульмане* и *симбирские татары* будут употребляться как синонимы.

² Ульяновская область унаследовала от Симбирской губернии большую часть своей территории вместе с региональным центром (Ульяновск-Симбирск), поэтому ее можно назвать историческим ядром Симбирского (Ульяновского) Поволжья.

³ Кудряшов Г.Е. Динамика полисинкретической религиозности: Опыт историко-этнографического и конкретно-социологического исследования генезиса, эволюции и отмирания религиозных пережитков чувашей. – Чебоксары, 1974. – С. 17

⁴ Вопрос о факторах синкретизации религии у народов Среднего Поволжья и России в целом, а также о сущности этого явления остается пока спорным. Не входя в дискуссию, упомянем некоторые публикации на эту тему: Яблоков И.Н. Методологические проблемы социологии религии. – М., 1972.; Капустин Н.С. Особенности эволюции религий. – М., 1984.; Романова С.А. Особенности формирования православно-языческого синкретизма мари // История христианизации народов Среднего Поволжья. – Чебоксары, 1988. – С. 104–112; Мокшин Н.Ф. Религиозный синкретизм у мордвы // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 49–57; Владыкин В.Е. Из истории религиозного синкретизма удмуртов // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 57–64; Кублицкая Е.А. Традиционная и нетрадиционная религиозность // Социологические исследования. – 1990. – № 5. – С. 95–103; Мchedlov М.П. Религиозная ситуация в России // Свободная мысль. – 1993. – № 5. – С. 52–62; Таевский Д.А. Синкретические религии и секты. – М., 2001; Русин Д.В. Религиозный синкретизм у русских Ульяновского Поволжья: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – Ульяновск, 2004. – 26 с.

⁵ Кобзев А.В. Исламская община Симбирской губернии во второй половине XIX – начале XX вв. – Ниж. Новгород, 2007. – С. 21.

⁶ В 1943 г. значительная часть территории Хвалынского уезда Саратовской губернии вошла в состав Ульяновской области.

⁷ Идиатуллин А.К. Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма). – Ульяновск, 2010. – С. 21–22.

⁸ Быт и верования татар Симбирской губернии в 1783 г. // Симбирские губернские ведомости. – 1851. – №44-45. – С. 1–4.

⁹ Идиатуллин А.К. Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма). – Ульяновск, 2010. – С.21–22.

¹⁰ Декрет о свободе совести, церковных и религиозных обществах, 20 января (2 февраля) 1918 г. URL: <http://law.edu.ru/norm/norm.asp>.

¹¹ ГАНИ УО. Ф.1. Оп. 1. Ед. хр. 229. Л. 11.

¹² Там же. Ед. хр. 1368. Л. 20.

¹³ Там же. Л. 22.

¹⁴ Там же. Ф.8. Оп. 21. Д. 144. Л. 3.

¹⁵ Там же. Ф.1. Оп. 1. Ед. хр. 1368. Л. 79.

¹⁶ Там же. Ф. 33. Оп. 1. Д. 29. Л. 42.

¹⁷ Пшеничникова И. Религиозная политика советской власти и церковный люд в 30-е гг. XX в. URL: http://www.mamif.org/cekov_v_30-e.

¹⁸ ГАНИ УО. Ф. 33. Оп. 1. Д. 29. Л. 20б.

¹⁹ Там же. Ф. 1. Оп. 1. Ед. хр. 1368. Л. 79.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Ф. 33. Оп. 1. Д. 29. Л. 20б.

²² Там же. Ф. 424. Оп. 1. Д. 5. Л. 85об.

²³ Там же. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 14.

²⁴ Советская пропаганда в годы Великой Отечественной войны: «коммуникация убеждения» и мобилизационные механизмы. – М., 2007. – С. 20.

²⁵ Идиатуллин А.К. Влияние суфизма на духовную культуру мишарей Ульяновской области // Вестник УлГПУ. – Ульяновск. – 2010. – С. 158.

²⁶ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л. 13.

²⁷ Яблоков И.Н. Кризис религии в социалистическом обществе. – М., 1974. – С. 41.

²⁸ Мухаметшин Р.М. Исламский фактор в общественном сознании татар (XVI-XX вв.) // Татарстан. – 1994. – №3-4. – С. 125.

²⁹ ГАНИ УО. Ф. 8. Оп. 20. Д. 147. Л.12.

³⁰ Там же. Л. 13.

³¹ Там же. Ф. 3. Оп. 1. Д. 665. Л. 42об.

³² Идиатуллов А.К. Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма). – Ульяновск, 2010. – С. 38.

³³ Отмечая эти праздники, мишари часто уделяют внимание лишь внешним атрибутам, – например, раскраске пасхальных яиц, печению куличей, украшению рождественской ели и т.д. Ни один из мишарей, судя по данным анкетирования, не посещал церковь, что лишь подтверждает наше предположение о поверхностном восприятии мишарями православных ритуалов и обрядов.

³⁴ Сабирова Г.А. Этническое самосознание в социокультурном контексте провинциального региона // Другое поле: Социологические практики. – Ульяновск, 2000. – С. 123.

³⁵ Идиатуллов А.К. Рапорты приходских благочинных как источник для выявления специфики религиозности отдельных территориальных групп мишарей Симбирской губернии в конце XIX – начале XX вв. // Вестник Волгоградского ун-та. – 2009. – № 2. – С. 135–137.

³⁶ Идиатуллов А.К. Влияние суфизма на духовную культуру мишарей Ульяновской области... – С. 161–163.

³⁷ Проповедь, как известно, является одним из важнейших факторов для поддержания дееспособности официальной религии.

³⁸ Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). – М., 1984. – С. 17.

³⁹ Под шамано-исламским культом, или «исламизированным» шаманством здесь понимается своеобразное смешение ислама с домусульманскими реликтами. См.: Чвырь Л.А. Заметки о культурном единстве оседлых туркестанцев // Среднеазиатский этнографический сборник / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Вып. V. – 2006. – С. 8.

⁴⁰ Лишь 14,5% мишарей Ульяновской области посещают мечеть регулярно, 25% мишарей – по праздникам. Почти 53% мишарей не посещают мечеть совсем. Коран имеется в доме 76% опрошенных. Чуть меньше среди мишарей распространена разнообразная исламская литература (72%). Но читают исламскую литературу и Коран лишь 42,6% мишарей. Основной причиной сравнительно низкой популярности исламских книг и Корана – недоступность для большинства мишарей арабского языка, на котором написана большая часть изданий Корана, имеющих у них на руках (по данным нашего опроса – 34%).

⁴¹ Идиатуллов А.К. Особенности религиозного синкретизма татар-мишарей Ульяновской области в различных возрастных группах // Человек в российской повседневности: история и современность. – Пенза, 2009. – С. 131.

Дударенок С.М.

ИСТОРИЯ ОДНОГО «ИСХОДА»

Аннотация. Статья посвящена трагической судьбе общины христиан веры евангельской (ХВЕ) села Чугуевки Приморского края в 80-х гг. XX в. В работе рассмотрена неправомерная деятельность местных органов власти по отношению к верующим, приведшая к появлению в среде верующих эмигрантских настроений.

Ключевые слова: верующие, христиане веры евангельской, государственно-конфессиональные отношения, сектанты, регистрация религиозного общества, протестантизм в России.

Парадокс Гегеля – «история учит тому, что она ничему не учит» – как никогда актуален для современной религиозной жизни российского Дальнего Востока. Существующее в советский период на российском Дальнем Востоке «религиозное подполье» (более 90% здешних религиозных организаций действовали без официальной регистрации) и возникшее в 70-80-х гг. прошлого века массовое стремление верующих (особенно христиан веры евангельской) покинуть страну по религиозным мотивам во многом были результатом проводимой государством вероисповедной политики.

В последние годы в России нарастают проблемы в сфере государственно-конфессиональных отношений. Наша страна начинает откатываться от демократических принципов равенства всех религий и граждан перед за-

³¹ Там же. Ф. 3. Оп. 1. Д. 665. Л. 42об.

³² Идиатуллин А.К. Духовная культура татар-мишарей Ульяновской области (в контексте проблемы религиозного синкретизма). – Ульяновск, 2010. – С. 38.

³³ Отмечая эти праздники, мишари часто уделяют внимание лишь внешним атрибутам, – например, раскраске пасхальных яиц, печению куличей, украшению рождественской ели и т.д. Ни один из мишарей, судя по данным анкетирования, не посещал церковь, что лишь подтверждает наше предположение о поверхностном восприятии мишарями православных ритуалов и обрядов.

³⁴ Сабирова Г.А. Этническое самосознание в социокультурном контексте провинциального региона // Другое поле: Социологические практики. – Ульяновск, 2000. – С. 123.

³⁵ Идиатуллин А.К. Рапорты приходских благочинных как источник для выявления специфики религиозности отдельных территориальных групп мишарей Симбирской губернии в конце XIX – начале XX вв. // Вестник Волгоградского ун-та. – 2009. – № 2. – С. 135–137.

³⁶ Идиатуллин А.К. Влияние суфизма на духовную культуру мишарей Ульяновской области... – С. 161–163.

³⁷ Проповедь, как известно, является одним из важнейших факторов для поддержания дееспособности официальной религии.

³⁸ Капустин Н.С. Особенности эволюции религии (на материалах древних верований и христианства). – М., 1984. – С. 17.

³⁹ Под шамано-исламским культом, или «исламизированным» шаманством здесь понимается своеобразное смешение ислама с домусульманскими реликтами. См.: Чвырь Л.А. Заметки о культурном единстве оседлых туркестанцев // Среднеазиатский этнографический сборник / Ин-т этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН. – М.: Вып. V. – 2006. – С. 8.

⁴⁰ Лишь 14,5% мишарей Ульяновской области посещают мечеть регулярно, 25% мишарей – по праздникам. Почти 53% мишарей не посещают мечеть совсем. Коран имеется в доме 76% опрошенных. Чуть меньше среди мишарей распространена разнообразная исламская литература (72%). Но читают исламскую литературу и Коран лишь 42,6% мишарей. Основной причиной сравнительно низкой популярности исламских книг и Корана – недоступность для большинства мишарей арабского языка, на котором написана большая часть изданий Корана, имеющих у них на руках (по данным нашего опроса – 34%).

⁴¹ Идиатуллин А.К. Особенности религиозного синкретизма татар-мишарей Ульяновской области в различных возрастных группах // Человек в российской повседневности: история и современность. – Пенза, 2009. – С. 131.

Дударенок С.М.

ИСТОРИЯ ОДНОГО «ИСХОДА»

Аннотация. Статья посвящена трагической судьбе общины христиан веры евангельской (ХВЕ) села Чугуевки Приморского края в 80-х гг. XX в. В работе рассмотрена неправомерная деятельность местных органов власти по отношению к верующим, приведшая к появлению в среде верующих эмигрантских настроений.

Ключевые слова: верующие, христиане веры евангельской, государственно-конфессиональные отношения, сектанты, регистрация религиозного общества, протестантизм в России.

Парадокс Гегеля – «история учит тому, что она ничему не учит» – как никогда актуален для современной религиозной жизни российского Дальнего Востока. Существующее в советский период на российском Дальнем Востоке «религиозное подполье» (более 90% здешних религиозных организаций действовали без официальной регистрации) и возникшее в 70-80-х гг. прошлого века массовое стремление верующих (особенно христиан веры евангельской) покинуть страну по религиозным мотивам во многом были результатом проводимой государством вероисповедной политики.

В последние годы в России нарастают проблемы в сфере государственно-конфессиональных отношений. Наша страна начинает откатываться от демократических принципов равенства всех религий и граждан перед за-

коном независимо от их отношения к религии; она все более становится похожим на государство, которое только провозглашает принцип светскости, но никак его не отстаивает и не защищает. И если в публичной сфере конституционный термин «светское государство» еще пока продолжает звучать, то на практике наше государство оперирует и действует по понятиям клерикального: органы власти действуют в интересах только одной религиозной организации – Русской православной церкви.

Это несовпадение публичной и реальной сфер является источником конфликтов между государством и другими религиозными объединениями, между религиозными объединениями различных конфессий, между гражданами, исповедующими разнообразные религии и имеющими разные мировоззренческие убеждения.

И если ранее основным объектом нападков со стороны чиновников были нетрадиционные религии, то в настоящее время в некоторых регионах, к которым относится и российский Дальний Восток, под каток государственной машины все чаще попадают протестантские общины. Если государственно-конфессиональная политика (особенно на региональном уровне) не изменится, если нарушение прав граждан в религиозной сфере будет продолжаться, то появление очередного массового движения за «исход из грешной земли» может стать реальностью.

Примером такого «исхода», ставшего следствием противоправных действий по отношению к верующим местных органов власти, во второй половине 80-х гг. прошлого была борьба выезд из СССР по религиозным мотивам общины христиан веры евангельской (ХВЕ) – пятидесятников села Чугуевки Приморского края.

Верующие пятидесятники – в подавляющем большинстве немцы по национальности – переехали в начале 1981 г. в село Чугуевку из г. Ахангарана Ташкентской области. В последнем на протяжении многих лет действовала смешанная (русско-немецкая) община ХВЕ из 150 человек, где около 100 человек были немцами. Ужесточение мер по «пресечению противозаконной деятельности» общины со стороны Ахангаринского горисполкома привело к расколу: немецкая часть общины во главе с пресвитером Виктором Самуиловичем Вальтером переехала в Приморский край. Одной из причин избрания верующими новым местом своего проживания Чугуевки явилось то, что В.С. Вальтер до призыва на срочную службу в ряды Советской армии проживал вместе с родителями в селе Варфоломеевке Чугуевского района и хорошо знал здешние места.

Община состояла в основном из родственников: семей Бетхер, Вальтер, Винс, Войтке, Дик, Рошер, Хоха, Штумф, Бромер и др.; была многочисленной и молодой по составу: из 72 взрослых членов общины 53 были в возрасте от 18 до 35 лет.

Пока местные власти не знали, что переселенцы являются «сектантами», отношение к ним было вполне доброжелательным. Верующие купили или построили дома, завели подсобное хозяйство, скот, птицу и т.д. Молитвенные собрания чугуевские ХВЕ проводили в трех-четыре домах своих единоверцев по очереди.

С целью «выяснения» конфессиональной принадлежности, характера проводимой деятельности, причин и целей миграции, выявления руководителей в июле 1981 г. в Чугуевку приехал уполномоченный Совета по делам религий при СМ СССР по Приморскому краю В.И. Чупин. Кроме того, он намеривался провести ряд инструктивных бесед с представителями местных органов власти о мерах пресечения «противозаконной деятельности сектантов» В.И. Чупин встретился с пресвитером общины В.С. Вальтером, выяснил, что верующие являются «пятидесятниками воронаевского толка»¹, «разъяснил» ему основные положения советского законодательства о религиозных культах и «потребовал» «незамедлительно решить вопрос о регистрации общества» или «прекращении его деятельности в течение месяца».

Пресвитер общины В.С. Вальтер ответил уполномоченному, что с ним как с пресвитером общины представители власти о регистрации беседуют впервые, что, по его мнению, верующие не согласятся на регистрацию на тех условиях, которые предлагают власти и «что на эту тему было бы лучше провести беседу со всеми членами общины»².

«Беседа», на которую специальными приглашениями были вызваны все взрослые члены общины, состоялась 30 октября 1981 г. в районном Доме культуры. Кроме уполномоченного Совета по делам религий при СМ СССР по Приморскому краю, представителей Чугуевского райисполкома и поселкового совета, на встрече присутствовали начальник милиции, работники прокуратуры и представители органов КГБ.

Уполномоченный Совета по делам религий разъяснил верующим конституционные гарантии свободы совести и основные положения советского законодательства о религиозных культах. Сначала он, по мнению верующих, спокойно призывал зарегистрировать общину в установленном законом порядке. Но после того, как верующие, задав уполномоченному ряд вопросов и получив на них ответы, уяснили смысл регистрации и заявили, что зарегистрироваться не могут, так как «закон совершенно направлен против верующих», тот «стал раздраженно, повысив голос» обвинять верующих во всех смертных грехах и «дал указания председателю райисполкома и председателю сельского совета» применять к верующим «все преследования и наказания, которые даны властям по закону», если верующие откажутся от регистрации³. В завершение «беседы» председатель райисполкома предложил верующим в десятидневный срок решить вопрос о регистрации общины и подать об этом в райисполком соответствующее заявление⁴.

Понятно, что верующие общины подать заявление на регистрацию, запрещавшую им религиозное воспитание детей, оказание благотворительности своим единоверцам, распространение вероучения и пр., не могли, так как это противоречило их представлениям о спасении и религиозном долге.

По истечении десятидневного срока, данного райисполкомом на решение вопроса о регистрации общины, местные органы власти ввели в действие «намеченные меры административного воздействия» в отношении «нарушителей законодательства о культах». Представители поселкового совета, райисполкома совместно с милицией, членами комиссии содействия соблюдению законодательства о культах, комсомольским и партийным активом села Чугуевки каждое воскресенье стали проводить рейды с целью «обнаружить и пресечь» проведение «религиозного сближения сектантов-пятидесятников», а виновных в проведении «сближения» привлечь к административной или уголовной ответственности.

За полтора месяца к середине декабря 1981 г. к административной ответственности было привлечено 22 человека, из них 17 – по одному разу, 3 – дважды и 3 – по три раза. Применялись следующие меры воздействия: административные штрафы за нарушение законодательства о религиозных культах; штрафы начальника районного отдела внутренних дел (РОВД) и народного судьи по Указу Президиума Верховного Совета СССР от 15 февраля 1962 г. «Об усилении ответственности за посягательство на жизнь, здоровье и достоинство работников милиции и народных дружинников»; привлечение к исправительным работам и аресты по постановлению народного судьи по этому же указу.

Максимальный штраф в размере 50 рублей «за проведение несанкционированного религиозного собрания» был дважды наложен на пресвитера общины В.С. Вальтера и членов общинного совета: С.Ц. Вальтера, И.Я. Бетхера А.И. Хоху. На 50 рублей по той же причине были оштрафованы Х.Г. Штумф, П.А. Энс, В.В. Рошер, Е.Г. Бетхер, О.Г. Бетхер, Э.Х. Штум, Ф.И. Вальтер, И.С. Дик. Ряд верующих был оштрафован на

30, 20 или 10 рублей⁵. Действия властей не поддаются пониманию. Штрафуя глав семейств, имеющих на своем иждивении по 6-12 несовершеннолетних детей и получающих по 120 рублей в месяц, местные власти не только попирали все моральные принципы, но и нарушали советское законодательство, запрещавшее подвергать административному наказанию в виде штрафов многодетные семьи. Наиболее циничным было наложение штрафа в 50 рублей на Ф.И. Вальтер, пенсионерку, получающую всего 51 рубль пенсии.

Э.Х. Штум, Г.Ф. Майданюка, Л.Э. Войтке, П.С. Вальтера осудили на два месяца исправительных работ с вычетом 20% из зарплаты. 15 суток ареста получили Е.Г. Бетхер, Х.Г. Штумф; 10 суток – В.А. Лобзов, О.М. Лобанов, А.С. Вальтер, Э.Х. Штумф⁶. И это всего за полгода! К середине декабря 1981 г. в среде чугуевских пятидесятников не осталось ни одной семьи, которая бы так или иначе «не пострадала бы за веру».

По решению членов общины «искать защиту от гонений местной власти» 23 декабря 1981 г. во Владивосток были направлены Виктор Самуилович Вальтер, Самуил Цахаусович Вальтер и Христиан Григорьевич Штумф. Они попытались попасть на прием к первому секретарю Приморского крайкома КПСС В.П. Ломакину, но им «посоветовали по причине неприемного дня» обратиться по данному вопросу в крайисполком.

Зайдя к уполномоченному Совета по делам религий при СМ СССР по Приморскому краю, они рассказали, что на протяжении полугода, начиная с июня 1981 г., чугуевские власти «подвергают их единоверцев гонениям за веру в виде штрафов, арестов и исправительных работ». Представители общины попросили уполномоченного вмешаться, разобраться и «прекратить преследование верующих», в противном случае верующие, по их заявлению, вынуждены будут «обращаться в другие, высшие инстанции». После этого они передали уполномоченному составленный ими на 7 листах документ под названием «Гонение, воздвигнутое властями в селе Чугуевка Приморского края»⁷.

Ситуация вышла из-под контроля уполномоченного, и он попросил принять и побеседовать с представителями общины заместителя председателя крайисполкома П.Н. Реву. На приеме у заместителя председателя крайисполкома верующие повторили все то, что они уже докладывали уполномоченному, и опять попросили вмешаться в сложившуюся ситуацию и прекратить преследования.

По решению краевых властей для разрешения конфликтной ситуации в село Чугуевку выехали уполномоченный Совета по делам религий по Приморскому краю В.И. Чупин, инструктор крайисполкома В.П. Знаев и помощник прокурора края И.С. Федотов. Они провели совещание с работниками аппарата райкома партии и райисполкома, прокуратуры, нарсуда, милиции, сельсовета и с членами комиссии содействия исполкому по соблюдению законодательства о религиозных культах «по вопросам состояния работы по пресечению противозаконной и антиобщественной деятельности пятидесятников, о жалобе верующих на случаи попрания их законных прав».

В районном Доме культуры было проведено очередное собрание всех членов общины, на котором присутствующим «разъяснили требования законодательства о культах», потребовали от них «прекращения ими противозаконной деятельности и регистрации общины». Как и в прошлый раз, собрание проводилось с участием председателя райисполкома В.Д. Малюкова, председателя сельсовета В.Д. Савельева, начальника РОВД, судьи, прокурора района, ответственных работников райисполкома, райкома КПСС и членов комиссии содействия исполнению законодательства о религиозных культах.

Председательствующий на собрании председатель райисполкома В.Д. Малюков предложил верующим высказаться «о причинах проведе-

ния ими противозаконной деятельности и отказа от регистрации общины». От имени верующих высказалось несколько человек: В.С. Вальтер, С.Ц. Вальтер, Н.Г. Винс, А.И. Хоха, Г.Ф. Майданюк, Е.Г. Бетхер и Х.Г. Штумф. Общую позицию верующих озвучил пресвитер общины В.С. Вальтер, заявив, что «это такой вопрос, который быстро решить невозможно, так как верующие годами привыкли к тому образу жизни, которым живут, что им необходимо определенное время для осознания и принятия какого-то решения»⁸. На вопрос верующих о том, как идет расследование по их заявлению о гонениях на них, представители органов власти ответили, что члены комиссии еще работают, изучают материалы «дела» и что ответ верующим будет дан крайисполкомом в ближайшее время⁹. Верующим было заявлено, что при отказе от регистрации общества и «продолжении противозаконной деятельности» местные органы власти будут «вынуждены в соответствии с действующим законодательством» применять к нарушителям исчерпывающие меры воздействия вплоть до уголовных мер наказания.

Полученные в результате проверки «материалы» были доложены на совещании партийных, советских, административных работников Чугуевского района и членов комиссии содействия исполкому районного совета по соблюдению законодательства о культах.

Хотя помощник прокурора Приморского края И.С. Федотов, изучив материалы «дел» верующих, пришел к выводу, что в отношении многих из них «нарушена социалистическая законность», он все же порекомендовал «не стимулировать сектантских руководителей к продолжению... противозаконной деятельности отменой примененных к ним ранее незаконных мер наказания, поскольку изъятые штрафные суммы из бюджета уже не возвращаются, а сроки наказания отбыты». На совещании было предложено впредь «строго соблюдать социалистическую законность» и «привлекать за нарушение законодательства о культах к предусмотренным мерам наказания только сектантских руководителей»¹⁰.

Члены «братского совета» общины, по мнению властей, даже после «последнего предупреждения» продолжали систематически нарушать законодательство о культах, в связи с чем к ним стали вновь применять меры административного воздействия. На шестерых членов братского совета – Н.Г. Винса, В.С. Вальтера, В.С. Вальтера, В.А. Лобзова, А.И. Хоху и Е.Г. Бетхера – были заведены «наблюдательные дела». В этих «делах» хранились: предписания об обязательной регистрации религиозного общества или о полном прекращении его деятельности; постановления административной комиссии о наложении штрафов; постановления комиссии по делам несовершеннолетних «о недостаточном воспитании детей»; постановления суда об аресте на 10 или 15 суток и пр.¹¹

Считая действия местных властей по отношению к руководителям общины неправомерными, верующие написали коллективное письмо на имя председателя Президиума Верховного Совета СССР, доставили его 24 февраля 1982 г. в Москву и опустили в ящик на московском почтамте.

Это письмо в марте 1982 г. вернулось в Приморский крайисполком, откуда верующим был направлен ответ следующего содержания: «По поручению Президиума Верховного Совета СССР Ваше письмо рассмотрено Приморским крайисполкомом и краевой прокуратурой. Ваши претензии, изложенные в письме, проверялись комиссией крайисполкома в декабре 1981 года. Действия Чугуевского райисполкома и районного суда признаны в основном правильными. Райисполкому предложено и в дальнейшем принимать все законные меры по соблюдению верующими гражданами законодательства о религиозных культах»¹².

Принятые местными органами власти «меры воспитательного воздействия» – беседы с верующими и руководителями общин о необходимости

зарегистрироваться, обсуждение противоправного поведения верующих по месту их работы и на заседаниях административной комиссии райисполкома – ожидаемых результатов не принесли, и Чугуевский райисполком вновь вернулся к проверенным методам – штрафам и арестам. В течение 1982 г. к различным видам административной ответственности были привлечены 15 верующих: 12 к денежному штрафу, 3 – к месяцу исправительных работ с вычетом из заработка 20% и 3 – за «злостное неповиновение работникам милиции» были арестованы на 10 суток, причем пресвитер общины В.С. Вальтер – трижды¹³.

Основанием для усиления административного давления на верующих послужило еще и то, что чугуевские пятидесятники установили контакты с единоверцами городов Владивостока, Находки, Арсеньева, Дальнереченска и поселка Дальнегорск. Кроме того, 12 верующих общины во главе с В.В. Рошером организовали несколько миссионерских поездок по краю, проповедуя не только среди неверующих, но и среди баптистов села Минеральное Яковлевского района и зарегистрированной общины ВСХЕБ г. Арсеньева¹⁴.

С 1982 г. к травле чугуевских пятидесятников присоединились и местные жители. Заезжие лекторы в присутствии огромного количества сельян заявляли, что их односельчане, верующие ХВЕ принадлежат к «антигосударственной секте», поэтому нужно бороться не только с религией, но и с верующими, которые «не желают служить в армии», выполнять свои гражданские обязанности, а самые экстремистски настроенные из них – «приносят в жертву детей».

Наиболее рьяные «борцы с религией и верующими» стали бросать камни в окна домов верующих; пачкать, обливать тушью и резать ножом вывешенное для сушки белье; бросали в дома верующих самодельные взрывпакеты и пр. Обращения верующих в милицию с просьбой урезонить местных «хулиганов» не были услышаны. Противоправные действия по отношению к верующим продолжались, некоторые жители села угрожали верующим «расправой и даже убийством»¹⁵.

Наиболее вопиющим фактом нежелания чугуевских правоохранительных органов защищать законные права верующих является случай нападения на верующего В.А. Лобазова с ножом и избияния его беременной жены местным «хулиганом», который за «незначительное» правонарушение отделался штрафом в 30 рублей, после чего он постоянно грозил верующим поджечь их дома. Данный факт верующие расценили как явную дискриминацию по принципу религиозной принадлежности.

Во время очередной встречи с уполномоченным Совета по делам религий по Приморскому краю пресвитер общины попросил прояснить, «как могло случиться, что хулиган, избивший верующего и его беременную жену, угрожая «прирезать» их, был лишь оштрафован, а Борис Перчаткин – пятидесятник из г. Находки, только за один факт ношения ножа был осужден к полутора годам лишения свободы «за ношение ножа» и теперь «отбывает наказание»¹⁶. Ответа на этот вопрос он так и не получил.

В 1982 г. в Чугуевке началась активная работа по «атеистическому воспитанию»: верующих, отбывших 10 или 15 суток необоснованного ареста, администрации предприятий стали переводить на неквалифицированную и низкооплачиваемую работу; органы образования стали грозить родителям верующих детей лишением их родительских прав и т.д. Чтобы еще больше настроить население против верующих, был показан фильм «Тучи над Борском», в котором в невыгодном свете показаны пятидесятники. После показа фильма над детьми верующих стали «насмехаться и избивать, сопровождая все это фразами из фильма»¹⁷.

Результатом такой «атеистической воспитательной работы» явилось то, что в апреле 1983 г. 50 человек верующих, никогда ранее не помышлявших об эмиграции, отправили в Президиум Верховного Совета СССР

обращение, в котором изложили факты неправомерных действий по отношению к ним со стороны органов власти, заявления и паспорта, «требуя выхода из гражданства и выезда из СССР в ФРГ к родственникам и друзьям по вере...»¹⁸. Данное обращение вызвало усиление административного давления на верующих со стороны местной власти. В январе-феврале административной комиссией были оштрафованы четыре человека из числа «братского совета». Комиссией по делам несовершеннолетних за «нарушение верующими родителями законодательства о всеобщем» двое предупреждены, трое оштрафованы. 21 марта «за злостное неповиновение законным требованиям работников милиции» по Указу Президиума Верховного Совета СССР от 15 февраля 1962 г. народным судом Чугуевского района были арестованы на 15 суток семь человек – членов «братского совета»¹⁹.

Получив отказ от Президиума Верховного Совета СССР рассмотреть их заявления с просьбой о выезде в ФРГ, верующие в сентябре 1983 г. объявили 10-дневный пост-голодовку, предварительно написав заявления по месту работы на отпуск без содержания на время проведения голодовки. В однодневной голодовке принимали участие и дети, которые по этой причине не явились в школу 5 сентября 1983 г.²⁰.

Результатом голодовки для верующих стало либо увольнение с работы, либо перевод на нижеоплачиваемую работу, либо выговоры, лишение премиальных и тринадцатой зарплаты²¹. Семь человек верующих, уволенных по 33 статье КЗОТ за «прогул», попытались восстановиться на работе, попросив в этом содействия райисполкома, но получили отказ. Тогда они оставили в приемной райисполкома свои трудовые книжки и больше устраиваться на работу не пытались. Верующие создали строительную бригаду и стали «шабашить», чтобы как-то кормить свои семьи.

Из Москвы паспорта верующих переслали в краевой паспортный стол, но верующие отказались забирать свои паспорта, пока вопрос об их выезде не будет решен положительно. Родителям четырех младенцев отказали в регистрации детей в районном загсе, так как начальник краевого паспортного стола «запретил регистрировать детей без паспортов родителей»²². Все это еще больше укрепило верующих в правильности их решения выехать в ФРГ.

Так как рассмотрение вопроса о возможности выезда затягивалось, верующие опять решили повторить пост-голодовку, но уже сроком на один месяц. После многочисленных «бесед» с различными должностными лицами, которые убеждали верующих, что если они не будут больше объявлять голодовок и заберут свои паспорта, вопрос о выезде будет решен положительно в ближайшее время, верующие, поверив властям, отказались от намеченного на январь 1984 г. поста-голодовки, забрали свои паспорта, зарегистрировали младенцев и отказались от каких-либо других акций протеста.

Власти решили, что вопрос об эмиграции отпал сам собой. Но, выждав полгода, верующие опять объявили пост-голодовку, предварительно вывесив на своих домах государственные флаги ФРГ, а 29 ноября 1984 г. забрали своих детей из школы и направили письмо в Президиум Верховного Совета СССР, в котором объяснили данную акцию тем, что «в школе их детей воспитывают в атеистическом духе, подвергают постоянным оскорблениям и побоям»²³.

Помимо отказа от обучения детей в советской школе, христиане веры евангельской села Чугуевки стали отказываться от любой медицинской помощи. Как известно, одним из положений вероучения пятидесятничества является учение об исцелении верой любых болезней. По мнению пятидесятников, болезни возникают не в результате расстройств тех или иных функций организма, а есть наказание Божие за допущенные человеком грехи. Иисус Христос пролитой во время казни кровью обеспечил

верующим не только искупление, но и исцеление. Главное условие «божественного исцеления» – «твердая», «несомненная», «непоколебимая» вера – как тех, кого исцеляют, так и тех, кто исцеляет. Она возникает как результат совместной большой «духовной работы» исцеляемых и исцеляющих: самовнушения и внушения.

Чугуевские ХВЕ отказались даже от медицинской помощи во время родовспоможения. Ряд беременных верующих, не имея на руках паспортов, решили рожать дома: в результате – у одного из младенцев, родившегося в домашних условиях, возникли проблемы со здоровьем. Даже осознав, что с ребенком не все в порядке, родители младенца не пустили в дом медицинского работника и не позволили ему оказать медицинскую помощь новорожденному. На протяжении нескольких часов вся община коленопреклоненно молилась за исцеление младенца, но молитва не помогла и младенец умер. Не имея «свидетельства о рождении» и «свидетельства о смерти», которые выдавались только на основании справки из родильного дома, родители не могли похоронить младенца на местном кладбище. Тогда совет общины решил похоронить младенца на приусадебном участке, что вызвало еще большее неприятие верующих и их вероучения со стороны местных жителей и органов власти.

В конце 1986 г. верующие Чугуевской общины опять отправили заявления и паспорта в Москву с просьбой на выезд из СССР в ФРГ. Это вызвало очередную волну административных преследований по отношению к верующим.

Не ясно, сколько бы продолжалось противостояние верующих и властей, но начавшаяся перестройка поставила в этой истории точку. Вопрос о выезде верующих на историческую родину был решен положительно, и вскоре все желающие не только из Чугуевской общины, но и из всех остальных получили возможность уехать из СССР. По данным официального сайта Российского объединенного Союза ХВЕ, за период с середины 1980-х до середины 1990-х страну покинуло более 25 тысяч пятидесятников²⁴.

Библиографический список

Государственный архив Приморского края. Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 166.
Краткая история возникновения и развития христиан веры евангельской (ХВЕ, ХЕВ) пятидесятников в России и Российского объединенного союза ХВЕ пятидесятников [Электронный ресурс] //cef.ru/about. Дата обращения 17.12.2011.

¹ И.Е. Воронаев (Никита Петрович Черкесов) – из оренбургских казаков, до 22 лет исповедовал православие. Во время военной службы в Ташкенте в 1907 г. принял баптизм, пытался уйти из армии и был отдан под суд. Бежал из-под стражи, сменил имя и фамилию. Пытался стать баптистским священнослужителем, но мешало нелегальное положение. В 1912 г. эмигрировал в США и в 1919 г. перешел к пятидесятникам, входившим в Ассамблею Бога. В начале 1920 г. создал Русский отдел Ассамблей Бога. Позже переехал в Болгарию, в августе 1920 г. вернулся в Россию и начал проповедовать. Последователей И.Е. Воронаева в СССР называли «пятидесятниками воронаевского толка».

² Государственный архив Приморского края (далее ГАПК) Ф. Р-1578. Оп. 1. Д. 166. Л. 98.

³ Там же. Л. 21.

⁴ Там же. Л. 99.

⁵ Там же. Л. 20-30, 99.

⁶ ГАПК. Ф. Р1578. Оп. 1. Д. 166. Л. 45.

⁷ Там же. Л. 410.

⁸ Там же. Л. 2.

⁹ Там же. Л. 7.

¹⁰ Там же. Л. 100-101.

¹¹ Там же. Л. 45-46.

¹² Там же. Л. 101-102.

¹³ Там же. Л. 103.

¹⁴ Там же. Л. 102.

¹⁵ Там же. Л. 27-28, 106.

¹⁶ Там же. Л.108.

¹⁷ Там же. Л. 30.

¹⁸ Там же. Л. 43, 20-30, 74

¹⁹ Там же. Л. 103.

²⁰ Там же. Л. 68.

²¹ Там же. Л. 82, 95.

²² Там же. Л. 109.

²³ Там же. Л. 110-111, 118.

²⁴ Краткая история возникновения и развития христиан веры евангельской (ХВЕ, ХЕВ) пятидесятников в России и Российского объединенного союза ХВЕ пятидесятников [Электронный ресурс] //cef.ru/about. Дата обращения 17.12.2011.



Сюй Чанхань

ИМАКАН КАК ЭПИКО-ПЕСЕННАЯ ТРАДИЦИЯ НАРОДНОСТИ ХЭЧЖЭ

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты имакана – эпико-песенной традиции народности хэчжэ (Северо-Восточный Китай), ядром которой являются эпико-песенные сказания о великих шаманах; исследуется процесс развития имакана от устного шаманского героического эпоса к эпико-песенным сказаниям «светского» содержания, исполнявшимся для бытового развлечения.

Ключевые слова: имакан, хэчжэ, нанайцы, фольклор, эпос, религия, мифология, шаманизм.

Народность хэчжэ (сунгарийские нанайцы) проживает, главным образом, на правом берегу реки Хэйлунцзян, вблизи устьев рек Сунгари и Уссури. В данное пространство входят уезды Туцзян, Жаохэ, Фуянь провинции Хэйлунцзян КНР. Незначительная часть сунгарийских нанайцев разбросана по деревням и селам уездов Хуачуань, Илань и Фуцзинь, а также разрозненно проживает по пригородным районам города Цзямусы.

Сунгарийские нанайцы имеют разные самоназвания, соответствующие их местонахождению: те, которые проживают в волости Датунь уезда Фуцзинь на побережье реки Сунгари, называются *набэями*, т.е. проживающими в верховье реки; на участке от села Галданг до села Цзецзинькоу на правом берегу реки Хэйлунцзян – *нанайцы*, а живущие на правом берегу реки Хэйлунцзян, от села Цзиньдэли до устья реки Уссури, – *нанио*, т.е. проживающие в низовье реки.

В 2000 г. численность населения народности хэчжэ, по данным пятой Всекитайской переписи населения, составляет 4640 человек.

1

Вплоть до создания КНР сунгарийские нанайцы занимались исключительно рыбной ловлей и охотой. У них была богатая фольклорная традиция, самую привлекательную часть которой составляли произведения, именуемые «имакан». Эта древняя эпико-песенная традиция имела большое распространение среди сунгарийских нанайцев вплоть до 30–40-х и даже 50-х гг. XX в.

Наибольшая часть произведений имакана, воспевающих древних героев-моргэней, носит названия по именам воспеваемых этих героев. Например, «Маньдоу-моргэнь», «Аньту-моргэнь», «Мудури-моргэнь», «Шилдару-моргэнь» и т.д. В этих эпико-песенных сказаниях, как правило, рассказывается о том, как герои-моргэни отправляются в походы, воюют с врагами и побеждают их, освобождают своих родителей или родных от рабства и с триумфом возвращаются на родину. Как положено, им присущи особый эпический шаблон в построении сюжета, особый мотив и манера исполнения. Произведения имакана, как правило, были очень пространными по объему и часто исполнялись в течение нескольких ночей. В свое время имакан был любимым и довольно ходовым видом фольклорного искусства у сунгарийских нанайцев. К сожалению, до настоящего време-

ни таких произведений в целостном виде сохранилось уже не более двадцати.

Как и у других народов тунгусо-маньчжурской группы, в духовной жизни сунгарийских нанайцев в прошлом господствующее место занимал шаманизм. Если мы глубже проникнем в систему образов героев имакана, то обнаружим, что большинство из них обладает шаманским статусом. К такому заключению исследователи пришли не сразу: так как такой статус не указывался прямо, на него только намекали, и шаманский облик героев часто бывал скрытым, как бы утаиваемым. В восприятии наших современников это придавало произведениям традиционного национального фольклора определенный таинственный колорит. Зато такие сюжетные детали как чудесное рождение героя, обретение им необыкновенных способностей после тяжелой болезни, возрождение после смерти, ведущая роль в камлании и т.д. подсказывали, что это не кто иной, как шаман. И теперь мы уже можем с уверенностью сказать, что все устные сказания сунгарийских нанайцев, носящие имена моргэней как свое название, являются шаманскими сказаниями, рассказывающими о шаманских походах и похождениях, воспевающими шаманских героев и их подвиги.

Браки моргэней с их многочисленными женами вызывает большой интерес почти у всех исследователей. В эпико-песенных сказаниях имакана все моргэни без исключения являются многоженцами. Они женятся на храбрых, верных и воинственных девушках, превращающихся порою в таинственных черных птиц-кори. С того времени, как они становятся женами, эти девушки, не отставая от своих мужей ни на шаг, воюют вместе с ними, всячески помогают им в борьбе со всевозможными духами, чертями и чудовищами, попадающимися героям в пути.

Когда китайские ученые в произведениях имакана впервые столкнулись с полигамией моргэней, они пришли в смущение. Одно время они сводили такое явление к существованию многоженства, якобы имевшему место у сунгарийских нанайцев когда-то в древности. Некоторые исследователи даже предполагали, что фабула о мощных, почти всемогущих женах моргэней отражает культ женщины, имевший место в те далекие годы, когда у сунгарийских нанайцев существовал матриархат.

Однако такие суждения были необоснованны. На самом деле, в условиях крайней малочисленности сунгарийских нанайцев и огромного пространства их распространения, в условиях предельно низкого уровня производительности их труда полигамия в развитой форме вряд ли могла иметь место в качестве типичного явления. Следовательно, полигамия не может быть достаточно обоснованным объяснением причины соединения моргэней с многочисленными женами-кори.

Итак, жены шаманских героев, птицы-кори, полны таинственности. Зато, исследуя эти образы, мы без особого труда обнаруживаем, что «божественности» в них гораздо больше, чем женственности. Они – не реальные жены, которые сопровождают героям имакана в земной жизни. Девушки-кори, как правило, появляются в пути моргэней вдруг, неожиданно, они витают над головами моргэней, утром взлетают в воздух для разведки, а в сражении с врагами защищают героев, всячески помогают им в свершении подвигов. Спасение из царства теней душ мертвых и возвращение их снова в плоть людей – это особая способность, которой обладают кори. Нередко моргэни погибают в борьбе с сильными врагами, а их жены, превращаясь в птиц, отправляются в потусторонний мир спасти их, возвращая им похищенные души из царства теней. Сунгарийские нанайцы твердо верили, что богини-помощницы шамана обладают такими способностями и что погибшие герои могут возродиться при помощи их волшебных жен.

Очевидно, что девушки-птицы являются богинями-защитницами, которыми обладает каждый великий шаман. Чем больше у шаманов богинь-

защитниц, тем сильнее становится их магическая сила¹. Процесс соединения моргэней с женами символизирует процесс обретения шаманом своих духов-защитниц и процесс увеличения шаманских способностей.

2

Эпико-песенные сказания сунгарийских нанайцев с повествовательной осью «моргэнь-кори», вокруг которой разворачивается сюжет, являются, пожалуй, наиболее древней частью имакана. Анализируя образы героев и героинь, язык, песенные мелодии, формы и манеры исполнения, способы обучения исполнителей сказаний, мы можем прийти к выводу, что произведения имакана такого типа – исходный вид этой устной традиции в целом. В то же время обнаруживаются и произведения имакана с другим содержанием – о вымышленных легендарных личностях, их необыкновенных приключениях, о любви простых людей, об обыденной жизни народа. Мы даже обнаружили произведение жанра имакан, являющееся адаптацией библейской легенды об Иосифе – сыне Якова (см. «Шаман Навэн-барцзюнь» в составе 19 сказаний народности хэчжэ, записанных Лин Чунь-шэном²).

Изложенное выше свидетельствует, что содержание произведений имакана изменялось со временем: оно постепенно утрачивало тесную связь с шаманизмом, имевшую место в прошлом. Шаг за шагом стиралась и редуцировалась религиозная направленность этих произведений, зато их содержательное наполнение стало богаче, многограннее, ближе к обыденной жизни, они приобрели новое звучание – не только религиозное, но и развлекательное.

Этот процесс изменения, который, пожалуй, вызывает особое внимание у исследователей, интересен тем, что он, может быть, является уникальным явлением, которое целостно, с самого начала до его завершения, отразило эволюцию устной народной традиции от воплощения шаманской святости и религиозности к запечатлению обыденности земной жизни простого народа. Редукция роли образа кори и окончательное исчезновение этого образа в произведениях – одно из свидетельств трансформации исходного шаманского содержания. Именно желание увеличить силу и возвысить роль героев-шаманов привело к постепенному умалению роли их всемогущих жен, а затем к вымиранию образа кори вообще. Развал оси «моргэнь – кори» привел к появлению ряда сказаний, освободившихся от прежнего шаблона повествования, с новым содержанием и моногероем. Этот процесс возник, может быть, сравнительно недавно, под воздействием других многочисленных факторов, развившихся как внутри, так и вовне этой традиции. Словом, прежняя эпическая ось «моргэнь – кори» больше не существовала, кори исчезли, а вместе с ними – первоначальный сюжетный шаблон, появились новые герои и героини сказаний, новое содержание, новые структуры и приемы. Был открыт путь к более свободному повествованию в сюжете имакана, стоящему гораздо ближе к современной сказке, чем к шаманской эпосе, появились легендарность и сказочность.

3

Разбираясь в значении слова «имакан» с точки зрения семантики и этимологии, мы обнаружили ряд однокоренных слов, существующих в тунгусо-маньчжурской группе языков. Все они имеют близкое друг к другу значение: легенда, сказание, миф и т.д. Например, в кур-умирском диалекте нанайцев существует слово «imakan», означающее «сказание», или «мифическое сказание». У нанайцев сказание называется «pingman», которое фонетически имеет явную связь с «imakan» сунгарийских нанайцев. У эвенков есть слово «nimakan», имеющее значение «сказание», «миф», «леген-

да». У эвенов миф (сказание) называется «nimkan», у орочей – «nima» и т.д.

Как мы знаем, в тунгусо-маньчжурских языках чередование носового согласного *n-* в начале слова с нулевой позицией или чередование заднеязычного согласного *-g-* после губного *-m-* с нулевой позицией – типичное фонетическое явление, которое действует в языках этих народов до сих пор. Например, в языке маньчжуров рыба называется «nimaḥa», а в языке сунгарийских нанайцев «imaḥa»; вместо эвенского «nimkan» (миф, сказание) мы встречаем в языке нанайцев «ningman». Мы сталкиваемся с отпадом начального *n-* в одном случае и с отпадом заднеязычного *-k-* после губного *-m-* в другом. Таким образом, в ряде тунгусо-маньчжурских слов *imakān, nimgakan, nimkan, niman, ningman, nim* мы выделили общий корень *im-* (*img-, ing-*), имеющий общее значение «сказание», «миф» и т.д.

Изучая фольклор нанайцев, ученые обратили внимание на разницу между нингманом, с одной стороны, и шохули (*shohuli*), – с другой. Исследователи справедливо указывают, что хотя имакан (нингман) и шохули являются сказаниями сюжетного характера, сами названия жанров образовались от совершенно разных корней и имеют разные значения в понимании нанайцев. Советский этнограф Е.Л. Лебедева в свое время писала: «Сколько бы ни были фантастичны и необыкновенны события, описываемые в нингмане, нанайцы верят, или, во всяком случае, верили прежде в то, что эти события когда-то и где-то произошли»³. Такое понимание нингмана типично и по отношению к имакану сунгарийских нанайцев. Что касается шохули, то оно означает совсем другое: в нем все вымышленное, не существующее в быту, имеющее значение только для развлечения.

Выше мы коснулись семантики ряда слов тунгусо-маньчжурских языков с корнем *-im-* со значением «реального» и «достоверного» сказания. Добавим еще несколько однокоренных слов: «nimninimni» в некоторых диалектах негидальцев, слово «nimmi» в языке ороков, слово «nimsi» в языке орочей, слово «niscumbi» в языке маньчжуров, слово «nimbi» в языке эвенов. Мы обнаружим, что данная группа слов с общим корнем *-im-* обладает несколько иным, зато очень странным, на первый взгляд, значением: «зажмурив глаза, видеть», «закрыв глаза, видеть». Оказалось, что между группой слов со значением «достоверного сказания» и группой слов со значением «закрыв глаза, видеть» существует общий корень. Случайно ли такое явление? Конечно, нет.

По рассказам многих сказителей имакана, раньше сунгарийские нанайцы исполняли свои устные произведения, как правило, в темноте: зимними вечерами в жилище, потушив огни, закрыв окна и двери; а летом – ночью на берегу реки или на поляне в лесу вокруг костра⁴. Такое явление невольно напоминает нам о том, что в древности предки многих народов мира изображали петроглифы на скалах темных пещер или в других светонепроницаемых местах⁵. Какие причины побуждали древнего человека изображать петроглифы в таких местах, где ничего не было видно, а китайских сунгарийских нанайцев – исполнять имаканы в темноте? Думается, что этим они старались подчеркнуть: только «закрыв глаза», они смогут видеть то, о чем рассказывается в произведениях.

Изучая слова с корнем *-im-* в тунгусо-маньчжурских языках, мы также обратили внимание на то, что встречаются и такие случаи, когда их значение связано с камланием. Вот, например, в одном диалекте эвенов слово «nimgkatch» обозначает одновременно и «рассказывать» и «камлать»; многие слова, производные от корня *-im-*, связаны и со сказанием и с камланием, например: «nimgama» (приходи на пение; приходи на камлание), «nimnamasin» (приходи помогать петь; приходи помогать камлать). В языке ороков «ninmatoon» означает «заставлять других рассказывать сказки», в то же время означает еще «заставлять других камлать»⁶. В языке сунга-

рийских нанайцев «imakana» – сказание, а «ningmati» – название ритуала шаманского камлания.

Все это дало нам основание предполагать, что в раннем периоде исполнение имакана, пожалуй, являлось одним из видов шаманского ритуала, во время которого воспевались подвиги великих шаманов-морганей. У сунгарийских нанайцев исполнители имакана раньше величались «имакан-чимафа». Как мы знаем, «мафа» – это уважительное обращение к шаманам, что также дает повод предположить, что исполнители имакана раньше были шаманами.

4

Рассматривая содержание сюжета, композиции, особенности образа героев и методы исполнения имакана, мы можем разделить все собранные до настоящего времени произведения на три разряда. Произведения первого разряда отличает ось «моргань – кори», вокруг которой разворачивается повествование о героических шаманских подвигах. Как уже отмечалось, такие произведения, как правило, имеют название с именем морганя. В них очевидны особенности культа шаманов, густ колорит героичности, а композиция их соответствует определенному шаблону повествования. Такие произведения состоят, как правило, из нескольких более или менее определенных композиционных блоков: чудесное рождение героя, приобретение им чудесных способностей, его выступление в поход и бракосочетание с женами-кори, борьба с врагами и победа над ними, спасение родных от рабского ига, возвращение на родину и исполнение ритуала в благодарность богам. Как уже сказано, такие произведения обычно отличались большим объемом и, бывало, исполнялись по нескольку ночей подряд. Очевидно, они, будучи по происхождению более древней частью имакана и его истоком, являлись прямым продуктом шаманизма.

Исчезновение повествовательной оси «моргань – кори» в произведениях имакана – признак их вступления в новый этап развития. Традиционные герои-шаманы и их волшебные жены-защитницы сменяются новыми героями и героинями, утратившими «божественность», приобретшими многогранность характера и колорит сказочной фантастики. В произведениях имакана нового типа сюжет строится уже не на «достоверных» шаманских фактах, а на вымышленных событиях (любовь между человеком и лисицей, покорение различных чудовищ и т.д.). Некоторые произведения строятся на основе легенд об исторических событиях, рассказывают о войнах между родами и народностями. К такому разряду относятся «Дананбу», «Шаман Навэнбарцзюнь», «Шаманка Исинь», «Чудесная девушка Гэменьжу». Интересно, что хотя в этих произведениях шаман и шаманка все еще остаются героями, но их уже не воспевают как божественные личности, а показывают как людей с обычными человеческими чувствами и желаниями, но обладающими сверхъестественными способностями. Такие произведения мы можем назвать разрядом имакана с легендарно-сказочным содержанием.

По мере усиления влияния современной жизни содержание произведений имакана поддается еще более сильному изменению. Оно постепенно отказывается не только от священной интерпретации шаманизма, но и от волшебности и сказочности фабулы. Внимание обращается на богатую, интересную, многогранную и многоцветную жизнь простого народа. Таким образом, различные события, имеющие место в жизни простого народа и привлекающие внимание людей, становятся сюжетом имакана. К таким произведениям относятся «Молодая жена», «Отречение от брака» и т.д., в которых показываются, как видно из этих названий, семейные, любовные и брачные отношения между простыми людьми. По сравнению с предыдущими двумя разрядами они, как правило, менее объемны.

Долгое время в произведениях имакана внимание исследователей привлекал цивилизационный плюрализм. Ученые обнаруживали в нем три цивилизационных пласта, имеющих различное происхождение: из рыболовно-охотничьей цивилизации речных и лесных мест, из скотоводческой цивилизации монгольских степей, из сельскохозяйственной цивилизации юга, где проживали маньчжуры и ханьцы⁷. Безусловно, имакан является продуктом духовной жизни народности, занимающейся рыбной ловлей и охотой. Герои и героини имакана, в конце концов, были рыбаками и охотниками, и произведения были проникнуты духом рыбаков и охотников. Этот их основной статус и определяет образ жизни, действия и мысли героев и героинь. Он определяет мотив сюжетных конфликтов, условий их возникновения и развития, а также внутреннюю логику всех структурных звеньев имакана.

Однако в то же время мы видим еще и другой, очень древний и, пожалуй, также исконно присущий имакану пласт. Это – монгольский пласт. Судя по содержанию многих произведений типа «моргэнь – кори», нам следует признать, что этот пласт занимал свое место, вероятно, уже с самого начала возникновения имакана; причем он проявлял такое сильное влияние, что позднее невольно наводил исследователей на мысль, что имакан был заимствован от степных народов. Прямая аналогия между имаканом и героическим эпосом монгольских народов обнаруживается в биографиях героев, обычаях кровной родовой мести, в конных походах героев, в образе борьбы моргэней с врагами, а также во множестве деталей повествования. Такое явление давало возможность предположить, что монгольский героический эпос – один из источников возникновения имакана.

В последнее время особенности цивилизации сельскохозяйственных народов оказывали на имакан все большее влияние. Это видно в первую очередь по сюжету. Многие сюжеты имакана были заимствованы из героических сказаний маньчжуров, фантастических рассказов даосизма о чертях и чудовищах, исторических легенд ханьцев, народных сказок других народностей Китая. Выше мы уже напомнили о «Шамане Навэнбарцзюне», который имеет явную связь с библейским героем Иосифом. По нашему предположению, это произведение, должно быть, появилось во второй половине XIX в., когда православная церковь активизировала свою деятельность на русском Дальнем Востоке.

Среди некоторых китайских ученых существует мнение, что имакан якобы является образцом исторической эпопеи, созданной народом, занимавшимся рыболовством и охотой. Они утверждают, что произведения имакана – «живые окаменелости» такой эпопеи⁸. Однако из сказанного мною очевидно, как необоснованно подобное мнение. От героического шаманского эпоса типа «моргэнь – кори» до сказаний о чудесных вещах и сказаний типа «бытовых повестей» имакан начертил довольно самобытную траекторию своего развития. Весь комплекс произведений имакана, более или менее целостно сохранившихся до наших дней, четко показал нам этот процесс, свидетельствующий о том, как героический эпос (он, как правило, в большинстве случаев был шаманским) рыболовно-охотничьих и степных скотоводческих народов, развиваясь в иных исторических и общественных условиях, чем те, при которых рождалась и развивалась историческая эпопея, явно далеко еще не дорос до нее. Имакан нуждается еще в выработке более концентрированного образа героя, богатого своими действиями национального и государственного значения, с более целеустремленным характером, развивающимся в исторических событиях крупного масштаба. Словом, он нуждается еще в пополнении содержания, в отречении от сюжетных шаблонов, в художественном обогащении образа героя и развертывании широкой панорамы эпопеи.

Но исторические условия заставили имакан типа «моргань – кори» остановиться на пути к исторической эпопее в самом зародыше и повернуть в другую сторону. Имакан пошел по пути дегероизации. Думаю, что именно этот уникальный процесс и должен привлекать внимание ученых не только в Китае, но и за его рубежом.

Библиографический список

Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. – Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1986.

Ван Биньлин. Имакан и шаманизм // Трибун о фольклоре. – Пекин, 1988. – № 2 (на кит. яз.).

Фольклор провинции Хэйлунцзян. Альманах / под ред. Ван Шиюань. – Харбин. – № 2, 3, 5, 12, 20 (на кит. яз.).

Лин Чуньшэн. Народность хэчжэ при устье реки Сунхуацзян. 23-й год Китайской Республики. – Наньцзин. 1934 (на кит. яз.).

Ма Минчао. Об имакане народности хэчжэ // Альманах / под ред. Ван Шиюань. Фольклор провинции Хэйлунцзян. – Харбин, 1981. – № 2 (на кит. яз.).

Сюй Чанхань, Хуан Жэньюань. Фольклор народности хэчжэ. – Харбин: Литература и искусство Севера, 1991 (на кит. яз.).

Сюй Чанхань. Имакан с точки зрения шаманизма // Вопросы фольклора и литературы народов Китая. – Пекин, 1988. – № 4 (на кит. яз.).

Материалы первой международной конференции по изучению имакана. Хэйлунцзянская академия общественных наук. Хэйлунцзянский центр изучения имакана. – Харбин, 2012 (на рус. и кит. яз.).

¹ Сюй Чанхань. Имакан с точки зрения шаманизма // Вопросы фольклора и литературы народов Китая. – 1988. – № 4. – Пекин (на кит. яз.).

² Лин Чуньшэн. Народность хэчжэ при устье реки Сунхуацзян // 23-й год Китайской Республики. – Наньцзин, 1934 (на кит. языке)

³ Лебедева Е.Л. О фольклоре нанайцев // Аврорин В.А. Материалы по нанайскому языку и фольклору. – Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1986. – С. 13.

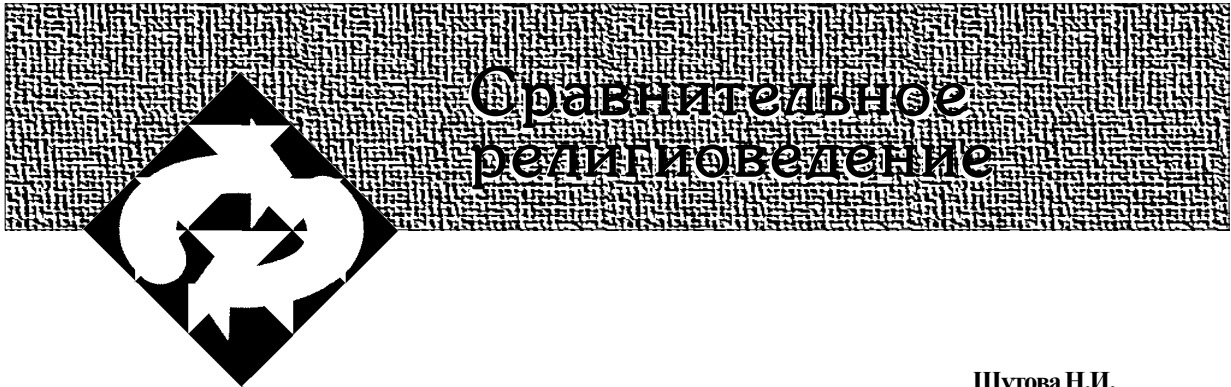
⁴ Ма Минчао. Доклад обследования имаканов народности Хэчжэ // Фольклор провинции Хэйлунцзян / под ред. Ван Шиюань. – Харбин, 1981. – № 2. – С. 48–482 (на кит. яз.).

⁵ Забияко А.П. Наскальные рисунки Верхнего Амура и их связь с фольклором тунгусо-маньчжурских народов // Материалы первой международной конференции по изучению имакана. Хэйлунцзянская академия общественных наук. Хэйлунцзянский центр изучения имакана. – Харбин, 2012. – С. 2–7 (на рус. и кит. яз.).

⁶ См.: Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков. – Л.: Наука, 1975. – С. 194.

⁷ Сюй Чанхань, Хуан Жэньюань. Фольклор народности хэчжэ: Литература и искусство Севера Китая. – Харбин, 1991. – С. 163–178. (на кит. яз.).

⁸ Ма Минчао. Мое мнение относительно героического эпоса народности хэчжэ // Фольклор провинции Хэйлунцзян. – 1984. – № 12 (на кит. яз.).



ПРОБЛЕМА ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ТРАДИЦИОННЫХ УДМУРТСКИХ ВЕРОВАНИЙ И МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

Аннотация. Статья анализирует проблему взаимодействия традиционных удмуртских верований с мировыми религиями – православием, исламом. Автор предполагает знакомство южноудмуртских групп населения с буддистскими идеями. Рассмотрены основные аспекты народной религии удмуртов, в основе которой лежит православное христианство.

Ключевые слова: традиционные верования, удмурты, православие, христианизация, ислам, буддистские идеи, религиозный синкретизм.

Удмурты – один из коренных финно-угорских народов Камско-Вятского региона – имели прежде развитую систему верований, представление о системе мироустройства, о высших силах, распоряжающихся жизнью и судьбой человека, общества и Вселенной. Знакомство с мировыми религиями коренным образом повлияло на духовное развитие местного населения и предопределило формирование своеобразной народной религии. Тема взаимодействия традиционных удмуртских верований с мировыми религиями обширна и многопланова, ее невозможно полноценно осветить в рамках одной статьи. Данная работа посвящена анализу состояния проблемы взаимодействия традиционных удмуртских верований, православия и ислама. Следует заметить, что в научной литературе отдельные сюжеты рассматриваемой проблемы проработаны неравномерно: одни вопросы освещены хорошо, другие требуют дальнейшего изучения в широком историческом контексте, третьи пока лишь обозначены.

Тема традиционных удмуртских верований

Эта тема имеет обширную историографию и считается хорошо исследованной. Первые письменные сведения о религиозных воззрениях удмуртов появляются во второй половине XVIII столетия в трудах Н.П. Рычкова, П.С. Палласа, Г.Ф. Миллера, И.Г. Георги¹. Важная и богатая информация по рассматриваемой теме собрана дореволюционными исследователями, путешественниками и краоведами В.М. Бехтеревым, Б. Гавриловым, Г.Е. Верещагиным, Н.Г. Первухиным, П.М. Богаевским, У. Хольмбергом (Харва), И. Васильевым, П.Н. Лупповым² и др. В 1930–1960-е гг. работы по религиозной тематике появлялись лишь спорадически. Новая волна интереса к подобным исследованиям наблюдается с 1970-х гг. и связана с научными разработками В.Е. Владыкина и М.Г. Атаманова. Публикации В.Е. Владыкина посвящены вопросам реконструкции религиозно-мифологической картины мира удмуртов³, М.Г. Атаманова – многочисленным аспектам верований и обрядов разных территориальных групп удмуртов⁴.

С конца 1980-х гг. целенаправленные исследования культовых памятников, обрядов и традиционных воззрений удмуртов и других народов, обитающих на рассматриваемой территории, проводит автор статьи⁵. Этно-

графическая характеристика закамских удмуртов, особенности формирования и эволюции религиозно-обрядовой культуры южноудмуртских групп населения проанализированы Т.Г. Миннихметовой⁶ и Р.Р. Садиковым⁷. Исторические и фольклорно-этнографические материалы по удмуртам Пермской области обобщались Г.Н. Чагиным и А.В. Черныхом⁸. Одновременно с изучением традиционных верований происходил процесс накопления сведений о влиянии христианства и ислама на культуру удмуртов, рассматривались вопросы взаимоотношений трех религиозных систем, выявлялись христианские и мусульманские черты, вплетенные в общую канву духовного наследия удмуртов.

В отечественной науке собраны воедино обширные археологические, фольклорно-этнографические и исторические материалы, характеризующие верования и обряды местного населения в период с конца I тыс. н. э. до начала XX в. Рассмотрены особенности религиозных традиций разных этнотерриториальных групп удмуртов. Большое внимание уделено вопросам функционирования культовых памятников (кладбища, святилища, предметы) и связанных с ними обрядностью и религиозными представлениями. Целостный анализ археологических, историко-этнографических, фольклорных и лингвистических материалов по исследуемой теме, их рассмотрение в процессе эволюции с демонстрацией вариативности позволили проследить истоки традиционных воззрений удмуртов, выполнить реконструкцию малоизученных аспектов мировоззрения местного населения (образы языческих божеств и духов, их функции, место в пантеоне, направления эволюции). Специальные исследования посвящены вопросам организации сакрального ландшафта, определению роли и места отдельных элементов ландшафта – дерева, озера, горы/возвышенности, в традиционной картине мира.

Мировоззренческая система удмуртов включала пантеон богов и духов, ведающих разными природными стихиями, явлениями видимого и невидимого мира. Функции и сферы влияния между божествами не всегда были четко разграничены. Пантеон возглавлялся небесным божеством, близким по значению к христианскому Богу *Инмаром* (бог неба). К божествам высшего ранга относился *Кылдысин* (бог-творец, бог земли и плодородия) и *Куазь* (бог атмосферы и погодных явлений), к этим богам обращались во время обрядовых церемоний с просьбами и благодарственными молитвами. Почитались три основные группы сакральных персон: семейно-родовые и племенные покровители (*Воршуд*, *Мудор*, *Инву*, *Иммала*, *Булда*), хозяева дикой природы – *Луд/Керемет* (хозяин лугов, лесов, полей; хозяин священной рощи), *Нюлэсмурт* (хозяин лесов), умершие предки. Соответственно функционировали три главные группы культовых мест – семейные, патронимические, родовые племенные/территориальные; святилища для молений хозяину леса, лугов и полей, роднику, реке, озера и пр.; кладбища и специальные участки для совершения поминальных, умиловительных обрядов *бельгы*, *куяськон инты*, *кур куян*, *йырпыд слтон* и пр.

В социокультурной системе традиционного удмуртского общества имелись разные категории лиц, владевших сакральным знанием и руководивших религиозной практикой. Они разнились по характеру выполняемых функций, общественной значимости и феноменологическим способностям. Представители первой категории – жрецы или хранители деревенских святилищ – руководили обрядовыми действиями, поддерживали в порядке культовые строения и площадки. Ко второй категории относились лица, которые проводили гадания, умели определенным образом воздействовать на природу, человека и животных: *туно* ‘гадатели, ворожцы, прорицатели’, *куяськись* ‘умиловители злых духов’, *пелляськись* ‘знахари’, *ведин / вегин* ‘колдуны’, а также люди, знающие «язык зверей, пчел, огня или

крови». В основе ритуальной деятельности лежали семейно-родовые и календарные (аграрные) культы.

Воздействие русской православной культуры

Традиционные удмуртские верования и практика испытывали воздействие мировых религий со времен средневековья. Наиболее разработан в научной литературе вопрос о влиянии на удмуртов православия. Базовыми работами по истории христианизации удмуртов с XVI в. до середины XIX в. являются труды П.Н. Луппова (сборники документов, монографии), они не утратили актуальности и научной значимости до настоящего времени. Он исследовал проблему распространения православия среди северных и южных удмуртов, наметил основные этапы процесса христианизации, проследил деятельность правительств, различных учреждений и отдельных личностей по крещению удмуртов и утверждению их в христианской вере. Автор дал верную оценку состояния религиозности удмуртов на конец XIX в., рассмотрел процесс христианизации во всей совокупности явления, с учетом противоречивых способов внедрения православия в местную среду, отметил неоднозначность политики государства по отношению к крестьянству, с анализом положительных и отрицательных сторон во взаимоотношениях священников и паствы, Церкви и народа⁹. Исследователя П.Н. Луппова характеризуют опора на богатые архивные источники, основательность выводов, строгий академизм и сдержанность суждений.

Широкий круг тем, связанных с христианизацией удмуртов, различными аспектами взаимодействия удмуртской традиционной религии с православием, охватывает работа Е.М. Шумилова. Им актуализированы вопросы о цивилизаторской роли православия, внедрении нравственности, распространения грамотности и научных знаний. Е.М. Шумилов характеризует первых удмуртских священников, анализирует их роль в вопросах просвещения удмуртов. Большое внимание автор уделил влиянию христианства на развитие в регионе искусства, а в особенности архитектуры. К недостаткам работы следует отнести такие черты как некоторый субъективизм и тенденциозность характеристик традиционных верований и отдельных исследователей, склонность к идеализации деятельности государства и православных миссионеров¹⁰.

Комплексным изучением деятельности православной церкви среди удмуртов четырех уездов Вятской губернии (Глазовский, Сарапульский, Малмыжский, Елабужский) второй половины XIX – начала XX вв. занимались В.В. Макурина и Е.М. Берестова. Охарактеризованы организационные формы, методы и результаты деятельности миссионерских организаций, изучены конкретный опыт и степень их воздействия на удмуртов, рассмотрены этнокультурные и этноконфессиональные контакты удмуртского народа в рамках православной миссионерской деятельности, объективные и субъективные факторы процесса распространения православия, основные направления социальной работы Церкви, структура духовного образования¹¹.

Первые археологические находки с христианской символикой (кресты) в Прикамье датированы первой половиной VIII в.¹², а в XI–XIII вв. в связи с активизацией торговых и культурных связей местных, в том числе и древнеудмуртских, племен с русскими появляются древнерусские предметы православного культа. Первые документальные свидетельства о крещении удмуртов относятся к середине XVI в. В 1557 г. 17 североудмуртских семей Сырьянского стана (ныне Белохолуницкий район Кировской области), проживающие в тесном соседстве с русскими, приняли христианство. Остальные удмурты крестились значительно позже. Оживление миссионерской деятельности среди нерусских народов края относится к началу XVIII в., а интенсивная работа по насильственному обраще-

нию удмуртов в православие развернулась с 1740-х гг. К концу XVIII – началу XIX вв. была крещена основная масса удмуртского крестьянства. Повсеместно были учреждены православные приходы, действовали храмы и часовни. Распространение православия было неразрывно связано с русской колонизацией края. Переселившиеся в регион русские крестьяне привнесли с собой и сохранившиеся после крещения дохристианские религиозные традиции, которые вполне мирно уживались с официальным православием¹³. На западных, северных и северо-восточных окраинах удмуртского ареала расселения в результате христианизации и активного этнокультурного взаимодействия происходил процесс обрусения удмуртского населения.

Православие являлось официальной государственной религией, имело целями скорейшую христианизацию удмуртского населения и искоренение «языческих» обрядов и представлений в местной среде. В ходе реализации борьбы с «язычеством» наблюдались случаи острой конфронтации между удмуртами и христианскими миссионерами, которые сжигали родовые святилища – *куалы*, уничтожали священные коробы, преследовали жрецов удмуртов.

В таких условиях православной церкви приходилось идти на компромиссы, проводить более гибкую политику по привлечению язычников в лоно православной церкви. В целом конфессиональная политика Государства и Церкви осуществлялась по отношению к разным территориальным группам дифференцированно, варьировала от жесткого подавления и русификаторства до гибкости.

В результате миссионерской и просветительской работы христианских священников, влияния соседнего русского населения происходит эволюция внешнего обустройства культовых капищ, меняется их атрибутика и характер проводимых обрядовых церемоний. В верованиях и ритуальной деятельности удмуртов повсеместно внедрился православный календарь праздников, но сохранялись традиционные наименования обрядов и архаичные способы их проведения. Под влиянием православия происходит трансформация содержания религиозных символов и ценностей. Так, в сакральном коробе с ее архаичными принадлежностями (*воршуд*) можно было обнаружить христианский крестик, на священной полке со столбом (*мудор*) размещается икона и т. д. Трансформацию претерпевала и дохристианская мировоззренческая система удмуртов, включавшая пантеон богов и духов, ведающих разными природными стихиями, явлениями видимого и невидимого мира. Отныне главное небесное божество *Инмар* стал близок по значению к христианскому Иисусу Христу, хозяин леса *Нюлэсмурт* сливается с образом Николая Чудотворца, божество плодородия, бог-творец *Кылдысин* ассоциируется с ангелом-хранителем, мать грома *Гудыри-мумы* – с Ильей-Пророком и пр.

Несмотря на христианизацию, в отдельных местностях, вдали от православных религиозных центров, местное население продолжало почитать традиционные капища и святыни (с. Красногорье в Слободском районе Кировской области, дер. Порвай Игринского района УР). На южных и юго-восточных окраинах расселения удмуртского этноса (юг УР и Пермского края, Башкортостан, Татарстан) сохранились островки некрещеного удмуртского населения. Вследствие этого на разных социальных уровнях – в пределах сельской округи, отдельной деревни и даже в рамках одной семьи – в религии наблюдается симбиоз традиционного и православного¹⁴.

Следует подчеркнуть, что при рассмотрении проблемы взаимодействия традиционных удмуртских верований абсолютно не разрабатывался вопрос взаимоотношений между удмуртами и старообрядцами. Этот вопрос является актуальным для русско-удмуртских контактных зон в северных, северо-восточных и западных окраинах расселения удмуртского населения. Не исследован вопрос и об обратном воздействии удмуртских тра-

диционных воззрений на русское население, хотя отдельные факты такого характера отмечены в литературе.

Татарско-доисламское / мусульманское воздействие

Эти воздействия на удмуртские верования исследованы в меньшей степени. В научной литературе преобладает два аспекта этой темы: первый касается сбора фактологических данных о тюркских и мусульманских чертах в духовном наследии удмуртов, а второй – процесса исламизации отдельных групп южноудмуртского населения, что в конечном итоге способствовало утере удмуртами этнической самоидентификации. По словам дореволюционных исследователей, удмурты-мусульмане «уходили в татары».

На южных и юго-восточных окраинах (юг УР и Пермского края, Башкортостан, Татарстан) удмуртское население испытывало воздействие татарско-домусульманской/мусульманской культуры. Вопросы о доисламских тюркских элементах в религиозных воззрениях и обрядах удмуртов прослежены в ряде статей и монографий¹⁵.

Завятские удмурты правобережья нижнего течения Вятки со времен Волжской Булгарии контактировали с разными группами тюркоязычного населения. По мнению дореволюционных исследователей (С. Багин, Х.Г. Гимади, Я.Д. Коблов, И.А. Износков, Н.В. Никольский и др.), здесь происходила интенсивная исламизация и ассимиляция удмуртов, марийцев, частично чувашей¹⁶. Аналогичные процессы отмечались и среди других групп южных удмуртов. Так, принявшие ислам буйские удмурты (Куединский район Пермского края) стали называть себя татарами и башкирами соответственно, переходили на татарский/башкирский язык и следовали татарским/башкирским традициям в быту. Но ради справедливости следует заметить, что большинство из них помнили о своих удмуртских корнях¹⁷. Проблема взаимоотношений ислама и традиционных верований по историческим и этнографическим данным конца XIX – начала XX вв. проанализирована Р.Р. Садиковым. Им рассмотрены вопросы миссионерской деятельности мусульманских священнослужителей и простых мусульман среди разных социальных групп удмуртского населения Закамья, этноконфессиональная ситуация в сельской среде. Об активной пропаганде и успехах ислама свидетельствовали факты строительства мечетей в удмуртских деревнях, подготовка мулл из числа удмуртов¹⁸.

Вследствие взаимодействия двух систем верований удмуртского «язычества» и мусульманских идей формировались синкретические явления в культуре. Ярким примером служит факт слияния архаичного культа одного из хозяев дикой природы, хозяина лугов и полей *луда* (удм. *луд* 'поле, луг, дикий') и бога *керемета* (араб. *керемет* 'чудо, сверхъестественная сила святого'). Под воздействием тюркской традиции этот бог становится более злым, агрессивным, а само моление, проводимое в честь этого божества, становятся мужским обрядовым действием, женщины посещать его не имеют права. Влияние ислама прослежено в обычае почитания камня *мудор* у завятских удмуртов (Кукморский, Балтасинский районы РТ). Камень *мудор* символизировал сакральный центр родовой территории, являлся главной сакральной ценностью¹⁹. В удмуртской мифологии выявлены многочисленные заимствованные религиозные персонажи – *албасты*, *акташ*, *акшан*, *курбон*, *пери*, *шайтан* и др. Отношение к ним как духам низшего нечистого уровня вызвано влиянием ислама.

Абсолютно не исследован вопрос об обратном воздействии удмуртских традиционных воззрений на духовную жизнь татар и башкир, хотя отдельные факты такого характера отмечены в литературе.

Слабые отголоски знакомства удмуртов с **буддистскими идеями** можно предполагать в культовой практике и верованиях одной группы

южноудмуртского населения. Впервые такое предположение высказано Н.Н. Блиновым²⁰ и подвергнуто резкой критике И.С. Михеевым²¹. Вопрос о влиянии буддизма на удмуртские верования действительно звучит фантастически, однако современный уровень исследования позволяет актуализировать эту тему. Основанием для такого заключения служат три главных фактора: накопленные к настоящему времени сведения о культе *Булды* южных удмуртов, данные о политеизме тюрко- и монголоязычных народов Евразии и, наконец, многочисленные параллели в культовой практике и верованиях удмуртов и их южных соседей – тюрко- и монголоязычных народов.

Почитание божества *Булды* выглядит поздним явлением и связано с ареалом обитания лишь одной этнотерриториальной группы южных удмуртов (Алнашский, Малопуригинский, Граховский, Кизнерский, Можгинский районы УР). Для них святилища *Булды* играли роль духовных центров и выполняли этноконсолидирующие функции, а культ *Булды* служил одним из главных этноопределяющих признаков. В названии и особенностях культа *Булды* прослеживаются одновременно элементы буддизма и христианства. В первую очередь обращает на себя внимание наименование божества, являющегося искаженным именем Будды. В дер. Кузеебаево (Алнашский район УР) сохранились сведения о существовании книги *булда*, по которой молились на святилище. Говорят, в той книге «все было расписано, в каком году и когда проводить моление, когда бросать жребий», она сгорела при пожаре. Важной чертой является своеобразие личности одного из главных служителей культа – почетного председателя *торо* и характер выполняемых им функций. К примеру, в дер. Нижние Юраши (Граховский район УР) во время молений на святилище *Булда торо* Харитон-дай сидел в центре круга под деревьями и медитировал²². О связи культа *Булды* с православием свидетельствуют легенды о том, что св. Николай из любви к русским поселился в русском селе, а его три меньших брата по имени Булдо расселились по удмуртским деревням. В честь них устраивались праздники каждое третье лето. Само общественное святилище *Булда* в разных селениях называли различно, иногда *Микулай-вось* «моление Николаю»²³.

Хозяина святилища *Булду* представляли в облике высокого человека/старика в белой одежде или в виде дерева – ели или дуба. На ранней стадии развития буддизма изображений Будды не существовало, его символизировало дерево Бодхи (букв. «дерево Просветления»)²⁴. В святилище д. Сарамак Староягчинской волости (ныне Граховский район УР) существовал идол *Булда*. «Много лет назад жители трех селений различных местностей просили... булду к себе; но «старик» не согласился уходить из своего места, а отпустил троих сыновей... в деревни Аргабах и Бемыж (ныне Кизнерский район УР) и Вожи (ныне Граховский район УР). Сыновья эти были чурбаны, изображающие собой мужчин в виде сидящей куклы во весь рост. Дерево, на крестьянский взгляд, обделано искусно, с усами, бородой и волосами из конопляной кудели...»²⁵. Фотографий или других наглядных свидетельств этих идолов не сохранилось, но можно предполагать, что это были изображения либо сидящего Будды, либо св. Николая.

Очевидно, культ *Булды* был привнесен в удмуртскую среду какой-то группой кочевников, знакомых с христианскими и буддийскими идеями. По мнению исследователей (В.В. Бартольд, Т.М. Михайлов, С.Г. Кляшторный, А.М. Сагалаев), с конца I – II тыс. народы Центральной Азии и Южной Сибири познакомились с манихейством, несторианством, буддизмом, исламом. В улусе Джучи XIII–XVI в., наряду с тюрко-монгольским шаманизмом, имели влияние буддийские, мусульманские, несторианские, католические идеи²⁶. О «православно-буддийском диалоге» в среде тюрко-монголоязычных народов писали многие авторы. В частности, кочевни-

ки-монголы Южной Сибири (монголы, буряты, тибетцы) XVII–XVIII вв., проповедовавшие ламаистский буддизм, включали в свой сложный пантеон и христианских святых, в частности св. Николая²⁷.

К началу XX в. удмурты являлись одним из православных народов Восточной Европы. Представления о значительной архаичности религиозных воззрений XIX – начала XX вв., возникающие из знакомства с этнографической литературой, сформированы спецификой проведенных исследований, главной задачей которых было выявление дохристианских элементов в культуре удмуртов. Достижения современной исторической науки в вопросах изучения социально-экономического и политического развития края показывают несостоятельность этих позиций. В рассматриваемый период активные процессы модернизации сельского общества приводили к включению его в товарно-денежные отношения, социальному расслоению крестьянства, интенсивным этнокультурным контактам и внедрению господствующей христианской идеологии. Несомненно, русское православие с его системой догматики, обрядности и культа выполняло функции культуuroобразующего фактора. Следует отметить цивилизаторскую, просветительскую и воспитательную роль церкви. Влияние православия чувствовалось даже среди пермских и башкирских удмуртов, проживающих в тюркско-мусульманском окружении. Более христианизированное (воцерковленное) население проживало вблизи христианских центров и их окрестностях.

Несмотря на общее господство православной идеологии, на семейном бытовом уровне, во внутридеревенской среде сохранились элементы дохристианских верований. Особую устойчивость они имели в среде некрещеного южноудмуртского населения, а отчасти и христианизированных удмуртов северных и срединных районов современной Удмуртии. К XIX – началу XX вв. народная религия удмуртов представляла собой причудливый синтез преимущественно христианских и дохристианских верований с включением доисламских, мусульманских и некоторых других элементов. Этому способствовал ряд обстоятельств, главное из которых – поздняя в сравнении с другими народами христианизация удмуртов. Приверженность к старинным обычаям и воззрениям в немалой степени обусловлена уровнем социально-экономического и духовного развития удмуртского общества, не готового принять религию социально ранжированного общества, традициями одухотворения сил природного окружения, сильной сопряженностью с окружающей средой обитания. Определенную роль играл тот факт, что традиционные верования являлись одним из этноопределяющих признаков удмуртской культуры, сильным индикатором «удмуртскости». Сохранению синкретизма удмуртских верований содействовало соперничество русско-православной и тюркско-мусульманской религий за влияние на финно-угорское население региона.

Богатое религиозное наследие удмуртов, заключавшее одновременно архаичные и новейшие, универсальные и уникальные черты, внесло свой вклад в сокровищницу мировой духовной культуры человечества. Пути формирования религиозных представлений удмуртов, живучесть старинных обычаев, обрядов, воззрений, этапы и особенности эволюции этих идей имеют большую научную значимость и позволяют проводить ретроспективное изучение духовной жизни населения Камско-Вятского региона более ранних эпох.

Библиографический список

Берестова Е.М. Православная церковь в Удмуртии во второй половине XIX – начале XX в.: Социально-культурная деятельность. – Ижевск, 2005. – 232 с.

Блинов Н. Языческий культ вотяков. – Вятка, 1898. – 103 с.

- Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда // Записки РГО. – СПб., 1889. – Т. XIV. – Вып.3. – 197 с.
- Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. – СПб., 1886. – Т. XIV. – Вып. 2. – 218 с.
- Владыкин В.Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – 384 с.
- Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. – Казань, 1921. – Вып. 3. – 156 с.
- Луппов П. Н. Христианство у вотяков со времен первых исторических известий о них до XIX в. – СПб., 1899; изд-е 2-е. – Вятка, 1901. – 298 с.
- Луппов П.Н. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. // ТВУАК. – 1911а. – Вып. 1–2.
- Луппов П. Н. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. // Труды ВУАК. – Вятка, 1911б. – Вып. 3. – 318 с.
- Миннихметова Т.М. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. – Tartu: University Press, 2003. – 257 с.
- Михеев И.С. Буддисты ли вотяки?: (По поводу книги священника Н. Блинова «Языческий культ вотяков». – Вятка, 1898). – Казань, 1901. – 20 с.
- Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). – Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. – 232 с.
- Шумилов Е.Ф. Христианство в Удмуртии. Цивилизационные процессы и христианское искусство. XVI – начало XX века. – Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 2001. – 434 с.
- Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. – 304 с.
- Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков; под ред. Е.А. Ягафовой. – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – 264 с.

¹ Рычков Н.П. Журнал, или Дневные записки путешествия капитана Рычкова по разным провинциям Российского государства в 1769 и 1770 гг. – Ч. 1, 2. – СПб., 1770–1772; Паллас П.С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. – СПб., 1788. – Ч. 3. – С. 29–37; Георги И.Г. Описание всех обитающих в Российском государстве народов, их житейских обрядов, обыкновений, одежд, жилищ, упражнений, забав, вероисповеданий и других достопамятностей: В 4 ч... – СПб., 1799. – Ч. I; Ч. II. – С. 55–67; Миллер Г.Ф. Описание живущих в Казанской губернии языческих народов... – СПб., 1791.

² Бехтерев В.М. Вотяки, их история и современное состояние. Быт и этнографические очерки // Вестник Европы. – 1880. – № 8. – С. 621–654; № 9. – С. 141–172; Гаврилов Б. Произведения народной словесности, обряды и поверья вотяков Казанской и Вятской губерний. – Казань, 1880; Гаврилов Б. Поверья, обряды и обычаи вотяков Мамадышского уезда Урьясь-Учинского прихода // Труды IV археологического съезда в России. – Казань, 1891. – С. 80–156; Верещагин Г.Е. Вотяки Сарапульского уезда // Записки РГО. – СПб., 1889. – Т. XIV. – Вып.3; Верещагин Г.Е. Вотяки Сосновского края // Записки РГО. – СПб., 1886. – Т. XIV. – Вып. 2; Первухин Н. Г. Эскизы преданий и быта инородцев Глазовского уезда: В 5 эск. – Вятка, 1888–1890; Богаевский П.М. Очерки религиозных представлений вотяков // Этнографическое обозрение. – М., 1890. – Кн. IV. – № 1. – С. 75–109, 116–163; Кн. V. – № 2. – С. 77–109; Кн. VII. – № 4. – С. 42–70; Васильев И. Обозрение языческих обрядов, суеверий и верований вотяков Казанской и Вятской губерний // Известия Общества археологии, истории и этнографии. – Казань, 1906. – Т. XXII. – Вып. 3. – С. 185–219; Вып. 4. – С. 253–276; Вып. 5. – С. 321–349; Holmberg U. Votjakien mytologia // Tietosanakirja. – Helsinki, 1914. – № 10; Holmberg U. Finno-Ugric, Siberian Mythology // The Mythology of All Races. – Boston: Archaeological Institute of America, 1927. – Vol. 4, № 25; Емельянов А.И. Курс по этнографии вотяков: Остатки старинных верований и обрядов у вотяков. – Казань, 1921. – Вып. 3.

³ Владыкин В.Е. Из истории религиозного синкретизма у удмуртов // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 35–49; Он же. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. – Ижевск, 1994. – 384 с.

⁴ Атаманов М.Г. История Удмуртии в географических названиях. – Ижевск: Удмуртия, 1997. – 347 с.; Атаманов М. Г. Удмуртская ономастика. – Ижевск: Удмуртия, 1988. – 168 с.

⁵ Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001; Культовые памятники народов Камско-Вятского региона: Материалы и исследования / отв. ред. и сост. Н.И. Шутова. – Ижевск, 2004; Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009.

⁶ Миннихметова Т.М. Календарные обряды закамских удмуртов. – Ижевск, 2000; Она же. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. – Tartu: University Press, 2003.

⁷ Садиков Р.Р. Поселения и жилища закамских удмуртов. – Уфа: Гилем, 2001; Он же. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). – Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008. Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков; под ред. Е.А. Ягафовой. – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – С. 93–110, 153–165.

⁸ Чагин Г.Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI – первой половине XIX века. – Пермь, 1995; Чагин Г.Н., Черных А.В. Народы Прикамья: очерки этнокультурного развития в XIX–XX вв. – Пермь, 2002; Черных А.В. Буйские удмурты. – Пермь, 1996; Он же. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX – начале XX в. (по материалам южных районов Пермской области). – Пермь, 2002; Народы Пермского края: Истоки. Становление. Развитие / отв. ред. С.В. Неганов; науч. ред. А.В. Черных. – Пермь, 2010.

⁹ Документы по истории Удмуртии XV–XVII вв. / сост. П. Н. Луппов. – Ижевск: Удм. кн. изд-во, 1958; Луппов П.Н. Христианство у вотяков со времен первых исторических известий о них до XIX в. – СПб., 1899; изд. 2-е. – Вятка, 1901; Он же. Христианство у вотяков в первой половине XIX в. // ТВУАК. – 1911а. – Вып. 1–2; Он же. Материалы для истории христианства у вотяков в первой половине XIX в. // Труды ВУАК. – Вятка, 1911б. – Вып. 3.

¹⁰ Шумилов Е.Ф. Христианство в Удмуртии. Цивилизационные процессы и христианское искусство. XVI – начало XX века. – Ижевск: Изд. дом «Удм. ун-т», 2001. – 434 с.

¹¹ Макурина В.В. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Удмуртии во второй половине XIX – начале XX века: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. – СПб., 2002; Макурина В.В. Этнокультурное взаимодействие удмуртов и русских в условиях православного прихода (кон. XIX – нач. XX вв.) // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога / отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. – Ижевск, 2006. – С. 362–367; Берестова Е.М. Православная церковь в Удмуртии во второй половине XIX – начале XX в.: Социально-культурная деятельность. – Ижевск, 2005. – 232 с.

¹² Иванов А.Г. Подвески с христианской символикой из Неволинского могильника (к проблеме интерпретации) // Проблемы древней и средневековой истории Среднего Поволжья. Материалы II Халиковских чтений 29–30 мая 2002 г. – Казань, 2002. – С. 119–121.

¹³ Макаров Л. Язычество и христианство в духовной жизни населения Камско-Вятского междуречья в период развитого и позднего средневековья // Финно-угроведение. – 1996. – № 2. – С. 24–45.

¹⁴ Подробнее см.: Владыкин В.Е. Из истории религиозного синкретизма у удмуртов // Мировоззрение финно-угорских народов. – Новосибирск, 1990. – С. 35–49; Макурина В.В. Этнокультурное взаимодействие удмуртов и русских в условиях православного прихода (кон. XIX – нач. XX вв.) // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога / отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. – Ижевск, 2006. – С. 362–367; Шутова Н.И. Проблема межэтнических связей в религиозной практике народов Камско-Вятского региона (по материалам культовых мест) // Русский Север и восточные финно-угры: проблемы пространственно-временного фольклорного диалога / отв. ред. В.М. Гацак, Т.Г. Владыкина. – Ижевск, 2006. – С. 38–48; Шутова Н.И. Симбиоз традиционного и христианского в верованиях удмуртов в конце XIX – начале XX века // Церковь в истории и культуре России. Сб. материалов научн. конф., посвященной памяти преподобного Трифона Вятского (1546–1612 гг.) – Киров: Изд-во ВятГГУ, 2010а. – С. 419–422.

¹⁵ Миннихметова Т.М. Традиционные обряды закамских удмуртов: Структура. Семантика. Фольклор. – Tartu: University Press, 2003; Садиков Р.Р. Традиционные религиозные верования и обрядность закамских удмуртов (история и современные тенденции развития). – Уфа: Центр этнологических исследований УНЦ РАН, 2008; Шутова Н.И. Многоугольное пространство (*сэрего, сэрего*) в удмуртском языке и культуре // Урало-Алтайские исследования. – 2010б. – № 1 (2). – С. 34–39; Шутова Н. Тюрко-монгольские элементы в народной религии удмуртов // Түрк әлемі: тарих және қазіргі заман / Тюркский мир: история и современность: [Сборник статей междунар. тюрколог. симп.]. – Астана: ЕҰУ баспасы, 2011. – Б. 459–462;

Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009.

¹⁶ Кельмаков В.К. К истории удмуртов правобережья Вятки // Материалы по этногенезу удмуртов / отв. ред. М.Г. Агаманов. – Ижевск, 1982. – С. 138–141.

¹⁷ Чагин Г.Н., Черных А.В. Народы Прикамья: очерки этнокультурного развития в XIX–XX вв. – Пермь, 2002. – С. 217–218.

¹⁸ Этноконфессиональные меньшинства народов Урало-Поволжья / Е.А. Ягафова, Е.С. Данилко, Г.А. Корнишина, Т.Л. Молотова, Р.Р. Садиков; под ред. Е.А. Ягафовой. – Самара: Изд-во ПГСГА, 2010. – С. 153–165.

¹⁹ Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. – С. 164–165, 171–175 и др.

²⁰ Блинов Н. Языческий культ вотяков. – Вятка, 1898.

²¹ Михеев И.С. Буддисты ли вотяки? (По поводу книги священника Н. Блинова «Языческий культ вотяков». Вятка. 1898). – Казань, 1901.

²² Шутова Н.И. Дохристианские культовые памятники в удмуртской религиозной традиции: Опыт комплексного исследования. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2001. – С. 82–84; Шутова Н.И., Капитонов В.И., Кириллова Л.Е., Останина Т.И. Историко-культурный ландшафт Камско-Вятского региона. – Ижевск: УИИЯЛ УрО РАН, 2009. – С. 118–121.

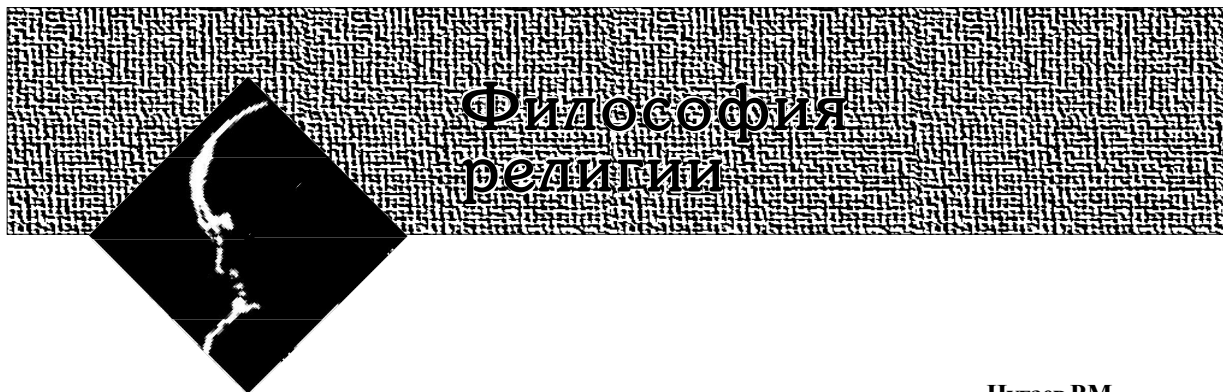
²³ Блинов Н. Языческий культ вотяков... – С. 48–49.

²⁴ Елканидзе М.М. Буддизм тхеравады // Религии мира. – М.: Аванта, 1996. – С. 683–684.

²⁵ Блинов Н. Языческий культ вотяков... – С. 43–49.

²⁶ См.: Тюхтенева С.П. Панорама религиозной жизни алтайцев: от древности до современности // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России / сост. и отв. ред. Н.Л. Жуковская. – М.: Вост. лит., 2008. – С. 243–246; Лушников О.В. Монгольская империя в историографии XVIII–XX вв. – Казань: Изд-во «Фэн» АН РТ, 2009. – С. 87–90.

²⁷ Аджиев М.И. Религия Степи // Религии мира. – М.: Аванта, 1996. – С. 211–218; Головин М.В. «Православно-буддистский диалог» и его культурно-исторические последствия в Южной Сибири XVII–XVIII вв. // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе / под ред. П.К. Дашковского. – Барнаул: Азбука, 2009. – Вып. III. – С. 25–26.



Философия религии

Нугаев Р.М.

РЕЛИГИОЗНОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ КАК ФАКТОР СТАНОВЛЕНИЯ ЕВРОПЕЙСКОЙ НАУКИ НОВОГО ВРЕМЕНИ

Аннотация. Причины и ход коперниканской революции, приведшей к становлению науки Нового времени, могут быть объяснены только с учетом совместного влияния так называемых «внутренних» и «внешних» факторов. Коперниканская революция состояла в осознании и устранении разрыва между птолемеевой математической астрономией и качественной физикой Аристотеля. Но осознание этого противоречия стало возможным потому, что на первых этапах европейская наука Нового времени была закономерным результатом становления христианского мировоззрения с его стремлением по капле выдавливать из себя языческие компоненты.

Ключевые слова: научная революция, христианское мировоззрение, Новое время, Коперник, Птолемей, европейская наука.

Как произошла коперниканская научная революция? Каким образом наука Нового времени, созданная горсткой интеллектуалов, при недоверии и показном равнодушии, а иногда и противодействии со стороны Церкви (и католической, и протестантской), смогла вытеснить укорененные в тысячелетних традициях качественную физику Аристотеля и математическую астрономию Птолемея? Какие глубокие «внутренние» импульсы и мощные «внешние» социальные движения должны были способствовать генезису, становлению и победе классической европейской науки?

Первое приходящее в голову объяснение – апелляция к «твердым фактам», открытым создателями нового естествознания, – неубедительно. Обладая здравым смыслом, трудно поверить в то, что сотни поколений смелых, практичных и толковых людей, создателей мировых империй и строителей соборов, людей не менее трезвомыслящих и наблюдательных, чем фромборкский каноник Николай Коперник, придворный астролог Иоганн Кеплер, гвардейский офицер Рене Декарт, придворный философ Галилео Галилей и директор монетного двора сэр Исаак Ньютон, из века в век упорно не замечали «упрямые факты», известные сегодня каждому школьнику.

Литература изобилует подобными переходящими из учебника в учебник объяснениями, но обращение к реальной истории науки, подлинным документам эпохи позволяет поставить хотя бы некоторые из этих мифов под сомнение.

Так, основатель нововременной науки Николай Коперник был далек от того, чтобы обвинять своего конкурента Клавдия Птолемея в ошибочности его предсказаний, считая птолемеевскую астрономию вполне «соответствующей числовым данным». Действительно, планетарные теории из геоцентрической исследовательской программы в свое время, задолго до Коперника, не раз испытывали значительные трудности в описании астрономических данных. Но именно для последовательного и успешного

преодоления этих трудностей и были изобретены сначала «эпицикл» и «деферент» (эпицикл – окружность, центр которой движется по другой окружности – деференту), а затем так называемый «эквант» (в системе Птолемея эпицикл каждой планеты движется равномерно не относительно центра деферента, но относительно другой точки, получившей название экванта). Правда, в итоге оказалось, что планеты движутся с равной скоростью не по своим деферентам и не относительно некоторого реального центра, как хотелось бы аристотелианской науке¹.

Но вот что говорят историки астрономии: «Теория Птолемея была не очень аккуратна. Положение планеты Марс на небосводе, например, она описывала с точностью около 5 градусов. Но... предсказания положений планет в теории Коперника... были в той же мере плохи...»². То же справедливо и в отношении мифа о люстре в Пизанском соборе, созерцая колебания которой во время католических месс студент Галилей открыл закон, связывающий период колебаний маятника с его длиной³. Как показал французский историк науки Александр Койре, эта люстра была подвешена к потолку собора только через много лет после отъезда Галилея из родного города.

То же справедливо и в отношении истории о бросании Галилеем шаров с пизанской башни. Ни одного протокольного предложения с указанием конкретных дат и полученных экспериментальных результатов обнаружено не было. Более того, в своих многочисленных сочинениях Галилей об этих опытах ни разу не упоминал. На них, правда, ссылался его ученик Винченцо Вивiani в очерке жизни Галилея, написанном в 1654 г. (но опубликованном лишь в 1717 г.). Согласно Вивiani, Галилей опускал с наклонной башни в Пизе, «отлично годившейся для подобного рода опытов», полфунтовый шар и стофунтовую бомбу. При этом оказалось, что бомба опередила шар только на несколько дюймов⁴. Этот результат нельзя назвать «критическим экспериментом», учитывая к тому же, что такого рода опыты со сходными результатами были произведены еще комментатором Аристотеля Филопоном Александрийским за тысячу лет до Галилея.

Далее, описывая опыты по движению шаров по наклонной плоскости, легшие в основу еще одной серии критических аргументов против аристотелевской механики, Галилей не приводит никаких экспериментальных результатов. Он лишь вскользь замечает, что полученные им данные «дают великолепное согласие с экспериментом». Но наши современники справедливо отмечают, что это весьма сомнительно, поскольку точные часовые механизмы тогда еще не были изобретены, и Галилею приходилось измерять время или по своему пульсу⁵, или при помощи водяных часов⁶. Несмотря на призывы «изучать природу, а не Аристотеля» и язвительные комментарии («когда я через мою трубу хотел показать профессорам флорентинской гимназии спутники Юпитера, то они отказались посмотреть на них и на трубу; эти люди думают, что истину следует искать не в природе, а в сличении текстов»⁷), в своих сочинениях Галилей описывает эксперименты, которые сам он никогда не проводил.

И даже астрономические открытия (при помощи изобретенного им телескопа) Галилеем неровностей поверхностей Луны, пятен на Солнце, фаз Венеры и спутников Юпитера теряют свою убедительность, будучи вписаны в исторический контекст своего времени.

Во-первых, было бы странно, если бы до придворного философа герцога Медичи никто не замечал неровностей поверхности Луны. И действительно, еще Плутарх, например, а в средние века Никола Орезм много об этом писали. При этом последний обосновывал факт неровности поверхности Луны таким же образом, что и Галилей, но на его аргументы никто просто внимания не обратил. Почему?

Далее, как отмечал еще французский историк Люсьен Февр, подзорные трубы находились в массовом употреблении уже начиная с XIII в., а лупа (увеличительное стекло) была известна еще со времен античности. Почему же никто, кроме профессора математики пизанского университета, не догадался направить подзорную трубу на небо и заодно совершить ряд выдающихся открытий?

Не в том ли дело, что не могли не догадаться, конечно, многие, но никто просто не осмелился их идентифицировать и на весь мир сообщить о том, что он там увидел. Почему?

Не потому ли, что хроматическая аберрация была действительно большой помехой, а отсутствие диафрагмы не позволяло уменьшать аберрацию сферическую? Понятно недоверие ученых первой половины XVII в. («природа должна быть наблюдаема без посредника»), вызванное опасениями получить лишь искаженные и обманчивые изображения⁸. И не потому ли один из открывателей солнечных пятен, наряду с Галилеем и Фабрицием, немецкий иезуит Шейнер думал первоначально, что он имеет дело с оптической иллюзией или с каким-то недостатком своего инструмента?

Согласно сторонникам Аристотеля, небесные и земные объекты образованы из различных веществ и подчиняются поэтому разным законам. Вполне разумно заключить, что результат взаимодействия света (связывающего мир небесный с миром земным) нельзя экстраполировать на мир земных объектов⁹. Неслучайно, когда в апреле 1610 г. Галилей принес телескоп в дом своего оппонента – аристотелианца Маджини – для того, чтобы продемонстрировать его 24 профессорам разных специальностей, его ждала неудача: «Самые выдающиеся люди и благородные ученые... подтвердили, что инструмент обманывает...»¹⁰.

И не это ли обстоятельство объясняет разумную позицию католической церкви, которая – в лице папы Павла III – сначала с энтузиазмом поддерживала начинания Коперника, но лишь как полезную математическую гипотезу, но не как описание того, что в действительности происходит (см. известное «предисловие Осиандера» к книге Коперника). Католическая церковь не была оплотом тупоголовых и агрессивных фундаменталистов, она старалась опираться на мнение экспертов! До Коперника интерпретации отрывков из Библии не раз изменялись в свете полученных ранее результатов. Например, «все считали Землю сферической и свободно парящей в пространстве, несмотря на то, что Библия говорила совершенно иное»¹¹.

Поэтому при рациональной реконструкции коперниканской революции гораздо более правдоподобными представляются объяснения, апеллирующие или непосредственно к изменениям в «духе времени», например, к «духу Ренессанса», к становлению научной (в современном смысле этого слова) методологии, или к их причинам, будь то «великие географические открытия», «падение Константинополя, заставившее эмигрировать в Италию тысячи византийских ученых», или даже к «восхождению нового класса с его более прогрессивной идеологией».

Цель данной работы – рассмотреть социокультурный контекст коперниканской революции¹². Несмотря на обилие факторов коперниканской революции, вслед за Фридрихом Шеллингом полагаю, что можно выделить два основных, доминантных: «человеческая жизнь в общем и целом вращается только вокруг двух полюсов: вокруг государства и вокруг религии»¹³. Поэтому первым по времени фактором коперниканской революции является, с моей точки зрения, фактор религиозный – становление христианского мировоззрения, когда становящийся зрелым монотеизм «выдавливал» из себя элементы и своего собственного, и античного

язычества. Спор, конфликт между языческой культурой и «духом христианства» прошел через всю средневековую культуру¹⁴.

В наши дни набирает силу переоценка роли социально-экономических факторов в истории, которая отводит классическому марксизму в историографии более скромное место. Эта переоценка не может не затрагивать и первую научную революцию, прежде всего влияние в ней религиозных и социально-политических факторов.

Факторы социально-экономические, неразрывно связанные с возвышением нового социального класса – буржуазии, со становлением его идеологии с ее базисными ценностными установками на бережливость, расчетливость, практичность и поистине пуританским презрением к бесполезным, «схоластическим» словопрениям не могли не повлиять если не на генезис науки, то хотя бы на ее становление. Но влияние этих факторов представляется гораздо более сложным и опосредованным¹⁵.

С другой стороны, в традиционных марксистских концепциях Реформации социокультурные, в частности религиозные аспекты, рассматриваются лишь как «оболочка», «религиозная маскировка» различных социальных течений и слоев. Но, с точки зрения современной отечественной историографии, это «модернизирует историю и не отвечает действительности XVI столетия. Недостатком такого подхода является преувеличение степени зрелости раннекапиталистических отношений и зарождающихся буржуазных элементов, недооценка того, что буржуазия, в интересах которой должна была бы совершаться революция, едва начала формироваться как особый слой общества»¹⁶. В современной историографии подчеркивается, что материальная культура в то время в целом еще сохраняла средневековый характер. XVI–XVII вв. не знали революционных сдвигов в технике или новых источников энергии.

И воспетый Рабле (и Бахтиным) «дух Ренессанса» не мог не сказать-ся на генезисе науки: Джордано Бруно и идея множественности миров, Ньютон и тайные алхимические опыты в кембриджском подвале по выяснению магической природы тяготения. Или – сам факт первой публикации галилеевских «Диалогов» на итальянском языке – обращение к широкой читательской аудитории (только второе издание вышло на латыни). Но в целом влияние гуманизма на развитие естественно-научного знания часто преувеличивается, как и влияние религиозной реформации. Последняя означала определенный регресс для науки, поскольку со своим акцентом на искренности христианской веры усиливала устремления в потусторонний мир. Протестантская церковь относилась и к Копернику, и к Кеплеру не менее враждебно, чем католическая¹⁷.

Гуманизм также не мог создать новой эпохи для науки, поскольку почвой, на которой он вырос, были университеты, между тем как Коперник, Кеплер, Тихо Браге, Декарт, Герики и другие стояли в стороне от университетской жизни, часто относившейся к естественно-научным исследованиям отрицательно.

В итоге и реформация, и гуманизм – это побочные эффекты, которые уводят в сторону. А очевидная реальность – контрреформация, основание ордена иезуитов (один из лучших выпускников иезуитского колледжа – Декарт), нарастание народной религиозности, всплески демономании в конце XVI – первой половины XVII вв., кровопролитные религиозные войны.

Ни каноник католической церкви и мировой судья Николай Коперник, ни выпускник теологического факультета Тюбингенского университета и придворный математик и астролог Иоганн Кеплер, ни гвардейский офицер и дворянин Рене Декарт, ни профессор математики и придворный философ герцога Медичи Галилео Галилей, ни профессор Тринити Колледжа, а впоследствии президент королевского общества и директор королевского монетного двора сэра Исаак Ньютон никакого непосредственного отношения к классу нарождающейся буржуазии не имели¹⁸. Но зато были тесно свя-

заны с двумя гораздо более влиятельными в то время социальными институтами – Церковью и Государством.

Не легче ли обратиться к этим двум очевидным «внешним» причинам коперниканской революции, влияние которых на судьбы людей трудно переоценить, чем строить воздушные замки из «коварных планов» нарождающейся буржуазии и мистических знаний подпольных алхимиков? И тогда становится очевидным и понятным и презрение Николая Коперника к пестрым языческим построениям Птолемея (за системой которого стояла пронизанная античной чувственностью физика другого язычника – Аристотеля), и самоотверженная попытка фромборкского каноника, племянника и секретаря кардинала польской католической церкви создать такую систему мироздания, которая соответствовала бы не букве, а духу христианского учения.

И попытки Галилея прочесть книгу природы, написанную Великим Демиургом математическим, геометрическим языком, трактуя «вывернутые наизнанку» аристотелевские сущности как пределы земных процессов.

И фанатичные попытки выпускника теологического факультета Тюбингенского университета Иоганна Кеплера уловить гармонию небесных сфер.

И выстроенную Ньютоном величественную картину Вселенной, созданную восседающим на небесном троне всемогущим Богом Вседержителем, создавшим Вселенную по образу и подобию абсолютной монархии.

Отношение католической церкви к зарождающейся науке было неоднозначным. С энтузиазмом поддерживав смелые инновации фромборкского каноника и даже уговорив его опубликовать свой главный труд, она затем испугалась поднимающего голову протестантизма и по тактическим соображениям (за которые она потом долго извинялась вплоть до Иоганна Павла II) устроила религиозно-нравоучительное ток-шоу – «процесс Галилея» – для того, чтобы успокоить испанцев-союзников в 30-летней войне против протестантских стран. (А заодно и своих итальянских вольнодумцев поугатать). Конечно, никто Галилея на дыбу не вздергивал, да и в тюрьме он не сидел, но жизнь ему ватиканские интриганы все-таки поломали.

Таким образом, на первых этапах зарождения и становления нововременной науки доминирующую роль играл такой мощнейший социокультурный фактор как христианская религия. Религиозность ни каноника Коперника, ни теолога (по базовому образованию) Кеплера, ни Галилея (обе дочери – католические монахини), ни выпускника иезуитского колледжа Декарта, ни Ньютона (переписка с преподобным Бентли) никаких сомнений не вызывает. Да и здравый смысл подсказывает, что фанатически верить в существование простых математических законов мироздания (и посвятить всю жизнь их весьма рискованным для академической карьеры поискам) без веры в их Творца невозможно¹⁹.

Для более полной рациональной реконструкции «твердого ядра», «эвристики» и «защитного пояса» коперниканской программы необходимо обратиться к творчеству одного из крупнейших теологов и философов XV в. – кардинала Николая Кузанского. Это в его работах метафизические интуиции, составлявшие «дух времени» и подпитывавшие творчество Коперника, Кеплера, Галилея и Ньютона, получили систематический и последовательный характер. Монотеистический креационизм кардинала Кузанского был направлен против птолемеовско-аристотелевского космоса: в качестве тварного небо ничем не отличалось от земли. С другой стороны, ренессансная трактовка человека как «второго бога», творца идеальных (математических) мыслительных «сущностей», закладывала теоретико-методологические основы математического естествознания (М. Хайдеггер).

В генезисе коперниканской программы, ее становлении и победе особую роль сыграло основное противоречие, осознание и частичное разрешение которого составляют суть коперниканской революции. Оно уже в 50-х гг. прошлого века было выявлено французским историком и философом науки Александром Койре. Это противоречие – «вопиющий разрыв» (термин А. Койре) между математической астрономией и квалитативистской физикой Аристотеля в рамках птолемеевой космологии. Соответственно, основной мотив создания собственной – гелиоцентрической – программы состоял не в стремлении устранить расхождения определенных положений птолемеевой космологии с опытом, а в соображениях эстетического и метафизического порядка, связанных с осознанием Коперником указанного выше дуализма²⁰.

В предисловии к главному своему труду «О вращениях небесных сфер», посвященном «святейшему повелителю великому понтифику Павлу III» Николай Коперник указывает на то, что «к размышлениям о другом способе расчета мировых сфер меня побудило именно то, что сами математики не имеют у себя ничего вполне установленного относительно исследований этих движений»²¹.

Во-первых, «они до такой степени не уверены в движении Солнца и Луны, что не могут при помощи наблюдений и вычислений точно установить на все времена величину тропического года. Далее, при определении движений как этих светил, так и других 5 блуждающих звезд они не пользуются одними и теми же принципами и предпосылками или одинаковыми способами представления видимых вращений и движений, действительно, одни употребляют только гомоцентрические круги, другие – эксцентры и эпициклы, и все-таки не получается полного достижения желаемого...»²².

А во-вторых, «те же, которые измыслили эксцентрические круги, хотя при их помощи и получили числовые результаты, в значительной мере сходные с видимыми движениями, однако должны были допустить многое, по-видимому, противоречащее основным принципам равномерного движения... Оказывается, что Солнце и Луна движутся то быстрее, то медленнее, а остальные 5 планет, как мы видим, движутся иногда и попятным движением...»²³.

В итоге, «т.к. и то, и другое противно нашему разуму и недостойно предполагать что-нибудь подобное в том, что устроено в наилучшем порядке, то следует согласиться, что равномерные движения этих светил представляются нам неравномерными ... в результате того, что Земля не находится в центре кругов, по которым они вращаются»²⁴.

Источник парадоксов, как его видит Коперник, – неидеальный характер движения планет; в то же время все они принадлежат небесным сферам и должны поэтому равномерно двигаться в этом небесном идеальном мире или по окружностям, или по их комбинациям. Намереваясь продемонстрировать, что на самом деле небо «устроено в наилучшем порядке», а все несуразности – из-за присутствия человека, Коперник предлагает поместить в центр космоса Солнце, а Землю сделать рядовой планетой. Но именно это и вызывает глубокие парадоксы в аристотелевской физике, связанные с понятиями естественных и неестественных движений.

Коперник сконструировал настоящую гибридную теорию (аналогичную первой полуклассической теории Планка или боровской планетарной модели атома), положившую начало взаимопроникновению математики неба и физики Земли. Как образно выразился современный французский историк, «Коперник вкрадчиво, возможно, не отдавая себе отчет, вводит в аристотелеву твердыню два небольших допущения, через которые Кеплер, Галилей и Декарт подорвали эту твердыню»²⁵.

Коперник, найдя благодарную аудиторию в лице папы Павла III, которому он посвятил свою книгу, папы Климента VII, который не только одоб-

рил работу, но и потребовал, чтобы автор опубликовал ее, своего дядюшки кардинала польской католической церкви епископа Тидемана Гизе и других, порицает Птолемея за язычество. Он критикует египтянина Птолемея за то, что в его изощренно разработанной системе нет, тем не менее, единого Бога, за то, что разные элементы его космологии отражают замыслы разных (языческих) творцов. «Таким образом, с ними [т.е. со сторонниками Птолемея] получилось то же самое, как если бы кто набрал из различных мест руки, ноги, голову и другие члены, нарисованные хотя и отлично, но не в масштабе одного тела; ввиду полного несоответствия друг другу из них, конечно, скорее составилось бы чудовище, а не человек»²⁶.

Так Коперник подготовил почву для Галилея: если Земля – рядовая планета, то законы математики должны быть применимы и к ее движению вокруг собственной оси и вокруг Солнца, и к движению тел на ее поверхности! В дальнейшем в работах Галилея аристотелевские «естественные движения» превратятся в движения «инерциальные». Вдохновляясь идеями Коперника и Платона (особенно его диалога «Тимей» и книги «Государство»), а также собственными астрономическими наблюдениями, сделанными при помощи телескопа, Галилей низводит математику с небес на землю под девизом «книга Природы написана математическим языком». У Галилея – радикальная программа преобразования не только науки, но также и природы, и жизни человека вообще. В целях последовательной математизации он преобразует методологию естественных наук, возведя идеализацию и мысленный эксперимент на пьедестал ведущих методов научного познания (Э. Гуссерль), утверждая при этом: «поиск сущности я считаю занятием суетным и невозможным».

Несмотря на многократные риторические призывы к следованию «опыту», а не «пыльным фолиантам», к борьбе с «аристотелевской схоластикой», еще неизвестно, где было больше схоластики, абстрактных, далеких от непосредственного опыта рассуждений – в «Органоне» Аристотеля или в «Диалогах» Галилея. Реальную роль в творчестве Галилея и его последователей сыграл не «опыт», а «экспериментирование». А последнее состояло не в демонстрации наблюдательности, а в умении последовательно задавать вопросы Природе на понятном для нее языке – языке математики. Все это и позволило Галилею как сформулировать «принцип инерции», так и вплотную подойти ко второму закону Ньютона. Как отмечал Фейерабенд, Галилей создал новый язык наблюдения²⁷.

Сходные платоновские (и неоплатоновские) установки, а особенно «восхитительное соответствие между Космосом и Божественной Троицей» привели Кеплера к поиску математических законов, управляющих движением планет. Три закона Кеплера оказались первыми научными законами, сформулированными в математической форме. Но они лишь описывали положение дел на небе.

Главной задачей всего творчества Исаака Ньютона было открытие единых законов, управляющих движением тел как на небе, так и на Земле. Первое, что должен был на этом пути сделать Ньютон, руководствуясь позитивной эвристикой Коперника и Галилея, продемонстрировать, что та же самая сила, которая притягивает все тела к Земле, заставляет и Луну вращаться вокруг Земли. Создав «твердое ядро» своей программы за счет синтеза гибридных теоретических схем Коперника, Кеплера, Гука и Галилея («Диалоги» которого он тщательно изучал еще в студенческие годы) в виде конъюнкции трех законов динамики с законом всемирного тяготения, Ньютон наконец-то обеспечил постоянный эмпирически-прогрессивный рост коперниканской программе.

В итоге наука Нового времени была закономерным результатом постепенной эволюции, становления христианского мировоззрения с его стремлением по капле выдавливать из себя языческие компоненты.

Библиографический список

- Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987.
Даннеман Ф. История естествознания. – М.: ЛИБРОКОМ, 2011.
История средних веков: В 2 т. – Т. 2: Раннее новое время / ред. С.П. Карпов. – М.: Изд-во МГУ: Наука, 2005.
Клайн М. Математика. Поиск истины. – М.: РИМИС, 2007.
Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М.: Прогресс, 1985.
Коперник Николай. О вращениях небесных сфер. – СПб.: Амфора, 2009.
Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007.
Мах Э. Популярно-научные очерки. – М.: КомКнига, 2012.
Нугаев Р.М. Эйнштейновская революция 1898-1915 гг.: интертеоретический контекст. – Казань: Изд-во центра инновационных технологий, 2010.
Фейерабенд П. Против метода. – М.: АСТ, 2007.
Фейерабенд П. Наука в свободном обществе. – М.: АСТ, 2010.
Шеллинг Ф. Философия откровения. – Т. 1. – СПб.: Наука, 2000.
Шоню П. Цивилизация классической Европы. – М.: АСТ МОСКВА; Екатеринбург: У-Фактория, 2008.
Gingerich A. The Copernican Celebration Science Year, 1973. – P. 266–267.

¹ Николай Коперник. О вращениях небесных сфер. – СПб.: Амфора, 2009. – С.462.

² Gingerich A. The Copernican Celebration Science Year, 1973. – P. 266.

³ См., например, Ф. Даннеман. История естествознания. – М.: ЛИБРОКОМ, 2011. – С.29.

⁴ Цит. по: Ф. Даннеман. История естествознания... – С. 48. Комментирующий написанную Вивиани биографию Галилея историк науки Э. Вольвиль советует относиться к биографиям, составленным учениками, с осторожностью, поскольку в последних «объективность изложения приносится в жертву благоговейному настроению биографа». В частности, Вольвиль пришел к тому результату, что если сведения Вивиани не подтверждаются другими свидетельствами, то к ним нельзя относиться с полным доверием.

⁵ См., напр., М. Клайн. Математика. Поиск истины. – М.: РИМИС, 2007. – С. 153.

⁶ См., напр., Э. Мах. Популярно-научные очерки. – М.: КомКнига, 2012. – С.172.

⁷ Цит. по: Э. Мах. Популярно-научные очерки... – С.172.

⁸ Подробнее см.: П. Шоню. Цивилизация классической Европы. – М.: АСТ МОСКВА; Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – С. 324.

⁹ См. подробнее: П. Фейерабенд. Против метода. – М.: АСТ, 2007. – С. 131.

¹⁰ Цит. по: П. Фейерабенд. Против метода... – С.132.

¹¹ П. Фейерабенд. Наука в свободном обществе. – М.: АСТ, 2010. – С.70.

¹² Модель смены теорий, рассматривающая внутренний контекст, развивалась мной в предыдущих публикациях: Р.М. Нугаев. Эйнштейновская революция 1898-1915 гг.: интертеоретический контекст. – Казань: Изд-во центра инновационных технологий. – 2010.

¹³ См.: Ф. Шеллинг. Философия откровения. – Т. 1. – СПб.: Наука, 2000. – С. 20.

¹⁴ См., например, Ж. Ле Гофф. Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург: У-Фактория, 2007. – С. 137.

¹⁵ А. Койре. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. – М.: Прогресс, 1985. – С. 128.

¹⁶ История средних веков: В 2 т. – Т. 2: Раннее новое время / под ред. С.П. Карпова. – М.: Изд-во МГУ: Наука, 2005. – С. 17.

¹⁷ Подробнее см.: Ф. Даннеман. История естествознания. Естественные науки в их развитии и взаимодействии. – М.: URSS, 2011.

¹⁸ Разве что умерший до рождения сына отец Ньютона был фермером, а его дядюшка – почтенным деревенским аптекарем (представители мелкой буржуазии?).

¹⁹ Гейзенберг В. Шаги за горизонт. – М.: Прогресс, 1987. – С. 232-233.

²⁰ П. Фейерабенд. Наука в свободном обществе... – С. 9.

²¹ Коперник Н. О вращении небесных сфер. – СПб.: Амфора, 2009. – С. 17.

²² Там же.

²³ Там же. – С. 21.

²⁴ Там же. – С. 27.

²⁵ Шоню П. Цивилизация классической Европы. – М.: АСТ МОСКВА; Екатеринбург: У-Фактория, 2008. – С. 128.

²⁶ Коперник Н. О вращении небесных сфер... – С.17.

²⁷ Фейерабенд П. Против метода... – С. 33.

Давыдов И.П.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ТИПОЛОГИЗАЦИИ ИКОН ИИСУСА ХРИСТА

Аннотация. В статье представлены результаты сравнительного анализа иконологической методологии Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского, выявляется общий для обоих исследователей антропологический ракурс видения христологической темы в христианском культовом искусстве. Предлагается новая система таксонных единиц для классификации образов Иисуса Христа, основанная на учете четырех возрастных категорий изображаемого лица.

Ключевые слова: христианская иконология, икона Иисуса Христа, методология Н.В. Покровского, типологизация образа, классификация Н.П. Кондакова, антропология искусства, искусствоведение, церковная археология, христианская символика, православная христология.

Любая наука, стоящая на позициях сциентизма, сталкивается с необходимостью первичного описания и интерпретации фактов своей предметной области, а также с обязанностью последующей (уже на стадии объяснения) верификации и фальсификации своих утверждений. И дескрипция, и проверка на истинность опытным путем требуют упорядоченности фактического материала, что применительно к христианской иконологии¹ означает выработку системы таксонных единиц и классификацию всего иконографического наследия, без чего она не может претендовать на научность².

Универсальных типологизаций иконографического материала не существует, границы локальных проходят по ряду бинарных оппозиций (религиозное <изобразительное искусство> – нерелигиозное; культовое – внекультовое; христианское – не христианское (иноверческое); православное – иноконфессиональное (инославное) и т.п.). В российской церковной истории и археологии на заре становления этих дисциплин исследователями-«первопроходцами» Н.П. Кондаковым (1844-1925) и Н.В. Покровским (1848-1917) были предложены среди прочего типологизации икон Иисуса Христа и Божией Матери, которыми продолжают пользоваться поныне как православные иконописцы, так и искусствоведы, галеристы, культурологи, религиоведы.

Данная статья посвящена методологическим проблемам типологизации икон Иисуса Христа:

а) преодолению аморфности базы и бессистемности использования классификационных критериев в условно-комплексном подходе, стихийно сложившемся в христианской иконологии с момента накопления и первичной дескрипции эмпирического материала;

б) построению логически непротиворечивой системы таксонных единиц при строгом соблюдении принципа единства основания деления.

Автор статьи преследовал две цели. Первая – критическая. Слишком много внутренних логических, таксономических и иконологических противоречий накопилось в современной отечественной литературе по христианской иконографии, чтобы об этом продолжать умалчивать. Вторая

²⁶ Коперник Н. О вращении небесных сфер... – С.17.

²⁷ Фейерабенд П. Против метода... – С. 33.

Давыдов И.П.

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ТИПОЛОГИЗАЦИИ ИКОН ИИСУСА ХРИСТА

Аннотация. В статье представлены результаты сравнительного анализа иконологической методологии Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского, выявляется общий для обоих исследователей антропологический ракурс видения христологической темы в христианском культовом искусстве. Предлагается новая система таксонных единиц для классификации образов Иисуса Христа, основанная на учете четырех возрастных категорий изображаемого лица.

Ключевые слова: христианская иконология, икона Иисуса Христа, методология Н.В. Покровского, типологизация образа, классификация Н.П. Кондакова, антропология искусства, искусствоведение, церковная археология, христианская символика, православная христология.

Любая наука, стоящая на позициях сциентизма, сталкивается с необходимостью первичного описания и интерпретации фактов своей предметной области, а также с обязанностью последующей (уже на стадии объяснения) верификации и фальсификации своих утверждений. И дескрипция, и проверка на истинность опытным путем требуют упорядоченности фактического материала, что применительно к христианской иконологии¹ означает выработку системы таксонных единиц и классификацию всего иконографического наследия, без чего она не может претендовать на научность².

Универсальных типологизаций иконографического материала не существует, границы локальных проходят по ряду бинарных оппозиций (религиозное <изобразительное искусство> – нерелигиозное; культовое – внекультовое; христианское – не христианское (иноверческое); православное – иноконфессиональное (инославное) и т.п.). В российской церковной истории и археологии на заре становления этих дисциплин исследователями-«первопроходцами» Н.П. Кондаковым (1844-1925) и Н.В. Покровским (1848-1917) были предложены среди прочего типологизации икон Иисуса Христа и Божией Матери, которыми продолжают пользоваться поныне как православные иконописцы, так и искусствоведы, галеристы, культурологи, религиоведы.

Данная статья посвящена методологическим проблемам типологизации икон Иисуса Христа:

а) преодолению аморфности базы и бессистемности использования классификационных критериев в условно-комплексном подходе, стихийно сложившемся в христианской иконологии с момента накопления и первичной дескрипции эмпирического материала;

б) построению логически непротиворечивой системы таксонных единиц при строгом соблюдении принципа единства основания деления.

Автор статьи преследовал две цели. Первая – критическая. Слишком много внутренних логических, таксономических и иконологических противоречий накопилось в современной отечественной литературе по христианской иконографии, чтобы об этом продолжать умалчивать. Вторая

цель – конструктивная и связана она с поисками новой иконологической методологии, применимой в проблемном поле ряда смежных исторических, искусствоведческих, культурологических и религиоведческих дисциплин.

Для достижения названных целей решался ряд промежуточных задач, в частности были осуществлены:

сравнительный анализ исторического и иконографического очерков Н.П. Кондакова (предваряющих коллекцию прорисей спасовых икон «Лицевого иконописного подлинника») на предмет выявления специфики встречающихся в них перечней типов икон Иисуса Христа;

критический анализ современной синкретической типологии образов Христа С.В. Алексеева и И.А. Припачкина;

рубрификация типов изображений Христа в сложных многофигурных композициях христианских праздников в трудах Н.В. Покровского и обнаружение сходства взглядов Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского;

синтез методологических достижений Н.П. Кондакова, Н.В. Покровского и С. Вербицкого и построение на их фундаменте новой современной системы таксонных единиц, пригодной для классификации спасовых икон и имеющей потенциальную возможность универсализации.

Заявленные задачи детерминировали применение сравнительного и критического анализа и синтеза иконологических достижений православных церковных историков XIX-XX вв. в контексте современной христианской иконографии и искусствоведения.

Таким образом, во-первых, в российском религиоведении предпринимается попытка сравнительного анализа иконологической методологии Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского, выявляется общий для обоих исследователей антропологический ракурс видения христологической темы в христианском культовом искусстве.

Во-вторых: разрабатываемый нами метод иконологического анализа, в данном случае – в отношении эктипов икон Иисуса Христа и Божией Матери (но он может быть в некоторой религиоведческой перспективе применен на практике и к материалу тханкописи Ваджраяны) подразумевает следующий ряд процедур:

- 1) определение композиции, сюжета, главного действующего лица;
- 2) классификация изображения по роду, виду и подвиду в зависимости от главного персонажа. Многофигурные композиции праздников разбиваются на регистры и в зависимости от семантической доминанты соотносятся с двумя корневыми таксонами: иисусовым и богородичным;
- 3) если это не представляется возможным из-за плохой сохранности (или утраты фрагментов) красочного слоя, многочисленных поновлений и записей, искажающих первоначальный замысел иконописца, то дальнейшая квалификация образа опирается не на тип/вариетет, а на подтип (значимые детали конкретного извода).

То, насколько важно грамотное размещение каждой детали в ансамбле многофигурной иконной композиции, очень хорошо продемонстрировал известный иконописец архимандрит Зинон (Теодор). В своих «Беседах иконописца» он обращает внимание на образ Пятидесятницы, репрезентирующий образ Церкви, и предостерегает от распространенной (из-за благочестивого усердия) оплошности изображения на пустующем центральном месте фигуры Богородицы, превращающей икону Церкви «...просто в икону Богородицы в окружении апостолов», ибо главой Церкви Христовой может быть только сам Христос³. В результате добавление одной-единственной фигуры полностью искажает богословский смысл иконы «Сошествия Св. Духа на апостолов» и даже переводит ее в другой корневой таксон.

Общеизвестно, что основу современной отечественной типологизации икон Иисуса Христа⁴, равно как и икон Божией Матери⁵, заложил Н.П. Кондаков в

иконографическом очерке к своему фундаментальному труду по составлению лицевого иконописного подлинника (Т. 1, 1905). Детально рассмотрев позднеантичные и средневековые итальянские, византийские, палестинские, балканские, славянские и русские памятники христианского культового искусства, он эмпирически выделил следующие типы изображений: 1) Спас Вседержитель (Пантократор), 2) Спас Эммануил; 3) Деисис; 4) «аморфную» группу «символично-богословских» и «символично-мистических» изводов (София Премудрость Божия, Великий Архиерей, Недреманное Око, Царь Царем, Единородный Сын Слово Божие, Агнец, Аз есмь лоза, Истинное благое молчание)⁶.

Помимо прочих нюансов, в его иконографическом очерке всякий раз оговариваются техника исполнения и выразительные средства описываемого изображения – будь то мелкая или монументальная пластика, станковая живопись, энкаустика, книжная миниатюра, драгоценные перегородчатые эмали панатий и энколпионов, фресковая стенопись или мозаика⁷. Очевидно, что его классификация не уходит от стандартов эмпиризма и дескриптивизма, не придерживается принципа единства основания деления, поэтому нуждается, как минимум, в корректировке, поскольку учитывает сразу несколько параметров: время создания и место происхождения памятника религиозного искусства, стилевые особенности и технику исполнения, собственно извод.

Такая комплексность в исследовательском подходе, безусловно, допустима и желательна, но не на начальной стадии анализа, а на завершающей стадии синтеза. Иначе она затрудняет восприятие целостности и стройности системы, и в результате могут возникнуть такие экстравагантные образчики методологического эпигонства, какие мы находим, например, в книге И.А. Припачкина, который все иконы Иисуса Христа поделил на оглавные, оплечные, поясные, ростовые и... символические. К последним он отнес, ничего не объясняя, но в точном соответствии с идеями Н.П. Кондакова такие сюжеты как: «Христос Ветхий деньми», «Христос в образе Ангела», «Спас „Благое молчание“», «Христос Агнец Божий», «Христос „Лоза истинная“», «Спас „Недреманное Око“», «Христос в образе нищего», «Ты еси Иерей вовек», «Спас Великий Архиерей». А внутри ростовых икон И.А. Припачкин зачем-то различил две подгруппы: «Спаситель стоит», «Спаситель сидит»⁸(!).

Неизбежно возникает логичный вопрос: как быть тогда с многочисленными изводами *лежащего* Богомладенца (на руках у Богородицы, у Симеона Богоприимца, в потире-купели Иоанна Крестителя («Ангел Пустыни»), на дискосе под звездицей и воздухами, поддерживаемыми херувимами), *играющего* Эммануила (икона БМ «Взыграние»⁹), *спящего* в саду Эдемском Отрока («Недреманное Око»), *умершего* Иисуса («Христос во гробе», «Не рыдай Мене, Мати»)? Да и не все так однозначно с ростовыми иконами Ис. Хс. Имеются, к примеру, версии стоящего «Великого Архиерея» (это близкородственный ему «Ширший» Сотер и «Божественная Литургия»)¹⁰, а И.А. Припачкиным «Спас „Великий Архиерей“» помещен сразу в две рубрики: а) *сидящий* ростовой и б) символический извод.

В защиту классификации Н.П. Кондакова можно сказать следующее.

По нашим наблюдениям, перед Н.П. Кондаковым, с одной стороны, была поставлена узкоспециальная задача: обеспечить российских православных иконописцев добротными, современными (на тот период), удобными в использовании, надежно фундированными научно-историческими данными и (желательно) тематически исчерпывающим пособием прикладного характера¹¹, способным (в перспективе) переориентировать отечественных художников, занятых росписью храмов, с секулярных идеалов итальянского реализма, воплощенных в творчестве корифеев Ренессанса, на церковный идеал позднеантичного и раннесредневекового традиционализма в духе изографов Сина и Византии¹². Тогда становится понятным,

почему наиболее востребованным церковной практикой изводам уделено самое пристальное внимание.

Но, с другой стороны, эту задачу необходимо было реализовать на максимально широком искусствоведческом базисе, обладая (в идеале) всеохватной эрудицией в области ближневосточного и европейского изобразительного искусства и коллекцией копий и прорисей всех значимых для иконологии изображений Иисуса Христа, выполненных в самых разных техниках и в самых разных уголках христианской экумены – от катакомбных барельефов Рима и монументальных мозаик Равенны до византийской чеканной храмовой утвари и кавказских миниатюр напрестольных евангелий. Н.П. Кондаков начал свое исследование со сбора и анализа обширнейшего фактического материала, поскольку к этому времени уже провел в командировках по христианским центрам Европы, Азии и северной Африки несколько лет. География его экспедиций и археологическая тщательность обработки источников неизменно вызывали признание и уважение коллег¹³.

Разумеется, такой энциклопедист как Н.П. Кондаков не мог не учитывать и другие известнейшие памятники иконографии Христа – Убрус, Пастырь Добрый, Отрок-Учитель и т.п. Но помещает он их в совершенно иной контекст – не иконо-типологический, а сугубо историко-хронологический и ведет о них речь в историческом очерке к первому тому своего «Лицевого иконописного подлинника». Вероятно, ему было важно проследить и показать генетическое родство классических типов икон Иисуса Христа с их прототипами, как натуралистично воспроизводящими облик архетипа – Сына Человеческого, так и символично (метафорично, а позднее и аллегорично, – например, в образе певца Орфея¹⁴).

Поэтому в одном зрительном ряду у него последовательно фигурируют: 1) Спаситель в юношеском облике (в том числе Спас-Путник из Ветхозаветной Троицы), 2) отрок Эммануил, 3) Пастырь Добрый, 4) зооморфный Агнец (+ его евхаристическая версия с кувшином, наполненным то ли водой, то ли вином, то ли молоком¹⁵ и лежащим рядом пасторалом – пастушеским посохом), 5) Рыба¹⁶ (или производные этого образа – две Рыбы как знак Зодиака¹⁷), 6) Святая Трапеза (рыба и хлебы¹⁸), 7) Убрус (с тремя вариациями: мандилион, керамидион и сударион св. Вероники), 8) *икона убруса* Спас «Мокрые волосы» («Мокрая брада») гетуэзского происхождения XIII-XIV вв. (написанная, вероятно, в память о затонувшем корабле крестоносцев, перевозившем святую реликвию? – И.Д.), 9) Спас-на-престоле (царском троне, небесной сфере), 10) Спас в силах (Деисис), 11) Этимасия¹⁹.

Не составляет труда разделить этот зрительный ряд на два потока: с натуралистическими (не в живописном, а в антропологическом смысле этого слова) и с символическими изображениями. Тогда к первому будут отнесены: Спас в юношеском облике, Спас-Путник, отрок Эммануил, Пастырь Добрый, Убрус, Спас на престоле, Деисис, а ко второму – оставшиеся изводы: Агнец, Рыба, Святая Трапеза, Этимасия. Определенные затруднения вызывает лишь икона «Спас «Мокрые волосы»», поскольку она является экипом второго порядка. Думается, что поскольку в ее изображении нет ничего прикровенного, аллегорического, ее можно было бы с оговорками отнести к первой группе.

Чтобы не запутаться во всем этом многообразии, современная отечественная иконография образов Иисуса Христа²⁰ сводится к семи-восьми основным типам с несколькими подтипами: 1) Спас Нерукотворный (с подтипами мандилиона, керамидиона и судариона); 2) Эммануил; 3) Спас Ветхий Деньми; 4) Пантократор (Вседержитель; его подтипы и особенно чтимые иконы: «Судия мира», Спас тронный, Спас в славе, Христос Эвергетис (Благодетель), Христос Халкитис (Халкидский), Спас «Златые Власы», Спас «Ярое Око», Спас «Златая Риза»); 5) Сотер (Спаситель; Иисус пишется стоящим в полиставрии и митре. Его подтип именуется «Шир-

ший», если обе руки Христа широко разведены и благословляют двуперстием; если рядом с ним изображен алтарь, то это – «Божественная Литургия»); 6) Господь на Престоле («Царь Царем», Спас «Великий Архирей»²¹, «Предста Царица...»); 7) Спас в силах (с тетраморфом); 8) Ангел Великого Совета (Спас-ангел Премудрости, Спас-Благое Молчание²²).

Наиболее грамотно, на наш взгляд, в ней разбирается и методично ей следует С. Вербицкий, что можно наглядно показать, сопоставив имеющиеся в трудах Н.П. Кондакова, И.А. Припачкина, С.В. Алексеева и С. Вербицкого²³ перечни и рубрикации типов спасовых икон²⁴ (см. табл. 1):

Таблица 1

Н.П. Кондаков	И.А. Припачкин	С.В. Алексеев	С. Вербицкий
1	2	3	4
	Оглавные изображения Ис.Хс.		
ИсО-7) Убрус: ИсО-7а) Мандилион	Спас Нерукотворный	Спас Нерукотворный	1) Спас Нерукотворный: 1а) Убрус мандилион)
ИсО-8) икона убруса Спас «Мокрые волосы»	Спас «Мокрая брада»		
ИсО-7б) Керамидион	Керамидион	Спас на чрепии	1б) Керамидион
ИсО-7в) Сударион (Вероника)	Плат Вероники		1в) Сударион
	Спас оглавный		
	Оплечные изображения Ис.Хс.		
	Спас оплечный		
	Спас «Ярое Око»		4ж) Спас «Ярое Око»
ИсО-2) Эммануил ИкО-2) Эммануил (повтор)	Эммануил	Эммануил	2) Эммануил
	Поясные изображения		
ИкО-1) Спас Вседержитель (Пантократор)	Пантократор	Пантократор	4) Вседержитель: 4а) «Судия мира»; 4б) Спас тронный; 4в) Спас в славе; 4г) Христос Эвергетис (Благодетель); 4д) Христос Халкитис (Халкидский); 4е) Спас «Златые Волосы»; 4з) Спас «Златая риза».

Продолжение табл. 1

1	2	3	4
	«Не рыдай Мене, Мати»		
	Христос «Царь Иудейский»		
	Ростовые изображения Ис.Хс.		
	<i>Спаситель стоит</i>		5) Сотер: 5а) «Ширший»; 5б) «Божественная Литургия».
	Христос Халкит		
	Спас Смоленский		
ИсО-1) Спаситель в юношеском облики: Спас-Путник из ВЗ-ной Троицы	<i>Спаситель сидит</i>		
ИсО-9) Спас на престоле	Спас на престоле	Господь на престоле	6) Господь на престоле: 6в) «Предста Царица...»
ИсО-10) Спас в силах (Деисис). ИкО-3) Деисис (повтор).	Спас в силах	Спас в силах	7) Спас в силах
	Христос Священник		
	Спас Великий Архиерей	«Великий Архиерей»	6б) «Великий Архиерей»
ИкО-4г) Царь Царем	Спас Царь царей	«Царь царем»	6а) «Царь царем»
ИкО-4) Символично-богословские и символично-мистические изводы	Символические изображения Ис.Хс.	Раннехристианские символические изображения Ис.Хс.	
	Христос Ветхий деньми		3) Спас Ветхий деньми
ИкО-4а) София Премудрость Божия	Христос в образе Ангела		8) Спас-Ангел: 8а) Ангел Великого Совета; 8б) Спас-ангел Премудрости;
ИкО-4з) «Истинное благое молчание»	Спас «Благое молчание»		8в) Спас Благое Молчание.
ИсО-4) Агнец зооморфный (в т.ч. с мультавтомом и пасторалом) ИкО-4е) Агнец	Христос Агнец Божий		
ИкО-4ж) «Аз есмь лоза...»	Христос «Лоза Истинная»	Виноградная лоза	

Продолжение табл. 1

1	2	3	4
ИкО-4в) Недреманное Око	Спас «Недреманное Око»		
	Христос в образе нищего		
	«Ты еси Иерей во век» (повтор, см. выше Христос Священник)		
ИкО-4б) Великий Архиерей	Спас Великий Архиерей (повтор)		
		Якорь	
		Феникс	
		Петух	
		Павлин	
		Монограмма	
ИсО-3) Пастырь Добрый		Добрый Пастырь	
		Туринская плащаница (?)	
ИкО-4д) Единородный Сын Слово Божие			
ИсО-5) Рыба (или зодиакальные рыбы)			
ИсО-6) Святая Трапеза			
ИсО-11) Этимасия			

При анализе данных, приведенных в этой табл. 1, становится очевидным, что большинство исследователей из этой репрезентативной выборки интуитивно разводят антропоморфные и все иные изображения Христа (символические, аллегорические, метафорические), но иконологи группируют их по остаточному принципу, забывая о правиле единства основания деления. Именно поэтому вместе с зооморфными символами и аллегориями в одной группе оказываются и нераспределенные по первым категориям антропоморфные, и смешанные, пара-антропоморфные (крылатый юноша-ангел), и «начертательные» символы (монограмма и ее эзотерические производные).

Общими для всех четырех колонок стали 7 антропоморфных типов: Убрус (Спас Нерукотворный), Эммануил, Пантократор, Спас на престоле, Спас в силах, Царей царей и Великий Архиерей. Случайность это или нет – покажет дальнейший анализ.

Несколько иной подход по сравнению с кондаковским демонстрируют работы Н.В. Покровского (1848-1917)²⁵. Его, как историка Церкви и археолога, интересовали не абстрактные иконологические схемы, а конкретные изводы, их бытование и распространение, в первую очередь иконография цикла двенадцатых праздников и сопутствующих им памятных дат, запечатлевших череду судьбоносных для верующих людей евангельских событий. В его рассуждениях хорошо заметен антропологический ракурс видения предмета при изучении земной жизни Христа, оригинально эротологически преломленный²⁶. При этом он, как верующий христианин, несколько не погрешает против истины христологических догматов²⁷.

Н.В. Покровский вводит в отечественный иконологический оборот понятие «иконографии детства Иисуса Христа»²⁸, причем полагает возможным начать отсчет с Благовещения. Он четко разграничивает сюжеты Благовещения, Посещения Марией прав. Елизаветы, явления ангела Иосифу, путешествия св. Семейства в Вифлеем, Рождества Христова, поклонения волхвов, Обрезания, Сретения, бегства в Египет, возвращения из Египта. К иконографии детства (а не отрочества) Н.В. Покровский относит также сюжет «Двенадцатилетний Иисус в храме Иерусалимском». Сюжеты Крещения (Богоявления), искушения Христа в пустыне, учения (проповеди) Христа, Преображения и цикл евангельских чудес исследователь объединяет в рубрику «Общественное служение Иисуса Христа»²⁹, а Воскрешение Лазаря, Вход во Иерусалим, Тайная Вечеря, омовение ног, молитва в Гефсиманском саду, суд Пилата, бичевание, отречение Петра, раскаяние и смерть Иуды, несение Креста, Распятие, испрошение у Пилата Тела Иисуса для погребения, снятие со Креста, положение во гроб, Воскресение, Вознесение, Сошествие Св. Духа на апостолов составили группу «Конечных событий евангельской истории в памятниках иконографии»³⁰.

На наш взгляд, принципиально важно, что в рассматриваемую группу Н.В. Покровским был включен страстной цикл, поскольку это позволяет нам квалифицировать многофигурные композиции с изображением мертвого тела Христа именно как Иисусовы, о чем подробнее будет сказано ниже. Здесь же можно резюмировать, что хотя Н.В. Покровский специально не задавался целью классификации всех религиозных (как культовых, так и внекультовых) изображений Иисуса Христа, обойти этот вопрос он все же не смог и в результате предложил вполне рабочую, пусть и не универсальную, систему таксонов, выдержав при этом принцип единства основания деления, в которой таковым «наименьшим общим знаменателем» является запечатление какого-либо евангельского эпизода, непосредственно связанного с земной деятельностью Сына Человеческого. Причем все моменты выстраиваются в непротиворечивую хронологическую цепь.

Особенно востребованным подход Н.В. Покровского может оказаться при анализе книжных миниатюр³¹ лицевых евангелий и т.п. И хотя, как показал реставратор А.Н. Овчинников, книжная графика имеет много общего с фресковой росписью не только по канону, стилю, замыслу, но даже по технике письма и воплощению в жизнь идеала полноты ансамбля³², нам подход Н.В. Покровского представляется необходимым, удачным, но недостаточным (из-за излишней дробности таксонных единиц). На наш взгляд, при изучении иконографии Христа «аналитический» подход и интерес к конкретным деталям Н.В. Покровского следует дополнить «синтетическим» подходом Н.П. Кондакова, его вниманием к абстракциям и пониманием их роли в иконологии.

Точки соприкосновения и взаимообогащения у концепций Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского, безусловно, имеются (будучи современниками, эти авторы в своих трудах ссылались на работы друг друга). Собственно, они и позволяют нам объединить методологию этих авторитетных специалистов. Их роднит не только высочайший академический профессионализм и исключительная «археологическая» щепетильность в отборе доказательств, но и антропологический акцент в интерпретации образов Христа, репрезентирующих земной путь Богочеловека. Этот антропологический аспект, как мы уже подчеркнули, ярче выражен в сочинениях Н.В. Покровского, а у Н.П. Кондакова он четко прослеживается только в историческом очерке к первому тому «Лицевого иконописного подлинника», во втором же, иконографическом очерке постепенно уступает место символическому, метафорическому и аллегорическому аспектам, хотя не-

возрасте мужчины средних лет. Специфическая иконография мертвого тела Христа не обособляется. Некоторое затруднение вызывает однозначная квалификация пара-антропоморфного образа крылатого Христа-ангела в изводах Троицы Ветхозаветной и Софии-Премудрости Божией. Их типологизация может стать перспективой дальнейшего исследования.

Таблица 3

Ис.Хс.	Младенец	Отрок	Средовек	Старец
Автономное единоличное изображение	Эммануил.	Спас «Благое Молчание». Христос- Премудрость.	Пастырь Доб- рый. Спас Великий Архиерей. Спас Неруко- творный. Пантократор. Сотер. Спас в силах.	Спас «Вет- хий день- ми». Господь «Саваоф».
Верхний ре- гистр много- фигурных композиций				Благослов- ляющий из облака «Са- ваоф». Иконы «Шестод- нева». Сошествие Св. Духа на апостолов.
Главный персонаж многофигур- ных компо- зиций	Рождество Хри- стово. Поклонение вол- хвов. Обрезание Гос- подне. Сретение Гос- подне.	«Двенадцати- летний Иисус в Иерусалимском храме». Отрок-путник в Троице ВЗ. Спас «Недреман- ное око».	Крещение Гос- подне. Искушение в пустыне. Проповедь. Цикл евангель- ских чудес. Преображение Господне. Вход в Иерусалим. Вознесение Господне. Страстной цикл. «Не рыдай Ме- не, Мати». Христос во гробе. «Царь Царем», «Предста Ца- рица...».	«Отечест- во»
Второстепен- ный персо- наж много- фигурных композиций	Богородичные иконы с Богомла- денцем.			

Как показало проведенное нами на примере классификации икон Иисуса Христа исследование, методология типологизации иконографического материала, используемая в христианской иконологии, нуждается в пересмотре и обновлении, поскольку не соответствует современным эпистемологическим стандартам.

I. В рассматриваемом нами случае соблюдение принципа единства основания деления достижимо при элиминации всех неантропоморфных образов Иисуса Христа. Такая методологическая редукция не наносит непоправимого ущерба полноте имеющегося в распоряжении историков христианского изобразительного искусства многообразия изводов спасовых икон, поскольку касается исключительно *идеальных типов*, объединяемых в *корневой таксон* икон Иисуса Христа.

Дополнительным и весомым аргументом является тот факт, что все четыре специалиста (Н.П. Кондаков, И.А. Припачкин, С.В. Алексеев, С. Вербицкий), чьи труды попали в репрезентативную выборку, солидарны в однозначном определении семи изводов (Убрус, Эммануил, Пантократор, Спас на престоле, Спас в силах, Царей царей и Великий Архиерей), среди которых нет ни одного не- или пара-антропоморфного. Отсюда следует вывод, что многие современные последователи Н.П. Кондакова разделяют его «антропологический ракурс» видения христологической проблематики, и именно такой ракурс может быть возведен в методологический принцип при иконологическом анализе образов Иисуса Христа.

II. Обогащать классифицируемый иконографический материал и усилить антропологический аспект при его изучении призвано инкорпорирование в уже имеющийся иконологический инструментарий подхода Н.В. Покровского, занимавшегося таксономией эротологических сюжетов двенадцатых праздников евангельского цикла.

Синтез достижений Н.П. Кондакова и Н.В. Покровского позволяет распределить без остатка все иконографические сюжеты, в которых главным действующим лицом выступает Иисус Христос в своем антропоморфном облике, по четырем возрастным категориям (младенец, отрок, человек средних лет, старец) и сделать именно *признак возраста*, а не признак позы (сидит-стоит-лежит-играет...) или признак фрагментации изображения (оглавный-оплечный-огрудный-поясной-ростовой...) классификационным.

В этом случае отпадает необходимость в содержательном наполнении третьего корневого таксона (помимо таксонов икон Иисуса Христа и Богородицы), обычно учитываемого христианами иконоведами, – таксона икон христианских праздников. Он оказывается избыточным и удаляется, что придает всей системе таксонных единиц искомую строгость и стройность.

III. Иконологическая квалификация конкретных изводов должна учитывать такие параметры как: сюжет, композиция, главное действующее лицо, наличие второстепенных действующих персонажей, род, вид, подвид изображения в зависимости от регистра сложных многофигурных композиций и сохранности и состояния красочного слоя.

Учет всех остальных (не- и пара-антропоморфных) изображений Иисуса Христа не составляет трудности при использовании новой типологизации, поскольку внутри корневого таксона икон Иисуса Христа для этого достаточно предусмотреть ранг антропоморфных, ранг неантропоморфных, ранг пара-антропоморфных образов Спаса, отвлекаясь от привычных по кондаковской шкале слабо дифференцируемых признаков символичности, мистичности, аллегоричности и метафоричности.

Библиографический список

Пановский Эрвин. Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения. – СПб.: ИД «Азбука-классика», 2009. – 432 с.

Зинон (Теодор), архим. Беседы иконописца. – 3-е изд., перераб. и доп. с предисл. С.С. Аверинцева. – М.; Псков: Наше наследие, 2003. – 144 с.

Кондаков Н.П. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. – М.: Паломникъ, 2001. – 98 с., 116 ил., 143 табл.

Бельтинг Ханс. Образ и культ. История образа до эпохи искусства / рус. пер. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 752 с.

Припачкин И.А. Иконография Господа Иисуса Христа. – М.: Паломникъ, 2001. – 224 с.

Уваров А.С. Христианская символика. В 2-х ч. – Часть первая: Символика древнехристианского периода. – М.: ПСТБИ, 2001. – 242 с.

Алексеев С.В. И Слово стало плотью... Иконография Спасителя. – СПб.: Сатисъ, 1998. – 61 с.

Вербицкий С. Иконография Иисуса Христа. Ангел Премудрости // Наука и религия – 1994. – № 9. – С. 12-13.

Овчинников А.Н. Символика христианского искусства: Сб. статей. – М.: Родник, 1999. – 520 с., илл.

Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 564 с.

Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства. – СПб.: Лига Плюс, 2000. – 412 с.

Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. – СПб.: Сатисъ, 1995. – 371 с. Репр. с изд. 1917 г.

Шёнборн Кристоф. Икона Христа. Богословские основы. – М.; Милан: Христианская Россия, 1999. – 231 с.

Успенские М. Ив. и В. Ив. Материалы для истории русского иконописания. Переводы из собрания И. В. Тюлина. – СПб.: СПб. арх. ин-т, 1900.

Успенские М.И. и В.И. Древние иконы из собрания А. М. Постникова. – СПб.: СПб. арх. ин-т, 1899.

¹ Иконология понимается нами в соответствии с концепцией Эрвина Панофского (см., напр.: *Панофский Эрвин. Этюды по иконологии. Гуманистические темы в искусстве Возрождения.* – СПб.: ИД «Азбука-классика», 2009. – С. 27-65.) На наш взгляд, предпочтительнее различать понятия «иконология» и «иконоведение», а не отождествлять их, как то делает, например, Виктор Капитанчук в своих электронных публикациях URL: <http://www.ikonolog.ru/> (Дата обращения: 23 ноября 2011 г.) См. также: ИКОНОЛОГИЯ // Электронный ресурс. URL: <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia:0134870> (Дата обращения: 23 ноября 2011 г.).

² История христианства, церковная археология, искусствоведение и иконология, как и многие другие гуманитарные дисциплины, способны доказывать свою научную состоятельность, разрабатывая строгие правила проверки на истинность своих выводов, важнейшим из которых является требование регулярного «заземления на опыт» информации, получаемой на всех стадиях концептуализации и теоретизации – от фиксации данных в протокольных предложениях и до прогнозирования на уровне частно- и общенаучных теорий.

³ Зинон (Теодор), архим. Беседы иконописца. – 3-е изд., перераб. и доп. с предисл. С.С. Аверинцева. – М.-Псков: Наше наследие, 2003. – С. 26-27.

⁴ Такая постановка проблемы, на наш взгляд, не характерна для западно-европейского искусствоведения, где преобладает совершенно иная методология, ориентирующая исследователя на доскональную конкретизацию, скрупулезное каталогизирование артефактов и выяснение местных стилевых специфик католического средневекового изобразительного искусства и архитектуры. См., напр.: Маль Эмиль. Религиозное искусство XIII века во Франции. – М.: Ин-т св. Фомы, 2008. – 552 с.; Муратова К.М. Мастера французской готики XII-XIII веков. Проблемы теории и практики художественного творчества. – М.: Искусство, 1988. – 350 с., 95 табл.; Gregoire Reginald, Moulin Leo, Oursel Raymond. Die Kultur der Kloester. – Stuttgart-Zuerich: Belser Verlag, 1999. – 300 s. Ситуация несколько изменилась, когда в Европу из советской России хлынул в 20-е гг. прошлого столетия поток проданных за бесценок экспропрированных церковных ценностей. Частным коллекционерам и музеям – в первую очередь, Франции, Германии и США, – понадобились квалифицированные эксперты по православной иконологии. В некоторых случаях таковыми становились русские эмигранты, но довольно быстро были подготовлены и собственные кадры – о широте их кругозора говорит хотя бы тот факт, что классик советской иконологии В.Н. Лазарев весьма часто обращается к трудам своих французских коллег (см.: Лазарев В.Н. История византийской живописи. – В 2-х т. – М.: Искусство, 1947-1948; Лазарев В.Н. Русская иконопись от истоков до начала XVI века. – М.: Искусство, 1983. – 5 альбомов). По методологии ближе к российской, пожалуй, сербская школа иконологии, правда, она делает упор на строгую географическую и хронологическую локализацию изучаемых объектов (см., напр.: Джурич Воислав. Византийские фрески. Сред-

невековая Сербия, Далмация, славянская Македония. – М.: Индрик, 2000. – 592 с.; Орлова М.А. Наружные росписи средневековых храмов: Византия. Балканы. Древняя Русь. – М.: Северный паломник, 2002. – 286 с.).

⁵ Данная работа продолжает развивать иконолого-методологическую проблематику, заявленную автором в серии докладов на научных конференциях и семинарах (Научный семинар Ассоциации историков религии, Российской национальной комиссии при Международной комиссии по сравнительной истории церквей, Центра украинистики и белорусистики исторического факультета МГУ «Священные образы, иконы и иконопочитание как предмет религиоведения и университетского преподавания» (17-18 октября 2011 г. Гусь-Хрустальный). Тема доклада: «Методология современной типологизации богородичных икон»; IV Международная научная интернет-конференция по религиоведению «Религия и искусство в постсовременном мире». МРО. Ноябрь 2011 г. Тема доклада: «К вопросу о современной типологизации икон Божией Матери» и др.). См., напр.: Давыдов И.П. К вопросу о современной типологизации богородичных икон. // Материалы научной конференции «Проблемы исторического и теоретического религиоведения» Москва, 18-19 марта 2011 года / ТОЧКИ. 1-2 / 10/ январь-июнь 2011. – М., Ин-т Св. Фомы, 2011. – 415 с. – С. 378-383.

⁶ Кондаков Н.П., акад. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа. – М.: Паломник, 2001. – 98 с., 116 ил., 143 табл. – С. 59 и след.

⁷ Тем огорчительнее было обнаружить, что крупный современный византист Отто Демус (†1990) в своей монографии «Мозаики византийских храмов. Принципы монументального искусства Византии» (рус. пер. – М.: Индрик, 2001. – 158 с.) совершенно игнорирует научный вклад своего предшественника Н.П. Кондакова, при этом охотно цитируя его ученика А.Н. Грабара и своего друга В.Н. Лазарева. Тот же упрек можно было бы адресовать и Хансу Бельтингу, который в обширной библиографии своего фундаментального сочинения 1990 г. «Образ и культ. История образа до эпохи искусства» (рус. пер. – М.: Прогресс-Традиция, 2002. – 752 с.) называет лишь одну книгу Н.П. Кондакова (кстати, на рус. яз.), в то время как работы Андрэ Грабара, В.Н. Лазарева, Отто Демуса и самого Ханса Бельтинга занимают более 35 позиций. К чести В.Н. Лазарева следует отметить, что он в своем двухтомнике «История византийской живописи» (М.: Искусство, 1947-1948) ссылается на труды Н.П. Кондакова достаточно регулярно.

⁸ Припачкин И.А. Иконография Господа Иисуса Христа. – М.: Паломник, 2001. – 224 с. – С. 11-159.

⁹ Яркий пример – репродукция иконы БМ «Взыграние» на фронтисписе альбома: Ивинская Анна. Свет преломленного времени в иконном пространстве. – М.; Афины: Христианский Восток, 2002. – 176 с., илл.

¹⁰ Давыдов И.П. Иконография Спаса // Давыдов И.П. Курс лекций по православному искусству. Электронный ресурс TERRA RELIGIOSA. Раздел «Лекторий». URL: <http://terrareligiosa.jimdo.com> (Дата обращения: 23 ноября 2011 г.).

¹¹ Ср. его иконописный подлинник, напр., с: Подлинник иконописный. Изд. С.Т. Большакова / под ред. А.И. Успенского. – М.: Паломник, 1998. – 174 с., 247 ил. – Адаптир. переизд. 1903 г.

¹² Полихромный наглядный материал из собраний монастыря св. Екатерины на Синае см., напр., в: Лидов А.М. Византийские иконы Синая. – М.; Афины: Христианский Восток, 1999. – 146 с.

¹³ Из переизданных его экспедиционных отчетов см., напр.: Кондаков Н.П. Памятники христианского искусства на Афоне. – М.: Индрик, 2004. – 312 с., 49 ил. – Репр. с изд. СПб., 1902.

¹⁴ Кондаков Н.П. Иконография Господа Бога и Спаса нашего Иисуса Христа... – С. 4.

¹⁵ Если последнее предположение верно, то речь должна вестись о специальном пастушеском сосуде для сбора овечьего или козьего молока – мульктруме. О пастушеской атрибутике в раннехристианском культе см. подр., напр.: Уваров А.С. Христианская символика. – В 2-х ч. – Часть первая: Символика древнехристианского периода. – М.: ПСТБИ, 2001. – 242 с. – Репр. с изд. М., 1908. – С. 183-184.

¹⁶ О христианской символике рыбы см. подр., напр.: Уваров А.С. Христианская символика. – В 2-х ч. – Часть первая... – С. 138-145.

¹⁷ О христианской символике зодиакальных рыб см., напр.: Фадеева Татьяна М. Образ и символ. Универсальный язык символики в истории культуры. – М.: Новалис, 2004. – С. 14-16.

¹⁸ О христианской символике хлеба см.: Уваров А.С. Указ. соч. – С. 178-179.

¹⁹ Кондаков Н.П., акад. Иконография... Иисуса Христа... – С. 1-59.

²⁰ Алексеев С.В. И Слово стало плотью... Иконография Спасителя. – СПб.: Сатис, 1998. – 61 с.; Вербицкий С. Иконография Иисуса Христа. Ангел Премудрости. // Наука и религия. – 1994. – № 9. – С. 12-13; Припачкин И.А. Иконография Господа Иисуса Христа. – М.: Паломник, 2001. – 224 с.

²¹ «Спас Великий Архиерей» хоть и входит в композиции «Царь царем», «Ты еси иерей вовек», но не эквивалентен им, поскольку является самостоятельным изводом – на что указывает хотя бы та легкость, с какой этот образ переходит в близкие по смыслу, но другие композиции. (Например, из «Святой Евхаристии» в «Божественную Литургию», а затем, также

без изменений, – в «Предста Царица»). Основная идея этого образа – обожествление царской власти, поскольку «Предста Царица» – это тронный царственный Деисис. Вполне обособившийся извод – Спас-иерей, когда Иисус Христос облачен в священнические епитрахиль и фелонь. Богатый материал по этому сюжету собран А.Н. Овчинниковым: Овчинников А.Н. Христос-иерей // Овчинников А.Н. Символика христианского искусства. Сб. статей. – М.: Родник, 1999. – 520 с., ил. – С. 252-321.

²² Следует разграничивать изводы «Ангел Великого Совета» (далее – АВС) и «Спаса-Благое Молчание». Главное в АВС – идея Бога-Слова, Советника на превечном Совете Трех Лиц Господа о домостроительстве на земле. Изображается «ширшим» либо со свитком / державой / посохом в руках. «Спас-Благое Молчание» также изображается в виде крылатого юноши, но со скрещенными на груди руками и склоненной головой. Думается, этот извод воплощает в себе идеалы исихии и апофатики. Подробнее см.: Вербицкий С. Иконография Иисуса Христа. Ангел Премудрости. // Наука и религия. – 1994 – № 9. – С. 12-13.

²³ Имеется в виду цикл очень качественных и информативных научно-популярных статей С. Вербицкого, опубликованный в 1994-1996 гг. журналом «Наука и религия». К сожалению, нам остались не известны монографические сочинения этого автора.

²⁴ При этом за основу табуляции нами была принята номенклатура И.А. Припачкина как наиболее разработанная на сегодняшний момент, хоть и критикуемая. Порядок перечисления типов в публикациях С. Вербицкого ей не следует. Чтобы соотнести типы (полужирное выделение) и подтипы икон Иисуса Христа, упоминаемые им, они пронумерованы численно-буквенным индексом внутри соответствующего столбца. Аналогично – для типологии Н.П. Кондакова. В столбце, представляющем концепцию Н.П. Кондакова, дополнительным буквенным индексом «ИсО» и «ИкО» отмечены материалы, помещенные в историческом и иконографическом очерках соответственно. Прямой корреляции между индексами различных столбцов (Кондакова и Вербицкого) нет. Общие для всех четырех исследователей типы и подтипы икон Христа распределяются на одном уровне («сквозной строкой»). Какая-либо современная «синтетическая» номенклатура типов спасовых икон, снимающая все противоречия и учитывающая все нюансы изводов, нам не известна.

²⁵ Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. – М.: Прогресс-Традиция, 2001. – 564 с.; Покровский Н.В. Очерки памятников христианского искусства. – СПб.: Лига Плюс, 2000. – 412 с., ил.

²⁶ К примеру, у историка-литургиста А.П. Голубцова в разговоре о древнейших изображениях Бога-Отца, Бога-Сына и Богоматери мы ничего похожего не найдем. См.: Голубцов А.П. Из чтений по церковной археологии и литургике. – СПб.: Сатисъ, 1995. – 371 с. – Репр. с изд. 1917 г. – С. 163-211.

²⁷ Знаменский Д. Учение святого апостола Иоанна Богослова в четвертом евангелии о Лице Иисуса Христа. – М., Крутицкое Патриаршее Подворье, 2000. – 395 с. – Репр. с изд. К., 1907; Мейендорф Иоанн, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – 318 с.; Шёнборн Кристоф, кардинал. Икона Христа. Богословские основы. – М.; Милан: Христианская Россия, 1999. – 231 с.

²⁸ Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии... – С. 87 и след.

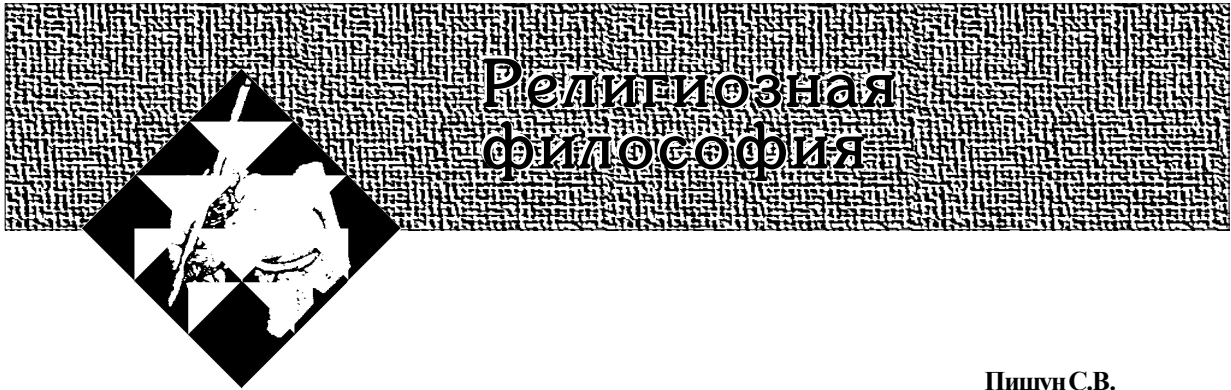
²⁹ Там же. – С. 251 и след.

³⁰ Там же. – С. 339 и след.

³¹ По этой теме см. библиогр., напр., в: Попова О.С. Византийские и древнерусские миниатюры. – М.: Индрик, 2003. – 336 с., ил.

³² Овчинников А.Н. Общность принципов письма в средневековых восточно-христианских фресках и миниатюрах. // Овчинников А.Н. Символика христианского искусства... – С. 430-435.

³³ См., напр., прориси утраченных икон: «Ты еси иерей во веки по чину мельхиседекову» (Табл. XV), «Явление Божией Матери Георгию» (Табл. LI), «Евангелист Лука пишет икону Богоматери» (Табл. LXVI), «Двадцать первая глава Апокалипсиса» (Табл. CI) // Успенские М.И. и В.И. Материалы для истории русского иконописания. Переводы из собрания И.В. Тюлина. – СПб.: СПб. арх. ин-т, 1900; «Явление Божией Матери по Успении в третий день» (Табл. LXXXVII) // Успенские М.И. и В.И. Древние иконы из собрания А. М. Постникова. – СПб.: СПб. арх. ин-т, 1899.



Пишун С.В.

ВИЗАНТИЗМ В ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ К.Н. ЛЕОНТЬЕВА

Аннотация. Статья посвящена религиозно-философским и политическим воззрениям К.Н. Леонтьева на особенности культурного развития России, которые русский мыслитель определяет понятием «византизм». Автор статьи обращает внимание на то, что, по мнению Леонтьева, «византизм» оказал глубокое влияние не только на историю русского народа, но также на его самосознание и отношение к другим народам. Именно «византизм» является, согласно Леонтьеву, основой силы русской цивилизации и залогом ее успешного будущего.

Ключевые слова: К.Н. Леонтьев, русская философия, православие, Византия, славянство, Восток, Запад, Россия.

Творческое наследие известного русского писателя, публициста и философа Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891) многообразно и продолжает привлекать внимание тех, кого интересуют судьбы российской цивилизации, кто задумывается о перспективах сохранения цивилизационной идентичности. Тексты К.Н. Леонтьева, его мысли о будущем России часто можно назвать пророческими: философу и публицисту хватило смелости нарисовать картину возможной исторической катастрофы нашей страны, он был далек от наивного благодушия и вполне отдавал себе отчет о том, в каком качестве и на основании каких идейно-политических установок уникальный и своеобразный феномен российского исторического бытия смог бы сохранить себя. Прошло уже более 120 лет после смерти К.Н. Леонтьева, а его предсказания, его оценки исторических судеб некоторых народов Европы и Азии оказываются на удивление точными, поражают своей глубиной. Именно таким видят его наследие многие современные авторы¹. Весьма актуальными остаются и некоторые политические оценки этого русского консервативного мыслителя. При этом Леонтьева нельзя назвать «системным» философом, в строгой логической последовательности выражавшем собственные воззрения. Он сам указывал, что был в большей мере поэтом, художником, мыслящим «образно»². Тем, кто изучает его философские и политические воззрения, приходится встраивать весьма эстетизированную, красочную речь Леонтьева в некую логическую модель. Все это несет риски не совсем адекватной интерпретации, тем более, что в сочинениях Леонтьева яркая, красочная фраза способна подменить саму доказательность и аргументацию его мысли. Кроме того, мы можем наблюдать и определенные изменения в его оценках и выводах, когда менялись социально-политические условия, в которых находилась Россия.

Основой всей системы религиозно-философских и церковно-общественных взглядов Леонтьева является его теория мирового развития. При ее моделировании русским мыслителем сказалось полученное им в молодости естественно-научное образование. Методы естественных наук он счи-

тал единственно адекватными действительности и считал, что их можно и нужно распространять на всю сферу познаваемых явлений. Сам Леонтьев в этой связи утверждает: «Человеческий ум прилагает, может быть, очень верно идею, выработанную реальными, естественными науками, к жизни психической, к исторической жизни отдельных людей и обществ»³. По мнению русского философа, сама идея развития, которая так близко касается людей и которой они сознательно или бессознательно служат, ее осуществляют, заимствована по существу из естественных и точных наук и уже отсюда перенесена в исторические, социальные и политические науки. При этом в самом естествознании под развитием понимается сложный процесс, интерпретируемый как восхождение от простоты к сложности и оригинальности, как обособление организма от окружающего мира и прочих подобных, родственных ему организмов, с богатством составных элементов, индивидуализацией их и постепенно закрепляющимся внутренним единством. Здесь можно дословно привести выраженную Леонтьевым формулу развития: «Развитие значит постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой, – от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности. Постепенное осложнение элементов составных, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства. Так что высшая точка развития не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством»⁴.

Представленный К.Н. Леонтьевым закон применялся им не только к отдельным организмам или сообществу этих организмов, но и к социальной, культурной и политической жизни. Во всех сферах духовной жизни человека наблюдается время роста, развития и период упадка, упрощения. Ход развития, по мнению Леонтьева, нужно представлять не как постепенное усиливающуюся волну, а скорее как постоянную смену прилива и отлива. В данном контексте творчество человека подчинено общему закону развития, вместе со всем остальным окружающим человека миром. Особенно интересует Леонтьева действие этого закона именно в сфере социально-политической, по его мнению, наиболее сложной для понимания. Леонтьев предлагает некую гипотезу для социальной и исторической науки⁵. Согласно этой гипотезе, «законы развития и падения государств, по-видимому, в общих чертах однородные не только с законами органического мира, но и вообще с законами возникновения, существования и гибели всего того сущего, что нам доступно»⁶. Любое общество и государство представляют собой организмы, и в них «развитие выражается дифференцированием в единстве, а разложение – смешением дифференцированных частей и ослаблением единства»⁷. Здесь можно обнаружить определенное сходство идей Леонтьева с позитивистским «органицизмом» Г. Спенсера. При этом сам Леонтьев этого сходства не отрицал; он сам замечает, что «мы со Спенсером исходим из одинаковой мысли»⁸. Согласно Спенсеру, прогресс общества и организма состоит в увеличивающейся сложности строения, в интеграции и дифференциации составных частей. Эта концептуальная схема достаточно близка теории Леонтьева о триедином процессе развития. Но все же это сходство идей Леонтьева и Спенсера больше напоминает случайное совпадение. Сам Леонтьев пишет по данному поводу: «Спенсер был мне вовсе не известен, когда я писал в 70 году свои статьи „Византизм и славянство“»⁹.

Таким образом, по Леонтьеву, всякое государство с необходимостью переживает три периода: первичной простоты, цветущей сложности и вторичного смесительного упрощения. Все известные государства на заре своей истории бывают очень похожи друг на друга, общественная жизнь

в них характеризуется простотой и единообразием, но в процессе развития положение меняется, из простой и однородной массы выделяются своими дарованиями и талантами отдельные личности, т.е. выделяется аристократия. Картина повседневной жизни значительно усложняется и становится более разнообразной. При этом вся сложная и разнообразная жизнь общества оказывается упорядоченной и регламентированной. Свобода отдельных личностей находит ограничение в общем благе. Власть в этот период централизуется. В цветущую эпоху своего существования политический строй государства характеризуется авторитарностью, в это время правят великие императоры, выдающиеся короли и т.п. При этом сильная централизованная власть не ведет к подавлению внутренней жизни страны и стиранию своеобразия ее частей. Установленный порядок и гарантированный мир способствуют процветанию культуры и гражданственности. При этом «сильная единоличная власть составляет необходимую принадлежность и отличительную особенность всякого государства в цветущую эпоху его существования»¹⁰.

Но, как полагает Леонтьев, за этой эпохой сложного и разнообразного развития следует период упадка и вторичного смещения. Власть ослабевает и децентрализуется, общественные устои постепенно расшатываются. Сословность вступает в кризис, родовая аристократия размывается в мещанстве, и на смену ей приходит «капиталистическая буржуазия». Образование демократизируется и в то же время делается однообразным и односторонним. Требования к воспитанию снижаются и вульгаризируются. Общество по своим характеристикам становится тусклым и бесцветным. Былое разнообразие, которое вносилось уникальностью уклада в окраинах и отдельных областях, стусевывается. Повсюду господствуют одни и те же порядки, жизнь становится скучной и однообразной, а люди все больше превращаются в посредственности. Такое государство через внутренние волнения или внешние неудачи или через естественный ход истории с необходимостью приходит в состояние перманентного кризиса и ему грозит окончательное падение¹¹. Таким образом, по словам Леонтьева, последующее развитие государства сопровождается деградацией свойственной ему формы политической власти, которая распадается¹². Государства не вечны. Срок их существования не безграничен. По Леонтьеву, этот срок, как правило, ограничивается 1000 или 1200 лет. Русский мыслитель делает обзор всех известных государств и устанавливает – ни одно, кроме Древнего Египта и Китая, не смогло просуществовать больше этого срока.

Данную идею о 1200-летнем периоде для жизни государств Леонтьев актуализирует, рассматривая историю европейских государств. Историю европейской государственности он ведет с IX в. Весь предшествующий период европейской истории он считал «героическим». Сформировать собственно европейские государства удалось с помощью норманнов¹³. Вместе с развитием государственной жизни шло образование и постепенное выяснение характерных черт и отличительных особенностей западно-европейской культуры, сменившей культуру эллино-римскую и византийскую. Как полагает Леонтьев, культура европейская достаточно сложна и включает зачастую противоречивые принципы. Она «сложилась из византийского христианства, германского рыцарства, эллинской эстетики и философии и из римских муниципальных начал»¹⁴. В ходе развития составные элементы конкурировали между собой, но эта конкуренция не помешала образованию богатой и сложной культуры. Европейская культура была разнообразной и гармоничной в одно и то же время, ибо, как писал Леонтьев, «гармония не есть мирный унисон, а плодотворная, чреватая творчеством по временам и жестокая борьба»¹⁵. В период до начала XIX в. Европа находилась в периоде сложности и расцвета¹⁶. Но в XIX в., по мнению Леонтьева, начинается упадок Европы. Несмотря на то, что она в

этот период расширяется, однако внутри ее наблюдаются уменьшение сложности, сглаживание особенностей, происходит повсеместное и всеобщее смешение. Государства становятся похожими друг на друга, в них очень схожее политическое и правовое устройство. Воспитание и образование, сетует Леонтьев, тоже становятся похожими в разных странах. Личность вследствие этого нивелируется, сами модели поведения людей становятся подверженными одной логике, одной матрице. Из равенства политического начинают вытекать требования равенства социального. Националистическая и традиционалистская идеологии не могут помешать этим эгалитарным тенденциям.

Леонтьев как пророк предрекал большую европейскую войну, в которой Россия и Франция будут союзниками против Германии¹⁷. В конце концов, образуется объединенная европейская федерация с постепенной окончательной утратой национальных особенностей и местных отличий¹⁸. Дело дойдет до того, предсказывает Леонтьев, что множество жителей Африки переедут в Европу, тогда как сами европейцы, испытывая дискомфорт от пребывания в собственных странах, начнут переселяться в Африку...

Леонтьев полагает, что «закат Европы» имеет, главным образом, духовные причины. Все это связано с безграничной ненасытной жаждой счастья и благоденствия. Вместе с тем потребности человека постоянно увеличиваются и неудовлетворенность их будет чувствоваться все глубже и больше. Поэтому, считает Леонтьев, страдания – вечный удел людей и идея счастья никогда не будет реализована на земле. Как он полагает, «благоденствие земное вздор и невозможность»¹⁹, «благоденствия никакого никогда не будет»²⁰. Либеральные ценности, основанные на эгалитаризме (идее всеобщего равенства) и эвдемонизме (идее земного счастья как цели жизни человека) «не согласуются ни с психологией, ни с социологией, ни с историческим опытом»²¹, «ни даже со всеми законами естествознания»²². Последовательно реализуемая идея эвдемонизма разрушает нравственную основу жизни человека. Сытость и материальная обеспеченность приведут, как считает Леонтьев, к высшей степени безнравственности²³. Леонтьев резюмирует: либеральные и демократические движения «с необходимостью приводят государства к смешению, расстройству и падению»²⁴.

Интересно, что Леонтьев развенчивает славянофильские иллюзии некоторых русских публицистов (поэтому грубой ошибкой было бы отнесение его к так называемым русским неославянофилам), утверждая, что европейские славянские нации намного ближе романо-германскому миру и ждать от них симпатий к русской цивилизации было бы наивно. Славянская культурная самобытность подавлена. В силу естественных причин славянский мир подпал под влияние европейских народов, как политически более опытных и культурно старших. Как пишет Леонтьев, «славянство есть, но нет славизма»²⁵. Свои утверждения Леонтьев аргументирует. Он, например, указывает, что чехи как некий «цивилизованный авангард» всего славянства на самом деле давно потеряли свои национальные черты, превратились в «немцев, переведенных на славянский язык»²⁶, они суть «прекрасные орудия немецкой фабрики»²⁷. Влияние это проявляется прежде всего в формах политической и социальной жизни. Чехи просто созданы для того, чтобы ими правила «ученая буржуазия» – среднего уровня писатели, журналисты, профессора. Современному чеху, считает Леонтьев, чужды и непонятны глубина чувств и переживаний, ширь размаха, необдуманность действий, зато он скромный, терпеливый, стоек, даже упорный при достижении намеченных целей – все это добродетели немецких филлистов²⁸. Примерно так же Леонтьев характеризует и словаков – это «мадьяры, переведенные на славянский язык»²⁹. Русский мыслитель предлагает поддерживать «драгоценный нам карантин от чехов и других уже слишком «европейских» славян»³⁰. России необходимо обособиться от Ев-

ропы, противостоять ей в качестве особого культурно-исторического типа³¹. Панславизм – политическое объединение всех славянских народов под гегемонией России – опасен и даже губителен для России. Это «разложило бы русское царство»³², привело бы к «отрицательным, разрушительным результатам»³³. По Леонтьеву, все славяне – либералы и демократы, «присоединение их вызовет ослабление самодержавия, которым определяется величие и мощь русского государства и в прямой зависимости от которого находится будущность России»³⁴. Как считает Леонтьев, антагонизм между русскими и «европейскими славянами» огромен³⁵.

Кроме того, нужно понимать, что Россия не является чисто славянской державой, в ней существует и неславянский элемент³⁶. По мнению Леонтьева, «славянской стихией не исчерпывается всемирный дух русского гения; племенное славянское назначение является недостаточным и бедным для великой будущности России»³⁷.

Взамен политического объединения Леонтьев предлагает больше заботиться о единстве церковном. Именно на православие Леонтьев возлагает большие надежды³⁸. Отвергая панславизм, он предлагает заменить его церковным и культурным «руссизмом»³⁹. Леонтьев предчувствовал, что вступить в более тесные отношения с европейскими славянами России придется, это, по его мнению, неизбежно, это – испытание, которое послано России судьбой. Но ничего хорошего эта связь России не даст. Как отмечает русский религиозный мыслитель, руководство в данном случае «племенными», национальными интересами будет опасным и губительным для России, торжество же идей православия есть спасение для нее. Леонтьев полагает, что «политика православного духа должна быть предпочтена политике славянской плоти»⁴⁰. Он был убежден, что только русские в состоянии противодействовать, с его слов, губительному, разрушительному потоку либерализма. Эта уверенность у Леонтьева особенно укрепилась после прихода к власти в России императора Александра III. Леонтьев в целом верил, что Россия имеет великое историческое назначение. У него можно неоднократно найти мысль о том, что России суждено изменить ход истории, дать миру новую оригинальную культуру⁴¹. Вместе с тем этот оптимизм иногда меняется совсем другими предчувствиями. Например, в другом месте он писал, что «России уже 1 тыс. лет»⁴², Леонтьев ощущал неотвратимость для нее катастрофического сценария: «Мы прожили много, сотворили духом мало и стоим у какого-то страшного предела»⁴³. Гибель России неизбежна и это будет порождено одной из двух причин: или с Востока произойдет нашествие китайцев или возможно поглощение России общеевропейской федерацией [44] (здесь Леонтьев чем-то напоминает Вл. Соловьева с его «Краткой повестью об Антихристе»).

Но, полагает Леонтьев, у России все-таки есть шанс для нового прорыва и творческой работы. Для этого необходимы новая среда и новые условия. На старой «великорусской почве», отягощенной ядом либеральных и демократических идей, при старых столицах, которые стали «очагами революции и анархии», не может возникнуть ничего нового и оригинального. В данной связи Леонтьев указывал на необходимость перемещения центра русской жизни на юг, к берегам Босфора. Леонтьев считал, что «здесь в новой среде и на новой почве, гораздо более сродной нам, чем побережье Балтийского моря, русский гений найдет простор для проявления своей мощи, русскому уму откроются новые перспективы и возможности»⁴⁴.

Леонтьев отмечает, что Русь-Россия и раньше меняла свои столицы, достаточно указать на Новгород, Киев, Владимир, Москву и Санкт-Петербург. При этом каждая столица имела свою метафизическую идею, символизировала некий этап в жизни народа и государства. Леонтьев подмечает, что каждая последующая стадия развития являлась противопо-

ложностью, во многом даже отрицанием предыдущей. Если старые принципы организации государства вступали в кризис, им на смену приходили новые задачи и решения, тогда Русь оставляла старинные насиженные места и на новой почве, как отмечает Леонтьев, старалась выполнить возложенную на нее Провидением миссию. Предыдущие столицы были слишком связаны с прошлым, олицетворяли косность, это сдерживало осуществление новых проектов по реорганизации государственной жизни. Русский мыслитель сетует, что в условиях конца XIX в. принципы либерализма, демократии и потребительства, которыми руководствуется образованная по-европейски Петербургская Россия, слишком ясно обнаруживают свою непрочность и несостоятельность и дальнейшее следование им, как считает Леонтьев, приведет лишь к полной дезорганизации государственной жизни и катастрофе. Леонтьев дает мрачное пророчество, указывая, что памятник Тысячелетия России в Новгороде «как бы не оказался ее надмогильным памятником»⁴⁵. По мнению Леонтьева, Россия как особый культурно-религиозный тип не выполнила еще своей исторической миссии, перед ней еще стоит задача воссоздать оригинальную славяно-азиатскую культуру, которая станет оплотом против западно-европейских влияний и которая будет проникнута духом «византизма»⁴⁶.

Ключевым фактором воссоздания византизма, успешной реализации этого культурного и религиозного проекта является восстановление на Босфоре патриаршего престола, вселенского не только по одному своему имени, но и по действительному значению, фактической власти и влиянию⁴⁷. Восстановленный Царьград Леонтьев видел будущим религиозным, культурным, военным и торгово-экономическим центром всего Восточно-православно-славянского мира. При этом русский мыслитель не считал нужным подавлять самостоятельность и независимость других славянских государств, все эти государства должны сохраниться. Царьград не должен стать административно-бюрократическим центром и Российской империи, он не должен быть ее частью или губернией, а будет лично принадлежать государю-императору. Аналогии будущему статусу Царьграда Леонтьев находит в Финляндии. В качестве религиозного и культурного центра восточно-славянского мира, находящийся под личным покровительством русского царя, Царьград, по мнению Леонтьева, будет самым верным оплотом против разрушительных западно-европейских идей⁴⁸. При этом Леонтьев считает насилие неизбежным, целесообразным и даже в некоторых случаях спасительным. Но насилие не должно быть проявлением злой воли, простым самодурством, оно должно мотивироваться благими целями, и такое насилие, как полагает русский мыслитель, убеждает в своей необходимости и целесообразности⁴⁹. По мнению Леонтьева, «где нет насилия, там не будет ни жизни долгой, ни прочного векового порядка»⁵⁰. Он считает, что в России необходимо буквально насаждать мысль о пользе твердой, даже деспотической власти, особенно среди образованной элиты. Леонтьев отмечает, что общество должно охотно принести жертвы на алтарь Отечества, безропотно подчиняться налагаемому на него ограничениям: «Для России нужна внутренняя сила, нужна крепость организации, крепость духа дисциплины»⁵¹. Но, полагает Леонтьев, подобные качества возможны только при наличии высокого авторитета церкви, широкого распространения церковного воспитания и образования⁵².

Рассматривая «творческие начала» российской истории, Леонтьев приходит к выводу, что «главные исторические основы нашей русской жизни три: православие, самодержавие, поземельная община»⁵³. По его мнению, эти творческие начала русской истории фактически заимствованы из Византии. Именно там сложились весь богатый церковный ритуал и сама православная догматика. По Леонтьеву, церковь есть организующее начало, сильное средство общественной дисциплины, которого раньше славяне-язычники не знали⁵⁴. Но еще большее влияние византийская церков-

ность, как считает Леонтьев, оказала на политическое сознание русских людей, которое формировалось «под непосредственным и неоспоримым влиянием византийских начал и византийской культуры»⁵⁵. Духовная дисциплина и покорность властям привнесена именно из Византии. Даже народные бунты в России происходили под лозунгом верности царю⁵⁶. Леонтьев отмечает, что русское старообрядчество возникло во имя верности древнему греческому православию. Он видел в старообрядчестве необходимое сдерживающее начало, полезный охранительный элемент в обществе⁵⁷.

Таким образом, византизм со своей «теплотой религиозного чувства»⁵⁸, как полагает Леонтьев, глубоко проник в русскую политику и русскую культуру, оказал сильное влияние на все сферы жизни, вплоть до домашней и церковной утвари, иконописи, других форм искусства. Особое внимание Леонтьев уделяет рассмотрению влияния византийских и православных начал на семейный уклад русских людей. Он задает риторический вопрос: «Что такое русская семья без христианства? Что такое христианство в России без византийских основ и без византийских форм?»⁵⁹. По его мнению, «византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм»⁶⁰, в том числе, разумеется, и традиционные формы политической организации в России. Леонтьев завершает свою мысль словами о том, что византизму русские обязаны своею военною мощью, государственной славой, внутренней дисциплиной духа, всем своим культурным достоянием. Пренебрежение этими началами подорвет русскую национальную мощь и величие. «Изменяя, даже в тайных помыслах наших, византизму, мы погубим Россию»⁶¹.

Идея Леонтьева о влиянии византийских начал в какой-то мере объясняет традиционное стремление русского народа на протяжении длительного исторического периода к политической централизации, доминированию в политическом сознании веры в эффективность авторитарных форм политического поведения.

Библиографический список

- Бердяев Н.А. Константин Леонтьев: Очерк из истории русской религиозной жизни. – Париж, 1926.
- Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1992.
- Емельянов-Лукьянчиков М.А. Иерархия радуги. Русская цивилизация в наследии К. Леонтьева, Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби. – М.: Русский мир, 2008.
- Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. – М.: Изд. В. Саблина, 1912.
- Леонтьев К.Н. Восток, Россия и славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза. – М.: Республика, 1996.
- Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. – СПб., 1991.
- Сивак А. Константин Леонтьев. – Л., 1991.
- Франк С.Л. Миросозерцание Константина Леонтьева // Критическое обозрение. – 1909. – № II. – С. 79–85.
- Фудель И. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // Русское обозрение. – 1895. – Кн. 1.

¹ См.: Корольков А.А. Пророчества Константина Леонтьева. – СПб., 1991; Сивак А. Константин Леонтьев. – Л., 1991; Рабкина Н.А. «Византизм» Константина Леонтьева // История СССР. – 1991. – № 6.

² Фудель И. Культурный идеал К.Н. Леонтьева // Русское обозрение. – 1895. – Кн. 1. – С. 267.

³ Леонтьев К.Н. Собрание сочинений. Изд. В. Саблина. – М., 1912. Т. 5. – С. 188.

⁴ Там же. – Т. 5. – С. 189.

⁵ Там же. – С. 189.

⁶ Там же. – С. 191.

- ⁷ Там же. – Т. 6. – С. 219.
- ⁸ Там же. – С. 53.
- ⁹ Там же. – С. 52.
- ¹⁰ Там же. – Т. 5. – С. 200–201.
- ¹¹ Там же. – С. 208.
- ¹² Там же. – С. 197.
- ¹³ Там же. – С. 220, 222.
- ¹⁴ Там же. – С. 221.
- ¹⁵ Там же. – С. 223.
- ¹⁶ Там же. – С. 223–224.
- ¹⁷ Там же. – Т. 6. – С. 188.
- ¹⁸ Там же. – С. 157, 167.
- ¹⁹ Там же. – Т. 5. – С. 360.
- ²⁰ Там же. – С. 383.
- ²¹ Там же. – Т. 8. – С. 202.
- ²² Там же. – Т. 7. – С. 61.
- ²³ Там же. – Т. 6. – С. 69.
- ²⁴ Там же. – Т. 5. – С. 240.
- ²⁵ Там же. – С. 169.
- ²⁶ Там же. – С. 151.
- ²⁷ Там же. – С. 150.
- ²⁸ Там же. – С. 151.
- ²⁹ Там же. – С. 166.
- ³⁰ Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза. – М.: Республика, 1996. – С. 530.
- ³¹ Леонтьев К.Н. Собрание сочинений... – Т. 6. – С. 119.
- ³² Там же. – Т. 5. – С. 13, 18.
- ³³ Там же. – Т. 6. – С. 189.
- ³⁴ Там же. – Т. 5. – С. 40.
- ³⁵ Там же. – С. 14.
- ³⁶ Там же. – С. 385.
- ³⁷ Там же. – С. 18–19.
- ³⁸ Там же. – С. 266.
- ³⁹ Там же. – Т. 6. – С. 189.
- ⁴⁰ Там же. – Т. 5. – С. 364.
- ⁴¹ Там же. – Т. 5. – С. 107; Т. 7. – С. 315.
- ⁴² Там же. – Т. 7. – С. 198.
- ⁴³ Там же. – Т. 8. – С. 258.
- ⁴⁴ Там же. – Т. 6. – С. 87–88.
- ⁴⁵ Там же. – Т. 5. – С. 423–424.
- ⁴⁶ Там же. – С. 347.
- ⁴⁷ Там же. – С. 310.
- ⁴⁸ Там же. – С. 421–422.
- ⁴⁹ Там же. – Т. 7. – С. 116.
- ⁵⁰ Леонтьев К.Н. Невольное пробуждение старых мыслей и чувств // Гражданин. – 1887. – № 41.
- ⁵¹ Леонтьев К.Н. Собрание сочинений... – Т. 5. – С. 252.
- ⁵² Там же. – Т. 7. – С. 68.
- ⁵³ Там же. – С. 140.
- ⁵⁴ Там же. – Т. 5. – С. 121.
- ⁵⁵ Там же. – С. 119.
- ⁵⁶ Там же. – С. 139–140.
- ⁵⁷ См.: там же. – С. 138–139; на эту тему еще см.: Леонтьев К.Н. Майноские староверы // Санкт-Петербургские ведомости. – 1884. – № 260.
- ⁵⁸ Леонтьев К.Н. Собрание сочинений... – Т. 5. – С. 117–118.
- ⁵⁹ Там же. – С. 119, 131, 127–136.
- ⁶⁰ Там же. – С. 139.
- ⁶¹ Там же. – С. 145.

**БОГ РАССУДКА ПРОТИВ ЖИВОГО БОГА В ФИЛОСОФИИ
ИММАНУИЛА КАНТА И ЛЬВА ШЕСТОВА**

Аннотация. В статье рассматривается религиозный аспект творчества И.Канта и Л.Шестова. Исследование критики Л.Шестова, направленной на основные идеи практической философии И.Канта, раскрывает новые грани рациональной и экзистенциальной философии в отношении проблематики богоискательства. Изучение проблематики богоискательства в экзистенциализме и кантианском рационализме позволяет говорить о наличии общих иррациональных оснований данных направлений философии.

Ключевые слова: Бог, возможность, действительность, категорический императив, моральное чувство, необходимость, рассудок, существование, трансцендентальный метод.

Среди крупнейших направлений рационализма одним из самых парадоксальных является трансцендентализм Иммануила Канта. Парадокс его философии заключается, с одной стороны, в безграничной вере в познавательные силы человеческого разума, а с другой, – в отрицании достоверного познания какой-либо действительности вообще. В этом контексте самые неоднозначные толкования вызывает практическая философия И. Канта. Центральное место в ней занимает вопрос об определении бытия Бога.

Исследованию философии И. Канта посвящено колоссальное количество работ, раскрывающих различные аспекты его творческого наследия. В современной литературе можно выделить исследования, посвященные комплексному анализу сущности и смысла категорического императива в философии Канта (Э.Ю. Соловьев), всестороннему исследованию его философии в сравнительном аспекте с философией Г.В.Ф. Гегеля (Т.И. Ойзерман), определению сущности феномена добра в практической философии (Х.В. Клемме), роли кантианского трансцендентализма в развитии философской мысли (П.П. Гайденок), аксиологическому аспекту философии И. Канта (В.К. Шохин), актуальному значению кантовской концепции «вечного мира» (Н.В. Мотрошилова), аксиологическому аспекту проблемы истины в кантианском трансцендентализме (Л.А. Микешина). Однако в большинстве исследований практическая философия И. Канта рассматривается как рациональная модель христианской этики, а Бог определяется как Бог, данный нам лишь настолько, насколько это было позволено рассудком. В подобной ситуации большое значение приобретает исследование экзистенциальной критики кантианского трансцендентализма российским философом Львом Шестовым.

Лев Шестов – философ, творчество которого было связано с подъемом экзистенциальной мысли в первой трети XX в. В содержании его произведений обнаруживается уникальная интерпретация учений выдающихся мыслителей – таких как Платон, Аристотель, Плотин, Тертуллиан, Августин, М. Лютер, Р. Декарт, Б. Паскаль, Б. Спиноза, И. Кант, Г.В.Ф. Гегель, С. Кьеркегор, Ф. Ницше и др., определивших доминантные направления западного способа философствования.

Многие аспекты диалога Льва Шестова и западных философов рассматривались в целом ряде трудов современных исследователей. Например, Б.В. Емельянов и Т.И. Благова предлагают талантливую интерпретацию идей Л. Шестова, Ф.М. Достоевского и Ф. Ницше в сравнительном ключе. Н.В. Мотрошилова анализирует творчество Л. Шестова в аспекте философии трагедии. Е.А. Жильцова предлагает трансформацию идей

Ф. Ницше в религиозных представлениях Л. Шестова. Особенно хочется отметить исследование Н.К. Бонецкой, опубликованное в 2008 г., в котором проводится плодотворный анализ ницшеанских идей в творчестве Л. Шестова. Однако сравнение религиозных взглядов Л. Шестова в связи с разговором о философии И.Канта осуществляется лишь в краткой форме в монографической работе В.Л. Курабцева, который осуществил реконструкцию идей Л. Шестова в диалоге учений Запада и России от античности до современности.

Решение проблемы богоискательства для исследователя представляется чрезвычайно сложным: чтобы понять, какого бога ищет и находит для себя Шестов, необходимо вникнуть в его критический анализ католичества и протестантизма, иудаизма и православия, рационалистической и иррационалистической мысли, поскольку, поддерживая в целом устремленность мыслителей к неортодоксальным поискам «своего бога», Лев Шестов чрезвычайно требователен к созданию собственного умузрения бога.

Особое место в этих поисках мыслителя занимает классическая философская мысль о Боге. Немецкая классическая философия (в частности, учение И. Канта) есть, в представлении Льва Шестова, стремление метафизического разума «снять» непредсказуемую реальность исторического в единой, обозримой истине, подчинить все порядку безличной необходимости и отгородиться системой этических законов от живого Бога. Так выражает себя, по Шестову, доминирующее в истории европейской мысли эллинское начало. Этому стремлению противостоит действие библейского начала – дерзновенные прорывы к реальности, апеллирующей к вере и непосредственному живому опыту человека, и являющегося абсурдом на фоне эллинской разумности. В.А. Курабцев замечает, что, по мысли Шестова, у философии XVIII-XIX вв. нет «настоящих весов», т.е. нет «весов Иова», где на одной чаше – муки и гибель человека, а на другой – вера и милосердный Бог. Но так ли это на самом деле? Действительно ли Шестов атакует немецкий идеализм за нечувствительность к злу, господство разума и доказанных истин без Бога, без отношения к глубинам и трагедиям жизни? Не воплотился ли в этой критике единый мотив философствующего разума, мотив, примиряющий и роднящий между собой столь непохожие построения мысли экзистенциализма Льва Шестова и кантианской рациональности?

Решению этих проблем посвящено содержание данной статьи. Цель ее – выявить истоки и идеи классического рационального и экзистенциального отношения к Богу посредством сравнительного анализа философии Иммануила Канта и Льва Шестова, а научная новизна заключается в том, чтобы с позиции экзистенциальной критики Л. Шестова на трансцендентализм И. Канта увидеть иррациональное богатство кантианской философии, выраженное в чувстве возвышенного в морали и образе гения в творчестве.

Методологию исследования трудов Л.И. Шестова необходимо коррелировать со спецификой способа его философствования. Единственный друг всей жизни Л. Шестова – Н.А. Бердяев – шестовское понимание, толкование идей мыслителей называл «шестовизацией». Превосходный переводчик Шестова на французский язык Б. Шлецер считал, что Шестов никого не стремился оценивать объективно, а был глубоко и откровенно субъективен, так как искал не познания, а спасения. Сам же Шестов именовал свой метод философствования свободой духа, противостоящий академическому знанию Н.А. Бердяева, который был сдвоен немецкой философией. Выбор философом метода «шестовизации» можно объяснить тем, что, по Шестову, ни наука, ни мораль не приводят к обретению человеком себя: этому способствует только целостное восприятие жизни, погруженность в ее экзистенциальные глубины. Видимо, поиск такой лич-

ной, экзистенциальной истины и определил своеобразие его философствования, стремление к философии жизни, к интуитивизму, иррационализму, экзистенциальной и религиозной философии.

О той роли, которую в жизни Шестова сыграла философия Канта, мыслитель вспоминает в статье, посвященной памяти Э. Гуссерля: «...моим первым учителем философии был Шекспир. От того я слышал столь загадочное и непостижимое, а вместе с тем столь грозное и тревожное: «...время вышло из своей колеи...». От Шекспира я бросился к Канту... Но Кант не мог дать ответ на мои вопросы, мои взоры обратились в иную сторону – к Писанию»¹. Интересно, что место Канта в мировоззренческих исканиях Шестова определено между Шекспиром и Библией. Действительно, многие исследователи творчества Шестова отмечают значительное влияние Шекспира на формирование шестовской философии истории. А.В.Ахутин, в частности, пишет: «трудно найти слова, точнее определяющие одну из основных тем шестовского философствования – и, без сомнения, одну из основных тем XX века, – чем эта, брошенная вскользь, фраза Гамлета: «Распалась связь времен». Ранее кого бы то ни было, Шестов понял, что связь эта не отыскивается в неких всемирно-исторических законах, как бы их ни называли – Провидением, Прогрессом, Логикой истории или научным предвидением»². Шестов благодаря Шекспиру понял, что все, чем человек пытается связать течение событий – обычаи, традиции, – условно, временно. Библия, с другой стороны, описывает непредсказуемую историю взаимоотношений отдельного народа и Бога и показывает человека, который, внемля слову или молчанию Бога, определяет начало истории.

А что же Кант, к которому Шестов пришел от Шекспира и от которого он обратился к Писанию? На какие вопросы Шестова Кант не мог дать ответы? Шестов имеет в виду три вопроса, являющиеся предметом метафизики: о Боге, бессмертии души и свободе. В «Критике чистого разума» Кант постулирует, что ни одной из этих трех метафизических истин доказать нельзя, нет ответов на первые вопросы: «может, Бог есть, а может, нет. Может, душа бессмертна, а может, смертна, и свобода воли, может, есть, а может, и нет ее. Вся «Критика чистого разума» сводится главным образом к этому»³. Шестов недоумевает по поводу того, что Кант в основу своего анализа кладет принципы соответствия трех видов трансцендентных идей (о душе, мире и Боге) трем видам умозаключений рассудка. Он полагает достойным острой критики выведение Кантом понятия о Боге из логики, правил рассудка, считая неприемлемым сам формально-логический его подход в определении идеала чистого разума. Шестов пишет с большой долей иронии: «Кант, как мы видим, сразу обратился со своими вопросами к разуму и совершенно чистосердечно был убежден, что он пишет «критику чистого разума». Он даже не спросил себя, почему так мы должны хлопотать о том, чтобы удовлетворить разум?»⁴. Шестов неоднократно подчеркивает в разных своих работах («Апофеоз беспочвенности», «Власть ключей», «Афины и Иерусалим»), что кантовский разум ищет всеобщего и необходимого, что «разуму ни до Бога, ни до души, ни до свободы нет никакого дела – только бы не обидели необходимость»⁵.

Философию Канта отечественный мыслитель выводит из всей европейской традиции мысли, подчеркивая, что и Платон и Аристотель, «зачарованные Сократом», а за ними и Новая философия – Декарт, Спиноза, Лейбниц и, наконец, Кант, – стремятся к всеобщим и необходимым истинам. Платон отличал мнение от знания, для Аристотеля знание есть знание общего. Декарт исходил из VERITAS eateriae (вечные истины), Спиноза ценил лишь свой tritium genius cognition (третий род познания), Лейбниц отличал verities de fait от verities de raison и даже не побоялся заявить во всеуслышание, что вечные истины вошли в сознание Бога, не спро-

сив его согласия. В работе «Только верую. Греческая и средневековая философия. Лютер и церковь» Шестов называет Канта новым Сократом: «Критика чистого разума есть не что иное, как протестантский гимн Сократу. Мы радуемся, что после Сократа уже не вправе утверждать все, что считаем справедливым, истинным или нужным. Наоборот, справедливым или истинным можно считать только то, что не расходится с предписанными разумом положениями»⁶.

В работе «Афины и Иерусалим» Шестов сравнивает Канта уже с Лейбницем, который страстно отстаивал свои вечные истины и приходил в ужас при мысли, что их надо будет подчинить Творцу. Ведь Кант, как и полагал Шестов, убежденный в суверенности разума, также не мог примириться с мыслью, что Бога можно и нужно поставить над истинами, в результате чего «вечные истины продолжают гореть над нами неподвижными звездами...»⁷. Рефлексия, данные наук и доказанные истины, как говорил Шестов, «превзошли Библию», оставаясь в круге, очерченном Спинозой, Кантом и Гегелем. Но более всего русского философа волнует вопрос о том, «отчего Кант так близко принимал к сердцу судьбу вещей вне нас и так безучастно отнесся к судьбе Бога, свободы и бессмертия?»⁸. Шестов парирует доводы великого немецкого мыслителя: «...нам не дано знать о последних вопросах, отделять существенное от несущественного, наши естественные объяснения, быть может, удаляют от истины»⁹, противоположной разумности.

Критический взгляд Шестова обращен в сторону разума с его опорой на необходимость и всеобщность, разума, не способного доказать бытие Бога, объяснить тайну бессмертия, создать пространство свободы. «Казалось бы, что «скандал для философии» – в невозможности доказать бытие Божье, зависимость Бога от истин – должен был бы наполнить ужасом и отравить сознание человека», – возмущенно пишет Шестов.

Но действительно ли Кант в полной мере превращает мир в своеобразное *ratio*, ограниченное познавательными силами человека? Действительно ли Бог для Канта всего лишь необходимость, даруемая в познании? Не стремился ли Шестов по существу выразить нереализованные Кантом стремления – стремления, которые сам Кант ограничил областью доступного в рациональном?

Для ответа на этот вопрос достаточно обратиться к истокам кантовской мысли, к его ранним работам в области обоснования бытия Бога.

Доказательство бытия Бога уже в докритический период кантианской философии стремится пробудить мысль философа от догматического сна. Присутствие всемогущего существа не становится здесь основанием очевидности, как у Р. Декарта. Не из рационально данного мира, а из иррационального, по своей сути, предположения Кант определяет: «...если бы Богу было угодно создать другой ряд вещей, другой мир, то этот мир существовал со всеми теми же определениями, которые Бог в нем познает, и не имел ни одного определения сверх этого, хотя бы и был всего лишь возможным миром»¹⁰. В подобном утверждении Бог уже не есть мир, существующий необходимо лишь потому, что он уже существует. Бог, хотя по-прежнему воспринимается как существо мыслящее, вырывается из клетки предустановленной гармонии, из клетки рассудка и приобретает исконный смысл – как беспредельно творящее «существо». Однако Бог здесь мыслится как возможность, которая вполне доступна в рамках рационального, рассудочного познания. Такое понимание возможности неизбежно возвращает мысль обратно в русло рассудка и его модальных категорий. Дабы не допустить такого тривиального истолкования своего взгляда на бытие Бога, Кант делает фундаментальное различие понятий возможности. С одной стороны, выделяется *возможность как чисто логический постулат* возможного приписывания различных предикатов субъекту и, с другой, – *возможность как необходимое полагание*

чего-либо вообще, т.е. возможность, которая может мыслиться разумом только в качестве возможности иного мира вообще.

Однако если логическая возможность вполне понятна и доступна рациональному познанию, то внутренняя возможность начинает приобретать совершенно иной, парадоксальный для того времени смысл. Своим утверждением «...безусловно невозможно, чтобы ничего не существовало»¹¹ Кант не просто отождествляет внутреннюю возможность и существование, а возводит существование на уровень возможности, где нет категорий рассудка, где нет предустановленной гармонии, согласующей субъект и предикат в необходимо истинную связь. Такая возможность недоступна для рационального обоснования и может мыслиться только в чувстве того, что что-то есть и не может не быть, но при этом оно может быть иным, поскольку «если отрицается всякое существование, тем самым снимается и всякая возможность»¹². Подобную возможность можно расценить как нечто безгранично творящее, как живого Бога.

Однако вслед за утверждением бесконечной возможности Кант возвращается в область рационального, определяя Бога как нечто существующее абсолютно необходимо, поскольку «всякая возможность предполагает нечто действительное, в чем и через что дано все мыслимое»¹³, что приводит к мысли о необходимом существовании чего-то действительно, и это что-то становится Богом. Фактически Бог из всетворящей возможности ниспровергается до некоторой мыслимой разумом необходимости чего-то. В этом ниспровержении можно увидеть, с одной стороны, еще не до конца осознаваемую Кантом в докритический период границу рациональности, но с другой, – теснейшую взаимосвязь между противопоставленными им в критический период понятиями трансцендентного и трансцендентального. Поскольку Бог как внутренняя возможность олицетворяет в себе устремления разума к трансцендентному, в свою очередь Бог как необходимое существо есть трансцендентальный Бог, Бог, который только и может мыслиться разумом.

Внутренняя возможность у Канта становится своеобразным ответом на бесконечные попытки рациональной философии описать бытие Бога посредством рассудка и логики. Эта возможность уже не есть возможность логики, это есть живое творческое и иррациональное бытие Бога, полагающее множество миров не просто не подвластных рассудку, а подразумевающих нечто, дающее сам рассудок в акте творения. Именно в противопоставлении двух видов возможности обнаруживается извечная дилемма Кантианской философии, выраженная в борьбе Бога, доступного в рассудке, и живого, бесконечно творящего Бога, Бога, к которому стремится мысль Шестова, разрушающая предельное *ratio*, возведенное рациональностью Канта. Фактически Шестов своей критикой открыл ту дверь к иррациональному, которую создал Кант в своем уютном мире рассудка, но в то же время оставил ее для себя закрытой.

Тем не менее, вопреки начальным воззрениям, уже в критический период своей философии Кант показал, что бытие Бога нельзя ни доказать, ни опровергнуть. Именно в этом пункте Шестов недоумевает более всего: «Казалось бы, что такое открытие должно потрясти до основания душу Канта»¹⁴. На наш взгляд, толкование кантовского учения не допускает безапелляционных выводов о Канте то как о безбожнике, то как о мистике. Кант, утверждал Шестов, не имел «своих глаз» («то есть экзистенциально-метафизических глаз, какие были, например, у Достоевского»), поставив на пьедестал идеального антропологического субъекта, или «человека вообще», не сумел открыть иррационального, живого, подлинного человека. Поэтому «все его априорные идеальные сущности – только в пределах возможного опыта», поэтому в силу ноуменальности человека сложно принять, что мыслящее существо суть простор субстанции. Шестов скорее не прав, когда укоряет немецкого философа в неверном пред-

ставлении вещи-в-себе и чуть ли не в отрицании Бога (эта «весть» смягчена в «Критике практического разума»). Человеку, в понимании Канта, в котором доминирует трансцендентное единство апперцепции, Шестов возражает: «Вещь в себе – только «материя», темное, грубое, костное, и она, как и всякий материал, подлежит обработке и обрабатывается во времени, в истории»¹⁵. Ясно, что понятая Шестовым в созвучии с идеями Ницше и Фрейда сущность человека не совпадает с ее кантовским пониманием.

А как быть с кантовской идеей Бога – трансцендентальным понятием, идеалом чистого разума? В интерпретации В.Л. Соловьева, оппонента Л. Шестова, Кант «выступил с защитой такого Бога, вера в которого не ограничивала бы свободу человека и не отнимала у него моральное достоинство»¹⁶. Действительно, постулируя невозможность спекулятивных доказательств бытия Бога (то есть выдвигая критику традиционно-теологического доказательства), Кант освободил место вере – форме убежденности, существующей во имя человека. У знания и у веры немецкий философ обнаружил общее основание – разум, и только в рамках этого тождества он указывает на их различие. В разделе «О мнении, знании и вере» Кант определяет веру как такое суждение, в котором признание истинности имеет достаточное основание с субъективной стороны, и в то же время признается недостаточным его объективная достоверность. Знание, напротив, есть суждение, которое имеет достаточные субъективные и объективные основания для признания истинности этого суждения. Субъективное основание – это убежденность, а объективное – достоверность (для каждого). Следовательно, критика Кантом спекулятивной теологии означает, что вера в Бога может и должна быть только верой, а не результатом спекулятивных ухищрений человека. Своей критикой Кант просто подтвердил то, что было известно до него всякому: «вера в Бога есть вера, а не знание»¹⁷. Именно поэтому бытие Бога нельзя ни доказать, ни опровергнуть.

Шестов стремится разоблачить как теоретические постулаты Канта, так и выводы из них, направившие философа к вере. В предисловии к работе «Афины и Иерусалим» русский философ пишет: «Нельзя доказать существование Бога, бессмертия души и свободы – в этом нет ничего обыденного и огорчительного ни для философии, ни для человеческого разума, все это и без доказательств обойдется и удовольствуется верой <...> а вот существование вещей вне нас, тут уже веры недостаточно, тут нужны доказательства во что бы то ни стало...»¹⁸. Но как принять догмат о суверенности разума, который знаменует собой «глубокий, непробудный сон, может быть, даже смерть человеческого духа»¹⁹?

И Шестов делает предположение, что европейским рационалистам, включая Канта, «отдать себя в руки живого Бога – страшно, а покориться безличной необходимости, невесть каким способом вырвавшейся в бытие, – не страшно, а радостно и успокоительно!»²⁰. Критикуя трансцендентальную диалектику Канта, Шестов домысливает следствия из уже известных посылок «Критики чистого разума»: «...если бы Кант договорил до конца <...>, ему бы нужно было сказать: Бога нет, душа (которой тоже нет) – смертна, свобода воли – миф. Но вместе с тем Кант, наряду с теоретическим разумом, допускал и разум практический. И, когда с теми же вопросами мы обращаемся к разуму практическому, все сразу меняется: И Бог есть, и душа бессмертна, и воля свободна»²¹.

Однако, с другой стороны, своей проницательной критикой Шестов вскрывает неуловимый иррациональный мотив кантовской философии, драму рационального мыслителя, стремящегося проникнуть своим взором в беспредельную пучину времен, обнаруживающего там живого Бога, но в страхе перед его непостижимостью разумом закрывающего для себя эту слегка приоткрытую дверь. Драма, которая воплощена И.В. Гете в обра-

зе Фауста, вопрошающего: «...в пергаменте ль найдем источник мы живой? Ему ли утолить высокие стремления?...» и дающего смиренный ответ: «...то, что для нас на первый, беглый взгляд Дух времени, – увы! – нечто иное. Как отражение века временное, в лице писателя: его лишь дух и склад!»²².

Возможно ли устранить противоречия, открытые Шестовым в философии Канта лишь в рамках рационализма? Для ответа на этот вопрос необходимо провести сравнительный анализ теоретической и практической философии И. Канта. В «Критике практического разума» он определяет, что «потребности чистого разума при его спекулятивном применении ведут только к гипотезам, а потребности чистого практического разума – к постулатам...», в свою очередь «...потребность чистого практического разума основана на долге – делать нечто (высшее благо) предметом моей воли, чтобы содействовать ему всеми моими силами»²³. Следовательно, в спекулятивном применении разума первостепенную роль играет значение истинности исследования, а в практическом применении – значение долга. Таким образом, долг становится ключевым значением практического познания.

Тем не менее, наравне с долгом как значением, приписывающим поступку необходимость, проявляется и вторая составляющая практического применения разума – свобода. В соответствии с общими теоретическими основаниями кантовской философии само понятие свободы является идеей разума в спекулятивном интересе, однако оно возможно исключительно в силу того, что разум определил субъект как существо свободное. Следовательно, свобода как понятие не является предметом практического разума, его можно определить как возможный поступок индивида, однако если в теоретическом применении разум руководствуется а priori, определяющим эту возможность в качестве возможного опыта, то в области свободы подобная причинная связь определяется должествованием, причем сам долг является собственным законодательством разума через свободу. При этом два противоречащих друг другу поступка вполне могут быть одновременно должными, но это противоречит сущности практического закона.

В данном случае запутанность ситуации разрешается, если вспомнить, что в своих ранних работах И. Кант разграничивал два типа возможности. В соответствии с этим область теоретического познания ограничивается чисто логической возможностью, т.е. областью возможного опыта, в то время как практическое применение разума ограничено лишь областью внутренней возможности, которая вполне допускает логические противоречия. И эта внутренняя возможность, уже в критический период философии Канта, становится условием изначальной святости свободы воли, вне зависимости от каких-либо конкретных выражений и понятийных ее определений. Эта святость свободы воли дана самим Богом, который только и может быть воспринят человеком в чувстве, а не в познании. Свобода воли – это сама способность человека чувствовать безграничную возможность творческого волеизъявления живого Бога и принимать эту свободу в себе. В чувстве, а не в конкретных постулатах или поступках проявляет себя у Канта сущность практического закона, сущность, которая лежит за пределами рационального познания. Таким образом, посредством исследования ранних работ Канта могут быть разъяснены причина определения Кантом изначальной святости свободы воли и причины вынесения им из области рационального рассуждения вопроса о действительности бытия Бога.

В.Ф. Асмус в предисловии к «Критике способности суждения» отмечает, что «Кант ясно сознавал взаимосвязь эстетики возвышенного с высокой этической культурой. Источник чувства возвышенного в последнем счете даже не культура, а задатки морального чувства в человеке»²⁴.

С этим нельзя не согласиться, поскольку именно чувство возвышенного позволяет осознать человека как самоцель, признать саму ценность человека. И в этом смысле становится понятным, почему И. Кант в «Критике способности суждения» практически не употребляет понятия практического познания, поскольку речь здесь идет не о познании, а о чувстве. Чувстве, позволяющем человеку поступать морально, чувстве, рождающем в душе человека стремление к возвышенному, чувстве, которое есть источник безусловной необходимости, в том числе и разума в его практическом применении. В стремлении Канта рационально обосновать чувство возвышенного можно увидеть весь драматизм борьбы рационального и иррационального Канта, борьбы между Богом рассудка и живым Богом, данным каждому человеку лишь в его внутреннем чувстве. Эту борьбу можно увидеть в самом характере связи способностей, которая приводит нас к чувству возвышенного. «Согласие между воображением и разумом не просто допускается: оно подлинно *порождается*, порождается в разладе»²⁵. Разлад и согласие разума и воображения, в сущности, олицетворяют достижимость недостижимого, чувство, которое заставляет мыслить о беспредельном.

Однако не только в чувстве возвышенного можно увидеть устремления Канта к живому, творящему и необъяснимому в рассудке Богу. Как отмечает Ж. Делез, «эстетическая Идея выходит за пределы любого понятия потому, что создает созерцание иной природы, нежели та, что дана нам: [создает] иную природу, чьи явления были бы подлинными спиритуальными событиями, а духовные события — непосредственными естественными детерминациями»²⁶. И именно «Гений выражает сверхчувственное единство всех способностей и выражает его как живое единство»²⁷. Как это ни странно, но и в образе гения наравне с нравственностью обнаруживает себя живая сила природы. Гений становится у Канта последним, осязаемым (в отличие от нравственности) оплотом иррационального, последней надеждой удержать ту внутреннюю возможность, о которой он пишет в ранних работах, в области постижимого и доступного человеку, хотя бы в чувстве. Гений, по определению Канта, «есть талант создавать то, для чего не может быть дано никакого определенного правила... гений сам не может описать или научно показать, как он создает свое произведение»²⁸. Но этот Гений в попытке создать новый мир, олицетворяя самого Канта, оказывается в клетке рассудка, создавая новое правило.

Так можно увидеть извечное противостояние в философии Канта внутренней возможности и необходимости, противостояние живого Бога и Бога, данного в рассудке, стоявшее у истоков его учения. В своей неразрешимости такое противостояние не является недостатком, а представляет собой основу трансцендентального понимания мира и человека. И борьба эта проявляет себя с новой силой в экзистенциализме Шестова.

Для Шестова смысл практического познания Канта раскрывается лишь в отношении спекулятивной теологии к вопросу: «На что я могу надеяться?», в решении проблемы: «Что такое человек?». Определяя Бога постулатом практического разума, соединяя в понятии Бога «мораль и счастье, которые на самом деле разъединены, Кант тем самым обозначает определенную перспективу активного человека»²⁹. Бог ему необходим для обоснования бессмертия души и справедливости. Кантовский Бог ничего не требует от людей, разве что истинности и бескорыстия, не покровительствует им и не судит. Он «не является людям ни через Откровение, ни в чисто религиозных переживаниях... ни в полночных страхах, ни в слезах, ни в молитвах, он вообще не приходит к иррациональным сознаниям, не допускает интимного общения, не делая ни для кого исключений. Но Бог позволяет на себя надеяться... и мыслит так, как кантовский индивид... Бог перестал быть трансцендентным существом, но остался высшим моральным принципом человека. «Хитрый старик» Кант отвел Богу

почетную, но безгласную и пассивную роль. У Канта Бог не нуждается в религии, тогда как все формальное и холодное, напротив, превращено в священное»³⁰.

Именно «такого», кантовского Бога и не может принять Шестов, неоднозначно показывающий в своих произведениях, что у Канта «закон» деспотически царит и над явлениями высшего мира, и над человеческой душой, что «Deus ex machina является самым нелепым из возможных допущений, а идея высшего существа, вмешивающегося в человеческие дела, знаменует собой конец всякой философии». В категорическом императиве сконцентрировалось в понимании русского философа все «антисвободное, античеловеческое, антижизненное»³¹. Называя кантовского Бога Deus ex machina «нелепейшим допущением»³², Шестов сетует на то, что его деятельность не допускает всего, носящего отпечаток неожиданности, свободы. Всего, желающего «не пассивного бытия, а творческого, ничем не связанного и не определяемого делания»³³. Но более всего Шестов негодует относительно решения проблемы свободы применительно к реальности Бога и его деяний. В его высказываниях просматривается следующая логика: эмпирическое Я – самое иррациональное и непокорное из всего, что создано Творцом; «жизнь Я полна надежд и стремлений, но актуализируется ничтожно малое, скудный и жалкий опыт»³⁴. Свобода иррационального человека становится высшей ценностью, поэтому Шестов судит Канта, который, чтобы обосновать свой категорический императив, обратился к внушениям и заклинаниям. «Он долго и горячо молился перед иконой долга и, когда почувствовал, что сил у него нет, что его самого уже нет, что через него действует другая сила <...>, а он сам стал безвольным и слепым орудием, он написал Критику практического разума»³⁵. Но практический разум Канта повторяет лишь то, что уже аргументировал разум теоретический, полагает Шестов. Для разума теоретического истина имеет своим источником необходимость, а для практического – добродетель в послушании. «Такому практическому разуму не страшно и примат уступить: он не возмутится, не предаст, и его «повеления» нисколько не грозят без него и не для того заведенному порядку»³⁶. Кантовский Бог, по сути, заменен абстрактным принципом. Такой Бог благоволит рациональной стратегии автономных индивидов, задача которых – повиноваться. «И это называется свободой, – усмехается Шестов. – Кант идет дальше, чем Сенека: он даже не согласен допустить, что Бог однажды приказал <...>. Всякое приказание есть Deus ex machina, знаменует конец философии»³⁷. Критику Шестовым «человека долга», Бога в качестве схемы регулятивного принципа можно понять, ибо религиозный экзистенциализм предлагает иные ценности и иное понимание Бога. Шестова завораживают чудеса и сила любви, он преклоняется перед тайной и воспекает «безумство храбрых». Кантовской молитве «перед иконой долга» он противопоставляет поступки человека, отважившегося совершить невозможное. «Орфей не побоялся спуститься в самый ад за Эвридикой, Пигмалион вымолил для себя у Богов чудо, Дон-Жуан подал руку ожившей статуе, у Пушкина даже скромный юноша отдает жизнь за одну ночь с Клеопатрой. А в «Песне Песней» мы читаем: ...любовь сильна как смерть... Что осталось от внушений Канта?»³⁸. Ясно, что Шестов не принимает истины Канта и его нравственный закон, в котором нет и не может быть закона свободы. Напротив, если бы, по Шестову, в наше мышление вошла, «как новое его измерение, пигмалионовская безумная страсть, многое, что мы считаем невозможным, стало бы возможным, и что кажется ложным, стало бы истинным»³⁹.

Но при этом всем Шестов не замечает в философии Канта и другого Бога, с одной стороны, противостоящего Богу, данному в рассудке, а с другой, – состоящего с ним в неразрывном родстве. Эта борьба Шестова против рассудочного Бога рационализма начинает олицетворять собствен-

ную внутреннюю борьбу Канта за сохранение надежды на всетворящего живого Бога. Именно в философии Канта ни мертвый и пустой Бог рассудка, ни живой Бог иррационального чувства теперь не могут существовать автономно, как не может существовать возможность без необходимости и как не мыслима необходимость без возможности. Подобного единства и бесконечной борьбы уже нельзя увидеть в философии Спинозы, Лейбница и даже в диалектике Гегеля, охватившего своей рациональностью все сущее. И через призму экзистенциальной критики кантианского трансцендентализма можно, как это ни парадоксально, увидеть все иррациональное богатство его философии, как то чувство возвышенного в морали и образ гения в творчестве. И в этом смысле неудивительной становится и просьба Шестова, адресованная исследователям кантианской философии: «...прочтите внимательно предисловие к первому изданию «Критики чистого разума» и вы убедитесь, что вопрос о том, что есть истина, вовсе и не занимал Канта. Ему нужно было только разрешить вопрос, как быть человеку, который убедился в невозможности отыскать истину»⁴⁰. Но Кант, по его мнению, все же в этом стремлении окончательно оказался в плену собственного понимания истины. Даже в области морали Шестов определяет, что Кант «дает вере такие огромные права для суждений об умопостигаемом мире, о которых она никогда и мечтать не могла бы, если бы не была принята под особое покровительство самим философом»⁴¹.

В сущности, главное, в чем Шестов обвиняет Канта, – это его слабость и нежелание сбросить оковы собственного теоретического нагромождения, ведь «...Канту больше всего в жизни нужен был отдых и конец – после того трудного перехода, на который вынудил его своим скептицизмом Юм»⁴². В этом призыве Шестова можно увидеть весь драматизм кантовской мысли, которая, с одной стороны, не могла принять скептицизм и отказаться от истины, а с другой, – стремилась к постижению беспредельного мира чистой возможности. Драма, которая и выразилась во всей неоднозначности учения Канта об априорных формах, категорическом императиве и, наконец, о вещи в себе. При этом именно уверенность в безграничной мудрости природы становится для Канта спасительным кругом в противоречии разумного познаваемого мира и безграничной непостижимой возможности, миров, мыслимых живым Богом. Можно заключить, что все бесконечное многообразие интерпретаций практического разума во многом вызвано именно противостоянием в философии Канта Бога рассудочного и живого Бога, живого Бога, к которому поворачивает наш взгляд экзистенциализм в лице Льва Шестова.

Библиографический список

Геге И.В. Избранные философские произведения / под. ред. Г.А. Курсанова, А.В. Гулыги. – М.: Наука, 1964. – 520 с.

Гуссейнов А.А. Ирлиц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987 – 535 с.

Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. Я. И. Свирский. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – 480 с.

Дубно Е.Л. История европейской этики. – М.: Гардарики, 2007. – 345 с.

Кант И. Критика практического разума. – Изд. 2-е. – СПб.: Наука, 2007. – 528 с.

Кант И. Сочинения в 6 т. – Т. 1 / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – 543 с.

Кант И. Сочинения в 6 т. – Т. 5 / под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – 543 с.

Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствования по душам», философия / В.Л. Курабцев [предисл. В.В.Лашова]. – М.: Рос. гуманист. общ-во, 2005. – 307 с.

Максимов А.Т., Чупров А.С. Природа человека и его свобода (эволюция проблемы в истории западно-европейской светской и религиозной мысли). – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1996. – 420 с.

Шестов Л. *Sola fide* – Только верою / Лев Шестов. – Р.: YACA-press, Соп. 1966. – 295 с.

Шестов Л. Афины и Иерусалим / Лев Шестов. – М.: АСТ: Фолио, 2001. – 394 с.

Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т. 2. – Томск: Водолей, 1996. – 448 с.

Шестов Л. Сочинения. – М.: Наука, 1993. – 157 с.

Шестов Л. *Postes clavium* // «Русская мысль». – 1916. – № 2. – 240 с.

Шестов Л. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Л. Шестов. Умозрение и откровение. – Р.: УМСА-Press, 1964.

¹ Шестов Л. Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль // Шестов Л. Умозрение и откровение. – Р.: УМСА-Press, 1964. – С. 304 (Статья напечатана впервые в «Русских записках»: № 12, 1936; № 13, 1939).

² Ахутин А.В. Одиноким мыслитель. Вступительная статья «Лев Шестов». Соч. в 2-х т. – Т. 1. – М.: Наука, 1993. – С. 7.

³ Шестов Л. Афины и Иерусалим. – М.: Фолио, 2001. – С. 82.

⁴ Там же. – С. 91.

⁵ Там же.

⁶ Шестов Л. *Sola fide* – Только верою. – Р.: YACA-press, Соп. 1966.

⁷ Шестов Л. Афины и Иерусалим... – С. 13.

⁸ Там же. – С. 12.

⁹ Шестов. *Postes clavium* // «Русская мысль». – 1916. – № 2. – С. 30.

¹⁰ Кант И. Единственно возможное основание для доказательства бытия Бога. Сочинения в 6 т. – Т. 1 / под общ. ред. В.Ф. Асмуса. А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – С. 401.

¹¹ Там же. – С. 410.

¹² Там же.

¹³ Там же. – С. 414.

¹⁴ Шестов Л. Афины и Иерусалим... – С. 11.

¹⁵ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т. 2. – Томск: Водолей, 1996. – С. 213-214.

¹⁶ Цит. по: Максимов А.М. Чупров А.С. Природа человека и его свобода. – Екатеринбург: Изд-во Уральского ун-та, 1996. – С. 65.

¹⁷ Максимов А.М. Чупров А.С. Природа человека и его свобода... – С. 67.

¹⁸ Шестов Л. Афины и Иерусалим... – С. 11.

¹⁹ Там же. – С. 13.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. – С. 82-83.

²² Гете И.В. Избранные философские произведения / под ред. Г.А. Курсанова, А.В. Гулыги. – М.: Наука, 1964. – С. 379.

²³ Кант И. Критика практического разума. – Изд. 2-е. – СПб.: Наука, 2007. – С. 242-243.

²⁴ Асмус В. Проблема целесообразности в учении Канта об органической природе и в эстетике. Кант И. Сочинения в 6 т. – Т. 5 / под общ. ред. В.Ф. Асмуса. А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – С. 48-49.

²⁵ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / пер. с фр. Я. И. Свирский. – М.: ПЕР СЭ, 2001. – С. 200.

²⁶ Там же. – С. 205.

²⁷ Там же. – С. 206.

²⁸ Кант И. Критика способности суждения. Сочинения в 6 т. – Т. 5 / под общ. ред. В.Ф. Асмуса. А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. – М.: Мысль, 1963. – С. 323.

²⁹ Гуссейнов А.А. Ирлиц Г. Краткая история этики. – М., 1987. – С. 438.

³⁰ Дубно Е.Л. История европейской этики. – М.: Гардарики, 2007. – С. 172.

³¹ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова: жизнь мыслителя, «странствования по душам», философия / В.Л. Курабцев; [предисл. В.В.Лашова]. – М.: Рос. гуманист. об-во, 2005. – С. 137.

- ³² Шестов Л. Афины и Иерусалим... – С. 12.
³³ Там же. – С. 86.
³⁴ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова... – С. 138.
³⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. – М.: Фолио, 2001. – С. 95.
³⁶ Там же. – С. 92.
³⁷ Там же. – С. 95-96.
³⁸ Там же. – С. 97.
³⁹ Там же. – С. 98.
⁴⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т. 2. – Томск: Водолей, 1996. – С. 263.
⁴¹ Там же. – С. 265.
⁴² Там же. – С. 11.

Комаров А.С.

РАЗВИТИЕ УЧЕНИЯ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ В ПРОТЕСТАНТСКИХ ДОГМАТИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ (ВЕРОУЧЕНИЯХ)

Аннотация. В статье представлен краткий анализ развития доктрины свободы совести в исторических вероучениях протестантизма. В работе отражен генезис представлений о свободе вероисповедания как ценности в традициях государственных церквей и свободных общин. Автор показывает вклад протестантов в развитие и утверждение принципов религиозной свободы. Многие источники, на которых основывается статья, используются в российской науке впервые.

Ключевые слова: свобода совести, протестантизм, Реформация, кальвинизм, баптизм, вероучительные документы, декларация, свобода вероисповедания, гражданские свободы, эволюция протестантизма, толерантность.

Протестантизм – одна из основных христианских конфессий, оказавших огромное влияние на мировую историю и культуру. Так, одной из важнейших ценностей для современного человечества остается гражданская свобода, в развитие идеи которой также немалый вклад был внесен в ходе борьбы различных протестантских деноминаций за утверждение свободы совести. Цель данной статьи – рассмотреть развитие представления о свободе совести в главных протестантских вероучительных документах (манифестах, декларациях и вероисповеданиях). Подобная литература весьма многообразна, поэтому будут исследованы лишь некоторые доступные документы веры, оказавшие наибольшее влияние на решение этого вопроса.

Свобода совести занимает особое положение в современной системе гуманитарных и правовых ценностей. Она защищает личностную индивидуальность, ее суверенитет. Свобода совести опирается на ряд базисов: 1) отделение государства и науки от религиозных организаций; 2) веротерпимость (толерантность); 3) равенство религий и идеологий перед законом; 4) свободный выбор и следование убеждениям; 5) свобода распространения убеждений; 6) свобода творчества. На заре Реформации три первых из них становятся важнейшими и подталкивают остальные к развитию. Противоборство протестантов с католиками и борьба первых за признание своих прав – причина появления современного понимания свободы совести.

В Аугсбургском вероисповедании (1530 г.)¹ утверждаются начатки учения об отделении Церкви от государства. Так, в статье XXVIII «О церковной власти (о епископских полномочиях)» провозглашается необходи-

- ³² Шестов Л. Афины и Иерусалим... – С. 12.
³³ Там же. – С. 86.
³⁴ Курабцев В.Л. Миры свободы и чудес Льва Шестова... – С. 138.
³⁵ Шестов Л. Афины и Иерусалим. – М.: Фолио, 2001. – С. 95.
³⁶ Там же. – С. 92.
³⁷ Там же. – С. 95-96.
³⁸ Там же. – С. 97.
³⁹ Там же. – С. 98.
⁴⁰ Шестов Л. Сочинения в 2-х т. – Т. 2. – Томск: Водолей, 1996. – С. 263.
⁴¹ Там же. – С. 265.
⁴² Там же. – С. 11.

Комаров А.С.

РАЗВИТИЕ УЧЕНИЯ О СВОБОДЕ СОВЕСТИ В ПРОТЕСТАНТСКИХ ДОГМАТИЧЕСКИХ ИСТОЧНИКАХ (ВЕРОУЧЕНИЯХ)

Аннотация. В статье представлен краткий анализ развития доктрины свободы совести в исторических вероучениях протестантизма. В работе отражен генезис представлений о свободе вероисповедания как ценности в традициях государственных церквей и свободных общин. Автор показывает вклад протестантов в развитие и утверждение принципов религиозной свободы. Многие источники, на которых основывается статья, используются в российской науке впервые.

Ключевые слова: свобода совести, протестантизм, Реформация, кальвинизм, баптизм, вероучительные документы, декларация, свобода вероисповедания, гражданские свободы, эволюция протестантизма, толерантность.

Протестантизм – одна из основных христианских конфессий, оказавших огромное влияние на мировую историю и культуру. Так, одной из важнейших ценностей для современного человечества остается гражданская свобода, в развитие идеи которой также немалый вклад был внесен в ходе борьбы различных протестантских деноминаций за утверждение свободы совести. Цель данной статьи – рассмотреть развитие представления о свободе совести в главных протестантских вероучительных документах (манифестах, декларациях и вероисповеданиях). Подобная литература весьма многообразна, поэтому будут исследованы лишь некоторые доступные документы веры, оказавшие наибольшее влияние на решение этого вопроса.

Свобода совести занимает особое положение в современной системе гуманитарных и правовых ценностей. Она защищает личностную индивидуальность, ее суверенитет. Свобода совести опирается на ряд базисов: 1) отделение государства и науки от религиозных организаций; 2) веротерпимость (толерантность); 3) равенство религий и идеологий перед законом; 4) свободный выбор и следование убеждениям; 5) свобода распространения убеждений; 6) свобода творчества. На заре Реформации три первых из них становятся важнейшими и подталкивают остальные к развитию. Противоборство протестантов с католиками и борьба первых за признание своих прав – причина появления современного понимания свободы совести.

В Аугсбургском вероисповедании (1530 г.)¹ утверждаются начатки учения об отделении Церкви от государства. Так, в статье XXVIII «О церковной власти (о епископских полномочиях)» провозглашается необходи-

мость разграничения полномочий между церковной и гражданской властью и подчеркивается, что все притязания церковников на светскую власть и ее права не соответствуют Евангелию (учению Христа). Эти статьи ограничивают власть Церкви в отношении государственных институтов.

Подобные идеи присутствуют и в работе М. Лютера «О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться» (1523), где он говорил, что «истинные христиане» принадлежат иному Царству и должны подчиняться божественному закону, но так как не все хотят становиться настоящими христианами и быть милосердными, нужны светский закон и государственная власть для усмирения злых намерений и наказания поступков грешников, чтобы светское право *«заставляло и принуждало их делать добро»*². Далее Лютер утверждал, что светская власть не может распространяться *«на Небо и душу, а только на землю и внешние отношения людей друг с другом»*³. Светские власти не должны вмешиваться в богословские споры и бороться с «лжеучениями», *«ибо ересь нельзя никогда пресекать силой, здесь нужен иной подход, не меч, ...здесь должна сражаться слово Божие»*⁴. Если нельзя будет убедить противников аргументами Библии и разума, то и в этом случае вмешательство властей ничего не решит, и потому оно не нужно.

В вероисповедании российской лютеранской церкви «Согласие»⁵ воззрения Лютера на разделение функций государства и Церкви изложены применительно к современному состоянию доктрины свободы совести. В частности, отмечено, что эти функции изначально разделены и не противоречат друг другу. Правильное состояние при этом – если и Церковь, и государство сохраняют свои притязания только на ту «сферу деятельности», которая принадлежит именно ей, и не будут посягать на «чужую территорию». Церковь не должна искать какой-либо государственной поддержки и претендовать на средства государственного принуждения для достижения своих интересов. С другой стороны, не должно быть никаких попыток со стороны государства ограничивать религиозную свободу.

Ранние реформатские вероучения, напротив, были в основном чужды религиозной свободы, что, скорее всего, вызвано государственным статусом цвинглианства-кальвинизма в Швейцарии и Нидерландах. Так, II Гельветическое исповедание⁶, написанное Г. Буллингером, провозглашает, что *«забота о религии в особенности относится к святому магистрату»*. Кроме того, по его мнению, правитель будет лучше исполнять свои обязанности, если будет религиозен и богобоязнен. В обязанности правителя среди прочего входит защита «Церкви Божией», поощрение проповеди «истины и искренней веры», и он, держа в руках Слово Божие, *«не позволяет учить ничему из того, что ему противоречит»*.

Бельгийское реформатское вероисповедание, составленное в 1561 г. Гвидо де Бре и др., долгое время имело статус государственного; в 36-й статье оно содержит принципы отношения к гражданской власти, в том числе на свободу вероисповедания. Исповедание уповает на «охрану святого служения» со стороны государства, институты которого учреждены Богом для ограничения «человеческой разнузданности»⁷. Эти положения очень характерны для обоснования государственной Церкви и религии, какой был кальвинизм в Нидерландах в XVII в. Правителям по этому вероучению вменялось в обязанность утверждать кальвинистское понимание церковного порядка и внешних атрибутов веры⁸.

Шотландское вероисповедание 1560 г. Дж. Нокса стоит на тех же позициях. В нем просматривается та же линия утверждения обязанности государственной власти поддерживать «истинную веру»⁹. В последующих реформатских вероучениях эти положения были пересмотрены. Так, уже Галликанское (Французское) исповедание 1559 г. содержит учение об управлении общинами пасторами с равной властью и полномочиями. Поэто-

му церкви также полностью независимы и равны между собой¹⁰. Вероучение также отвергало постановления и действия людей, пытающихся «*lier les consciences*»¹¹ (связать совесть) других через наложение выдуманных обязательств.

В Вестминстерском исповедании веры 1646 г. провозглашается: «*требовать слепой веры, абсолютного и бездумного послушания есть нарушение свободы совести и разума*»¹². Сама Вестминстерская ассамблея была призвана установить новый общий порядок церковного устройства и богослужения английских церквей. Официально вводится сам термин «свобода совести» (Liberty of Conscience)¹³.

Савойская декларация веры (The Savoy Declaration of Faith and Order) конгрегационалистов (индепендентов), II Лондонское (1689 г.) и Филадельфийское (1742 г.) баптистские вероисповедания почти полностью тождественны Вестминстерскому исповеданию в той части, которая касается христианской свободы и свободы совести. Так же, как французские гугеноты и английские пресвитериане, индепенденты и партикулярные (частные) баптисты считали, что требование безоговорочной веры в установления, противоречащие учению Библии, – преступление против свободы совести. Это созвучно и вероисповеданию генеральных (общих) баптистов, в котором провозглашается необходимость свободы совести «*в вопросах религии или поклонения, без принуждения или гонения из-за этого*» и что это соответствует требованиям Писания, а если власть нарушает это, то «*поступает против Христа*»¹⁴.

Предшественники Реформации – гуситы – в своей декларации «Четыре пражские статьи» (3 июля 1420 г.) ратуют за свободу проповеди Евангелия: «*чтобы слово божие по королевству Богемскому проповедовалось священнослужителями господними по уставу свободно и беспрепятственно... на разных языках*»¹⁵. Таким образом, последователи Гуса выражали несогласие с монопольным положением Римской церкви и ее исключительным правом толкования христианской веры.

Эта борьба приобретает наиболее последовательное развитие в радикальной реформации, основным движением которой является анабаптизм, сформированный в рядах последователей У. Цвингли в самом начале его реформаторской деятельности. В анабаптистском движении производится массовый переход от номинального церковного членства («по рождению») к фиксированному («по убеждению»), что потребовало не только еще большей демократизации церковных порядков, но и пересмотра отношения к государственной власти, которая становится «иным» или «чужим станом». Анабаптисты в 1527 г. принимают «Семь шлайтхаймских статей». В них четко разграничивается природа мира и природа Церкви, что становится богословским основанием учения об отделении Церкви от государства, обособления христианского общества от политики. Конечно, основания эти были заимствованы из Нового Завета, но здесь они обрамляются в богословскую форму противопоставления христианского и мирского. Подчеркивается, что христиане – «*граждане неба*», а не «*этого мира*». Люди «этого мира» используют материальное оружие, а христиане призваны пользоваться духовным¹⁶.

Идея иной природы христианина была для того времени достаточно радикальной, так как и католические, и протестантские церкви видели необходимость в опоре на государственную силу принуждения, что анабаптисты для себя полностью отвергали. Это учение не только отвергало какую-либо зависимость Церкви и государства друг от друга, какую-либо связь между ними, но и по праву принадлежности к «Небесному гражданству» – всякое принуждение в вопросах мировоззрения. Для радикальной Реформации стала характерной идея сознательного крещения по вере и фиксированное членство по убеждению, что само собой основывается на добровольном принятии учения.

Вероучение американских квакеров¹⁷ очень близко другим вероучениям Евангелических христиан – наследников радикальной Реформации. Оно настаивает на том, что «conscience should be free»¹⁸ и «in religion every act ought to be free»¹⁹. Совесть человека, согласно этому вероучению, управляется только Богом. Государственные власти существуют для поддержания порядка в обществе и, как граждане, христиане обязаны подчиняться им и исполнять необходимые обязанности. Государство не должно вмешиваться в дела веры.

Этих же принципов придерживаются многие баптистские, меннонитские, методистские и кальвинистские вероучения. Многие из этих вероучений имели пуританские корни и, соответственно, принципы Вестминстерского вероисповедания в основании собственных положений. Это особенно характерно для вероучений североамериканских протестантов XVIII в. – наследников переселенцев пуритан. Также традиция находит свое продолжение и в вероучениях церковей континентальной Европы, после «импортирования» понятия «свобода совести» из североамериканского богословия в XIX в. Это время для Северной Америки – рождение новых религиозных течений, происходящих из протестантизма, для Европы – возвращение из Америки некогда возникших в европейском протестантизме понятий и религиозных течений.

Одно из самых значительных примеров этого «возвращения» – «новое появление» баптизма в континентальной Европе, связанное с деятельностью И. Онкена. Им было издано так называемое Гамбургское вероисповедание («Исповедание веры и устройство общин баптистов») в 1847 г., переведенное и изданное В.Г. Павловым для русских баптистов²⁰. На его основе формировались баптистские вероучения и в других европейских странах. Положения Гамбургского вероучения отличались от ранних английских символов веры большей практической направленностью.

Так, в русской версии соблюдение гражданских законов вменяется верующим в обязанность, «если только не ограничивает свободного исполнения обязанностей нашей христианской веры»²¹. Подобные положения имел Краткий Катехизис баптистов 1871 г., который использовали бывшие штундисты Украины, принявшие баптизм и «Изложение евангельской веры» (1910 г.) И.С. Проханова – официальное вероучение евангельских христиан. Практическая традиция восходит к пиетизму, распространенному в Германии во времена И. Онкена. Последующие вероучения русских ЕХБ также продолжали эту традицию. Параллельно существует и декларативная традиция, представленная различными вариантами «Принципов баптизма», обычно насчитывающих семь. Два из этих принципов непосредственно относились к свободе совести.

В своем очерке «Правда о баптистах» В.Г. Павлов предлагает краткое изложение положений Гамбургского вероучения и отдельно приводит принципы баптизма. В них он настаивает на требовании не веротерпимости, а религиозной свободы, указывая, что это присуще самому «естеству» баптизма²². Павлов подробно разъясняет и содержание принципа отделения Церкви от государства, подчеркивая, что «церковь не нуждается в опеке государства»²³. Следует подчеркнуть, что в том, что касается религиозной свободы, в истории баптисты оказали значительное влияние. На заре колонизации североамериканских территорий переселенцами из Британии баптисты во главе с Р. Вильямсом основали колонию Род-Айленд, где одни из первых утвердили принцип свободы как государствообразующий. Впоследствии, в ходе войны за независимость и формировании США, баптисты обращались в органы высшей власти с петициями, требующими обеспечения основ свободы совести²⁴.

Современные западные протестантские вероучения, напротив, все больше приобретают декларативную форму и более склоняются к использо-

ванию современной политической лексики. Так, современное вероучение Конвенции южных баптистов США «Баптистская вера и миссия», принятое в 1963 г., кроме очень подробного разъяснения обычных положений о свободе совести и отделении церкви от государства, провозглашает: «Христианский идеал – это свободная церковь в свободном государстве»²⁵.

Еще больше политические мотивы просматриваются в пресвитерианском Вероучении 1967 г. В нем много говорится о глобальных проблемах современного мира и о возможном участии Церкви в их разрешении. Здесь меняется и традиционное обоснование признанных понятий. Христианину вменяется в обязанность «*approach all religions with openness and respect*»²⁶.

«Лозаннский завет»²⁷ (1974 г.) в статье 13 провозглашает необходимость призывать правителей сохранять свободу совести и не ограничивать право распространять религию «*in accordance with the will of God and as set forth in The Universal Declaration of Human Rights*»²⁸. Этот манифест призывает поддерживать преследуемых политическими режимами христиан и противостоять несправедливости.

Манильский манифест²⁹ (1989 г.) в секции IV тоже подробно обращается к современным проблемам человечества и участию Церкви в их разрешении. Он настаивает, что «*The authentic gospel must become visible in the transformed lives of men and women... we must be committed to its demands of justice and peace*»³⁰. Манифест призывает сопереживать другим людям, проявлять сочувствие в их борьбе против насилия и репрессий.

Таким образом, во многих западных протестантских богословских манифестах современности наблюдается тенденция к расширению классических принципов вероучения до состояния политических деклараций, в том числе и в отношении принципов толерантности.

Библиографический список:

Альманах по истории русского баптизма: Сборник. Вып. 1 / сост. М.С. Каретникова. – СПб.: Библия для всех, 1999. – 313 с.

Аугсбургское вероисповедание, ст. XXVIII, п. 10-21. URL: <http://lutheranstvo.info/concordia/112-augsburgconfession/>.

де Бре Г., «Бельгийское исповедание». URL: <http://reformed.org.ua/2/24/Bres>.

Вероисповедание евангелической лютеранской церкви «Согласие» – России. URL: <http://lutheranin.ru/index/0-32>.

Вероучение русских евангельских христиан-баптистов. – Ростов н/Д.: тип. Ф. П. Павлова, 1906. – 16 с.

Вестминстерское исповедание веры: Сборник. – Глазго: Free Presbyterian Publications, 2000. – 481 с.

Винс Я.Я. Наши баптистские принципы. – Харбин: Л. М. Абрамович, 1924. – 83 с.

Второе Гельветическое исповедание. URL: http://reformed.org.ua/download.php?wl=2&id_mat=48&tp=zip.

Краткий Катехизис, или изложение вероисповедания русских баптистов, т.е. взрослоскрещенных христиан. // Христианин – 1991. – № 2 (3). – с. 3.

Лютер М. Избранные произведения. – СПб.: Андреев и согласие, 1994. – 429 с.

Проханов И.С. Изложение евангельской веры или вероучение евангельских христиан // Христианин. – 1992. – № 2(6). – С. 4–14; Там же. – № 3 (7). – С. 6–11.

Сеттлер М. Семь шлайтхаймских статей / пер. В. Хубирьянца, К. Ордина. – Ст. 4. URL: <http://web.archive.org/web/20080617143309/http://anabaptistica.org/veroisповедaniya/shlyajtxajmskoe-1527/>.

Стандартное Исповедание Генеральной Ассамблеи общих баптистов в Лондоне (1660), член 24. URL: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/1660.htm>.

Declaration of Faith Issued by the Richmond Conference in 1887. URL: <http://www.quakerinfo.com/rdf.shtml>.

The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.). Part I Book of Confessions. – Louisville: Office of the General Assembly Presbyterian Church (U.S.A.), 1999. – 370 p.

¹ Аугсбургское вероисповедание, ст. XXVIII, п. 10-21. URL: <http://luteranstvo.info/concordia/112-augsburgconfession/613--xxviii-----html>.

² О светской власти. В какой мере ей следует повиноваться // Лютер М. Избран. произв. – С. 135–138.

³ Указ. соч. – С. 150.

⁴ Указ. соч. – С. 152.

⁵ Вероисповедание евангелической лютеранской церкви «Согласие» – Россия, ст. 8. URL: <http://luteranin.ru/index/0-32>.

⁶ Второе Гельветическое исповедание, гл. XXX. URL: http://reformed.org.ua/download.php?wl=2&id_mat=48&tp=zip.

⁷ де Бре Г. «Бельгийское исповедание», арт. 36. URL: <http://reformed.org.ua/2/24/Bres>.

⁸ Интересно, что в 1562 г. вероучение предлагалось Филиппу II «в тщетной надежде обеспечения в стране веротерпимости», не имея в себе и намеков на нее.

⁹ The Scots Confession // The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.). Part I Book of Confessions, p. 54.

¹⁰ La confession de foi de 1559, dite de la Rochelle, Art. XXX. URL: http://erei.free.fr/referens/la_rochelle.htm.

¹¹ La confession de foi de 1559, dite de la Rochelle, Art. XXXIII. URL: http://erei.free.fr/referens/la_rochelle.htm.

¹² Вестминстерское исповедание веры. – С. 91.

¹³ Сама терминология понятия «свобода совести» также формируется в это время. В том же 1646 г. издается вторая редакция I Лондонского баптистского вероучения (первое официальное вероучение частных баптистов), которая в ст. 48 содержит фразу «to tender the liberty of mens' consciences» («предложить свободу человеческой совести»), отличную от содержащейся в аналогичном вероучении 1644 г. первой редакции, содержащей в ст. 50 тождественную, но не столь ясную фразу «to tender our consciences» («предлагать нам совесть»).

¹⁴ Стандартное Исповедание Генеральной Ассамблеи общих баптистов в Лондоне (1660), член 24. URL: <http://www.rusbaptist.stunda.org/dop/1660.htm>.

¹⁵ Из хроники Лаврентия из Бржезовой // Хрестоматия по истории средних веков. – Т. II. – С. 612.

¹⁶ Сеттлер М. Семь шлайтхаймских статей (пер. В. Хубирьянца, К. Ордина), ст. 4. URL: <http://web.archive.org/web/20080617143309/http://anabaptistica.org/veroisповедaniya/shlyajtxajmskoe-1527/>.

¹⁷ Declaration of Faith Issued by the Richmond Conference in 1887. URL: <http://www.quakerinfo.com/rdf.shtml>.

¹⁸ Пер.: «совесть должна быть свободной».

¹⁹ Пер.: «не должно быть принуждения в религиозных действиях».

²⁰ В 1928 г. в уточненной редакции Н. В. Одинцова.

²¹ Вероучение русских евангельских христиан-баптистов. – Ростов н/Д.: тип. Ф. П. Павлова, 1906. – С. 15.

²² Павлов В.Г. Правда о баптистах // Альманах по истории русского баптизма. – Вып. 1. – С. 265.

²³ Там же.

²⁴ Винс Я. Я. Наши баптистские принципы. – С. 74.

²⁵ Баптистская вера и миссия, ст. XVII. URL: www.sbc.net/translate/russian/TheBaptistFaithAndMessage.pdf.

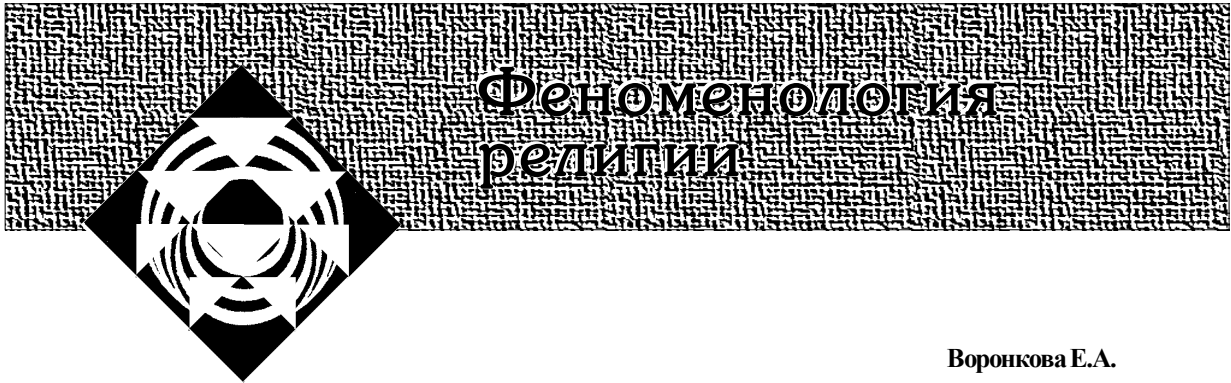
²⁶ Пер.: «Относиться ко всем религиям с открытостью и уважением». The Confession of 1967 // The Constitution of the Presbyterian Church (U.S.A.). Part I Book of Confessions, p. 259.

²⁷ The Lausanne Covenant, art. XIII (1974). URL: <http://www.crivoice.org/creedlausanne.html>.

²⁸ Пер.: «В соответствии с волей Бога и как указано во Всеобщей Декларации Прав человека».

²⁹ The Manila Manifesto. A. The whole Gospel, art. 4. URL: <http://jmem.ch/base/wp-content/uploads/2010/04/ywam-manila-manifesto.pdf>.

³⁰ Пер.: «Настоящее евангелие должно стать заметным в преобразованных человеческих жизнях ... мы должны посвятить себя его требованиям справедливости и мира».



Феноменология религии

Воронкова Е.А.

ЮРОДСТВО: ВЗГЛЯД ИЗНУТРИ (анализ мировосприятия современного юродивого)

Статья вторая

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

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

Существует мнение, что современное отечественное академическое религиоведение «грешит» перекосом в сторону истории религии, историко-описательного подхода к этой сложнейшей сфере человеческого бытия¹. И в самом деле, большинство отечественных религиоведов занимается, по сути, историей религии – взять хотя бы статистику по ведущему отечественному научно-теоретическому журналу «Религиоведение» за 2001–2011 гг.². Иными словами, преимущество отдается внешней стороне религии – историческим факторам, повлиявшим на ее возникновение и развитие, проблемам взаимовлияния религии и общества в целом, а также религии и различных социальных сфер, будь то культура, политика, наука, право и т.д. Вне всякого сомнения, исследования данных аспектов религии необходимы и чрезвычайно полезны. Однако при этом часто в тени оказывается не менее важная – внутренняя – сторона религии. Ведь «первокирпичиком» религии и главным ее носителем является всегда человек – отдельный индивид, обладающий религиозным сознанием. И те глубокие сознательные и подсознательные механизмы, которые приводят индивида в поле религии, побуждают его доверять какой-либо существующей религиозной системе или создавать новую, собственную (причем часто обе идут вразрез с доводами разума и данными повседневного опыта), до сих пор остаются малоизученными и неясными. Конечно, огромный вклад в понимание способов и парадоксов функционирования религиозного сознания внесли исследователи, специализирующиеся в области психологии религии, – как отечественные, так и зарубежные авторы. Немалый вклад принадлежит и феноменологам религии³, в том числе сторонникам так называемой феноменологической психологии⁴. И все же, несмотря на значительное количество фундаментальных работ в этих отраслях религиоведения, внутренняя, «интимная» сторона религии как была,

так и остается тайной за семью печатями. А ведь именно она наполняет религию содержанием, генерирует религиозные идеи и является «сердцем» религии⁵.

Тем интереснее становятся общение с живыми носителями религиозного мировоззрения, выявление логики их веры, религиозного самосознания и религиозной мотивации. Причем наибольший интерес в этом смысле представляют носители радикального, сконцентрированного религиозного сознания, непонятного порой даже их собратьям по вере: здесь тончайшие повороты религиозной логики выглядят более рельефными, парадоксальными, а их обнаружение становится уже более или менее выполнимой задачей. Отметим, что изучение именно *homines religiosi* такого типа – верующих «радикального толка» – мы считаем ключом к пониманию глубинных религиозных процессов, если угодно, – «сущностного ядра» религии.

Вне всякого сомнения, к этому условному типу «радикальные верующие» относятся и «религиозные неформалы» – юродивые. Как упоминалась в первой части данной работы⁶, мы являемся сторонниками феноменологического подхода к юродству и полагаем, что данный религиозный феномен представлен не только в православной (и шире – христианской) культуре, но и далеко за ее пределами. Однако в данной статье мы не будем раскрывать варианты юродства в мировых религиозных культурах⁷, а рассмотрим мировосприятие юродивого на примере современного юродивого-старообрядца Дорофея Ивановича Мешкова, с которым мы имели возможность общаться во время полевых исследований в с. Грибовке Амурской области в 2005-2008 гг.

В первой статье мы рассмотрели биографию юродивого Д.И. Мешкова, его образ жизни и отношения с окружающими. В этой мы перейдем к анализу мировосприятия амурского юродивого – рассмотрим его представления о мире, пространстве и времени, рае и аде, грехе и добродетели, человеческой истории, а также выявим элементы двоеверия в его мировоззрении. При этом значительную часть излагаемого материала будут составлять прямые цитаты из рассуждений самого юродивого об упомянутых реалиях. Для удобства разобьем текст на небольшие разделы. Начнем с собственно старообрядческих представлений Дорофея и тесно связанных с ними эсхатологических воззрений юродивого.

Роль **старообрядческих представлений** в религиозном мировоззрении Дорофея огромна, хотя его поведение сильно отличается от поведения других старообрядцев, проживающих в селе. Стоит отметить, что в нем присутствуют как основные черты старообрядчества в целом, так и ярко выраженный антиклерикализм – признак старообрядцев-беспоповцев, коими являются староверы Грибовки.

Как и все старообрядцы, Дорофей – ярый сторонник двуперстия (толкая согнутый в нем средний палец как сошедшего на землю ради спасения людей Христа) и написания имени Христа с одной «и» (Исус): «... а у них два “И” – “Иисус” выходит, а где же тогда Бог, выходит? Бог, выходит, другой? Из-за этого разница», – рассуждает Дорофей⁸.

Как и все староверы, Дорофей отрицательно относится к личности патриарха Никона и к его последователям: «А такой есть еще один, Никон его звать было, он тоже грех сотворил, так он взял (ему людям неудобно, наверное, все), так он взял, голубей прикормил, в уши насыплет пшена, прикормил и говорит: “Вот, смотрите, какой я – даже голуби всегда на меня садятся” – и вот их называют никониане, никониане»⁹. Но все же к «никонианам» Дорофей относится лояльнее, чем другие его односельчане-староверы, хотя и во многих аспектах (в частности, в отношении поста) он не согласен с представителями РПЦ: «А они по Божеству говорят хорошо. Да вот, вы, наверное, видели по телевизору¹⁰, я несколько раз уже слышал – «Слово пастыря». Он говорит-то так все правильно, он толь-

ко... они, если пост у них, не так, неправильно, масло растительное едят они, всё... а он сказал, по “Слову Пастыря”: “у кого мясо есть, так ешьте, это независимо”. А Господом так сказано, он не хочет, чтоб принудительно: “Выбирай, говорит, на произволение – или царство небесное, или муку вечную и тьму кромешную”¹¹. Таким образом, Дорофей далек от огульной критики в адрес РПЦ, для него следование заповедям важнее конфессиональных различий и запретов. Религиозная истина ставится им превыше всего.

При этом в «никонианской» церкви Дорофей никогда не был и слабо представляет, что там происходит. Для себя посещение храма считает запретным и излишним: «Вот я там не был, мне там делать нечего, мне не положено... Я не видел, как они чего делают, я только слышал, что они на коленках стоят, что рукой не так, и пост у них не знаю как, не приходилось мне с ними разговаривать... Нечего там делать, в этой церкви. Мне, допустим, нечего делать там. Там ничего такого нет... пост так... и я, что нужно, я про себя сам знаю... так»¹². По-видимому, он не очень ясно осознает, чем еще отличаются «никонианские» обряды от старообрядческих: «А вот этим и отличается, отличается... Там я не знаю как, может, и всем... Есть еще, слышали может, их иноками называют, так там у тех другое, у них еще строже»¹³.

К остальным же вероисповеданиям Дорофей относится как к ложным, противопоставляя их старой, «христианской ранешней вере»: «Это называется православная кафолическая церковь, кафолическая церковь – это вот христианская ранешняя вера, а это уже все попридумывали они. А их семьдесят семь вер, вот... так сейчас церкви всякие, они же, люди, не понимают, они думают – правда, и идут туда»¹⁴.

Стоит отметить, что Дорофей в отношении других старообрядцев Грибовки употребляет такие слова как «мы», «свои», «мои единовѣрные», что свидетельствует о том, что он не исключает себя из этой малой социальной группы. Своих единовѣрцев он называет братьями и объясняет: «По вере, по вере – брат называется; это вот единовѣрные называют – братья; братья, сестры. Скажу, что верные христиане называются духовные, так ради... ради брата. Это я такое слышал, не читал, но слышал»¹⁵.

Итак, старообрядческие представления играют большую роль в религиозных представлениях Дорофея, что вовсе не удивительно, учитывая, что круг его общения, начиная с семьи, был в основном старообрядческим. При этом не нужно забывать, что он все же во многом расходится со своими единовѣрцами – в образе жизни, отношении к РПЦ, представлениях о том, что является подлинной религиозностью, а что – внешней обрядностью, отношении к телевидению и радио и т.д. Упор делается им именно на необходимости следования идеалу христианина, явленному в Писании, на своеобразной «религиозной честности», выражающейся не в исполнении обрядов, а в непримиримой борьбе со страстями и стяжании святости.

Эсхатология также занимает важное место в религиозных представлениях Дорофея – большую часть наших бесед он говорил о конце света, причем было заметно, что эта тема волнует его больше остальных (что характерно для всех старообрядцев). Апокалипсис для него – важнейшее событие в человеческой истории, событие неминуемое, бесповоротное и стремительно приближающееся, ожидаемое чуть ли не со дня на день. Именно тогда подведутся итоги человеческих жизней и ничего нельзя будет уже изменить: «После суда... никакой жалости не будет... ничего никому не поможет – торг закрылся, ни купить, ни продать. Вон сейчас допустим базар на рынке, или магазин, закрылся – ты ведь уже не купишь, не продашь»¹⁶.

Дорофей подчеркивает внезапность конца света: «Никто знать не будет. И так сказано: “Приду аки тать в нощи”, или вор ночью. “Кого в чем

захвачу, того в том и осужду”. Сказано, там слышал, если кто его встретит печально, только не за бутылкой, в пьяницу осудит. “Кого в чем захвачу, того в том и осужду”. Если, слышал такое, Его встретит печально, тому все грехи прощает, вот»¹⁷. Конца света Дорофеем ожидается в очень скором времени – в пределах нескольких месяцев: «Вот Он придет, скоро, не знаю... Вот вы грамотные тоже люди, сами знаете: не то, что год от года, так месяц от месяца все хуже и хуже делается. Все это, все раньше отбирали у людей, а сейчас все оставляют. Вот у меня кирпич [достаёт, показывает] – это был детский сад, сейчас оно все пустует, все продают, все это... Ведь в Божьем Писании... “Начаток с концом согласуется”. Церкви вот строят, так это, вот, скоро конец будет, по Божьему Писанию»¹⁸.

Итак, приближение конца света Дорофеем видит в том, что жизнь на земле становится все хуже и хуже, вода, воздух, лес портятся: «Всё, всё, лес гниет, вот можете посмотреть лес; просто я еще такого раньше не видел, вон, штабеля лежат – гнилой в середине, гнилой. Все гниет, все хуже, и хуже, и хуже»¹⁹. Другой признак, по его мнению, – быстрое течение времени, которое он чувствует на себе: «Да. Что писано, то сбывается. А в последнее время, сейчас, тоже это, наверное, знаете и замечаете, раньше слышал, раньше сеяли вручную и серпами жали зерно, а скота сколько было – мама говорила, по пять коров только дойных было, а от них телят сколько; а еще овец, свиней, лошадей, на лошадях же пахали. Все успевали делать. Сейчас пошел в магазин – пойдешь там, простишь, простишь, придешь – уже полдня все, и день кончился. “Последнее, говорит (это я читал сам), последнее время будет идти, как вода течет”... Все быстрее и быстрее идет»²⁰. О приближении конца света, по мнению Дорофея, свидетельствует и рост враждебности между людьми и государствами: «В последнее время, говорят, так сказано: “Будет царство на царство, язык на язык, друг на друга, брат на брата, сын на отца, отец на сына, дочь на мать, мать на дочь, тогда и, – говорит, – Господь придет”»²¹.

По убеждению Дорофея, конец света будет сопровождаться тем, что «Солнце померкнет, звезды падут, а луна в кровь превратится. Там на луне – брат брата порезал, там видели? Их видать прям... [Е.В. – Пятна?]. Да, ясная луна когда, брат брата зарезал когда, в кровь превратится»²². На вопрос, что будет происходить с людьми, Дорофеем ответил так: «С людьми? Они... всё, говорит (так я слышал, даже читал), “всё будет происходить в мгновение ока”, планета будет меняться, а люди будут в это время якобы в воздухе висеть, когда планета будет меняться»²³.

Примечательно, что Дорофея, по его словам, всегда волновал вопрос о том, что будет с животными во время конца света: «Вот это я не знаю, я все думаю и хотел... грамотных людей нет, и так все думаю... вот думаю, останутся все. Ничего не сгорит на этой планете, ничего»²⁴. Вопрос этот волнует Дорофея не случайно, поскольку его отношение к животным скорее ближе к буддийскому или даже джайнскому, чем к христианскому: по собственному признанию, он никогда не обидел ни одно животное, даже насекомое. Остается неясным, считает ли Дорофей животных наделенными душой и потому так беспокоится об их спасении (напомним, что, согласно христианскому учению, животные душой не обладают), либо надеется на их спасение в физическом смысле. Так или иначе, но границы «любви к ближнему» у Дорофея выходят далеко за рамки, отведенные христианством, и не ограничиваются любовью к людям. Любовь Дорофея радикальна, идея любви доводится им до своего логического конца: раз любить, так уж сразу весь мир.

Представления Дорофея о Страшном суде также не вполне стандартны для христианина: по его мнению, когда Бог будет судить людей, любую ложь или любое зло, причиненное кому-нибудь, он будет расценивать как убийство: «И что я вам говорю, что и себе, это я отвечать буду, если я что

совру, Бог меня будет судить как убийцу. Там сказано Богом, в Божьем Писании: “Человеку, если кто человеку зло сотворит, тот и человека убивает”... Бог будет судить только так. Если я, допустим, по денежному... соседу или кому сделаю зло или пожелаю, то Бог меня будет судить как убийцу. Что я человеку горе сделаю, что я человека убиваю – Бог так это засчитывает»²⁵. Из этих рассуждений Дорофея следует, что он не приемлет идеи соразмерности наказания и градации греха. Любой грех для него приравнивается к тяжкому – даже мысленный. Отсюда легчайшее мало-душие, малейшее мысленное или осуществленное прегрешение ввергает человека в состояние тягчайшего греха и навлекает на него соответствующее наказание. И снова мы видим *радикальную* трактовку религиозной идеи – на этот раз идеи греха. Не этот ли радикализм в истолковании религиозных идей обуславливает поведение Дорофея, воспринимаемое окружающими как юродство? Не объясняет ли это тех крайностей в его поведении и образе жизни, которые так выделяют его даже среди столь набожных по современным меркам старообрядцев? Идея чистоты и нечистоты, грешности и безгрешия доведена в сознании Дорофея до своего логического конца. Он словно следует кредо: «Хочешь быть с Богом, хочешь быть безгрешным – иди в своей любви до конца и возлюби все, что движется и не движется, изничтожь в себе малейший грех, убей в себе даже ничтожные ростки алчности и тщеславия, откажись от всех благ, превышающих самый минимум, необходимый для твоего физического выживания». Как же будет восприниматься окружающими жизнь человека, который решил следовать такому кредо? Вот именно – как чистой воды юродство.

Однако вернемся к анализу эсхатологических воззрений Дорофея. Согласно его представлениям, на этот раз созвучных христианскому учению, во время Суда Бог будет «ставить» людей на две стороны новой планеты: на левой будут грешники, а на правой – богоугодные люди: «Господом сказано: “Горе, говорит, будет тому, кто будет поставлен на левую сторону, а на правую сторону – не вытерпит, говорит, человек, чтобы не засмеяться от той радости”»²⁶. Поэтому Дорофей говорит, что всегда в молитвах просит для всех «на новой планете – правой стороны»²⁷.

Все люди, даже еретики, по мнению Дорофея, спасутся, только не все попадут в Царство Божие: «Спасутся, спасутся... Вот я говорил про еретиков – *еретики тоже спасутся, только они в Царство все не попадут*. Сказано, я такое слышал: “Еретики в Царстве Божиим не наследят”, вот. А если крещеный в веру, и добрые дела тоже, а если такой, что пьянки, да ворует, да грабит, то такой не попадет туда. Над Богом... так говорит, тому, кто верующий да отступит, кто эти дела все делает, то суд будет больше ему, чем еретику»²⁸.

К сожалению, мы не можем выяснить источник эсхатологических представлений Дорофея, – вероятно, они носят синкретический характер и заимствованы им из рассказов других старообрядцев и из тех «Божественных книг», которые у него, по его словам, были (возможно, есть и сейчас²⁹).

Представления о рае и аде. Вполне в духе православной традиции Дорофей полагает, что Бог предоставил человеку свободу выбора между адом и раем: «А Господом так сказано, он не хочет, чтоб принудительно: “Выбирай, говорит, на произволение – или царство небесное, или муку вечную и тьму кромешную”»³⁰. Однако, по мнению Дорофея, рай находится на земле: «А рай находится сейчас в земной дали, в Африке, на реке Евфрате... И он находится, называется он “земский рай”, земной»³¹. Представления Дорофея и рае не вполне традиционны: так, он считает его настолько реальным, что подумывает о том, чтобы написать письмо в телецентр «Останкино» с просьбой заказать телевизионный сюжет о рае.

Кроме того, его представления о рае несут на себе отпечаток двоеверия, явные следы славянских дохристианских верований. Дорофей убежден, что в раю обитает птица Алконост: «Живет там, сказано, птица райская под названием Алконост. Когда она поет красиво, когда она, говорит, поется, сама про себя забывает. А кто услышит, как она поет, тот Богу душу отдает, умирает»³². Как известно, согласно представлениям древних славян, Алконост – мифическое создание, обительница славянского рая – Ирия; «лик у нее женский, тело же птичье, а голос сладок, как сама любовь»³³. Считалось, что услышавший пение Алконоста от восторга может забыть все на свете. Вне всякого сомнения, данный мотив в рассказе Дорофея представляет собой пример двоеверия, соединения славянских мифов с христианством. Кроме того, и само славянское название рая – Ирий – также часто встречается в повествовании Дорофея³⁴.

Дорофей также описывает «дом царя Давыдова», который, по-видимому, также находится в рае: «И еще есть, Дом царя Давыдова называется (и уже не раз слышал то, что раньше говорили). Четыреста пятьдесят окон, и каждый день открывается (это я давно слышал, только я не от единоговерного, а от другого слышал, их еретиками называют»³⁵, что Богу не молятся, как мы, еретиками называют) – тот говорит, два окна открываются поочередно, их четыреста пятьдесят, два окна открываются, потом закрываются, на завтра следующие два, и вот так ходят все. Никого, говорит, из людей никого нет. И вот хочешь посмотреть зайти туда, в этот дом, там охрана, стража стоит, не пустят тебя, если врешь, то не пустят тебя, они знают. Если врешь, то не пустят, а если не врешь, то как зашел, говорят, то все, оттуда не выходит. Шум-гам, говорит, круглосуточно, и никого нет. Есть, говорит, такая полоса, или линия, если, говорит, кого хочут избить, так на ту полосу забежал – все, бросают. Я говорю... с мамой разговаривал, я говорю: уже все, бросают и уходят»³⁶.

Между делом заметим, что известный библейский сюжет об изгнании Адама и Евы из рая Дорофей не ставит в вину женщинам. Примечательно, что он, напротив, считает, что «женщин больше к Богу можно привести, чем мужчин... Это я знаю, я вот говорил, приходилось, что я маме говорил, а она мне говорила, что они мне [женщины] еще примером будут, приходилось мне таких видеть людей. Они еще крепче, они, ну... доброе делают, вот такие люди, и Бог приводит их ко спасению»³⁷.

Описанные нами выше представления Дорофея о рае относятся к «земскому раю», конкретному месту на земле. Сам же Бог, по мнению Дорофея, обитает на седьмом небе, где находится Его Престол. Еще одно представление – о «Царстве божием» – относится ко времени, последующему за Страшным судом. Продолжая известный библейский мотив о богатом человеке, верблюде и игольном ушке, Дорофей говорит, что богатые могут спастись только посредством милостыни: «Вот что я скажу: если человек с жадностью собирает имение, так то он, сказано Божественным Законом, горше пьяницы осудится. Пьянице, говорит, не на что пить, он отрезвляется, а собирающий имение никогда не отрезвляется. Это Божьим Законом сказано, вот. «Неудобно, говорит, верблюду во игольное ушко пролезти, так и богатому в Царство Небесное попасть». И так еще сказано: богатый спасается ради бедных (ну, нищие называются), он дает нищему, он за него исполняет, за милостыню, а милостыня его уже там... Ради, говорит, бедных, и богатые. Вот это сказано Богом тоже»³⁸. Милостыне Дорофей придает большое значение: «милостыню, если, допустим, даст человек, если он неверующий такой, ему здесь Бог дает в сто раз. Если, допустим, дал рубль, то он ему где-нибудь засчитает, сто рублей он где-нибудь получит. А если кто-нибудь невидимо даст, так сказано: «одна чтоб правая рука дала, левая не знала» – тайная милостыня считается, то оно так сказано: «летит до самого седь... (вот видишь, небо? [показывает на небо]). Семь таких небес, и два века, что мы видим – сотая часть

того, что есть)... и летит эта милостыня до самого Престола сразу, до Божьего Престола, тайная. Если дашь это. А если такие, кто верующий – ему здесь дается сто раз, и еще там. Так сказано: «Радуйтесь, говорит, и веселитесь, яко мзда ваша много нб небе»³⁹.

Небеса являются, по убеждению Дорофея, и обиталищем Ильи-Пророка, разъезжающего по ним на огненной колеснице: «...он шас на огненной колеснице едет. И я читал в календаре – ему подчинены громы и молнии. Он... посылает плодородие на землю. ... Он безродный жил, родителей нет, он один жил, скитался... Он не знает своих именин: вот, или за три дня вперед вот эта гроза, грозы, или после... А если бы знал свои именины, разгромил бы всё, вот он какой. А так он – его просишь, он все исполняет, я про него даже читал в газете»⁴⁰. Помимо хрестоматийного примера двоеверия, в мировоззрении Дорофея обнаруживается и весьма колоритное представление о том, что на небесах тоже есть своя техника: «И едет он, сказано, на огненной колеснице. И я всё говорил – *какая-то там техника тоже есть*»⁴¹.

Царствие небесное – куда попадут спасенные после Страшного суда – также описывается Дорофеем ярко и через простые образы. Оно значительно отличается от земного, нынешнего мира: «Будет все новое, небо новое и земля новая»⁴². Примечательно «гастрономическое» описание Царствия Небесного Дорофеем. Во-первых, там будет вдоволь еды для всех: «Буренкиного добра будет и пчелкиного добра... будет хоть купайся, это кто на праву сторону попадет, никакого ограничения ни в чем не будет»⁴³. Во-вторых, запасы будут при потреблении не убывать, а приумножаться: «...допустим, взял я сейчас в магазине покилограмма – это мне на вечер, на завтрак останется. А тогда будет – если взял, допустим, полкило, то будет килограмм или полтора... не уменьшаться будет, а наоборот, умножаться будет всё»⁴⁴. В-третьих, все там будет вкуснее: «А еще я вам скажу, я это никому не говорил... будет крупное то лакомство, и вкуснее естественной [пищи]»⁴⁵. Кроме того, все болезни у людей превратятся в цветы: «У кого что болит... на том месте цветы будут, на лице или где»⁴⁶. Кто же терпел лишения при жизни, «тому Бог дает там»⁴⁷.

Ад, согласно представлениям Дорофея, находится под землей, и в нем обитают грешные души: «Ад, он находится под землей, так сказано. Там, скажу еще, в этом...находятся грешные души, а которые праведные, ну христиане, которые все те, что находятся... Грешные еретические души, они находятся в аде, в темноте, темно все время»⁴⁸.

Об адской горечи Дорофей рассказал такую притчу: «Вот идет один богоугодный человек... Видит – череп человека, заголовок, так написано: “Смерть грешника с горы прилетает”. Видит череп человека, он, говорит, его ткнул посохом (костылем, по-нашему): “О, человечек, кто есть еси и откуда?”. А он ему отвечает: “Я, – говорит, – был жрец (жрец, в то время), – говорит, – еретической церкви”. И уже потом... спрашивает его под конец: “А бывает ли вам в темноте, – говорит, – отрада какая?”. Он и говорит: “Когда, – говорит, – христиане молятся за своих, в пятницу вечером под субботу, тогда, – говорит, – и нам малый свет бывает за их”. А так, говорит, он спрашивает дальше, старец: “А хочешь, – говорит, – покаяться?” “Я, – говорит, – попрошу Господа, да воскресит тебя”. А он, говорит, спрашивает: “А скажи, – говорит, – мне, будет ли еще смерть?” – “Будет”, – говорит. “Тогда, – говорит, – не надо. Мне, – говорит, – еще и так горечь адская не прошла”. Семьдесят лет прошло, а горечь адская не прошла, вот»⁴⁹.

Что касается ангелов и бесов, то, как считает Дорофей, и те, и другие – бесплотны. На вопрос, где обитают ангелы – на небесах, с Богом, или в раю, Дорофей ответил: «Вот этого я не скажу, но они везде»⁵⁰. «Они [ангелы] бесплотные. Они летают, я спрашивал. Только сдунешь, он уже там. Они бесплотные»⁵¹. Ангелы помогают человеку, учат его добру. На соро-

ковой день после смерти они возносят человека к Богу⁵². Бесы обитают не в аду, а на земле, они витают возле человека и подстрекают его на дурные поступки, но не вселяются в него: «Они не вселяются, они возле него, они, сказано так, я слышал такое: человеку сорок лет, так возле него их сорок. Смущают, если... то на убийство, или на воровство, или на грабеж там, или – всяку пакость чтоб человек делал, учат их научают»⁵³. Бороться с бесами можно только молитвой и богоугодным поведением. Бес может человека склонить ко сну во время молитвы: «А то бывает, что сон наведет. Сатана, он же сильный. Их же [бесов] бьют, кто старше их... Бес его называют, врагом... Мама говорила: “Бесом назовешь – он любит, врагом назовешь – он не любит”»⁵⁴. Как считает Дорофей, человек никак не может определить, что ему говорит ангел, а что – бес, поэтому он должен всегда и во всем следовать «христианскому закону»⁵⁵.

Примечательно, что Дорофей верит также в существование таких мифических персонажей как лешие. Он рассказывает: «Моей тетки – бабушкиной сестры муж – он... в молодости на покосе был... Подошел к нему старичок... «Пойдем, – говорит, – со мной». «Ну, пошли». Шли-шли. Отсюда шли – или в Домикане, или в Татакане, я уж не знаю. Ну пошли они далеко (я и сам еще не был в том месте, я еще думаю – там же реки были, надо было еще реку переходить). Дошли они, дошли, говорит, лягли спать, всё, конфетами угощал, а потом обнялись, а когда проснулся – ничего, говорит, никого нет, ни старика, никого, а обнял, говорит, толстый дуб... а возле дуба, говорит, – кал конский, вот»⁵⁶. Причем произошедшее Дорофей описывает не просто как действие темных сил, а как чудо, места которому нет в нынешнем мире. «Это щас говорят: “А пошел ты к черту”. Раньше, бабка жила (она мне бабка), так рассказывала... Села мать на крыльце – мать, кажется, или бабушка, – была девчушка, года четыре ей. Дома были, крыльцо высоко. Она хулиганила, она ей сказала: “Иди ты, – говорит, – к лешему” или “Леший бы тебя забрал”, “К лешему иди”. И все, и нет девчонки той. Они искали-искали (тогда они молились же) – трое суток искали, нигде не могли найти. А потом из-под крыльца вышла. Они спросили ее – “А меня, – говорит, – дед за руку держал”. Так. А щас ничего этого уже не будет: сказано – в последнее время чудес никаких не будет, а раньше чудеса были. Чудо»⁵⁷. Явные языческие представления о старичке-лешем и «деде» адаптируются в сознании Дорофея к христианской парадигме, трансформируясь в представления о «чуде», исходящем от Бога: «от человека ничего не возможно, от Бога все возможно»⁵⁸.

Интересно также рассмотреть *соблюдение религиозных предписаний* и обрядов Дорофеем. Несмотря на то, что он не посещает общие молитвенные собрания, он является одним из немногих старообрядцев в Грибовке, кто неукоснительно соблюдает пост (в частности, отличие от многих не ест растительного масла, за исключением субботы и воскресенья). Бывает, что он не ест мяса, масла, рыбы даже не в пост. Кроме того, Дорофей, хотя и ведет достаточно странный образ жизни, по свидетельству его троюродной сестры Лукерьи, всегда знает, когда какой праздник, следит за календарем.

Остается неясным, соблюдает ли Дорофей запрет работать по праздникам; с одной стороны, он вроде как ставит под сомнение необходимость этого правила: «если воскресенье да праздник, я на своих, на верующих говорил, если воскресенье да праздник, то грех поработать, а если раздражить человека, чтоб ходил и проклинал – это, говорю им, не грех?»⁵⁹. С другой стороны, он говорит, что Благовещение – «Праздник такой, что, говорит, девица косы не плетет, птица гнезда не вьет, девица косы не плетет»⁶⁰.

Что касается икон, Дорофей, по-видимому, не очень в них нуждается, хотя и не отрицает: «Была у меня маленькая, и есть еще Богородичная икона, она деревянная, там, далеко стоит. Это была умершей хозяйки [т.е.

матери – Е.В.], так она стояла и стоит. А так, у меня была маленькая, может, слышали, иконина – такие маленькие, Николы-Чудотворца, его была. Утащили у меня, обворовали. А у меня все ценное утащили, маму похоронили, так у меня все-все утащили»⁶¹.

При этом он признает, что молиться можно и без икон: «Можно [уверенно]. На восток. Можно. И притом необязательно, говорил же вам, необязательно стоять; мысленно даже»⁶². По-видимому, изредка Дорофей исполняет и полный ритуал – стелет специальное полотенце для молитвы и т.д.: «А у нас так принято, у нас на коленках не стоят. Есть такое, что ложиться на землю, и вот там – подрушник называется, такая вот... или платочек там, где постилать на могилках там, подрушник... И вот сядь да земные поклоны, там семнадцать поклонов земных»⁶³. Однако это считает необязательным.

Лукерья в беседе упоминала, что Дорофей знает много молитв; сам Дорофей на вопрос, какие он молитвы знает, ответил: «А какие там... оно есть в уставчике, я тебе говорю, в уставчике какие, их исполняешь... Иисусову молитву скажу: “Господи, Иисусе, Сын Божий, помилуй меня, грешника” – грешного или грешную, если женщина»⁶⁴.

Жестких требований к молитве Дорофей не предъявляет – молиться, по его мнению, можно «хоть как, хоть с кем... Даже вот так, что я скажу: в любом месте, в любое время, и не то, что говорить или там стоять, так исполнять, а даже мысленно»⁶⁵. Дорофей, по-видимому, соблюдает запрет не молиться за умерших каждый день: «С пятницы на субботу, это в Великий Пост, а то каждый день нельзя, за умерших нельзя молиться. Вот сегодня вечером только можно да завтра, ну, наверное, в воскресенье можно, до солнцезаката»⁶⁶. По его убеждению, у умерших (святых?) можно просить чего-либо: «Есть, есть человек... он... как сказать... он умерший, вот, и его просишь – он любому помогает. Кому просишь – тому и помогает. Вот ты его просишь и думаешь – за кого ты исполняешь»⁶⁷. Какому именно святому молится Дорофей, для нас осталось загадкой.

Дорофей уверен о том, что спасти человека, *даже если он не крещен в веру*, можно, если сорок раз в молитве упомянешь его имя. Кроме того, Дорофей в ходе беседы признал, что часто молится «за всех», чтобы молитвой спасти их: «А только то, что если Бога просить: “Помилуй их всех”, и все. Вот, допустим, за весь мир, так не будешь говорить, что весь мир, а скажешь, вот, допустим... Ну, скажу про себя, что, как Богом сказано, ну, я говорю, братьям, людям... я говорю так, *когда прошу за весь мир*, так он же знает, начинаешь когда: “Господи, *помилуй весь мир*, по Твоему Писанию, весь мир человеческий, весь род человеческий, вот, по Твоему Писанию”. И начинаешь тогда: “Господи, помилуй всех” – тогда не обязательно кланяться, бывает, что и в это, оно в молитве кланяешься, так сколько поклонов, и начинаешь перебирать, там пятьдесят поклонов, служба есть такая: “Господи, помилуй всех, Господи, помилуй всех”. Богородице: “Богородице Дево радуйся, обрадованная Мария, Господь с Тобою; благословенна Ты в женѣх и благословен плод чрева Твоего, яко родила еси Христа Спаса-Избавителя душам нашим”. Вот проговоришь, и опять: “Господи, помилуй, Господи, помилуй”. А так – Иисусову молитву... в любое время»⁶⁸. Как видим, само содержание обеих молитв совпадает с общепринятыми; только в молитве Богородице вместо слова «обрадованная» употребляется «благословенная».

Гораздо интереснее то, что Дорофей всерьез воспринимает возможность спасти через молитву «весь мир», т.е. буквально все человечество. Единственное, что его смущает и одновременно волнует – тот факт, что население планеты уже перевалило за шесть миллиардов, а ведь надо как минимум сорок раз произнести молитву за каждого человека. Как же успеть за жизнь совершить столько молитв и поклонов? Вопрос этот давно

мучает Дорофея, а спросить ему не у кого: «И вот я хотел спросить, если допустим, за весь род человеческий, а их шесть, седьмой десяток миллиарда уже, это считай, по поклону, так это человек за свою жизнь он столько не исполнит, это если по 40 раз. А если 100 раз или 1000 раз ему столько – так конечно лучше»⁶⁹. И снова мы видим радикализм Дорофея в толковании религиозных истин: если уж молиться о спасении – то не только за себя или близких, а за все человечество сразу, за все (теперь уже) семь миллиардов. А не в спасении ли мира видели свою функцию, свое предназначение «классические» юродивые?

Обращение к юродству и образцы для подражания. Одним из самых таинственных аспектов религиозной жизни является момент непосредственного обращения человека к миру религии, или, иными словами, момент его религиозного обращения. Когда и почему человек переступает грань между безверием и верой, между «стандартным» для его окружения религиозным поведением и юродством? Как и по какой причине происходят коренные перемены в его психике, приводящие к трансформации его религиозного самосознания и идентичности? Многие исследователи, включая классиков – психологов, религиоведов, – предлагали свои, порой диаметрально противоположные, трактовки этого процесса. Предлагались и трактовки конкретно юродского поведения; перечислять их все здесь не имеет смысла⁷⁰, отметим лишь, что большинство из них делает упор на внешние факторы. Мы же полагаем, что религиозное обращение, в том числе приводящее к юродству, почти всегда имеет внутренние причины, связанные с экзистенциальными вопросами⁷¹, терзающими человека, и лишь отчасти спровоцировано внешними событиями. Итак, вернемся к Дорофею и зададимся вопросом: что *его* привело к юродству?

Обращение Дорофея к юродству⁷² можно связать с экзистенциальным страхом – страхом перед смертью, пережитым им во время опасных сплавов по порогам р.Архары. Это подтверждается признанием самого Дорофея. По словам его троюродной сестры Лукерьи, в молодости за ним ничего странного не наблюдалось: «Он когда молодой, ничего, нормальный был, а вот как старше стал...»⁷³. Она же отмечает, что как-то он с ней поделился и признался, что в то время, когда они жили на пасеке, он очень боялся плавать через пороги на реке и поэтому «испортился». «Да, нормально у него все было, шофером в Архаре работал – говорит Лукерья. – А потом что-то... Он говорил, что...они в бегах, вообще в тайге жили в бегах... “плавал по речке, – говорит, – я и *испортился*... все боялся, там водопады такие страшные... Едешь и думаешь: «проеду или не проеду?»... Я, – говорит, – и испортился от этого»⁷⁴. Итак, можно говорить о том, что Дорофей свое особое психическое состояние осознает. Но связывает ли он сам его с юродством, считает ли это подвигом, знает ли примеры юродства, которым может следовать?

Известно, что многие юродивые имели пример для подражания – они либо были учениками других юродивых, либо заимствовали определенные схемы поведения из житий юродивых или из устных рассказов о них. В нашем случае живой пример отсутствовал, изустные предания – тоже, зато точно известно, что Дорофей хорошо знаком с житием Андрея Юродивого и знает его почти дословно⁷⁵. На вопрос, нравится ли ему эта книга, Дорофей ответил положительно и прокомментировал: «Он Бога ради, он у Бога просил, чтоб, чтобы уродливым был. Ну как сказать...он жил так... Вот, скажу, как он жил. Он днем ходил, как... ну как сказать... как дураком считают, а ночью он работал Богу, и ночью, и так может где... И деньги кто даст ему, он бросал, бросает, и вроде чтоб не узнали его»⁷⁶. Интересно, что в 2005 г., когда в Грибовку на практику приехали студенты-филологи, которые после долгой беседы с ним оставили ему деньги, сам Дорофей поступил так же, как и Андрей (да и многие другие юродивые) – не принял деньги, побежал за ними и все вернул⁷⁷.

Дорофей почти дословно смог пересказать житие Андрея Юродивого: «А он такой был... он у Бога был. Хорошим рабом был – раньше покупали рабов, – хороший был, хозяйственный. А потом он взял, попросил у Господа, ради Господа что-нибудь терпеть, что-нибудь такое...и был великий глас... А потом у него хозяин был. Так он увидел, что такое, везде пообъехал, чтобы вылечить его. А потом ему сказали: “Нет, ничего, – говорят, – не получится, *это ему ут Бога*”⁷⁸. Семьдесят лет прожил...[???]... Полмесяца его... полмесяца зимой так лежал, тело его, Господь приходит, Христос, и говорит: «Что, – говорит, – ты?» – “Издыхаю”, – говорит (ну, издыхаю – умираю, по-нашему), “Издыхаю”, – говорит. Вот полмесяца, две недели, лежал он, тело его в снегу зимой, а он у Господа был там. Пришел оттуда, пришел оттуда... встал и пошел»⁷⁹.

Сравнив его пересказ с текстами жития⁸⁰, мы заметили, что Дорофей упустил из жития ряд эпизодов – в основном это были описания чудес (видение с двумя ратями – светлой и темной, видения демонов и ангелов, эпизод с «гробным татем», эпизод с бесами, которые в образе эфиопов шли за Андреем, видение Богородицы). В основном Дорофей в своем пересказе делал упор на биографические моменты и на то, что Андрей принял на себя подвиг юродства ради Бога, терпел насмешки и холод, за что и смог попасть к Богу. Возможно, такой упор на биографии и на личном общении с Богом в рассказе Дорофея не случаен, – по нашему мнению, это означает, что для Дорофея именно эти моменты, именно индивидуальный, личностный характер юродства и непосредственный контакт с Богом, более важны. А это, возможно, свидетельствует об отождествлении им себя с персонажем жития.

При этом Дорофей пересказал эпизод жития, в котором Андрей попадает на небеса, к Богу, но не упомянул о том, что Андрей разговаривал с Господом и «услышал из Его уст три слова, которых после никому не смог пересказать»⁸¹. Примечательно, что Дорофей упоминает о том, что каждого человека на небесах ждет подарок – причем он знает какой, но об этом никому не скажет, люди сами узнают об этом, когда попадут на небеса. Дорофей уверен, что подарок этот хороший: «у Бога плохого нет»⁸². В данном суждении Дорофея, на наш взгляд, проявляется его претензия на особые, доверительные отношения с Богом, – видимо, характерная для юродивых.

Отметим напоследок, что при непосредственном общении Дорофей не создает впечатление безумного: речь его достаточно последовательна и связна; он обладает отличной памятью, несмотря на более чем семидесятилетний возраст; он спокоен, общителен и доброжелателен и создает впечатление счастливого и гармоничного человека. Отсюда вопрос о его психических отклонениях, казалось бы, отпадает. В основном отклонения видны в его образе жизни, поведении, отношениях с единоверцами и остальными односельчанами, что сближает его с юродивыми.

Итак, анализируя образ жизни и воззрения Дорофея Ивановича Мешкова, мы пришли к следующим выводам:

наиболее ярко сходство Дорофея с юродивыми проявляется в его образе жизни: его внешний вид, условия жизни и поведение достаточно необычны и во много схожи с поведением юродивых (жизнь среди мусора, отсутствие постели и каких бы то ни было бытовых условий, нежелание стричь волосы и т.д.);

страницы биографии, в частности группа инвалидности, связанная с психическим расстройством, также указывают на необычное функционирование его психики, что тоже, по всей видимости, характерно для юродивых;

в качестве причины указанных расстройств можно предположить состояние сильного страха, пережитое им во время прохождения через пороги на реке. Это сближает Дорофея с юродивыми, поскольку переживание состояния сильного страха перед обращением в юродство было характерно для многих известных юродивых;

жизнь и воззрения Дорофея отличаются крайним аскетизмом и глубокой религиозностью, постоянным пребыванием в «ином мире», полной сосредоточенностью на религиозных вопросах;

проявленные Дорофеем в ходе беседы качества (доброжелательность, способность логически мыслить, хорошая память, начитанность, знание «божественных книг» и др.), а также сведения о его успеваемости в школе позволяют сделать вывод, что, несмотря на некоторые отклонения в образе жизни и в поведении, Дорофей проявляет себя достаточно адекватно при непосредственном общении с ним, а его умственные способности хорошо развиты;

характер отношений Дорофея с другими старообрядцами Грибовки: его отстраненность от них, непосещение общих молитвенных собраний, нарушение принятых норм и особенно желание приблизить своих единоверцев к истинному, в его понимании, христианству («обскабливание» мира, в чем, согласно житиям, и видели свою функцию юродивые) снова сближает его с таким видом подвижничества как юродство;

то, что подобное поведение стало замечаться за Дорофеем в зрелом возрасте, а также то, что его умственные способности в школе были оценены выше средних, свидетельствуют, что оно не является проявлением врожденного заболевания, а представляет собой результат особого пути развития его сознания; отметим, что, как правило, юродивые становились таковыми уже в сознательном возрасте и многие из них при этом были образованны;

религиозные представления Дорофея пронизаны старообрядческими идеями и несут следы двоеверия; он с готовностью встраивает в свою мировоззренческую парадигму разнородные образы и сюжеты, даже заимствованные из непроверенных источников (например, от так называемых «еретиков»);

важное место в религиозных представлениях Дорофея занимают эсхатологические представления, убеждение в скором конце света;

Дорофей придерживается не всех религиозных предписаний и обрядов, хотя очень строго соблюдает пост; большее значение Дорофей придает не внешней обрядности, а внутренней, подлинной религиозности, нравственной чистоте;

Дорофею свойственно трактовать основные христианские идеи и практики радикально: любовь в его понимании должна быть направлена на все живое, а не только на ближних; грех не имеет градации, поэтому даже малейшее мысленное прегрешение приравнивается к тяжкому греху; молитва должна быть направлена на спасение не только себя и своих ближних, но на спасение всего человечества. Из этого радикализма, на наш взгляд, и проистекают все особенности его образа жизни, сближающие его с юродивыми.

Обрисовав в целом жизнь и мировоззрение Д.И. Мешкова, ответ на вопрос о юродстве Дорофея мы оставляем на усмотрение читателя: возможно, перечисленное покажется кому-то недостаточным. Нам же довольно того, что Дорофея *считают юродивым* те люди, которые его окружают, а значит, факт юродства уже наполовину состоялся: ведь юродство немыслимо вне общества. К тому же четких критериев юродства не существует. Напомним: даже в церковной традиции отсутствуют точные способы демаркации юродства, да и светских подходов к выделению его основных характеристик имеется множество, о чем мы уже упоминали в первой части данной работы.

Если все же признать Дорофея юродивым, то можно выдвинуть следующие предположения о юродстве в целом:

во-первых, юродивые могут осознавать свое состояние не только как подвиг, но и как «испорченность», при этом пытаясь обосновать и оправ-

дать свое поведение, опираются на священные тексты, на жития (или пример) других юродивых;

во-вторых, религиозные идеи той традиции, в рамках которой существует юродивый, трактуются им радикально и доводятся до своего логического конца: юродивый не признает компромиссов и не ищет обходных путей, он убежденный ригорист;

в-третьих, иррационализм юродивого (пресловутый «отказ от мирского разума»), приписываемый ему окружающими, является прямым следствием его радикализма в трактовке основных религиозных идей, а не самоцелью: понятия радикально и постоянно претворяемые в жизнь религиозные идеи настолько трансформируют его образ жизни и поведение, что последние воспринимаются окружающими как безумие;

в-четвертых, театральность (часто упоминающаяся как неотъемлемая черта юродства⁸³ наряду с «антиповедением») не является обязательным аспектом поведения юродивого ни для него самого, ни для окружающих: юродивым могут считать и не «буя», а вполне тихого и спокойного человека, что подтверждается также и материалами житий;

в-пятых, прямыми следствиями радикализма юродивого являются также его полное самоотречение, абсолютное погружение в «мир иной», смещение акцентов и жизненных приоритетов, крайний аскетизм и отчужденность;

в-шестых, юродивый верит в свою способность достичь той степени духовной чистоты, которая, по его мнению, ставит его в особые отношения с Богом, что позволяет ему претендовать на спасение «всего мира» в буквальном смысле;

в-седьмых, поведение юродивого воспринимается окружающими как иррациональное, однако его духовный мир может быть вполне гармоничным и подчиненным строгой внутренней логике, а соответствие его жизненных целей поведению и образу жизни свидетельствует о нем скорее как о здоровой личности⁸⁴, не терзаемой внутренними противоречиями: их юродивый снимает тем, что бескомпромиссно и беззаветно следует своим религиозным идеалам, выступая в роли своеобразного «сверхверующего».

Наконец, попробуем ответить на вопрос о возможных причинах обращения к юродству. По нашему мнению, оно вызывается как внутренними, так и внешними (в меньшей степени) причинами, которые накладываются друг на друга и при определенном стечении обстоятельств склоняют человека к юродству. Основным внутренним мотивом, побуждающим человека к юродству (и к религии в целом) является, на наш взгляд, экзистенциальный страх – острое осознание человеком того факта, что он находится один на один с этим непонятным и полным страдания миром, отвечающим на его вопросы о смысле всего сущего и своего собственного существования лишь немой тишиной. Если пережитый экзистенциальный опыт человек не может исчерпывающе рационально объяснить и найти из него выход, то он терзается внутренними противоречиями и вопросами, на которые не может найти ответа. Это мучает его, разъедает изнутри, и со временем может привести к тяжким психическим расстройствам, вызванным сильным дисбалансом между Я-идеальным и Я-реальным. Есть и другой путь – найти такую мировоззренческую парадигму (зачастую совпадающую с религиозной традицией, внутри которой индивид обитает), которая снимает эти противоречия, создавая для индивида некую новую, параллельную реальность. Реальность эта будет тем радикальнее, чем выше степень экзистенциального кризиса, пережитого человеком. Ценности и приоритеты в ней будут совсем иными, а потому и представления о *ratio* и *irratio* для человека, принявшего ее, кардинально изменятся. Существовая в ней и последовательно, безукоризненно играя по ее правилам, он сможет чувствовать себя вполне комфортно и гармонично, в то

время как окружающими его образ жизни будет восприниматься как обычное либо «святое» безумие – юродство.

Библиографический список

Красников А.Н. Феноменология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 1107.

Забияко А.П. Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 152–164.

Забияко А.П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 114–126.

Шкуратов И.Н. Феноменологическая психология // Словарь философских терминов / под ред. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С. 617–618.

Воронкова Е.А. Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья первая. // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 94–105.

Грушко Е.А., Медведев Е.М. Русские легенды и предания. – М.: Эксмо, 2006. – С. 14–15.

Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 150.

Ковалевский И. Юродство о Христе и Христа ради юродивые Восточной и Русской церкви. Исторический очерк и жития сиих подвижников благочестия. – М., 1902. – 183 с.

Воронкова Е.А. Юродство как транскультурный религиозный феномен: Дис. ... канд. филос. наук. – Благовещенск, 3 февраля 2012 г. – 216 с.

Крюков Д.С. Экзистенциальные факторы динамики самосознания и Я-концепция верующего // Религиоведение. – 2012. – № 3. – С. 153–165.

¹ См.: Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – №3. – С. 154. В этой же статье Е.С. Элбакян подчеркивает и излишнюю теоретизированность отечественного религиоведения.

² Относительное большинство статей (в сумме 34,7% от общего количества статей), опубликованных в журнале «Религиоведение» за последние 10 лет, помещены в рубрику «История религии», а также в рубрики «Религии России» и «Религии Востока», которые тоже в основном содержат статьи по истории религии. В то же время количество статей по психологии и феноменологии религии составляет в сумме всего 6%. (См.: Кобызов Р.А. Религиоведение на страницах научно-теоретического журнала «Религиоведение». К 10-летию основания. // Религиоведение. – 2011. – №3. – С. 165–166.)

³ См.: Красников А.Н. Феноменология религии // Религиоведение. Энциклопедический словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 1107; Забияко А.П. Феноменология религии (статья первая) // Религиоведение. – 2010. – №4. – С. 152–164; Забияко А.П. Феноменология религии (статья вторая) // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 114–126.

⁴ По этому поводу см. подробнее: Шкуратов И.Н. Феноменологическая психология // Словарь философских терминов / Под ред. В.Г. Кузнецова. – М.: ИНФРА-М, 2007. – С. 617–618.

⁵ Исходное утверждение автора о том, что большинство современных отечественных научных публикаций посвящено истории религии, – верное. Но дальнейшее раскрытие тезиса не вполне адекватно реалиям религиоведческих исследований. Посыл относительно того, что изучение истории религии связано преимущественно с пониманием внешней стороны религии, не вполне правомерен. В той же феноменологии религии, о которой автор далее пишет, именно через архайку классики феноменологии пытались понять внутреннюю, психологическую сторону религии. Напротив, можно изучать современность, «живых» носителей религиозного мировоззрения в аспекте внешних сторон религии (*прим. ред.*).

⁶ Первая статья была опубликована во втором номере журнала «Религиоведение» за 2011 г. См.: Воронкова Е.А. Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья первая // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 94–105.

⁷ Эта тема рассматривается в работах С.А. Иванова (см., напр.: Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. – М.: Языки славянской культуры, 2005). Также она

раскрыта в диссертационном исследовании автора (см.: Воронкова Е.А. Юродство как транскультурный религиозный феномен: Дис. ...канд. филос. наук. – Благовещенск, 3 февраля 2012 г. – 216 с.).

⁸ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым (с. Грибовка Архаринского района Амурской области, 17-19 марта 2006 г.) // Личный архив Е.А. Воронковой.

⁹ Там же.

¹⁰ Как уже упоминалось нами в первой статье, Дорофей изредка смотрит телепередачи – в частности, «Слово пастыря». Тем самым он совершает двойное нарушение старообрядческих норм – слушает проповедь «никонианина» и самовольно подвергается пагубному воздействию телевидения.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым (с. Грибовка Архаринского района Амурской области, 26.06.2008 г.) // Личный архив Е.А. Воронковой.

¹⁷ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 17-19 марта 2006 г.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Дорофей утверждает, что все «Божественные книги» у него отобрали либо украли.

³⁰ Там же.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Грушко Е.А., Медведев Е.М. Русские легенды и предания. – М.: Изд-во Эксмо, 2006. – С. 14-15.

³⁴ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 26.06.2008 г.

³⁵ Здесь Дорофей демонстрирует удивительную для старообрядца «всеядность»: он с легкостью впитывает сведения даже от человека, который заведомо старообрядцем не является, и органично включает эти данные в свою картину мира.

³⁶ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 17-19 марта 2006 г.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 26.06.2008 г.

⁴¹ Там же.

⁴² Там же.

⁴³ Там же.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же.

⁴⁸ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 17-19 марта 2006 г.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 26.06.2008 г.

⁵³ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 17-19 марта 2006 г.

⁵⁴ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 26.06.2008 г.

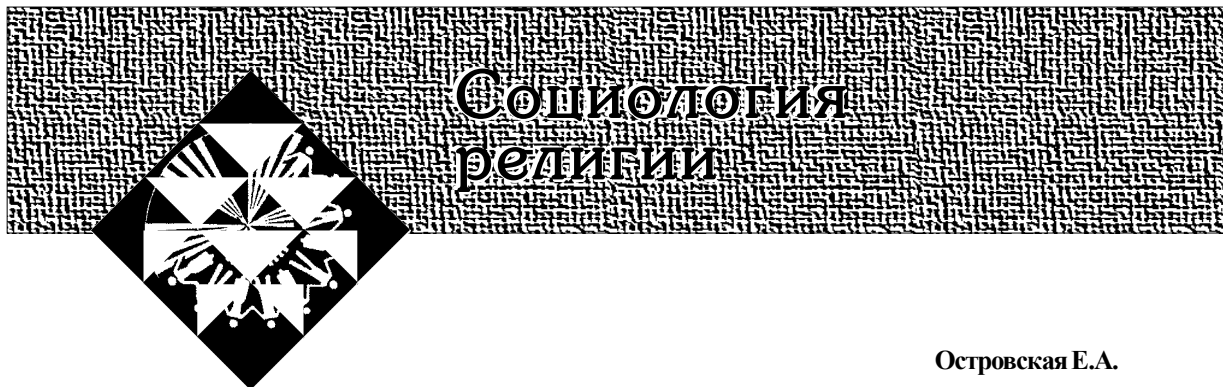
⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же.

- ⁵⁹ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 17-19 марта 2006 г.
- ⁶⁰ Там же.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² Там же.
- ⁶³ Там же.
- ⁶⁴ Там же.
- ⁶⁵ Там же.
- ⁶⁶ Там же.
- ⁶⁷ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 26.06.2008 г.
- ⁶⁸ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 17-19 марта 2006 г.
- ⁶⁹ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 26.06.2008 г.
- ⁷⁰ Краткий обзор подходов к изучению юродства см.: Воронкова Е.А. Юродство как транскультурный религиозный феномен. / Дисс. на соиск. ... кандидата филос. наук. – Благовещенск, 3 февраля 2012 г. – С. 24–50.
- ⁷¹ Глубокий экзистенциальный анализ этого процесса представлен, на наш взгляд, в работе Д.С. Крюкова, опубликованной в этом же номере. (См.: Крюков Д.С. Экзистенциальные факторы динамики самосознания и Я-концепции верующего // Религиоведение. – № 3. – С. 153–165).
- ⁷² Вопрос о сознательности этого обращения мы оставляем открытым.
- ⁷³ Стенограмма беседы с Л.И. Борисовой // Материалы полевых исследований в с. Грибовка Архаринского района Амурской области, сентябрь-октябрь 2005 г. (личный архив Е.А. Воронковой).
- ⁷⁴ Там же.
- ⁷⁵ Заметим: многие из знаменитых юродивых, в том числе Андрей Цареградский, согласно их житиям, подражали тем, о ком они прочли в книгах (см. Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 150).
- ⁷⁶ Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 17-19 марта 2006 г.
- ⁷⁷ Из личной беседы с М. Семеновым, Благовещенск, 2005 г.
- ⁷⁸ Примечательно, что троюродная сестра Дорофея, Лукерья, в отношении его использует то же самое выражение: «ут Бога ему такое».
- ⁷⁹ Там же.
- ⁸⁰ См.: Молдован А.М. «Житие Андрея Юродивого» в славянской письменности. – М.: «Азбуковник» (Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН), 2000. – 760 с., а также другие издания.
- ⁸¹ Ковалевский И. Юродство о Христе... С. 133.
- ⁸² Стенограмма беседы с Д.И. Мешковым... 26.06.2008 г.
- ⁸³ Например, такой подход представлен в работах А.М. Панченко, Д.С. Лихачева, отчасти С.А. Иванова и других видных отечественных исследователей. См., напр.: Панченко А.М. Смех как зрелище // Лихачев Д.С., Панченко А.М. «Смеховой мир» Древней Руси. – Л.: Наука, 1976. – 204 с.; Иванов С.А. Блаженные похабы. Культурная история юродства. – М.: Языки славянской культуры, 2005. – С. 150.
- ⁸⁴ Это следует из попытки истолкования нами юродства в рамках классических теорий психологии религии – У. Джемса, К. Ясперса, З. Фрейда, К.-Г. Юнга, Э. Фромма. Подробнее см.: Воронкова Е.А. Юродство как транскультурный религиозный феномен: Дис. ... канд. филос. наук. – Благовещенск, 2012. – С. 145–166.



Социология религии

Островская Е.А.

СОЦИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗУЧЕНИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ НЕПРАВИТЕЛЬСТВЕННЫХ ГРАЖДАНСКИХ ОРГАНИЗАЦИЙ РФ И РК: К ПОСТАНОВКЕ ПРОБЛЕМЫ

Аннотация. Статья посвящена сравнительному социологическому анализу религиозных неправительственных гражданских организаций Российской Федерации и Республики Кореи. Автор подробно исследует, каким образом процессы идеологической инновации в политической сфере способствуют возникновению и закреплению в южно-корейском и российском обществах новых организационных форм религиозной жизнедеятельности. В фокусе внимания оказывается сравнительный анализ новых форм институциональной активности буддийских организаций РФ и РК.

Ключевые слова: гражданское общество, демократия, религиозные НГО, буддийские гражданские организации, буддизм России и Южной Кореи.

Исследование выполняется по гранту Академии корееведения (Республика Корея) в 2011 г. (AKS-2010-CAA-2101).

Сравнительный социологический анализ религиозных подсистем российского и южно-корейского обществ представляется весьма актуальным в контексте направлений дискуссии глобальной социологии. К передовым тематикам глобальной социологии, наряду с прочими, принято причислять такие как «Национальные проекты гражданского общества», «Глобальное гражданское общество», «Транснациональные меньшинства». В прямой связи с указанными тематиками состоит и рассмотрение проблемы идеологического и организационного участия традиционных религиозных идеологий в развитии национальных проектов гражданского общества, а также их востребованности в формате глобального публичного дискурса о правах человека, национальных и этнических меньшинствах.

В реальности российского и южно-корейского обществ, воспроизводящих демократически ориентированные политические системы, традиционные религиозные идеологии представлены коммуникативной активностью разнообразных религиозных неправительственных некоммерческих гражданских организаций (РНГО). Подобно другим неправительственным гражданским организациям эти РНГО развивают собственный тематический дискурс. Он нацелен на консолидацию усилий адептов конкретных религиозных традиций в постановке определенных проблем и поиска путей их решения. В ситуации мировоззренческого плюрализма, проповедуемого демократическими системами российского и южно-корейского обществ, таковыми проблемами оказываются способы воспроизведения религий исторического наследия РФ и РК в условиях гражданского общества, содержательная соотнесенность религиозной и национальной идентичностей, воинская повинность, профессиональная занятость, экология, бедность, гендерные отношения, правозащитные вопросы и т.д. Дискурс, развиваемый традиционными религиозными идеологиями, имеет национальное и транснациональное измерения.

Анализ национального измерения гражданской активности российских и южно-корейских РНГО с необходимостью предполагает рассмотрение историко-культурной специфики их вызревания. И российская, и южно-корейская религиозные подсистемы располагают значительным социокультурным опытом функционирования в качестве подсистем, обнаруживающих разнообразие религиозных традиций и этнических верований – христианской, буддийской, конфуцианской, исламской и т.д. В этой связи отдельного внимания заслуживает вопрос о том, каким образом социально-политические трансформации российского и южно-корейского обществ коррелируют с процессами институционализации различных традиционных религиозных идеологий. Исследование национального измерения должно учитывать также современную номенклатуру РНГО, их интересы и вектора гражданской активности, ангажированность в общественном пространстве и медиа-сфере.

Социологическое изучение национальной и транснациональной активности РНГО РФ и РК в формате современного гражданского общества будет включать несколько взаимосвязанных аспектов. Во-первых, необходимо реконструировать те модели демократического дискурса о гражданском обществе, которые доминируют в каждом из обществ. Анализ этих моделей актуален в первую очередь для установления роли, которая отводится в них РНГО как организациям третьего сектора. Во-вторых, отдельным аспектом исследования будут выявление и сравнительный анализ правовых, экономических, политических и социокультурных составляющих российских и южно-корейских РНГО. В-третьих, социологический анализ транснациональных коммуникативных сетей, образуемых разнообразными российскими и южно-корейскими РНГО в глобальном гражданском пространстве, их пересечения и взаимовлияния.

Итак, системное сходство религиозных подсистем РК и РФ состоит в разнообразии смыслов тех религиозных традиций, которые они исторически включают. Применительно к РК следует говорить о конфуцианстве, буддизме, христианстве и местных этнических верованиях. В РФ к таким традициям относятся христианство, буддизм, ислам, иудаизм. С социологической точки зрения представляется принципиальным подчеркнуть, что отличие обусловлено не религиозными смыслами систем, а отличием воспроизводящих их сред: РК всегда обнаруживала моноэтническую среду, РФ воспроизводит многообразие религиозных традиций в многообразии сред.

Знакомство православного российского государства с буддизмом и исламом осуществилось в имперский период истории российского социума, включившего эти религиозные традиции в свою религиозную подсистему в статусе «религий инородческих окраин». Христианство трактуется в РФ как «традиционная религия», причем одна из ее конфессий – православие – была и остается доминантной системой религиозных символов, используемых в политическом и социокультурном дискурсах о социальной реальности.

Гражданская активность православных НГО тематически разнообразна и пользуется поддержкой как со стороны политического сектора, так и со стороны бизнеса. Анализ тематической ангажированности православных НГО позволяет говорить и о национальном, и о транснациональном измерениях их активности. К национальному измерению гражданской деятельности¹ православных НГО следует относить социальную работу с неимущими, наркозависимыми, экологическую и религиозно-просветительскую тематику, внедрение православных ценностей в экономическую и образовательную деятельность россиян, патриотическое воспитание молодежи и др.

Иначе обстоит дело с корейской религиозной подсистемой. Мононациональная корейская среда становится носителем смыслов различ-

ных религиозных систем вследствие японской колониальной оккупации и последующего постколониального периода функционирования под патронатом США. В корейском обществе, мононациональная среда которого исторически воспроизводила идеологическое господство конфуцианской системы и буддизма, христианство укоренилось только благодаря радикальным политическим и геополитическим трансформациям. И на этом моменте хотелось бы остановиться подробнее.

Корейское общество познакомилось с христианскими конфессиями – романским католичеством и протестантизмом – лишь в XIX в. В современной РК христианство, наряду с буддизмом, оценивается в качестве одной из статистически господствующих религий. Согласно Корейскому Цензу 2005 г. из 100% населения РК 53% идентифицировали себя как имеющие определенную религиозную принадлежность, а 47% – как безрелигиозные. Из 53% религиозно ориентированных граждан на долю протестантизма приходится 18%, последователи романского католичества составляют 11%. На рынке религий южно-корейского общества конкуренцию католичеству и протестантизму составляет лишь буддизм, к которому себя причислили 23%². В перспективе анализа гражданской активности РНГО РК отдельного внимания достоин тот факт, что подавляющая часть корейских христиан являются городскими жителями, более того – представителями высших страт мегаполисов.

В современной реальности корейского и российского обществ доминирует функциональный принцип дифференциации подсистем, политическая система различает себя в качестве демократической, свободной от необходимости использовать религиозную легитимацию. Демократическая доктрина, проповедуемая и российским, и корейским государствами, осмысляет неполитическую и неэкономическую реальность как гражданское общество, а религиозную систему – как совокупность религиозных неправительственных организаций, действующих наравне с прочими НГО в третьем секторе. Сравнительный анализ номенклатуры российских и корейских РНГО позволяет констатировать, что в обеих странах идеологически доминирующими оказываются именно христианские неправительственные гражданские организации.

Принципиальное отличие здесь обнаруживается применительно к деятельности исламских НГО. В России ислам, согласно опросам 2008–2009 гг., занимает второе место после христианства. Однако результаты социологического опроса, проведенного Левада-центром в 2011 г., показали, что на долю православных приходится 69% населения РФ, а на долю ислама – 5%³.

В РК ислам укоренился в качестве религиозной традиции меньшинства (0,2%). Его социокультурное созревание здесь началось в 1950-х гг. и было напрямую связано с религиозной активностью солдат турецких бригад⁴, входивших в состав войск натовского военного присутствия на территории южно-корейского государства. Они охотно вступали в контакт с корейцами, желавшими приобщиться к благам новой для них культуры, допускали их к участию в ритуальных службах походных мечетей на территории военного лагеря, занимались прозелитацией.

Значительный вклад в дело распространения ислама в РК внесли религиозные лидеры стран Ближнего и Среднего Востока. Так, в 1967 г. благодаря помощи исламских организаций Саудовской Аравии в Сеуле была построена первая крупная мечеть, а при ней основан центр исламской культуры. В том же году прошла юридическую регистрацию НГО «Корейская исламская федерация» (КИФ), объединившая в своих рядах этнические корейцев, принявших ислам, и обосновавшиеся в РК исламские иноэтнические меньшинства трудовых мигрантов и беженцев из Пакистана, Бангладеш, Индонезии⁵. В качестве ключевых задач эта НГО поставила перевод и публикацию текстов Корана на корейском языке, пропаганду ис-

ламской культуры, обеспечение возможности изучать арабский язык с перспективой паломничества в исламские страны Среднего и Ближнего Востока.

Основные направления гражданской активности Федерации в 2000-х гг. составляют помощь неимущим, бездомным, инвалидам, а также организация начального обучения исламу всех желающих, издание периодики, организация выставок, посвященных исламу, а также приглашение мусульманских лидеров и наставников из различных мусульманских стран, подготовка будущих имамов⁶. Отдельно отмечу, что в текущий период КИФ имеет множество филиалов и дочерних НГО, посвящающих себя какому-либо из перечисленных направлений деятельности.

В южно-корейском обществе обнаруживается устойчивая тенденция к конвертации в ислам. Сообщества мусульман-конвертитов впервые стали появляться в 1950-е гг. Следующую важную веху этого процесса следует искать в 1970-е гг., когда Южная Корея начала завязывать долгосрочные экономические и торговые отношения со странами Среднего Востока. Южно-корейские строительные компании стремились к освоению новых экономических территорий и рынков сбыта⁷. Многие корейцы, уезжавшие в эти страны работать по контракту, возвращались домой мусульманами. Третьим значимым источником обращения в ислам оказалось для корейцев военное участие во вторжении коалиционных сил в Ирак в 2003 г. Находясь на территории Ирака, солдаты и офицеры корейских войск охотно принимали ислам, а, вернувшись на родину, посвящали себя религиозному служению или включались в дело прозелитации ислама на родине.

Достоин пристального внимания тот факт, что в южно-корейском обществе ислам закрепляется достаточно стремительно, не встречая какого-либо серьезного афронта. Во многом это объясняется, на мой взгляд, крепкими экономическими и политическими связями Южной Кореи со странами Среднего и Ближнего Востока, где ислам является доминирующей идеологической системой. Укоренению ислама в РК способствуют и межправительственные культурные инициативы по созданию исламских культурных центров в южно-корейских мегаполисах, благотворительное участие в строительстве мечетей и мусал (молельных центров) в малых городах и сельских местностях, открытие центров изучения ислама. Кроме того, значительный численный прирост мусульманской общины РК обеспечивается и за счет начавшейся в 1990-х гг. трудовой миграции преимущественно из Пакистана, Бангладеш, Индонезии.

Специфика функционирования ислама в РК позволяет констатировать, что активность южно-корейских исламских НГО представляет преимущественно транснациональное измерение религиозной подсистемы корейского общества. Более того, здесь следует говорить о включенности корейского общества в транснациональное коммуникативное пространство ислама именно благодаря активности этих РНГО.

Обратимся теперь к более пристальному рассмотрению российских и южно-корейских буддийских НГО. Для российского общества буддизм является религией «исторического наследия» народов, проживающих в Бурятии, Калмыкии, Туве, Забайкальском крае. Зародившиеся в 1990-х гг., сообщества буддистов-конвертитов, исповедующих тибетскую, тайскую, южно-корейскую, японскую или вьетнамскую формы буддизма, способствовали изменению публичного имиджа этой религиозной традиции, ее вестернизации и включению в транснациональный коммуникативный контекст. Между тем в настоящем контексте наибольший интерес представляют в первую очередь те буддийские НГО, гражданская активность которых имеет наибольший общественный резонанс.

Российская буддийская община как современный феномен вероисповедной идентичности начала формироваться в 1990-е гг., когда в повестку

дня был эксплицитно включен вопрос о построении правового государства и общества в России. Именно в этот период был взят курс на возрождение традиционных религий и этнических верований ее народов, разрешена миссионерская практика (в том числе и с зарубежным участием), создано правовое обеспечение деятельности религиозных объединений. Введенная политико-правовая рамка сделала возможным возникновение нового социального феномена вероисповедной идентичности - современной буддийской общины РФ.

Современный российский буддизм многолик и разнообразен. Наряду с тибетской монастырской формой, традиционной для Бурятии, Калмыкии, Тывы, Читы и Забайкалья, появились объединения и группы мирян, последователей китайской, вьетнамской, японской, ланкийской, южно-корейской, тайской традиций воспроизведения буддизма. Российский буддизм активно преодолевает этническую замкнутость, расширяя свою среду за счет вовлечения граждан, для которых буддизм – это осознанный выбор, за которым не стоит ни семейная, ни социокультурная преемственность. В российских мегаполисах и городах обнаруживаются разнообразные общины буддистов-конвертитов, принадлежащих дзен Кван Ум, Дхарма-центрам последователей Карма-кагью, традиции Дзогчен, традиции Тхеравада, Римэ и т.д.

Вновь созданная демократическая политико-правовая парадигма функционирования религий в российском обществе способствовала оформлению нового социального феномена вероисповедной идентичности - «российский буддист». Эта большая социальная группа развивает свою религиозную активность в третьем секторе общества – в независимых гражданских организациях (далее – НГО), неправительственных и некоммерческих⁸. В терминах научного дискурса о гражданском обществе современная буддийская община России должна квалифицироваться как ассоциация на основе единства мировоззренческих ценностей. Однако в реалиях современного российского общества буддийские организации лишь только на подступах к осознанию себя в качестве религиозных организаций с отчетливой и многогранной гражданской позицией и проблематикой.

Анализ гражданской, религиозной и социокультурной активности буддийских организаций РФ позволяет утверждать, что истекшие десятилетия были потрачены на поиск новых форм реинституционализации буддизма. Взятый в 1990-е гг. курс на религиозное возрождение оказался весьма проблематичным применительно к российскому буддизму. Общественность Бурятии, Калмыкии, Тывы с большим энтузиазмом включилась в этот процесс, полагая, что в гражданском обществе должна возродиться традиция, существовавшая до социализма. Не учтенным оказался тот факт, что модель существования буддизма в имперский период абсолютно неприменима в новой системе мировоззренческого плюрализма.

В реалиях современного общества буддизм предстал одной из религий, исповедуемых гражданами РФ по свободному волеизъявлению, и требовалось найти тот образец, в соответствии с которым буддийские социорелигиозные институты могли обрести второе дыхание. Речь шла о конструировании новых способов легитимного в гражданском обществе финансирования монастырей и религиозных образовательных центров, пополнения численности монашества, осуществления миссионерско-проповеднической активности, преодоления пережитков этнизации буддизма. Поиск путей решения этих проблем обратил взоры буддистов российских регионов на опыт институционализации буддизма в глобальном пространстве идеологий. Применительно к традиционным для буддизма регионам РФ следует говорить о копировании опыта тибетских буддийских организаций⁹, вовлеченных в сеть многообразных транснациональных взаимодействий. Обращение именно к этим формам институционализации буддизма в глобальном формате легитимизируется в Бурятии, Калмыкии и Туве

апелляцией к тому факту, что на их территориях исторически превалировала тибето-буддийская традиция. В такой объяснительной схеме весьма логичным оказывается полный отказ от поиска собственных аутентичных национальных моделей и обращенность в транснациональное пространство.

В Калмыкии, Тыве и Бурятии воспроизводится глобальная модель функционирования тибетского буддизма, которая была создана в диаспоре на территории Индии. Так, система буддийских социорелигиозных институтов – монашество, миряне, религиозное образование и религиозная заслуга – воспроизводится по транслокальному принципу. Бурятские, калмыцкие, тывинские монахи получают высшее образование в монастырских университетах диаспоры в Дхарамсале (Индия) либо Монголии (лояльной Далай-ламе XIV). Миссионерскую деятельность ведут преимущественно посланцы Далай-ламы XIV, имеющие соответствующие сертификаты. В состав «мирян» включаются вновь созданные НГО, которые своими пожертвованиями осуществляют возможность иностранного миссионирования.

Буддисты этих регионов еще в первой половине 1990-х гг. заявили о своей лояльности по отношению к тибетскому детерриторизированному этносообществу и его борьбе за политическое самоопределение. Применительно к буддийским каноническим территориям РФ духовный лидер тибетской диаспоры Далай-лама XIV занял позицию, функционально сходную с позицией католического понтифика.

Формально ориентация буддистов Бурятии, Калмыкии, Тывы на тибетскую диаспору во главе с Далай-ламой XIV не противоречит принципам гражданского общества, но и не вносит вклад в построение российского варианта такого общества. Модель, созданная под водительством идеологов тибетской диаспоры, нацелена в первую очередь на воспроизведение этнокультурной идентичности тибетцев в глобальном пространстве, а это – идентичность детерриторизированного этносообщества. Ориентация на глобальный образец воспроизведения социорелигиозных институтов тибетского буддизма приводит к расщеплению гражданской идентичности буддистов-россиян. Будучи гражданами РФ, они оказываются активными участниками транснациональной коммуникативной сети тибетского буддизма. Кардинальной целью этой сети выступает продвижение тибетской проблемы в глобальном пространстве взаимодействий государств. ТКС тибетского буддизма совершенно чужда задаче построения правового государства и гражданского общества в России¹⁰.

Параллельно с процессами реинституционализации буддизма на канонических территориях наметился процесс легализации буддийских организаций в европейской части России. Заявили о себе религиозные объединения, исповедующие не только тибетскую, но и иные социокультурные формы буддизма, импортированные из стран Дальнего Востока, Южной и Юго-Восточной Азии. Эти организации органично вошли в третий сектор гражданского общества, но едва ли могут рассматриваться в качестве представителей традиционных религий России. Появление таких организаций стимулирует возрастание разобщенности в буддийской среде. Новые буддийские НГО нацелены на внедрение западной модели буддийской ассоциации, что вполне соответствует принципам функционирования гражданского общества, но идет вразрез с монастырской формой воспроизведения буддизма в российских регионах.

Буддийские НГО в их разнообразии уже являются неотъемлемой частью третьего сектора российского гражданского общества. Однако процессы, происходящие на канонических территориях, размывают вклад российского буддизма в дело строительства российского национального гражданского общества. Гражданская религиозная идентичность «буд-

дист» постепенно подменяется на канонических территориях глобальной формой религиозной идентичности, не связанной с российским гражданским обществом. Что же касается созданных буддистами-конвертитами НГО, ориентированных на ТКС тибетского буддизма, то эти организации объективно оказываются заложниками международного активизма религиозных идеологов тибетской диаспоры и конфликтности сепаратистских групп тибетцев внутри КНР. Тем не менее такие конвертитские НГО, являя себя защитниками прав человека и этноменьшинств, выполняют в российском гражданском обществе весьма важную и социально значимую функцию. Они привлекают внимание отечественных политиков, ученых, общественных деятелей к тибетской проблеме, которую необходимо всесторонне изучать в прямой связи с вопросами возрождения буддизма в Бурятии, Калмыкии и Тыве.

Обратимся теперь к рассмотрению южно-корейских буддийских НГО, их номенклатуры, векторов активности, национального и транснационального измерений. Базовое отличие процесса институционализации буддизма РК от российского заключается в том, что он имел исторический опыт функционирования в качестве государственной идеологии, легитимировавшей в течение веков абсолютную власть корейских императоров (VII – XIV вв.). На смену идеологическому господству пришли времена гонений и преследований – 1392–1895 гг. со стороны проконфуцианской династии Ли. Утрата господствующих позиций, запрет на миссионерскую деятельность и вообще какую-либо религиозную активность в городах вызвали необходимость реинституционализации корейского буддизма в условиях противостояния с неоконфуцианством и местными этническими верованиями¹¹. Подробное углубление в историю южно-корейского буддизма выходит далеко за рамки настоящей статьи. В перспективе нашего исследования принципиально важен тот факт, что южно-корейский буддизм имел в своей истории и периоды институционализации в качестве государственной идеологии и как традиции образованного меньшинства, т.е. традиции по преимуществу монашеской. Формы институционального закрепления, обнаруживаемые в современном южно-корейском буддизме, свидетельствуют о его значительном адаптационном ресурсе и способности реагировать на радикальные социально-политические и социокультурные трансформации.

Вопрос о необходимости реформы, направленной на «сближение буддизма с народными массами»¹² или адаптацию к резким общественным трансформациям, впервые был поставлен лишь в конце XIX в. Такая постановка вопроса была опосредована японской политической и социокультурной оккупацией Кореи. Осуществленная Японией в 1910 г. аннексия Кореи открыла широкие возможности для миссионерской активности японским буддийским наставникам, христианским проповедникам и представителям христианских политических движений.

Ключевыми пунктами реформы корейского буддизма стали перевод текстов буддийского канона с классического китайского языка, на котором в течение веков буддийское знание и образование существовали в корейском социуме, на корейский язык, строительство буддийских комплексов в городах, обновление системы буддийского образования, включение мирян в жизнь сангхи. Перевод текстов канона на корейский язык представлялся необходимой мерой и в деле противостояния распространению японского буддизма, и для популяризации буддийского учения в среде мирян. Строительство буддийских монастырских центров в городах и селах явилось элементом принципиальной реинституционализации, предполагавшей отход от практики пещерных монастырей, находящихся далеко за пределами и города, и деревни. Другими элементами процесса радикальной трансформации корейского буддизма стали снятие обязательнос-

ти целибата и принятие установки на поддержание регулярных связей с мирянами. Именно на этот период приходится организационный раскол южно-корейской буддийской сангхи в вопросе возможности сохранять монашеский статус без соблюдения целибата.

Отдаленным следствием буддийского реформаторства начала XX в. явились образовательные учреждения и молельные центры, открытые в мегаполисах для буддийского обучения и просвещения мирян. В 1980-х гг. большинством буддийских монастырей и храмов в городах были созданы колледжи по начальному и среднему циклам буддийского образования, подразумевающего знакомство с буддийским письменным наследием, историей буддизма, буддийским искусством, храмовым этикетом и т.д. Это направление деятельности традиционных буддийских НГО привлекло на их сторону значительное число верующих из южно-корейского среднего класса¹³.

Идеи реформаторского периода функционирования буддизма нашли воплощение и в деятельности буддийских организаций так называемого «народного» (minjung) буддизма, получившее свое оформление в 1970–1980-х гг., в период милитаристского режима. Народный буддизм оформился как религиозно-политическое движение в 1985 г., когда была сформирована НГО «Народная буддийская федерация». Ее целевой аудиторией стали все те, кто разделял идеи необходимости свержения военной диктатуры в пользу рабочих и крестьян, демократической конституции, распределения богатств, объединения Кореи¹⁴.

С течением времени различные организации народного буддизма прекратили свое существование, но пул выдвинутых ими идей продолжает реализовываться и в современности. Так, в крупных городах буддийские монастыри не ограничивают свою активность лишь проведением молитвенных служб. В 1990-х гг. при монастырях начали создавать инфраструктурные сети, обеспечивающие удовлетворение и религиозных, и секулярных потребностей мирян: детские сады, магазины экологически чистых продуктов, бюро по проведению свадебных и похоронных ритуалов, поликлиники, банковские услуги и многое другое¹⁵. Кроме того, определенные институциональные инновации затронули и так называемые горные монастыри, располагающиеся в значительном удалении от населенных пунктов. Начиная с 1980-х гг. большинство таких монастырей разработало программы для буддистов-мирян, желающих принять участие в весенних и летних ретритах или пожить в живописной удаленности от городской цивилизации, посвящая себя медитации¹⁶. Таким образом, даже отъединенные от мира монастырские общины нашли свой путь в современную демократическую реальность, предлагая на выбор ассортимент религиозных услуг: паломничество по сакральным буддийским местам, регулярные медитативные ретриты и фестивали, насыщенные семинарами по разнообразным психосоматическим практикам.

В современной социокультурной реальности южно-корейского общества буддийская традиция оказывается в ситуации невыгодного для нее конкурентного противостояния с протестантизмом и католичеством. Конкуренция за идеологическое влияние в пространстве публичности, за приоритетное право легитимировать смысловые основы национальной идентичности приводят буддийские организации РК на путь социальной работы, благотворительности и прозелитации. Принципиально важно, что для традиционного корейского буддизма, адресовавшегося к безбрачному монашеству, такие направления социальной активности абсолютно чужды. Необходимо также учитывать и то немаловажное обстоятельство, что социальная и гражданская активность вновь созданных буддийских НГО наталкивается на противодействие со стороны представителей традиционного буддийского клира, полагающих, что подлинный буддизм должен

являть себя в монашеском облачении, а приемлемая для него социальная активность – это отдаление от мира¹⁷.

Анализ публикаций о судьбах традиционных религиозных идеологий в РК позволяет заключить, что общественная оценка буддизма в современном южно-корейском обществе весьма противоречива. Так, согласно статистическим данным, буддизм предстает второй после христианства значимой религиозной традицией Южной Кореи, что, с социологической точки зрения, позволяет выдвигать предположение о его популярности и социокультурной востребованности. Однако в реалиях южно-корейских мегаполисов буддизм представлен слабо: буддийские храмы и буддийские монастыри малочисленны, буддийская символика практически отсутствует, количество буддийских школ мизерно. Например, двенадцатимиллионный Сеул располагает лишь несколькими буддийскими действующими храмами, пик активности которых приходится на выходные, собирающие на молитву сотни верующих-буддистов. В противовес этому в каждом квартале города функционирует несколько протестантских церквей, где верующие-миряне собираются и в будни, и в праздники, устраивают конференции по вопросам веры и прозелитации, благотворительные акции и др.

Традиционный буддизм вытеснен в сельские регионы РК, где преимущественно и располагаются буддийские монастыри и поддерживающие их миряне. Примечательно, что и в масс-медийном пространстве, и в научных статьях вытеснение буддизма на периферию осмысливается как естественный порядок вещей, объясняющийся содержащейся в буддизме установкой на удаление от социума, а также традицией горных монастырей, исторически сложившейся в южно-корейском буддизме. Однако такой весьма поверхностной трактовке противоречит сама история южно-корейского буддизма, взявшего еще в XIX в. отчетливый курс на внедрение в гражданскую, социально-политическую и социокультурную области социума.

Подлинное понимание парадоксальности публичных позиций южно-корейского буддизма открывается при учете черного пиара, артикулируемого христианскими южно-корейскими организациями в адрес традиционного южно-корейского буддизма¹⁸. Здесь необходимо учитывать и многократные акты вандализма, творимые «христианскими фундаменталистами» в отношении буддийских святынь¹⁹ на протяжении 1990-х гг. К такому относятся и сожжение буддийских монастырей в мегаполисах, и хищения ритуальных предметов, и публичные нападения на буддийских наставников, и разрушения буддийских памятников и т.д.

Кроме того, необходимо принимать во внимание также тот факт, что гражданская позиция южных корейцев предполагает ориентацию на политических лидеров, находящихся у власти. Так, в периоды президентства политических лидеров, лояльных христианству, буддизм подвергался гонениям и критике. В качестве примера уместно указать и состоявшиеся в 2008 г.²⁰ многочисленные мирные демонстрации буддийских организаций и акции протеста буддистов-мирян в адрес правящей политической верхушки. В своих публичных выступлениях, в открытых письмах и петициях на имя президента Ли Мён Бака буддийские лидеры обвинили режим в нацеленной идеологической дискриминации буддизма. В качестве ярких иллюстраций подобной политики упоминались следующие прецеденты: публичное поздравление от президента в адрес протестантской общины Пусана, в тексте которого эта община была обозначена как «покончившая с буддизмом в этой стране»; пропаганда христианства, которую осуществлял нынешний президент еще в бытность мэром Сеула, посвящая все свои проекты Богу; назначение на высшие политические посты приверженцев христианства и т.д.

Социологическое осмысление противоречивости публичного имиджа буддийских НГО должно учитывать, что радикальное отличие трактовки

социальной деятельности в буддийской традиции от протестантской состоит в стремлении уйти от социального участия, отрешиться в пользу обретения религиозной заслуги через служение сангхе. В христианстве в целом и в протестантизме в особенности вектор социального служения направлен непосредственно на мир. Служение миру как призвание, его облагораживание, активная гражданская позиция воплощаются в деятельности разнообразных протестантских и католических НГО РК, приобрели огромную популярность и громкий позитивный резонанс в публичных институциональных дискурсах.

Буддийские организации здесь скорее приспосабливаются к вызовам современной демократической идеологии, ожидающей от религиозных организаций гражданской активности. И тем не менее в современной южно-корейской реальности наметился отчетливый вектор в направлении формирования буддийских НГО, стремящихся к участию в формировании общественного мнения по политическим, гендерным, религиозным и остро социальным проблемам. Наибольшую популярность в истекшие десятилетия приобрели следующие буддийские южно-корейские НГО: «Буддийская коалиция за экономическую справедливость», «Общество Чистой Земли», «Буддийская солидарность за реформы». Эти организации возникли в 1990-х гг. как реакция патриотически ориентированных корейских буддистов на текущие социокультурные трансформации.

«Буддийская коалиция за экономическую справедливость» (БКЭС) представляет собой объединение буддистов мирян, вовлеченных в отстаивание прав трудовых мигрантов на территории РК. Это буддийская НГО ориентирована на помощь беженцам и трудовым мигрантам, которым предоставляют на первое время крышу над головой, бесплатное пропитание, возможность получить начальные навыки корейского разговорного языка. Кроме того, БКЭС оказывает помощь и местным безработным или пострадавшим от экономического кризиса 1997, подыскивая им работу, обеспечивая бесплатным пропитанием и жильем²¹.

Совсем другой тематике посвящают себя активисты буддийской НГО «Общество Чистой Земли», возникшей в 1985 г. как отделение Корейской буддийской академии социального образования. В дальнейшем академия была преобразована в НГО «Буддийская академия экологического пробуждения». «Общество Чистой Земли», используя буддийское учение о рае Сукхаватти, «чистой земле», обратилось к освоению демократически популярных тематик окружающей среды и экологии. Буддийские тексты, публикуемые ею под грифом «Академия экологического пробуждения», представляют собой упрощенный пересказ доктрин школы «Чистой земли», причем упор делается на разъяснение тезисов о необходимости взращивания установок «чистого сознания», обретения «праведных друзей» и создания «чистых земель». С 1991 г. основатель этой НГО призвал своих последователей обратить взоры в транснациональное пространство коммуникаций по темам бедности, начального образования и профессионального обучения неимущих, экономической угнетенности, медицинской помощи и создать международные филиалы. Таким образом, в международном формате эта буддийская НГО стала известна как «Общество объединения»²², оказывающего поддержку бедным слоям населения Индии, Бангладеш, Монголии и Северной Кореи.

НГО «Буддийская солидарность за реформы» (БСР) возникла в 1998–1999 гг. как протестная реакция буддистов-мирян на прецеденты дисциплинарных нарушений, коррупции, неправомерного использования властных и административных полномочий в среде буддийского монашества²³ южно-корейской традиции сон. Деятельность НГО нацелена на ослабление монашеской монополии на административное и финансовое управление буддийской сангхой. Это предполагает осуществление контроля со стороны буддистов-мирян над процедурами выборов в монастырях и храмах сон-

буддизма, за потоками финансирования, проистекающими из государственного бюджета, благотворительными вкладами и взносами мирян²⁴. Кроме того, данная НГО видит необходимость в воссоздании всей полноты буддийских социорелигиозных статусов: мирян/мирянка, послушник/послушница, монах/монахиня, а также введение в практику участия мирян в жизни монастырей. Такая позиция с необходимостью требует реформы организационной структуры сон-буддизма, традиционно ориентированного по преимуществу на монашескую стезю. В транснациональном коммуникативном пространстве религиозных идеологий БСР позиционирует себя как движение буддистов-мирян, выступающих за возрождение традиционного корейского буддизма, за мирное воссоединение Южной и Северной Кореи, за отстаивание прав верующих и мирный межрелигиозный диалог.

Сравнительный анализ российских и южно-корейских РНГО позволяет констатировать, что и в РФ, и в РК именно буддизм как традиционная идеология претерпевает значительные изменения в силу необходимой социокультурной адаптации к реалиям современных демократических обществ. К числу наиболее значимых трансформаций в обоих случаях можно отнести смену вектора социальной активности в направлении освоения центральных тематик демократического дискурса. Кроме того, в обеих странах буддийские организации – и традиционные, и новые-конвертитские – сталкиваются с необходимостью конкурировать с христианскими организациями за последователей, общественное внимание, публичный авторитет и политическую благосклонность власть предержащих. Однако принципиальное отличие здесь состоит в характере и содержании межрелигиозного диалога.

В Российской Федерации и буддизм, и христианство расцениваются в качестве религий «исторического наследия», что влечет за собой двусторонний неустанный поиск тем для диалога и сотрудничества. Такое положение дел во многом объясняется исторически сложившимся распределением сред: буддизм продолжает оставаться лидирующей религиозной традицией в этнических регионах РФ, а христианство воспроизводит себя на европейской части страны как статистически доминантная традиция. Применительно к российскому буддизму речь пока идет о необходимости поиска форм воспроизведения религиозной традиции, которые могли бы стать востребованными в рамках демократической идеологии. Такие формы и вырабатываются благодаря активности буддийских этнических и конвертитских НГО. Однако развитие самостоятельного гражданского публичного дискурса – это дело будущего. Истекшие два десятилетия функционирования в условиях современной демократии были потрачены на создание организационной базы для воспроизведения базовых буддийских институтов, а также на образование собственной ниши в пространстве мировоззренческого плюрализма.

В РК отчетливо просматривается конкурентное противостояние двух господствующих религиозных традиций – буддизма и христианства. Тенденция к поиску точек соприкосновения и возможностей для консенсуса прочерчена очень слабо. Однако анализ этого противостояния позволяет заключить, что буддизм, немало претерпевший от адептов протестантских организаций, оказывается в итоге и стороной, много получившей от навязанной ему конкуренции. Так, совершенно очевидно, что стремление адаптироваться к социально-политическим трансформациям имело следствием для идеологов буддийских традиций РК выдвижение на первый план вопроса о разработке методов и форм внедрения в текстуру современности. В процессе решения этого вопроса буддисты калькировали протестантские способы работы с населением, политической властью, применились к риторике демократического дискурса. Органичное присутствие буддизма в современном публичном дискурсе обеспечивается за счет

НГО, созданных буддистами-мирянами и развивающих разнообразную гражданскую активность.

Библиографический список

Аюшева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2003. – 124 с.

Островская Е.А. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: РОССПЕН, 2009. – С. 294–328.

Островская-мл. Е.А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 261–314.

Островская Е.А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 4. – С. 171–182.

Barker D. Korean Spirituality. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008. – P. 4.

Joo R.B. Countercurrents from the West: «Blue-eyed» Zen Masters, Vipassana Meditation, and Buddhist Psychotherapy in Contemporary Korea // Journal of the American Academy of Religion. – 2011. – Vol. 79, № 3. – P. 619.

Jorgensen J. Minjung Buddhism: a Buddhist Critique of the Status Quo – Its History, Philosophy and Critique // Park J.Y. (ed.) Makers of Modern Korean Buddhism. – N.Y., Alban: New York State University, 2010 – P. 282.

Levkowitz A. The Republic of Korea and Middle East: Economics, Diplomacy, Security// Korean Economic Institute: Academic Economic Series. – 2010. – Vol. 5, № 6.

Park J.Y. Buddhism and Modernity in Korea. Introduction. // Park J.Y. (ed.) Makers of Korean Modern Buddhism. Albany: State University of New York Press, 2010, P. 3-4.

Park P. Buddhism in Korea: Decolonization, Nationalism and Modernization // Berkwitz S.C. (ed.). Buddhism in world cultures: comparative perspectives. – Santa Barbara, California: ABC-CLIO Inc, 2006. – P. 214.

Sørensen H.H. Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea // Harris I. (ed.). Buddhism and Politics in Twentieth-Century Korea. – L.; N.Y.: Continuum, 1999. – P. 128.

Tedesco F. Engaged Buddhism in South Korea // Queen C.S., Prebish C.S., Keown D. (eds.) Action Dharma: new studies in engaged Buddhism. – L.: Routledge Curzon, 2003. – P. 163-164, 169–173.

Tedesco F. Questions for Buddhist and Christian Cooperation in Korea. // Buddhist-Christian Studies. – 1997. – Vol. 17. – P. 184–192.

Wells H. Korean Temple Burnings and Vandalism: The Response of the Society for Buddhist-Christian Studies // Buddhist-Christian Studies. – 2000. – Vol. 20. – P. 239–243.

¹ С разнообразием номенклатуры православных НГО можно ознакомиться, в частности, по ссылке: «Православное христианство. ru. Каталог православных ресурсов сети интернет». URL: <http://www.hristianstvo.ru/life/organizations/youth/>

² Статистически данные взяты из монографии канадского исследователя религиозных традиций РК Д. Баркера, см.: Barker D. Korean Spirituality. – Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008. – P. 4.

³ См.: Левада-центр. Аналитический центр Юрия Левады. Религиозная вера в России. – Пресс-выпуски, 26.09.2011. URL: <http://www.levada.ru/26-09-2011/religioznaya-vera-v-rossii>.

⁴ См.: Ланьков А. Ислам в Кореи. URL: http://www.worlds.ru/asia/south_korea/history-islam_v_koree.shtml

⁵ В различных исследовательских работах указывается, что общее число мусульман РК составляет от 100 до 150 тыс., из которых 35 – 40 тыс. приходится на долю этнических корейцев. См., напр.: Barker D. Islam Struggles for a Toehold Korea. URL: <http://asiaquarterly.com/2006/06/01/ii-139/>

⁶ См.: South Korea: Islam is this country's fastest growing religion / Islam and Muslim in South Korea. URL: http://www.islamawareness.net/Asia/KoreaSouth/ks_news001.html

⁷ Levkowitz A. The Republic of Korea and Middle East: Economics, Diplomacy, Security // Korean Economic Institute: Academic Economic Series. – 2010. – Vol. 5, № 6.

⁸ Подробнее о российских буддийских НГО см.: Островская Е.А. Российский буддизм в оправе гражданского общества // Двадцать лет религиозной свободы в России / под ред. А. Малащенко и С. Филатова. – М.: РОССПЕН, 2009. – С. 294–328.

⁹ О глобальных формах институционализации тибетского буддизма см.: Островская-мл. Е.А. Воины радуги. Институционализация буддийской модели общества в Тибете. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2008. – С. 261–314; Аюшеева Д.В. Современный тибетский буддизм на Западе. – Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2003. – 124 с.

¹⁰ См.: Островская Е. А. Транснациональные коммуникативные сети религиозных идеологий // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2010. – № 4. – С. 171 – 182.

¹¹ Подробнее см.: Swensen H.H. Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea // Buddhism and Politic in Twentieth-Century Korea / Harris I. (ed.). – L.; N.Y.: Continuum, 1999. – P. 128.

¹² Park J.Y. Buddhism and Modernity in Korea. Introduction // Makers of Korean Modern Buddhism / Park J.Y. (ed.). – Albany: State University of New York Press, 2010. – P. 3-4.

¹³ Joo R.B. Countercurrents from the West: «Blue-eyed» Zen Masters, Vipassana Meditation, and Buddhist Psychotherapy in Contemporary Korea // Journal of the American Academy of Religion. – 2011. – Vol. 79, № 3. – P. 616.

¹⁴ Jorgensen J. Minjung Buddhism: a Buddhist Critique of the Statues Quo – Its History, Philosophy and Critique / Park J.Y. (ed.) Makers of modern Korean Buddhism. – N.Y., Alban: New York State University, 2010. – P. 282.

¹⁵ См.: Park P. Buddhism in Korea: Decolonization, Nationalism and Modernization // Buddhism in world cultures: comparative perspectives / Berkwitz S.C. (ed.). – Santa Barbara, California: ABC-Clio Inc, 2006. – P. 214.

¹⁶ См.: Park P. New Visions for Engaged Buddhism: The Jungto Society and the Indra-s Net Community Movement in Contemporary Korea // Contemporary Buddhism. – 2010. – Vol. 11, № 1. – P. 28.

¹⁷ Tedesco F. Engaged Buddhism in South Korea // Action Dharma: new studies in engaged Buddhism / Queen C.S, Prebish C.S., Keown D. (eds.). – London: Routledge Curzon, 2003. – P. 155.

¹⁸ См.: Joo R.B. Countercurrents from the West: «Blue-eyed» Zen Masters, Vipassana Meditation, and Buddhist Psychotherapy in Contemporary Korea // Journal of the American Academy of Religion. – 2011. – Vol. 79, № 3. – P. 619.

¹⁹ См.: Wells H. Korean Temple Burnings and Vandalism: The Response of the Society for Buddhist-Christian Studies // Buddhist-Christian Studies. – 2000. – Vol. 20, P. 239-243. Подробную статистику актов вандализма по отношению к буддийским монастырям, храмам, религиозным лидерам по годам см.: Tedesco F. Questions for Buddhist and Christian Cooperation in Korea // Buddhist-Christian Studies. – 1997. – Vol. 17. – P.184-192.

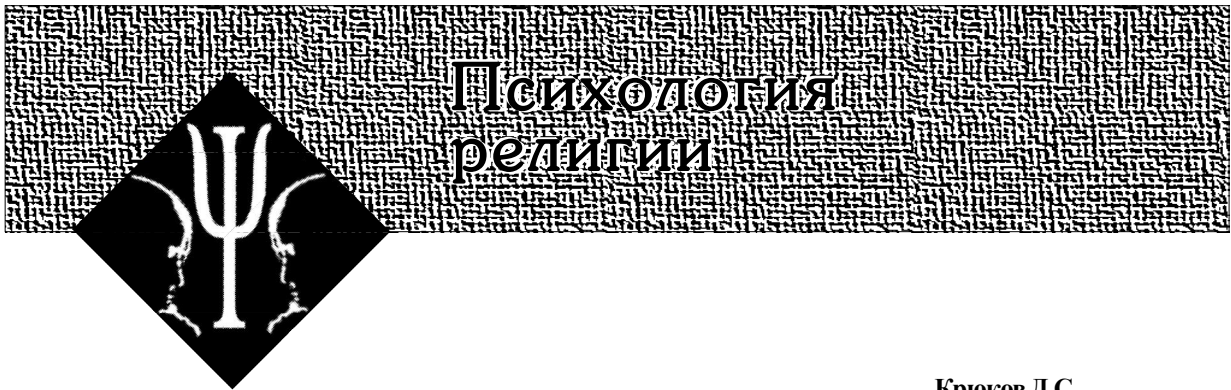
²⁰ Подробное описание см.: «Asian-Tribune». Ликвидация буддизма: буддисты Южной Кореи протестуют против прохристианских предпочтений властей. – Портал Credo.ru, 09.09.2008. URL: <http://portal-credo.info/site/print.php?act=monitor&id=12755>

²¹ Tedesco F. Engaged Buddhism in South Korea // Action Dharma: new studies in engaged Buddhism / Queen C.S, Prebish C.S., Keown D. (eds.). – L.: Routledge Curzon, 2003. – P. 163-164.

²² См.: Sharma A. Socially Engaged Buddhism in Contemporary South Korea // Universal Gate Buddhist Journal, issue 22. URL: <http://enlight.lib.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/mag205778.pdf>, <http://www.jungto.org/english/index.html>

²³ См., напр.: Swensen H.H. Buddhism and Secular Power in Twentieth-Century Korea // Buddhism and Politic in Twentieth-Century Korea / Harris I. (ed.). – L.; N.Y.: Continuum, 1999. – P. 142; а также Kim Ki-tae. Corruption Scandals Rock Nation's Largest Buddhist Order // The Korea Times. – URL: [http://news.spirithit.com/index/asia/more/corruption_scandals_rock_nations_largest_buddhist_order/](http://news.spirithit.com/index/asia/more/corruption_scandals_rock_nations_largest_buddhist_order/http://news.spirithit.com/index/asia/more/corruption_scandals_rock_nations_largest_buddhist_order/)

²⁴ Подробнее см.: Tedesco F. Engaged Buddhism in South Korea // Action Dharma: new studies in engaged Buddhism / Queen C.S, Prebish C.S., Keown D. (eds.). – L.: Routledge Curzon, 2003. – P. 169-172.



Крюков Д.С.

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ ДИНАМИКИ САМОСОЗНАНИЯ И Я-КОНЦЕПЦИИ ВЕРУЮЩЕГО

Аннотация. В статье рассматриваются возможные пути применения ключевых положений экзистенциальной психологии и психотерапии в области исследования Я-концепции религиозной личности. Утверждается, что основанием религиозности может выступать опыт столкновения человека с конечными факторами существования, что и обуславливает структурно-динамические характеристики самосознания верующего. Трансформация экзистенциальных переживаний в религиозный опыт осуществляется посредством религиозной системы ценностей, смыслов и значений, ведущую роль в данных процессах играет динамика образов Я верующего и процессы его саморефлексии.

Ключевые слова: религиозная личность, Я-концепция, самосознание, экзистенциализм, экзистенциальная психотерапия, религиозный опыт, религиозное обращение.

Внимательное изучение ярких примеров религиозного обращения показывает, что процесс обретения человеком устойчивой религиозной установки, изменяющей все его духовные основания, можно условно разделить на три стадии.

Первая стадия, как правило, характеризуется отсутствием даже намека на будущие метаморфозы личности. Это стадия заботы о насущном и погруженности в социальное, фаза Я-сознания, обращенного во внешний мир, структурированный категориями интерсубъективной матрицы жизнедеятельности. На второй стадии все изменяется. Происходит резкое ослабление социальной установки, все категории и ценности, которыми до сих пор руководствовалась личность, частично или полностью разрушаются. Для этой стадии характерны определенная степень диссоциации самосознания и самоидентичности, мучительные переживания тревоги и отчаяния, это этап поиска ориентиров, образов и представлений, способных определенным образом ухватить и выразить выпавший на долю человека нелегкий опыт субъективной трансформации. И, наконец, третья стадия – собственно религиозности, на которой происходит преобразование личности, полностью охваченной установкой на трансцендентное, обновляется или возникает совершенно иная система ценностных ориентаций, рождается новая Я-концепция – совокупность знаний и представлений верующего о самом себе, в основании которой теперь лежат религиозные образы человека.

Сравнительный анализ показывает, что практически для любого примера интенсивного религиозного обращения характерны: а) длительный опыт предельных диссоциирующих переживаний; б) находящаяся в прямой зависимости от этого опыта поэтапная трансформация самосознания и образов Я человека.

Подобную зависимость можно попытаться истолковать посредством социально-психологического подхода к исследованию психологии верующего. В соответствии с ним структурно-динамические характеристики самосознания и совокупность представлений верующего о самом себе определяют три ключевых фактора: религиозное мировоззрение, опыт саморефлексии и отношения между людьми, складывающиеся в религиозной общности. С этих позиций внутренний мир религиозной личности может пониматься как трансформированный посредством субъективного восприятия мир повседневного существования в рамках заданной системы интеракций, упорядоченных религиозными ценностями, смыслами и значениями, а образы Я-концепции – как отпечатки опыта социальной общности, выраженного в позитивных и негативных образах человека и соответствующих им типах деятельности и поведения¹. В этом случае психологию критической стадии религиозного обращения, с характерной для нее диссоциацией структурно-динамических характеристик Я-концепции, можно рассматривать как следствие определенного рода нарушений в интересующей сфере, когда, например, в результате поступка или помысла, преступающего моральные устои общности, человек окунается в ледяную прорубь вины и отчаяния. Стало быть, длительный духовный кризис, предшествующий обращению, – это противоборство образов грешника и праведника, заключенных, соответственно, в Я-негативном и Я-идеальном и до обращения пребывающих в латентном, неактуализированном состоянии и являющихся ни чем иным, как субъективным отражением в чувственной ткани личности данного человека коллизий и перипетий социального бытия, репрезентированных религией.

При прочих равных условиях предельный опыт активизирует процессы саморефлексии и приводит к актуализации и углублению религиозной установки посредством осознания своей греховности и покаяния, что в итоге находит разрешение в полном обращении к религиозным ценностям, смыслам и значениям.

Но очевидно, что динамику самосознания и Я-концепции и в целом динамику религиозности и религиозного опыта человека рассматривать *только* в качестве некоего эпифеномена системы социальных взаимодействий неправомерно. Есть и другая сторона. Так, во многих примерах религиозного обращения и глубокого мистического опыта можно наблюдать аффекты и переживания, которые демонстрируют некоторую степень автономности от социального бытия, выходят далеко за пределы опыта интересующих взаимодействий и обнаруживают себя как нечто, до времени скрытое, проявляющееся в критических жизненных ситуациях и практически полностью определяющее активность самосознания человека.

Превосходным примером подобной личностной динамики, репрезентированной тремя стадиями, является «Исповедь» Л.Н. Толстого.

По собственному свидетельству писателя, до определенного момента он никогда не верил серьезно, а имел лишь доверие к тому, чему его учили, «но доверие это было очень шатко», а с восемнадцати лет «я не верил уже ни во что из того, чему меня учили»². Дальнейший, довольно продолжительный, период его жизни характеризуется глубокой погруженностью в социальное, самосознание укоренено в светской системе ориентаций и представлений. Но вскоре на Л.Н. Толстого всей тяжестью наваливается переживание ужаса перед бессмысленностью и смертностью человека, за которыми расположилась ледяная пропасть небытия. Ориентация сознательного Я на общесоциальные ценности, референтное окружение, общественный успех и исключительность уже не несут смысла и не дают спасения, вера в совершенствование и прогресс, попытки найти истину и облегчить свою душу в науке и метафизике терпят крушение и открывают, что разум человека, по сути, бессилен что-либо изменить. И только после того, как Л.Н. Толстой находит в себе первые ростки живой рели-

гиозности, предельные и угрожающие безумием переживания утрачивают свое разрушительное влияние, а самосознания и образы Я обретают интегрированность и большую устойчивость. В итоге именно религия и религиозность становятся способом разрешения внутренних конфликтов.

Еще одним примером может служить «Исповедь» Аврелия Августина. Но здесь (что, с нашей точки зрения, имеет первостепенное значение) динамика описанных выше стадий несколько иная.

Ключевые элементы и функции второй, или критической стадии словно вплетаются в первую – стадию социальности. Августин в двадцать с небольшим лет в связи с безвременной кончиной своего друга на некоторое время вступает в мучительную конфронтацию со смертностью, конечностью и, соответственно, бессмысленностью человеческого существования. «... Куда бы я ни посмотрел, всюду была смерть»³, «... ненавидел я смерть и боялся как лютого врага...»⁴. Можно полагать, что именно с этого момента Августин уже непрестанно носил в своей душе смутное беспокойство и сомнения, часто сливающиеся в жгучую тревогу, приходящую из чего-то запредельного, неизведанного, предстающего как тотальная пустота, небытие и ничто. Текст «Исповеди» показывает, что подобные предельные переживания часто проявляют себя в период жизни Августина до его обращения в христианство и обуславливают динамику его самосознания и Я-концепции, социальную жизнь и все перипетии духовных поисков.

Таким образом, в случае Августина опыт предельных критических переживаний частично поглощает социальную стадию и непосредственным образом подготавливает переход к религиозной установке. Впрочем, нечто подобное можно наблюдать и у Л.Н.Толстого, поскольку предельные и тягостные переживания бессмысленности жизни и некоторые признаки личностной диссоциации имели место задолго до глубокого духовного кризиса 1877–1884 гг., вслед за которым и последовало его религиозное обращение⁵.

Сказанное позволяет предположить, что, кроме перечисленных выше трех базовых оснований формирования, становления и динамики самосознания и образов Я верующего, которые определяются нами как факторы социально-психологического уровня, наличествует *нечто*, что может быть отнесено к *факторам, уходящим корнями в темные глубины человеческого существования* и имеющим ключевое значение для следующих за социальной стадией обращения процессов становления самосознания и Я-концепции верующего.

В качестве первого шага к прояснению этой «проблемы четвертого»⁶ мы, основываясь на соответствующей философско-антропологической традиции, совокупность этих факторов, а также круг аффектов и переживаний, сопутствующих их динамике, обозначим термином «экзистенциальный опыт» или опыт столкновения с конечными данностями существования – *смертью, одиночеством и бессмысленностью*.

Как показывают исследования известного американского психотерапевта Ирвина Ялома, именно предельный опыт переживания этих ключевых факторов человеческого существования определяет психодинамику личности человека, его самосознание, специфику внутреннего и внешнего миров и их взаимодействие друг с другом⁷. Даже если человек полностью погружен в повседневность с ее заботами и проблемами, эти конечные данности существования дают о себе знать посредством специфических переживаний, зачастую только косвенно связанных с конфликтами и противоречиями социального существования. Они пронизывают человеческую жизнь от рождения и до смертного часа, стоят за всяким событием его повседневной жизни и активизируются в так называемых «пограничных ситуациях». Согласно Ирвину Ялому, экзистенциальный динамический конфликт формируется в результате противостояния «...между осознани-

ем неизбежности смерти и желанием продолжать жить...», «...между создаваемой абсолютной изоляцией и потребностью в контакте, в защите, в принадлежности к большому целому». Этот конфликт также «...порожден дилеммой, стоящей перед ищущей смысла тварью, брошенной в бессмысленный мир»⁸. В более широком осмыслении эта конфронтация с предельными данностями предстает как опыт переживания ограниченности бытия человека, тотального несоответствия между заложенным в нем потенциалом и ограниченностью его объективного существования, между страданием и постоянно ускользающим покоем и гармонией.

Здесь важно отметить, что принятие экзистенциального опыта и экзистенциальных аспектов жизнедеятельности человека в качестве базовых факторов, определяющих его религиозность и религиозную установку, характерно, например, для религиозоведческой позиции социолога-функционалиста Джона Йингера⁹. К таким факторам он причисляет высшие экзистенциальные проблемы человека – смерть, страдания, несчастья, зло, отчаяние, вина, и т.п. В таком случае религия представляет собой систему верований, действий и ритуалов, направленных на интерпретацию, рационализацию и разрешение базовых проблем. Контекст данного исследования позволяет нам быть солидарными с позицией американского ученого. Но, с нашей точки зрения, анализ взаимосвязей экзистенциальных факторов и религии, проводимый американским ученым, не выходит за рамки объяснительной парадигмы социологии. Вне поля исследования остаются глубоко личностные, психологические и антропологические аспекты экзистенциальных переживаний, их сущностные взаимосвязи с религиозным опытом и самосознанием верующего.

Соответственно целью данного исследования являются обнаружение и анализ этих взаимосвязей и взаимозависимостей.

В первую очередь нас интересуют ответы на два ключевых вопроса: как объяснить трансформацию экзистенциального опыта в опыт религиозный (переход от критической стадии обращения в стадию религиозную) и что представляют собой динамика самосознания и структурные характеристики Я-концепции человека до, т.е. в пучине экзистенциальных переживаний, и после обретения им религиозной установки?

Далее мы попытаемся отыскать ответы на поставленные вопросы, опираясь на работы двух мыслителей-экзистенциалистов – Пауля Тиллиха¹⁰ и Мартина Хайдеггера¹¹, позволив себе несколько вольную интерпретацию их идей, что является следствием невероятных трудностей в деле адаптации плодов их поистине мастерского философствования к исследованию конкретных эмпирических фактов.

Сразу обратимся к примеру, где ретроспективный взгляд верующего на самого себя очень четко выделяет то, что послужит отправной точкой нашей интерпретации – специфическую расколотость его Я.

Владимир О. – православный христианин, вспоминая о своем обращении в веру, рассказывает: «...Хуже всего становилось, когда я размышлял о самом себе. Ведь все, что делал я в своей жизни, настолько было пронизано злом, настолько пропитано грязью, злобой, ненавистью и завистью к окружающему миру и живущим в нем людям, что, по мере осознания своей безнравственности, мне становилось нестерпимо больно и тоскливо, я ненавидел и презирал самого себя. Но *одновременно*, я чувствовал и знал, что где-то совсем близко пролегает путь, ведущий к спасению, где-то есть выход из мрака, где-то есть тепло и свет! Я страстно верил, что Бог не оставит меня и направит по этому пути! Мне было нестерпимо больно, и я стремился очиститься, отмыться от собственной душевной грязи, стать лучше, добрее и счастливее... Я хотел жить...»¹².

Если обратиться к феноменологии данного текста, то сравнительно легко можно обнаружить, что этот человек одновременно предстоит перед двумя группами образов и переживаний (состояний): негативными –

греховность, порочность, злоба, ненависть, зависть, и позитивными – добро, счастье, тепло и свет, спасение и божественная помощь. Несколько забегаю вперед, можно определить, что в символическом представлении все выглядит так, словно он распят между разрывающими его добром и злом. Социально-психологическое толкование с высокой степенью вероятности позволяет нам определить, что в данный момент верующий находится в состоянии тяжелейшего когнитивно-ценностного диссонанса, когда его Я-реальное прочно сплетено с характеристиками Я-негативного и критически не соответствует характеристикам Я-идеального. Образы праведника и грешника, подкрепляемые соответствующими каждому из них религиозными мировоззренческими установками, смыслами и ценностями, ожесточенно борются за доминирование в душевной жизни *Владимира О.*

Сравнивая данный пример с множеством других образцов религиозного опыта, например, с историями Л.Н. Толстого и Аврелия Августина, прошедших через религиозное обращение, можно увидеть, что самопереживания верующих в целом очень схожи, и в первую очередь их объединяет уже отмеченная мощная поляризация на позитивные и негативные значения и смыслы. Сами по себе отношения: «грешник – праведник», «плохой – хороший», «злой – добрый», «рай – ад» – это когнитивно-эмоциональные категории, значения которых образованы в течение длительного времени, в результате сложения неисчислимого множества индивидуальных и групповых опытов проживания подобных ситуаций и состояний. Иными словами, такая динамика самосознания основывается на структурированном опыте общности и содержащихся в нем общих когнитивно-эмоциональных конструктах. Предложенные выше примеры хорошо демонстрируют, что только посредством подобных категорий, понятий и образов человек и может выразить выпавший на его долю опыт, опыт своей греховности, или, наоборот, – праведности. Но, как мы видим, это феноменология социально-психологического уровня динамики Я-концепции верующего. Можно ли здесь наблюдать проявления экзистенциального уровня? Можно ли узнать, что стоит за *выразимым в словах и чувствах опытом* Аврелия Августина, Л.Н. Толстого, острым осознанием своей греховности *Владимира О.*?

Для ответа на эти вопросы проведем небольшой мысленный эксперимент, представив, например, ситуацию, когда глубоко верующий в спасение христианин и ищущий освобождения последователь Будды вдруг остались без ритуально-символической системы своих религий, без ответов на ключевые вопросы существования, без указанных религией путей спасения и освобождения. Если мы не обделены эмпатией и воображением, то способны прочувствовать хотя бы малую меру ужаса ситуации, когда человеческое Я остается один на один с более непостижимыми, уже не схваченным символами, распавшимся, утратившим опорные точки миром, в одно мгновение превратившимся в хаос, представшим как нечто «невыразимое», «неясное», «незнаемое», «неосознаваемое», как «пустота» и «ничто». Этот мучительный, *не вербализируемый*, предстающий только как *чистое переживание* опыт и может быть представлен в качестве конфронтации человека со своей смертностью, бессмысленностью существования, абсолютным одиночеством и угрозой распада Я-сознания, которые до этого были прикрыты, рационализированы и интерпретированы смысловой реальностью религии.

Но это только одна сторона проблемы.

Если вернуться к предложенному выше примеру, то следует вновь обратить внимание, что опыт *Владимира О.* выразим не только негативными образами, которые, как мы только что определили, репрезентируют опыт катастрофического столкновения с предельными данностями. Негативным образам противопоставлены не менее яркие и значимые положи-

тельные образы и переживания. Вполне очевидно, что они представляют нечто противоположное конечным данностям, то, что выражается такими категориями как: «жизнь», «гармония», «счастье», «душевное равновесие», «мир», «благополучие» и проистекает из «жизненного порыва», заложенного в человеке и определяющего его стремление от небытия к бытию. Самосознание *Владимира О.*, образы его Я-реального определяются, воспринимаются, оцениваются в результате взаимодействия указанных негативных и позитивных образов, и, как это хорошо видно, он безмерно далек от того, что репрезентируют позитивные образы, и охвачен тем, что представляют негативные.

Если перенести данное наблюдения в наш мыслительный эксперимент, то можно предположить, что представленные в нем христианин и буддист, утратившие смысловую матрицу религии, связующую основания мира, также наряду с негативными образами своей смертности, одиночества и конечности, обнаружат в своем опыте (а это позволит им сделать или сделает за них тот же «жизненный порыв», без которого все сущее действительно было бы абсолютной «нелепицей» и «абсурдом», если бы вообще имело возможность *быть*) противопоставленные им позитивные образы благополучия и гармонии. И теперь вся динамика их внутренней жизни будет определяться противостоянием этих образов и переживаний, а предметом их «предельной заботы» (т.е. религией, согласно П. Тиллиху) будет «захваченность» тем, что обесмысливает их бытие и угрожает ему, но одновременно несет смысл и спасение.

Исходя из этого, можно установить, что в своих основах психодинамика личности определяется не просто *конфронтацией человека с конечными данностями существования* (Ирвин Ялом) как с чем-то ужасным и катастрофичным. Ее определяет и та бездна, что в этот момент простирается между необратимостью, неизбежностью и тотальностью смерти, бесприютности одиночества и бессмысленности, с одной стороны, и объективной ограниченностью предвосхищаемого, возможного, но так далекого сейчас будущего и ускользающего счастья, благополучия и гармонии, утопающих в океане абсолютного *ничто*, – с другой стороны. Собственно говоря, это и есть суть экзистенциального конфликта, базисное переживание экзистенциального опыта, в основе своей определяющее психодинамику личности. В те минуты, когда человек испытывает конфликт разорванности самого себя, своего Я, между собой плохим и собой хорошим, между праведностью и грехом, он где-то там, на бессловесном уровне своего существа, переживает чудовищную дихотомичность всего мира, тотальную его расколотость на две несоразмерных части – жизнь и смерть. Сущность подобных конфликтов заключается в том, что *перед человеком одновременно предстают и ужасающая реальность надвигающегося небытия и призрачность ускользающего бытия*.

Внешний и внутренний миры человека рассекаются на модус отрицательного существования и модус положительного существования. Человек чувствует, что он обладает возможностями, способностями и желанием обрести благополучие и найти глубокий смысл существования, но ему также известно, что где-то рядом есть ужасный предел всему, есть нечто предопределенное и неизбежное, которое может настичь в любой момент его крошечной жизни. Мир, в котором есть счастье и полнота бытия, красота и любовь, сосуществует с другим миром – миром лишений, страданий, слез, проклятий, болезней и несчастья. Между этими мирами, словно некий «модус вивенди», расположились реальность и его сознательное Я – слабый и временный компромисс между двумя крайностями. Противоречивость положения человека еще более усиливается из-за того, что не только внешний мир, где орудует слепая случайность и необходимость, рассечен на противоположности, но и в его внутреннем мире, в его душе скрыты часто угрожающие ему, уходящие в неизведанные глу-

бины психического и почти не отличимые друг от друга силы созидания и разрушения, контролировать которые сознательное Я может только с известной долей условности. Человеческое Я принимает на себя всю дихотомичность, раздвоенность мира и собственной души, и если бы за этими дихотомиями время от времени не проявлялась инстинктивно ощущаемая целостность и гармония, то такое противостояние для человеческого Я было бы поистине смертельным.

Исходя из этого, можно установить, что сфера трагичного переплетения конечных данностей человеческого существования, а также репрезентирующие их негативные образы-переживания и противостоящие им образы-переживания благополучия условий существования являются категориями предельного опыта, который по своей природе универсален и распространяется на всех людей. Эту сферу, пронизанную специфическими связями и отношениями, создающими основания человеческой культуры, общества и личности, мы обозначим термином «*сфера предопределенного и возможного*», и вот почему.

С одной стороны, поскольку конечные данности человеческого существования – это манифестация *небытия*, то, свидетельствуя об ограниченности и конечности человеческого существования, переплетение этих ключевых тем жизни человека являет себя как нечто предзаданное и предопределенное, которое *может* реализоваться во *всякий* наступающий момент его жизни¹³. И человеку хорошо известно (иногда даже *слишком* хорошо), что в конечном итоге все это обязательно реализуется. С другой стороны, конечные данности – это и источник потенциально возможного *бытия*, надежды на достижение благополучия, поскольку предельные переживания, продуцируемые конфронтацией с конечными данности, и пульсирующий за ними «жизненный порыв» требуют ответа, который выражается в противопоставлении надвигающемуся небытию постоянно конструируемого и воссоздаваемого бытия, жизни, совокупности способов выживания и адаптации человека перед лицом своей собственной конечности, что выражается в созидательных процессах и динамике культуры, общества, экономики, искусства, науки и религии¹⁴. Этот глубинный мотив противостояния бытия небытию (свидетельствующий также о парадоксе единства противоположностей) подкрепляется позитивными образами-переживаниями благополучия и счастья, своими содержаниями создающими систему положительных ожиданий и мотивов, обуславливающих стремление к реализации этих образов. Еще одним глубинным мотивом является стремление избежать реализации негативных образов-переживаний. Стало быть, и на уровне социума, и на уровне личности все, что может человек противопоставить надвигающемуся небытию, – это выражение своей природы на жизненном, духовном пути, реализацию себя в делах и поступках.

Здесь возникает вполне закономерный вопрос: во взаимодействии каких структур самосознания этот фундаментальный конфликт находит свое выражение и воплощение? Что представляют собой Я-реальное, Я-идеальное, Я-негативное человека на этом – экзистенциальном уровне опыта, т.е. до того момента, когда их структурными характеристиками стали элементы религиозных образов человека? И каким образом динамика самосознания, представленная на этом уровне, обретает видимую нами структуру и эмпирически регистрируемые содержания религиозности и веры?

Чтобы ответить на эти вопросы, возвратимся к «Исповеди» Л.Н. Толстого и реконструируем процессы динамики его самосознания, до и после обращения в веру.

На первой стадии, как это уже отмечено нами, он практически полностью укоренен в свое социальное окружение, самосознание основывается на соответствующей ему светской системе ориентаций и представлений.

Опираясь на самохарактеристики Л.Н. Толстого, можно реконструировать ключевые содержание его Я-идеального (богатый, известный человек, объект поклонения и обожания в обществе, играющий в нем значимую роль) и предположить специфику содержаний Я-негативного (человек бедный, посредственный, безызвестный, человек ничтожный и презируемый своим окружением). В целом можно считать, что Л.Н. Толстой соответствовал референтным социальным представлениям и мог сказать о себе как об успешном человеке, смысл его Я – положительный. Но уже в период погруженности в социальное, во внешнее, его время от времени настигает нечто, что первоначально едва ли может быть выражено в словах, это, скорее, мучительные состояния острых эмоционально-чувственных переживаний. Постепенно данный опыт становится доминантным в круге его душевных процессов, что можно рассматривать в качестве начала критической стадии обращения.

С чем может столкнуться уже известный и преуспевающий человек? Что есть то, что он много позже назовет переживаниями бессмысленности и смертности?

Очевидно, что в этот момент смысл его Я становится отрицательным, более того, часто настоящей угрозой Я становится отрицание всякого его смысла, его тотальное обесмысливание. И это происходит не потому, что оно не соответствует социальным ценностям и ориентирующим представлениям, можно даже думать, что сейчас этому Я нет никакого дела до подобных соответствий. Все социальное для него теперь только нечто внешнее, лишь оболочка, способ переживания фундаментальной дихотомии жизни и смерти, бытия и небытия, когда последнее угрожает человеку, и по всему видно – это не физическая смерть (иначе каков смысл в мыслях о самоубийстве?).

В первую очередь, Л.Н. Толстого приводит в смятение, вызывает у него трепет и ужас угроза утраты Я, распад внутреннего мира, уничтожение души – комплекса связей сознания и бессознательного, что часто выражается в страхе перед безумием, в страхе быть раздавленным чем-то ужасным и всесильным¹⁵. Социально значимые характеристики Я-концепции Л.Н. Толстого начинают уступать свое место невыразимым в словах и ясных образах «сгусткам» предельных, критических эмоционально-чувственных переживаний, первоначально лишенных каких-либо облачений, создаваемых рационализацией и осмыслением. Можно полагать, что Я-реальное, т.е. самовосприятие человека в ситуации «здесь и сейчас», в такие минуты сближается с образами-переживаниями смерти и умирания¹⁶, что находит выражение в ощущениях «никчемности» и «зловещей внутренней пустоты». Я-реальное все более погружается в пучину небытия, поглощается им, превращается в *ничто*, что и порождает ни с чем несравнимые муки. Нетрудно угадать, что Я-негативное в этом случае представляет собой слепок образов-переживаний – репрезентирующих отрицательный модус человеческого существования – конечность, смертность, бессмысленность жизни и тотальную изоляцию, за которыми расположены бездны запредельного. В такие критические моменты эти образы имеют прямое отношение к Я-реальному, так как готовы вот-вот поглотить его. Я-позитивное (в данном контексте данный термин представляется более приемлемым, чем термин Я-идеальное) – это все противоположное содержаниям Я-негативного и репрезентирующее положительный модус существования человека. Это образы-переживания бытия, жизни, счастья, образы, связанные с положительными эмоционально-чувственными переживаниями, т.е. как раз с тем, от чего всякий, охваченный критическим опытом, очень далек, и путь к нему представляется непреодолимым и невозможным.

Как можно видеть, Я-негативное и Я-позитивное – это скорее даже не образы самоописания, не самохарактеристики, но насыщенные эмоцио-

нально-чувственные переживания этих образов, некие ожидаемые, предвосхищаемые само-состояния, конфликтующие друг с другом по причине противоположности их значений и налагающую тяжкую печать этого конфликта на Я-реальное, что и определяет всю совокупность его диссонансных переживаний. И поскольку конфликт разворачивается в безднах человеческого существования, обусловлен столкновением человека с предельными данностями, связан в большей мере с чувственно-эмоциональной сферой (причем, надо полагать, с чувствами и эмоциями наиболее архаичными), то вполне правомерно определить его как *экзистенциальный диссонанс*, характеризующий динамику Я-концепции на данной стадии религиозного обращения.

В этой пучине экзистенциального опыта человеческое Я становится ареной, где разыгрывается непостижимая драма диалектики добра и зла. При этом в образах Я находят отражение не только добро и зло, относящиеся к внешнему существованию человека, но они становятся выражением и воплощением сил созидания и разрушения, уходящих корнями в бездны его души, к основаниям всего психического.

Все эти мучительные переживания изо дня в день преследовали Л.Н. Толстого в течение нескольких лет. В эти годы предметом его «предельной, бесконечной заботы» был поиск той целостности человека, которая является его подлинным бытием, раскрывающим смысл и полноту его жизни. И понемногу все критические переживания находят свое разрешение в том, что писатель потом назовет родником живой веры, в котором устраняется расщепленность мировоззрения и диссоциация образов Я, что знаменует собой переход к религиозной установке. Постепенно, «через искания, отчаяние и борьбу», через бесконечную цепь сменяющих друг друга отрицания и безусловного принятия, «умирания и оживления», он приходит к идее Бога, а затем – к интенсивному опыту переживания его присутствия как некоего внутреннего сокровища, «таинственного начала всего человечества с его разумом», из которого вытекает знание веры, начала, создающего неуничтожимый смысл всего¹⁷. С этого момента Л.Н. Толстой вступает в период живой религиозности, связанной с устойчивой самоидентичностью и интеграцией образов Я. Мучительная конфронтация с конечными данностями, ужасающее столкновение с антинормичностью существования, противостояние небытию и отчуждение от бытия находят свое разрешение в религиозной системе ценностей, смыслов и значений.

Каким образом происходит трансформация экзистенциального опыта в опыт религиозный? Как изменяются самосознание и Я-концепция Л.Н. Толстого в результате обращения?

Ход дальнейших рассуждений в целом очевиден. Можно полагать, что ключевое значение в этих процессах имеет практически полная независимость сферы предопределенного и возможного, динамика которой находит отражение в соответствующих переживаниях, от воли и действий человека. Более того, по причине обладания подобной автономией сфера предопределенного и возможного довлеет над человеком, превращается в нечто стороннее и обладающее собственной волей и возможностью воздействовать на человека, влиять на его жизнь, изменять его судьбу. Это становится ключевым фактором, определяющим то, что в религиозном сознании сфера предопределенного и возможного посредством ее религиозного осмысления и символизации предстает как сфера, кардинально отличающаяся от мира повседневности, как сила, влияющая на судьбы мира и человека, как сфера угрожающая и опасная и в то же время дающая благодать и спасение¹⁸. В результате религиозного обращения бытие и небытие, которые отражают, соответственно, возможность, развитие, жизнь, – с одной стороны, и смерть, ограниченность, конечность, – с другой, превращаются в пространства взаимодействия персонифицированных

сил созидания и разрушения, Добра и Зла, представленных системой негативных и позитивных религиозных образов и представлений о жизни, смерти, судьбах мира и человека. В соответствии с этим происходит трансформация психических содержаний образов Я верующего. Образы Я-негативного – т.е. образы-переживания небытия, смерти, бессмысленности и изоляции – осмысляются в понятиях греха, греховности, зла, духовной смерти и т.п. Наоборот, содержания Я-идеального – т.е. образы-переживания бытия, жизни, гармонии и счастья – теперь репрезентированы религиозно осмысленными добродетелью, справедливостью, благодарью, победой Добра над Злом и т.п. Именно на этом этапе динамика самосознания и Я-концепции верующего приобретает ту же структуру, которая характеризует социально-психологический уровень ее динамики – Я-реальное имеет позитивный смысл, если по своим характеристикам близко содержанию Я-идеального, и негативный смысл, если соответствует содержаниям Я-негативного, все это подкрепляется соответствующей динамикой Я-социального.

В соответствии с этим можно определить, что ключевую роль в трансформации экзистенциального опыта в опыт религиозный играет процесс символизации. Религиозные символы, – например, символы греха и добродетели – позволяют в более-менее приемлемой для сознательного Я форме выразить опыт невыразимого столкновения с содержаниями сферы предопределенного и возможного, позволяют некоторым образом проявить глубину отношений отрицательного и положительного модусов человеческого существования. Так, образы воскрешения Христа – символы бытия, жизни – олицетворяют победу над злом, грехом, небытием и смертью, которые, в свою очередь, представлены образами inferнального мира. Хорошим примером подобной символизации также выступает и учение Будды, созданное им как ответ на катастрофическое давление конечных данностей и служащее способом актуализации бытия. Четыре благородные истины – это способ презентации предельного опыта, причем третья истина играет роль перехода к совокупности конкретных рекомендаций, выполнение которых, как предполагается, призвано освободить от страдания и в конечном итоге привести к некоей точке равновесия, где будет полностью исключено тягостное противопоставление добра и зла, бытия и небытия.

Подобные символические системы дают своим последователям устойчивые представления о мире, структурируют жизнедеятельность, позволяют продуктивно противостоять диссоциирующим факторам и преодолевать их. В них вырабатываются образы человека, которые, посредством включения в личный опыт и образы Я верующего, обеспечивают ему определенные представления о самом себе как о действующем, активном субъекте, отражают его качества и характеристики, необходимые ему для взаимодействия с базовыми антиномиями, находящими свое выражение в противоречиях социального бытия. Эти образы самопредставлений позволяют человеку позиционировать себя в мире intersубъективных взаимодействий, обнаруживать и создавать в нем свое место, соотносить реалии своей внутренней жизни с объективными условиями существования¹⁹. Итогом укорененности в такой символической системе является развитие *субъектности* личности верующего, понимаемой здесь как способность человека создавать и реализовывать отношение «человек-мир», способность создавать систему координат, необходимую ему для продуктивного осознания своего положения в мире и отстаивания своей духовной позиции.

Таким образом, проведенный анализ позволяет установить, что в качестве четвертого фактора динамики самосознания и Я-концепции верующего выступает экзистенциальный опыт, или опыт переживания диалектики «*бытия*» и «*небытия*», сконцентрированной в «*сфере предопре-*

деленного и возможного». Эта сфера вмещает в себе непостижимые взаимодействия положительного и отрицательного модусов жизнедеятельности человека, отражает всю дихотомичность его существования, что, в свою очередь, определяет и полярность структурных элементов самосознания и Я-концепции человека и соответствующие им динамические характеристики.

В контексте такого истолкования Я-концепция обретает статус онтологической категории, поскольку становится формой переживания человеком изначальной противоречивости и конфликтности своего существования. Словно «где-то там, на стыке времен» ему было предначертано непрестанно вынашивать в своем Я все противоречия этого мира и дихотомии собственной души; было предопределено в мучениях и скорби, смешанных с радостью и ощущением присущей глубинам Вселенной гармонии, всегда ускользающей и неуловимой, в меру своих сил пытаться разрешить их.

Следует полагать, что религиозные ценности, смыслы, символы и значения в этом случае выступают в качестве специфических способов переработки и разрешения этих глубинных конфликтов, едва ли переносимых обычным человеком без подобной защиты. Прибегая к языку философской антропологии, можно говорить, что религия посредством формирования самосознания, системы образов Я и религиозной идентичности человека позволяет ему ответить на четыре знаменитых вопроса Иммануила Канта: что я могу знать? что я должен делать? на что я могу надеяться? и что есть человек? (то есть *кто* я?). Для верующего, не нашедшего подобного в других, нерелигиозных системах ориентаций, это становится некой фундаментальной возможностью быть в мире, находить смысл, противостоять небытию, смерти и приходить к целостности и гармонии, находить источник, «...откуда струится к нам бытие и жизнь»²⁰. Все это словами старца Зосимы прекрасно выразил Ф.М. Достоевский: «На земле же воистину мы как бы блуждаем, и не было бы драгоценного Христова образа пред нами, то погибли бы мы и заблудились совсем, как род человеческий перед потопом. Многое на земле от нас сокрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных»²¹.

Библиографический список

- Аврелий Августин. Исповедь. – М.: «Канон +», ОИ «Реабилитация», 2003. – 464 с.
- Басинский П. В. Лев Толстой: Бегство из рая. – М.: АСТ, Астрель, 2011. – 636 с.
- Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М.: Эксмо, 2008. – 800 с.
- Крюков Д.С. Структура и динамика Я-концепции религиозной личности // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 132-146.
- Крюков Д.С. Я-концепция религиозной личности (философско-религиоведческий анализ) // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 2006. – № 6. – С. 73-87.
- Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – 479 с.
- Тиллих П. Систематическая теология. Т. 3. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – 415 с.
- Толстой Л.Н. Исповедь // Собрание сочинений. – М.: Художественная литература, 1964. – Т. 16. – 418 с.
- Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2002. – 460.
- Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006. – 304 с.
- Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – М.: РИМИС, 2008. – 608 с.

Yinger D.M. The scientific Study of Religion. – N.Y., 1970.
Yinger D.M. Religion, Society and Individual. – N.Y., 1957.

¹ Крюков Д.С. Я-концепция религиозной личности (философско-религиоведческий анализ) // Вестник Московского университета. – Сер. 7. Философия. – 2006. – № 6. – С. 73-87; Крюков Д.С. Структура и динамика Я-концепции религиозной личности // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 132-146.

² Толстой Л.Н. Исповедь // Собрание сочинений. – М.: Художественная литература, 1964. – Т. 16. – С. 94.

³ Аврелий Августин. Исповедь. – М.: «Канон +», ОИ «Реабилитация», 2003. – С. 53.

⁴ Там же. – С. 55.

⁵ См., напр.: Басинский П.В. Лев Толстой: Бегство из рая. – М.: АСТ, Астрель, 2011.

⁶ Аллюзия на название пятой главы и на некоторые смыслы, содержащиеся в ней, известного сочинения К.Г. Юнга «Попытка психологического истолкования догмата о Троице».

⁷ Ялом И. Экзистенциальная психотерапия. – М.: РИМИС, 2008.

⁸ Там же. – С. 13-14

⁹ Yinger D.M. The scientific Study of Religion. – N.Y., 1970; Yinger D.M. Religion, Society and Individual. – N.Y., 1957.

¹⁰ Тиллих П. Мужество быть // Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995; Тиллих П. Систематическая теология. Т. 1-2. – М., СПб.: Университетская книга, 2000.

¹¹ Хайдеггер М. Бытие и время. – СПб.: Наука, 2002; Хайдеггер М. Ницше и пустота. – М.: Алгоритм, Эксмо, 2006.

¹² Пример из архива автора.

¹³ «Всюду, где течет время, есть место случайности. Вы можете умереть, не успев перевернуть эту страницу». [Фаулз Джон. Аристос. – М.: АСТ, АСТ МОСКВА, 2006. – С. 25]

¹⁴ Сказанное, конечно же, вовсе не исключает, а может быть, и предполагает деструктивные формы и способы избегания небытия.

¹⁵ Парадоксально, но в такие моменты физическая смерть становится даже желанной, поскольку душевные страдания, страдания сознательного Я намного превосходят физические.

¹⁶ «Сгину я, меня пушинкой ураган сметет с ладони!» [Владимир Высоцкий «Кони привередливые»].

¹⁷ Толстой Л.Н. Указ. соч. – С. 142.

¹⁸ «А я уже стою на подступах к чему-то, что достается всем, но разною ценой...» [Анна Ахматова].

¹⁹ В данной работе мы не рассматриваем феномены реалистичности или не реалистичности (искаженности) самовосприятия и Я-концепции личности верующего и, соответственно, практически не берем во внимание продуктивность и непродуктивность самосознания его личности в ее взаимодействиях с реальностью.

²⁰ Аврелий Августин. Указ. соч. – С. 9.

²¹ Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. – М.: Эксмо, 2008. – С. 329.



Ястребов А.Л.

ТУРГЕНЕВ И ТОЛСТОЙ: ДВОЙНОЙ ПОРТРЕТ НА ФОНЕ ВРЕМЕНИ И ВЕЧНОСТИ

Аннотация. В статье представлен парный портрет великих русских писателей – Л.Н. Толстого и И.С. Тургенева. Автор сравнивает их мировоззрение, психический склад, образ жизни, религиозные и этические позиции, обращает внимание на то, что в силу особенностей личности и творчества Толстой – рационалист и антиклерикал – в общественном сознании постепенно приобретает статус религиозного пророка и даже святого. Напротив, Тургенев – человек с мистическим складом психики – остается для русской культуры личностью сугубо светской. Это противоречие имеет свои причины не только в индивидуальных особенностях писателей, но также в специфике русской ментальности.

Ключевые слова: русская литература, религия, философия, мистика, мифология, творчество.

Современники свидетельствуют: Лев Николаевич Толстой нечасто говорил добрые слова о собратях по перу. В статье «Что такое искусство» он пытается развенчать даже Пушкина, ссылаясь на авторитетные для него письма крестьян, переполненные вопросами: «Зачем так возвеличили Пушкина? За что?». Тем не менее Тургенев удостоился благосклонной толстовской характеристики: «Это был типичный представитель людей 50-х годов: либеральный в лучшем смысле этого слова. Замечательна его борьба против крепостничества и потом его любовь к тому, что он описывает. Потом его чуткость к красоте природы»¹. Другой зафиксированный отзыв звучит строже: «У Тургенева мне нравятся только «Записки охотника», хотя теперь уж нельзя так изображать народ, как он там изображается. Все остальное у Тургенева я не очень ценю, и мне кажется, что слава его сочинений не переживет его. Мне кажется, что о Тургеневе сохранится память, похожая на ту, какую оставил по себе Жуковский. Он такой добрый, гуманный, обязательный, стольким помогал»². В снисходительных словах слышится оттенок высокомерия, который свидетельствует не столько о личных трениях между писателями, сколько о максимальной по драматизму степени несхожести в мировоззрении.

Сопоставление биографий и творчества Тургенева и Толстого, – на первый взгляд, задача, решение которой обещает зрелищную ретроспективу: ссоры, примирения, гневные письма, слезы умиления. Общеизвестны факты неоднозначных дружеских отношений художников, запутана и эффектна история их схождения и разногласий. Для нас важен тот аспект проблемы, который выявляет различия возрастной природы ощущений и переживаний русских писателей, проливающей дополнительный свет на их художественное и жизненное творчество. Биографии писателей предлагают богатый материал для уяснения метафизического характера устремлений человеческой натуры. Выявление некоторых аспектов писательских индивидуальностей на перекрестках возраста позволяет обнаружить век-

торы самосознания Толстого и Тургенева, – как художников, так и людей, и определить некоторые вехи традиций, ими намеченных.

Б. Зайцев, сопоставляя жизнь и творчество Тургенева и Толстого, создает эскизные портреты молодых писателей и их взаимоотношений. Тургенев поначалу опекает молодого писателя Толстого, который с теплотой отзывается на заботу и доброту старшего друга. Разница в возрасте – десять лет. Смирная роль благодарного ученика выдерживается Толстым недолго. В отношениях происходит охлаждение – «жизненные привычки были у них разные», – замечает Б.Зайцев. Тургенев «изящно одевался, любил порядок и опрятность, от него пахло духами, он носил тонкое белье. Выезжая в общество, надевал отличный фрак. Обедать любил вовремя и был гастрономом. Понимал в вине, но никогда не напивался. Сидел в салонах и беседовал с дамами, но не катал по кабакам, не любил троек, цыган, кутежей». Толстой, рассуждает Зайцев, относился к иной породе людей. В его комнате «все было разбросано, сапоги могли стоять на туалетном столике, брюки могли валяться на рукописях или рукописи на брюках, нередко возвращался он на рассвете, вставал Бог знает когда, полдня ходил по квартире немытый, угрызался за «недолжную» жизнь и тотчас начинал громить первого встречного, ел Бог знает что, на ходу, решая вопрос о правде в человеческих отношениях и чаще всего находя, что все неправда и хорошо бы вообще весь мир переделать сверху донизу»³. Творческая индивидуальность человека порой выражается в повседневных привычках не менее ярко, чем в литературном стиле. Общее мнение о 28-летнем Толстом – создателе «Детства», «Отрочества», «Утра помещика», «Двух гусаров», «Севастопольских рассказов», если судить по письмам 1856 г., – что он «дикий». Дружинин называет его «башибузуком» и «вандалом». Чернышевский – «диким человеком», Тургенев – «за дикую рьяность и упорство буйволообразное» – «троглодитом»⁴.

Постепенно между писателями возникают болезненные и тяжелые отношения. Редко их встречи не заканчиваются спорами или ссорами. Н.Н. Толстой так объясняет причины обоюдной раздражительности: «Тургенев никак не может помириться с мыслью, что Левочка растет и уходит из-под его опеки»⁵.

Сопоставляя писателей, Зайцев склоняется к обобщениям: Тургенев жизнь окружающую признавал, считая, что ее нужно улучшить. В Толстом сидело зерно всеобщего разрушения и постройки всего заново. Тургенев любил культуру, искусство, всякие утонченности и «хитрости». Толстой все это отвергал. Тургенев никогда не проповедовал и не особенно моралью интересовался. Толстой к этим вопросам относился с присущей ему страстностью. И так как был малообразован, но безмерно самолюбив и силен, то ему «доставляло наибольшее удовольствие оспаривать неоспоримое»⁶.

Разумеется, любой парный портрет грешит шаржированностью, принижением одного из объектов сопоставления. И на эту роль обычно интуитивно выбирается то лицо, которое в большей степени отмечено пренебрежением нормами. В зайцевском этюде на фоне Тургенева-аристократа Толстой смотрится угловатым простолюдином, сапожником-правдоискателем.

Следует все же отметить, что портреты еще молодых писателей нарисованы приближенными к реальному состоянию их человеческих натур и творческих темпераментов. И доказательством этому станет развитие указанных черт характеров. Пройдет время и обнаружится, что Тургенев почти не переменился. С привычками, закрепленными за ним природой, мало что случилось. В ранней юности он величал себя гегельянцем, но этим и ограничился в постижении отвлеченных идей, и в зрелые годы он остался так же безучастен к философским размышлениям, обостренным дискуссиям о нормах жизни и нравственности. Постигание важнейших во-

просов бытия приходило к нему интуитивным путем, с годами развивалась в нем мистическая чуткость.

Толстой развил в себе качества полемиста, стал авторитетным проповедником радикально противоречивых мыслительных построений, стремясь довести любую идею до логического предела. Мистицизм ему чужд; как отмечает М. Алданов, толстовство – наиболее рационалистическая система взглядов.

Сближает писателей страстное стремление быть законодателями моды на любезные им идеи, что выражается в ангажированности их произведений, связи с общественно-политическими дискуссиями. Даже масштаб их мировмешательства обнаруживает сходство. К 60-м гг. XIX в. создается впечатление, что разница в возрасте нивелируется, и они неожиданно становятся почти ровесниками. При этом Тургенев, живо откликаясь на политические события современности, остается верным теме живописания дворянских гнезд, а Толстой задается целью обсудить все без исключения проблемы – судьбы крестьян, духовные перспективы дворянства, несовершенство государственности, хитросплетения любовной психологии и взаимоотношения человека с Богом.

Допустимо сделать предположение, что возраст писателей не всегда совпадает с их самоощущением. Тургенев испытывает возрастные спады и подъемы, Толстой пребывает в борении с душевными, мировоззренческими кризисами, вызванными поисками тем, жанров новых произведений. Достаточно сравнить метрику творческой активности писателей, чтобы понять одну из причин различий природы указанных кризисов. Толстой пишет свои произведения медленно, за сорокалетие творческой деятельности созданы «Война и мир» (1863–1869), «Анна Каренина» (1873–1877), «Воскресение» (1889–1899), «Смерть Ивана Ильича» (1884–1886), «Крейцерова соната» (1887–1889), «Хаджи Мурат» (1896–1904). Толстой стремится раздвинуть идейно-тематические рамки художественных поисков. «Мысль народная» «Войны и мира» сменяется «мыслью семейной» «Анны Карениной», затем возникает замысел нового произведения с мыслью «русского народа в смысле *силы завладевающей*»⁷.

У Тургенева всего лишь за шесть лет – с 1856 г. по 1862 г. – выходят в свет основные его произведения («Рудин», «Дворянское гнездо», «Накануне», «Ася», «Отцы и дети»), которые, собственно, и составили его славу. Тургенев пишет много, активно, но ощущается кантиленность темы – прощание с прошлым, которая навязчиво преследует художника.

Толстой – по характеру разнополюсный, разнополярный – стоит над частной проблематикой своего времени. Тургенев – человек, находящийся в плену убывающих лет и эпохи, которую так хочется понять, но не хватает сил, желания, времени, характера. Он постоянно размышляет о прожитом и о том, чего уже не случится. Толстого «повторение пройденного» нимало не заботит: он находится в состоянии перманентного поиска новой литературной темы, замышляет создать «Азбуку», роман об Илье Муромце, чтобы «описать его образованным и очень умным человеком, происхождением мужик, и учившийся в университете»⁸. Затем собирается писать комедию, драму про Петра Великого, о материализме, позитивизме, разладе церкви с христианством.

Поведение Толстого демонстративно: он пашет землю, тачает сапоги; Репин его рисует, яснополянские гости умиляются и т.д. Тургенев не так часто оказывается в центре общественного внимания. Полемика, разразившаяся после выхода «Отцов и детей», и горячая встреча, оказанная студентами после «Пушкинской речи», – наиболее выразительные сюжеты популярности писателя в России.

Неодинаково переживают писатели смену литературных поколений. Она остро ощущается Тургеневым, которого пугает популярность писателей-критиков, пренебрегающих культурой в пользу общественно-обличитель-

ной проблематики. Вот, к примеру, строки из тургеневского письма П.В. Анненкову от 6 августа 1861 г.: «Читаю я мало, и то, что мне попадает из русских журналов, не очень способно возбудить желание подобного упражнения. Совершился какой-то наплыв бездарных и рьяных семинаристов – и появилась новая, лающая и рыкающая литература. Что из этого выйдет – неизвестно, – но вот и мы попали в старое поколение, не понимающее новых дел и новых слов».

Толстой, напротив, весьма приветливо относится к новоявленным рассказчикам историй из народного быта и прочим малоталантливым осудителям общественных несправедливостей. Он демонстрирует образцовое смирение, размышляя о том, что его ровесники уходят в прошлое. При этом он не допускает мысли, что устарел сам. Ощущение надвечности и актуальности собственного гения рождает нелицеприятные и лишь отчасти сентиментальные аттестации писателей, которые даже его моложе: «Мне всегда жалко Гончарова, когда я подумаю о нем. Старик, один, забытый... Он сильно страдает (...) неудовлетворенным славолубием (...)»⁹.

Осуждает Толстой и собратьев по перу, описывающих на склоне лет нежные чувства. В. Булгаков прилежно конспектирует: «Если есть духовная жизнь, то любовь представляется падением. Любовь ко всем поглощает чувство исключительной любви. Начинается чувство исключительной любви бессознательно, но затем возможно разное отношение к нему. Все дело в мыслях: можно или останавливать себя, или подхлестывать. И такое подхлестывание – описания всех тургеневых, тютчевых, которые изображают любовь как какое-то высокое, поэтическое чувство. Да когда старик Тютчев, у которого песок... сыплется, влюбляется и описывает это в стихах, то это только отвратительно!.. Это как сегодня был у меня посетитель: говорит о религии, о Боге, а я вижу, что ему водки выпить хочется!»¹⁰.

Обнаруживается кардинальное различие во взглядах писателей на человека. Тургенев остается заложником переживаемого возраста, а Толстой настолько увлекается изучением феномена проникновения вечного в ежеминутность жизни, что начинает игнорировать факт принадлежности человека определенному времени. Соотношение мгновения и надвременности происходящего категорично решается писателем в пользу бесконечного.

Романы Тургенева создают впечатление, что автор свое присутствие в сюжетах сводит к чуть ироничному и всегда печальному наблюдению за тем, как герои влюбляются, мучаются, произносят слова и расстаются. Объективность гостя на чужом пиршестве споров на время покидает Тургенева, когда он пишет о молодых героях. Писатель до поры перестает быть беспристрастным, он портретирует энтузиазм молодости, торопится развенчать обольщение всесилием и неумение расчетливо относиться к отпущенному судьбою времени. Инсаров и Базаров обречены, потому что в них слишком много витальности и они не научены умеренно распределять свои силы, интересы и требования.

По отношению к героям-ровесникам автор философски деликатен. Он боится спугнуть свою собственную судьбу, опасается трагической биографией романного персонажа напроорочить себе дурную будущность. В этом смысле смерть Рудина на баррикадах – не более чем печальная ирония писателя над самим собой, боящимся случайности нелепой и бессмысленной жизни, а не театрального революционного предсмертного порыва. Будущность Рудина, убежден Тургенев, ему самому не грозит.

Писатель настойчив в отстаивании интересов тех персонажей, которые близки ему по возрасту и психологическому самочувствию. Лаврецкий обречен на страдание, неизменно печален Павел Петрович. Как бы ни была грустна их участь – автор сохраняет им жизнь, чтобы, тьфу-тьфу,

себя не сглазить. Он продлевает жизнь в фигуре четко простроенной герою фразы, во взвешенности бытийной позиции, в ее охранительности, в соблюдении баланса между мыслью, словом и поступком героев-ровесников.

Иногда случаются сбои – любовь, неожиданное открытие, что жизнь не задалась, нападки оппонентов, но они не нарушают строгой выверенности словесного мира, описывающего существование, утратившее искренний пафос молодости и энергию, и смилившееся: ничего не поделать, надо утихомириться. Тургенев можно назвать выразителем интимно-рефлексивного сознания. Жизнь жестока и несправедлива, в качестве чаевых за муки творчества и душевные труды она дает крохи тихой любви и спокойствия. Письма и романы Тургенева пронизаны настроением философской застенчивости. Писатель и его герои идут по жизни, ориентируясь на стук собственного сердца и башмаков. Убытие жизни принимается как печальная мудрость жестокой природы.

Лев Толстой на протяжении всей своей жизни являет собой пример дидактического и административно-философского мышления. Б.Н. Чичерин в воспоминаниях о сороковых годах весьма категорично аттестует Толстого, уже автора «Детства и юности», «Севастопольских рассказов»: «...Серьезные умственные интересы были вовсе не его сферой... Образования он не имел почти никакого, ничего не читал... в то время проявилась у него погубившая его впоследствии склонность к резонерству. Уединенная жизнь в деревне еще более развила в нем эту болезнь. Его занимали высшие вопросы бытия, а подготовки для решения их не было никакой. Он и предавался своеобразному течению мысли, перемешанной с фантазией... Он сам и его близкие рассказывали мне со смехом, что с самой ранней молодости на него по временам находила разная дурь... Затем эта дурь проходила и являлась какая-нибудь другая, которой он держался так же упорно, как и первой. С годами это упорство в исключительно овладевшей им мысли, это радикальное отрицание всего, что к ней не подходило, получало все большее развитие»¹¹.

Не лишним будет заметить, что «невежество» Толстого было легендой, им же созданной: писатель знал несколько языков, в том числе греческий и еврейский, изучал античных авторов в подлинниках, интересовался философией, астрономией, богословием, естественными и педагогическими науками. «Люди, видевшие два десятка книжных шкафов в яснополянском доме, знают, что такое – невежество Л.Н. Толстого», – комментирует М. Алданов¹². Разумеется, одно дело – собирать книги, другое – читать их, однако начитанность Льва Николаевича очевидна: «Поля книг часто испещрены рукой Толстого»¹³. Однако науку Толстой ненавидит – потому что она, по мнению писателя, не способна дать ответы на главные вопросы бытия. Интеллектуалы становятся мишенью для самой радикальной критики со стороны Льва Николаевича: «Ведь это не парадокс, как про меня говорят, а мое истинное убеждение, что тем ученее человек, тем он глупее... Я читал статью N, тоже ученого, так ведь это просто дурак, прямо глупый человек. И что ни ученый, то дурак. Для меня слова «ученый» и «глупый» сделались синонимами»¹⁴. Вот отрывок из другого разговора – по поводу полученной Толстым книги от индуса о науке в Индии.

«– Что же, наука в Индии развивается? – спросил кто-то.

– Слава богу, не развивается, – засмеялся Лев Николаевич. – А у нас так вот развивается: профессоров много»¹⁵.

В 1857 г. Толстой увлекся проектом заселения всей России лесами, после чего прошел слух, будто он предполагает заняться лесоразведением. Новость активно обсуждается Тургеневым. В письме к П.В. Анненкову от 1 декабря 1857 г. он иронизирует: «Удивили вы меня известием о лесных затеях Толстого! Вот человек! С отличными ногами непременно

хочет ходить на голове (...) я у него спрашивал – что же он такое: офицер, помещик и т.д.? оказывается, что он лесовод». Тургенева коробит в Толстом морализаторский категоризм суждений, театрализованная всеядная активность. Чем только Толстой не занимается: печки кладет, траву с мужиками косит, пожары тушит, пчел разводит, сапоги крестьянам тачает, поучает китайцев, Шекспира поругивает, школу открывает, учителей гоняет, а тут еще и проект, как обустроить Россию с помощью лесоводства.

Толстой и офицер, и помещик, и пчеловод, и лесовод, но прежде всего моралист. Достается всем, и даже смиренным крестьянам: «Я встретил бабу, – говорил Лев Николаевич, – она жалуется, что трудно жить: шесть человек детей. Я и говорю: откуда они у тебя взялись-то? Из лесу, что ли, пришли? В самом деле, от чего бы так не делать, чтобы родить двоих, троих детей – и будет. А после жить как брат с сестрой. А то много детей, так ведь это от чего? От плотской похоти»¹⁶. В своем радикальном анархизме Толстой обрушивается не только на человеческие установления, но и, по выражению Алданова, на «вечные институты природы»¹⁷.

С. Цвейг заметил, что Толстой «совсем по-купчески открывает счет своим обязанностям, дебет и кредит предписаний и достижений» и уже «в 19 лет дает полный отчет в своих денежных делах». Казалось бы, подобное поведение аттестует писателя в качестве образца не по летам степенного человека. Поспешность подобного вывода будет очевидной. Достаточно посмотреть оборотную сторону моральной бухгалтерии писателя. С ранней юности он пишет для себя строжайшие моральные правила, которые тотчас нарушает. «Характерная для дневников Толстого черта, – отмечает А. Евлахов, – полная разобщенность между содержанием записей и характером жизни». В дневнике Толстой себя придумывает – «отчасти для самонаблюдения, отчасти для самоиспытания. Дневник для него – «какая-то замена гувернера, диктующего ему правила поведения и наказывающего за их неисполнение. И поэтому, чем суровее и педантичнее становится тон этого молчаливого гувернера, тем решительнее срывается с цепи воспитанник»¹⁸.

Молодой Толстой очень похож на Толстого-старца. Из дневника 1854 г.: «Вот причины многих ошибок: 1) нерешительность, т.е. недостаток энергии, 2) обманывание самого себя, 3) торопливость, 5) дурное расположение духа, 6) сбивчивость, подражание, непостоянство, необдуманность...». Если обратиться к признаниям 80 – 1900-х гг., они мало чем отличаются от дневников конца 50-х. И отсутствие отличий заключается не в ущербности идей, а в абсолютной нерешаемости философских силлогизмов. Толстой с юности приобретает привычку общаться с абстракциями – моральными, философскими. Он воспринимает себя как единственно истинный центр мироздания, не исключающий противоречий, напротив, подразаемающий их, так как они неотделимы от извечного стремления человечества понять себя, стремления запутанного, иррационального, неудовлетворительного с точки зрения логики. Писатель берет на себя обязательство быть центром схождения противоречий всего человечества.

Цена подобной позиции обозначена двадцатилетним писателем: «Я не воздержан, нерешителен, непостоянен, глупо тщеславен и пылок, как все бесхарактерные люди... я честен, то есть я люблю добро, сделал привычку любить его, и, когда отклоняюсь от него, бываю недоволен собой и возвращаюсь к нему с удовольствием, но есть вещи, которые я люблю больше добра – слава».

Показательно отличие от Толстого Тургенева, который воспринимает славу не как противодействие силы таланта порочной заданности природы, а как возблагодарение за свершенные труды. Успех всегда сопровождал писателя, который очень робко относился к славе: известным хотелось быть, но высокие оценки сталкивались с очередным возраст-

ным кризисом. Любая похвала жизненности, к примеру, Рудина или Лаврецкого, воспринималась как свидетельство умения автора описывать трагедию стареющих ровесников. Острое ощущение возрастной драмы Тургеневым становится препятствием на пути обращения к проблемам божественной самопредставленности человека в мире. В отличие от Толстого Тургенев описывает процесс постепенного умирания самого себя вместе со своими художественными воплощениями.

Слава для Тургенева – явление желанное, выстраданное. Чего стоит хотя бы радостное признание писателя на пушкинском юбилее, на который Толстой так и не явился, будучи в этот период противником брэнного славословия своего таланта. Толстой исповедует идею абсолютной соразмерности себя, рожденного на столетия, духу человечества. Подобно человечеству он равно юн и стар, великолепен и порочен, материален и духовен.

Многие радикально-критически настроенные биографы называют Толстого лицемером, фарисеем, ханжой, циником, притворщиком, брюзгой. Комментируя дневники Толстого, А. Евлахов гневно произносит: «Тут у него все подряд: и нравственность, и приятное, и туалет, и гигиена – настоящий цинизм морали эпилептика!»¹⁹. Более деликатна точка зрения, отчасти учитывающая компромиссный, находящийся между старчеством и юношеством, характер психологии писателя: «Толстой, – замечает Б. Эйхенбаум, – часто выглядит ребенком, с удовольствием пишущим «прописи», но легко забывающим о них, как только «урок сделан»²⁰.

Нередко кажется, что Толстой жесток, но это качество объяснимо верностью писателя и человека своей моралистической позиции. Дневниковая запись Гольденвейзера от 27 декабря 1900 г.: «...Известие о том, что Татьяна Львовна родила преждевременно мертвую девочку, а накануне узнали о смерти Левочки, старшего двух-трехлетнего сына Льва Львовича...

По поводу несчастья Татьяны Львовны Лев Николаевич сказал: «Я не огорчаюсь, что у дочерей моих нет детей, я не могу радоваться внукам. Я знаю, что из них непременно вырастут дармоеды. Конечно, мои дочери очень желают, чтобы это вышло не так, но в той среде, где им придется воспитываться, избежать этого так трудно. Я всю жизнь окружен этим и, сколько ни борюсь, ничего не могу сделать»²¹.

Толстой не желает знать возраста. С неукротимостью морализирующего подростка он стремится вмешаться во все проблемы мироздания. И часто делает это хоть и поверхностно, но всегда искренне, будучи убежденным в истинности пути морального самоусовершенствования. Анненков назвал ум Толстого «сектантским», а Тургенев скорбел, что младшему современнику не хватает умственной свободы.

На конкурсе самых противоречивых людей и мыслителей Толстой, без сомнения, стал бы победителем. А Тургенев вряд ли прошел в четвертьфинал. Толстой устанавливает чрезвычайно важный метафорический коэффициент, с помощью которого можно вычислить реальную стоимость философии творчества: самостоятельность суждений, помноженная на любую идею, не только не исключает, но подразумевает противоречивость оценок.

Противоречивость – главное свойство натуры Толстого. Алданов отмечает: «В «Анне Карениной» дана апология брака. В «Крейцеровой сонате» брак смешан с грязью. «Смерть Ивана Ильича» призывает людей жить по-божески, чтобы спокойно умереть. «Хаджи Мурат» показывает, что жизнь хороша, даже если не жить по-божески»²². Враг пьянства, Толстой «любил слегка подвыпивших и охотно беседовал с ними. Он говорил: «Я люблю пьяненьких»²³. Толстой велеречиво рассуждает: «Попробуйте сшить сапоги, если вы не сапожник, или печь сложить, если вы не печ-

ник...»²⁴. И при этом, не являясь ни сапожником, ни печником, пробует себя в сапожном и печном деле.

Тургенев никогда себя не обременял моральными обязательствами. Его ранние письма свидетельствуют о молодом человеке, чья жизнь приводима в движение реальными обстоятельствами, благоволящими развитию тех или иных черт характера. Писатель не спорит с жизнью, он приспосабливает к рассеиваемой материи существования свои истощающиеся силы.

В этом смысле Тургенев – неудачный пример морального учительства. В его произведениях и письмах отсутствует ригористический дидактизм. Даже в посланиях к дочери не встречается общетеоретических рассуждений о том, как следует достойно себя вести в той или иной ситуации. Тургенев-отец, не желая «изображать педанта», журит Полину, предпочитающую занятиям балы и наряды: «Дитя мое, у тебя еще будет время для развлечений; но бойся упустить то время, когда ты можешь еще трудиться. Танцы плохо вяжутся с орфографией, – у тебя же она еще немного хромает»²⁵. В письмах к дочери вопросы орфографии оказываются значимей этических нравочуждений.

Толстой создает все новые и новые преграды на кажущемся ему легким пути к усовершенствованию человека. И почти всегда добивается противоположного результата. Сын Толстого Андрей записал в своем дневнике 12 июня 1890 г.: «Да разве можно делать все то, что говорит папа?». Подчас юношеская наивность писателя в сочетании с навязчивым дидактизмом обремененного годами человека приводит к трагикомическим казусам. Так, к примеру, Лев Николаевич комментировал свою встречу с автомобилистами: «Вот аэропланов я, должно быть, уже не увижу, – говорил он. – А вот они будут летать, – указал он на ребяташек, – но я бы желал, чтобы лучше они пахали и стирали»²⁶. Однажды знаменитый авиатор Уточкин посетил Толстого в Ясной Поляне, где тот, услышав о его профессии, назидательно произнес: «Лучше бы вы учились хорошо жить на земле, чем плохо летать по воздуху».

Возрастные печали предельно трагически характеризуют Тургенева, для Толстого они не обязательны. А.А. Толстая отмечает ведущую черту характера Толстого, оставшуюся неизменной на протяжении всей жизни писателя: «Он постоянно стремился начать жизнь сызнова и, откинув прошлое, как изношенное платье, облечься в чистую хламиду»²⁷. На протяжении всей жизни он испытывал психологические кризисы, которые были вызваны не трагедией возрастного самочувствия, а особенностями психической конституции. Стиль жизни и произведений Толстого во многом вызван стабильностью самовосприятия писателя.

Обманчивый образ благообразного и мудрого Толстого-старичка, взирающего на школьника со страницы учебника литературы, неминуемо вводит в заблуждение всякого читателя и идеалистически настроенного биографа. Между тем в крутом нраве с Толстым мог бы посоревноваться разве что Лесков. Залогом молодой активности, проявляющейся в повествовательном мастерстве писателя, стала физическая одаренность. Привычное заблуждение «правоверных историков литературы» состоит в том, что Толстой с первых жизненных шагов и до последних неизменно воспринимается как сильный, свежий, здоровый человек, философ. О его силе поклонники любили рассказывать легенды. «В молодости Лев Николаевич был чрезвычайно силен. Довольно сильным он оставался до конца жизни. Помню, раз пробовали, сидя за столом, опершись локтями об стол и взявшись рука об руку, пригнать к столу руки, – кто сильнее. Лев Николаевич одолел всех присутствующих (это было в 1908–1909 году). Я не мог оказать ему ни малейшего сопротивления»²⁸.

Сослуживцы Толстого вспоминали гимнастический трюк, который любил показывать будущий писатель: «Опыт заключался в том, что Лев

Николаевич ложился на пол на спину и сгибал руки в локтях так, чтобы развернутые ладони приходились около плеч. На ладони становился человек, и затем Л.Н. медленно выпрямлял руки вверх, подымая стоявшего на ладонях человека»²⁹.

По своему физическому строению «Толстой был атлет». Он и сам писал о себе тетке, что он – «сильного сложения» (28 октября 1852 г.). Тургенев называл его «слоном», Цвейг – «русским медведем». В бригаде он оставил по себе память как ездок, весельчак и силач. В 29 лет это был, по словам Апостолова, «гимнаст». С.А. Берс свидетельствует, что Толстой «поднимал до 5 пудов одной рукой». «Он мог ходить целый день, не уставая. Верхом мы часто проводили по десяти и двенадцати часов сряду. В кабинете его лежали чугунные гири для упражнения, а иногда устраивались приспособления для гимнастики». Н. Шатилов вспоминает: «Графу тогда было, вероятно, лет 47 или 48, он был высокого роста, худощавый, широкоплечий и с хорошо развитыми мышцами человек». Ч. Ломброзо оставил восторженное воспоминание о Толстом: «Ему доставило особенное удовольствие видеть, что я через четверть часа не мог уже плыть за ним, и, когда я выразил удивление его силе и выносливости, жалуясь на мою немощность, он протянул руку и приподнял меня довольно высоко от земли, – легко, как маленькую собачку»³⁰.

«Атлетизм» писателя сделался для его героев иммунитетом против телесных хворей. Возраст относится не к тем категориям, которые определяют поведение персонажей. Смерть в произведениях Толстого – факт, не связанный с прожитыми годами. Смерть (за редким исключением: «Смерть Ивана Ильича», «Три смерти») – это воление автора-демиурга, ощущающего избыточность жизни в самом себе и в героях, которым симпатизирует.

Между тем карта болезней Толстого заняла бы не один том: наследственные недуги, причуды, эксцентричность, припадочки эпилепсии, галлюцинации, меланхолия, душевное возбуждение, раздражительность, резкая смена настроения, ненужная горячность, забывчивость, беспричинные слезы. От такого букета хворей Тургенев бы захотел умереть, еще не родившись.

Несть числа работам, в которых душевные недуги писателя связываются с неважной наследственностью. М. Назимова в своей статье «Из хроники Толстых», говоря о мужчинах в их роду, замечает, что из них «многие одарены до гениальности, затем делятся на мало одаренных и психически больных»³¹.

Нелишне воспроизвести выдержку из толстовского автобиографического «Скорбного листа душевнобольных яснополянского госпиталя»: «№ 1. Лев Николаевич. Сангвинического свойства. Принадлежит к отделению мирных. Больной одержим манией «Weltverbesserungswahn» (нем.: страсть исправлять мир). Пункт помешательства в том, что больной считает возможным изменить жизнь других людей словом. Признаки общие: недовольство всем существующим порядком, осуждение всех, кроме себя, и раздражительная многоречивость, без обращения внимания на слушателей, частые переходы от злости и раздражительности к ненатуральной слезливой чувствительности. Признаки частные: занятие несвойственными и ненужными работами, чищение и шитье сапог, кошение травы и т.п. Лечение: полное равнодушие всех окружающих к его речам, занятия такого рода, которые бы поглощали силы больного»³².

В жизни Толстого кризисы, кажется, распределяются равномерно. Или являются стабильной величиной физического и психического состояния здоровья писателя, что позволяет говорить одинаково как о болезни, так и о завидном здоровье, имеющем достаточные ресурсы для творческой жизни, а подчас для самых экстравагантных поступков, на которые Тургенев никогда не решился бы.

После завершения очередного романа Толстого обуревают мысли, – свидетельствует Софья Андреевна, – что все «кончено, и ничего еще серьезно не предпринято... Он говорил часто, что у него мозг болит, что в нем происходит страшная работа; что для него все кончено, умирать пора и прочее... Не могу выразить, что делалось в его голове во время его бездействия»³³.

Подозрения на психическую болезнь писателя датируются концом 60-х. Если прислушаться к Т.А. Кузьминской, то «...ход болезни Толстого, в последовательном ее развитии, можно проследить уже с 1867 года, когда она впервые проявилась уже в резкой форме, обратив на себя внимание и окружающих». Т.А. Кузьминская свидетельствует, что в это время, т.е. в возрасте 39 лет, Толстой начинает часто жаловаться на нездоровье, хандрит, бывает желчен и раздражителен. Случаются припадки немотивированной агрессии и жестокости³⁴.

8 ноября 1878 г. С.А. Толстая рисует такой портрет пятидесятилетнего мужа: «... У него остановившиеся, странные глаза, он почти ничего не разговаривает, совсем стал не от мира сего, и о житейских делах решительно не способен думать». В декабре 1885 г. «случилось то, что уже столько раз случалось». Толстой настаивает на разводе, упрекает, гонит от себя, осыпает упреками, а когда жена собирается покинуть имение, «вдруг начались *истерические рыдания (...)* Левочку *всего трясет и дергает от рыданий...*». С.А. Толстая так объясняет состояние супруга: «Я все эти *нервные взрывы и мрачность и бессонницу* приписываю вегетарианству и непосильной физической работе»³⁵.

Накоплен богатый биографический материал, свидетельствующий о физических хворях и приступах меланхолии, посещавших писателя, однако случай Толстого не укладывается в четкую систему возрастных драм. Физическое нездоровье и психологические сломы случаются у писателя и в 28, и в 50, и в 70 лет, однако эти этапы обострения трудно идентифицировать в пределах системы возрастных кризисов, в которую вписываются многие другие творческие личности и которую идеально иллюстрирует жизнь и творчество Тургенева.

17 февраля 1857 г. в письме к В.П. Боткину 39-летний И.С. Тургенев³⁶ сообщал о своем «намерении отказаться от творчества. При этом писатель не скрывал, что творческий его кризис вызван изменением «вкуса» читающей публики и появлением писателей такой огромной силы и такой оригинальности как Толстой и Щедрин». Другая причина – биографическая – ощущение предначертанности жизненного предела. Отец Тургенева умер довольно молодым, сорока одного года.

Хроника жизненного кризиса 50-летнего Тургенева – упадок сил, впечатлительность, мнительность, уныние, потрясения здоровья – вызывают грустное расположение духа. Он сообщает И.П. Борисову в письме от 18 (30) июня 1869 г.: «...он подтвердил мнение здешнего врача – у меня болезнь сердца – и я должен избегать всякой усталости – а потому навсегда расстаться с охотой! Можете себе представить, как на меня подействовали эти слова... Я только это и любил. В противном случае Фридрих грозит мне участью Панаева – т.е. внезапным переселением туда. У Панаева болезнь сердца открылась так же неожиданно и поздно. Остается беречь себя; дело полезное – но невеселое. Вот чем разрешился мой жизненный кадрильчик. Впрочем, могло бы быть хуже: я мог бы ослепнуть. Ну, будем беречь себя – и не будем говорить об этом». Тургенев редко испытывает приступы немотивированной раздражительности. Если она случается, то как следствие сбоев в физическом здоровье. И при этом писатель старается сдерживать себя, не позволяет вырваться поспешной оценке или категоричному слову. Во всем ощущается понимание, что рассчитывать на здоровье и милосердие лет не приходится.

Из письма Тургенева П.В. Анненкову от 10 (22) сентября 1869 г.: «Прежде всего благодарю вас за заботливость о моем здоровье. Оно порядочно; я не скрываю от себя, да и доктора от меня не скрывают, что у меня в сердце не все ладно; но с этим можно долго прожить, надо быть осторожным и не вдаваться в излишества, что я и исполняю, так как я не желаю покончить с жизнью; во время жаров на охоту не ходил, а теперь понемножку поколачиваю зайцев и куропаток. Притом так как мне скоро стукнет 51 год, то благоразумие и без того должно вступить в свои права». Возможно, подобные темы следует оставить медикам, но отношение человека к собственному здоровью – немалая часть характеристики его мировоззрения. Если Тургенев переживает свои хвори как возрастные, то Толстой и его близкие видят сбой в здоровье писателя как результат нечеловеческого перенапряжения сил. Жизненный и творческий опыт Тургенева и Толстого выявляет различие в принципах освоения и организации опущенного Богом времени.

Тургенев не демонстрировал физической силы. Спортивно-барские увлечения писателя ограничивались охотой, этой непрекращающейся всю его жизнь патриархальной войной с лесной живностью. В письмах Тургенева к Аксакову не найти рассуждений о России, которые были бы, следует отметить, очень уместны. Тургенев предпочитает идеологическим спорам и философским размышлениям охотничью тему. С какой искренней радостью он сообщает Аксакову о «плодах своей войны: всего 304 штуки – 69 вальдшнепов, 66 бекасов, 39 дупелей, 33 тетерева, 31 куропатка, 16 зайцев и т.д., вплоть до бедного куличка, и того записал (...). Аксаков ответил, что это, конечно, не дурно... сам же он взял 1200 штук»³⁷.

Б. Зайцев рассказывает о посещении Тургеневым Толстого в Ясной Поляне. Дело происходит накануне пушкинского юбилея, Толстой в очередной раз «находился в разгаре внутренней перестройки. «О Льве Толстом и Катков подтверждал, что, слышно, он совсем помешался», – писал (...) Достоевский жене. И вот, несмотря на то, что «помешался», – опять встретился с Тургеневым ласково. Писал «Краткое изложение Евангелия» и ходил с гостем на тягу – стреляли вальдшнепов (...) Почему занимались стрельбой мирных, любовью влекомых птиц непротивленец Толстой и отдавший любви жизнь Тургенев – этого понять нельзя», – недоумевает Зайцев³⁸. В последние годы жизни Толстой от охоты сурово отрекается. Булгаков свидетельствует, что писатель не позволял даже убивать мух³⁹, и признавался: «До 50 лет охотился на зайцев, на медведей... теперь я не могу вспомнить об охоте без чувства стыда и мучительного раскаяния»⁴⁰.

С Тургеневым все иначе. В юности он любил охоту и не изменил своим привычкам и в старости: «Лето я проведу в окрестностях Петербурга: я буду охотиться с утра до вечера. Так хорошо целый день быть среди полей: там можно мечтать в свое удовольствие, а ведь вы знаете, что от природы я немного мечтатель»⁴¹.

Тургеневская страсть к охоте – паспорт аристократического существования и своеобразное удостоверение, что он на что-то еще способен. Когда медики запретили писателю ходить на охоту, Тургенев весьма опечалился, но потом все наладилось, «вышло как надо»: охота, подробный выразительный перечень трофеев, добротное застолье. Напротив, Толстой в беседах 1900–1910 гг. настойчиво проводит мысль: раньше мне была близка барская забава убивать неповинных животных, а потом поуменел и полюбил.

Тургенев как был гурманом, так и старался оставаться им по мере опущенных жизненных возможностей. Как был барин, так и силился по мере возможностей получать удовольствие от сельской жизни. Из письма Тургенева М.А.Бакунину и А.П.Ефремову из Мариенбада от 3 сентября 1840: «Целый день никого не видишь кроме (...) моих любезных уток. Их всего 11; я им дал разные названия (...) Так текут мои дни – и-ди-

лично-ски». Толстой не менее страстен в посвящении себя полюбившимся занятиям, не менее экстравагантен, но ему более предпочтительны иные трофеи – лавры охотника в чащах самоусовершенствования, торжествующего над искушениями и пороком. Даже эта позиция писателя отмечена противоречивостью, объединяя в себе феноменальное сочетание юношеского максимализма и старческой рефлексии. Таким он вошел в литературу, таким и остался до конца своих дней.

Парный портрет писателей выявляет различные типы самоощущений, которые передаются читателю и становятся основой разных типов философской и психологической идентификации.

Толстой привлекателен читателю в качестве примера экзальтированного поиска истины, нервного самоанализа, изобличающего человека, сотворенного природой на долгие годы. Тургенев – это один из первых писателей в русской литературе, на своем собственном опыте показавших драму возрастных переживаний. Он противник идеи порочности человека, точнее, его позиция чужда ригоризму. Тургеневу непонятен пафос Толстого, та критическая беспощадность, с какой его современник расправляется с любыми бытийными проблемами. Тургенев исповедует идею умеренности, приятия очевидного и делает это с печально-ироничной улыбкой уставшего от жизни и болезней человека. И в 30, и в 50, и в 60 лет налицо все атрибуты возраста. Основной предмет и направленность экзистенциальных печалей Тургенева со всей очевидностью связаны с возрастными переживаниями.

Толстой дает читателю картину вселенной и требует не доверять никому – ни картине, ни вселенной. Толстой делает исключение только для самого себя.

Читателю Тургенева даруется возможность на примере жизненного и творческого опыта писателя увидеть, как грустно жить, болеть и быть неприкаянным и продолжать жить, став свидетелем того, как ты пережил свою популярность, как твоя искренность воспринимается позырством, верность жизненной теме становится поводом для критики. Нелишне вспомнить, что Ф.М. Достоевский в образе Кармазинова в «Бесах» создал пародию на Тургенева.

Биография и творчество Толстого противятся дифференциальному возрастному исчислению. Создается впечатление, что Толстой торжествует над временем, воспаряет над десятилетиями, заботясь об уяснении феномена бесконечности. Он воспринимает безграничное в качестве исходного пункта житнетворчества и не желает принять ограничений, налагаемых пространством и временем. В этом смысле плодотворно обратиться к хрестоматийным тезисам, без которых ни одному школьнику не будет понятен Толстой. Ключом к прочтению основных романов писателя становятся популяризируемые школьной программой «мысль семейная» и «мысль народная» – глобальные в своем метафорическом масштабе.

Если грандиозные толстовские построения применить к Тургеневу, то они покажутся, по меньшей мере, избыточными. Отечественная читательской мысли куда более привычно сводить основную направленность творчества писателя к созданию образов «дворянских гнезд» и «тургеневских девушек». Сделать подобный комплимент Толстому – с восторгом произнести, к примеру, «толстовские девушки» – означает подметить несущественные факты из творческой биографии писателя, который более увлечен ответом на вопрос «для чего существуют люди и какова будущность их попыток достичь недостижимого».

Тургенев пребывает в цепях первопричин, и толстовская мысль о мысли воспринимается им в качестве опыта софистических красот. Более приемлемой для него делается мысль о невозможности расширить ограниченность отпущенного человеку пространства и времени.

Философские репутации писателей связаны с различиями в понимании целей и задач человека. Толстой ориентирован на астрономическое наблюдение за абсолютной бесконечностью. Он задействует умозаключения, обнаруживая в единичном действии универсальных законов нескончаемого мира. Эмпирика существования толстовских персонажей настойчиво находит подтверждение в человеческом стремлении быть частью единого бытия. И поэтому смерть любого героя означает его несовпадение с априорной и апостериорной идеей мироздания, не доступной для обозрения, но открытой для интуитивного проникновения.

Тургенев предпринимает попытку изучить проблему конечного и исчерпываемого, сводит все многообразие пестрого мира и его разнородность к безотносительной констатации: для толстовской идеи чрезмерности (человека, мира, мысли) нет ни одного убедительного аргумента. Геометрия жизни, по мысли автора «Дворянского гнезда», основана на мысли о неизбежном финале; вариативность осуществленных жизненных опытов, если и значима, то только до определенного переломного момента, который связан с нарушением пропорций между осуществленными годами и инерционными желаниями человека. Тургеневский герой, независимо от того, насколько он инициативен, жизнелюбив и деятелен, обязательно подпадает под сокращение, покинет сюжет бытия. Для Тургенева нет понятия «вселенная». Камерность избранных тем и конфликтов подразумевает исследование наглядного материала, чрезвычайно концентрированного во времени и обособленного в пространстве.

Возможно, именно «вселенский» размах Толстого постепенно делает его фигурой сакральной. В начале XX в. одни видят в нем «святого старца», другие – чуть ли не антихриста. Показательно, что и для тех, и для других Толстой – богатырь, только остается вопросом, на добро или зло направлены его богатырские силы. Александр Блок, склонный воспринимать действительность в ее мистическом аспекте, называет свою статью о Толстом «Солнце над Россией». Писатель превращается у него в былинного богатыря-крестьянина, который «идет по борозде за плугом, за своей белой лошадкой», являя собой залог прочности бытия: «Толстой идет – ведь это солнце идет. А если закатится солнце, уйдет Толстой, умрет последний гений, – что тогда?»⁴². А гнев отца Иоанна Кронштадтского ставит Толстого буквально во главе сил зла – тоже в своем роде почетное место, хотя и с противоположным знаком: «Геройство – чисто сатанинское, да еще и в превосходной степени, ибо и сам сатана боится Бога и трепещет уготованных ему мучений, а ученик его превзошел и своего учителя»⁴³. Тургенев же – рыцарь умеренности, либерал и западник – никогда не покидал скромной ниши секулярной культуры, и даже его легендарная любовь к Полине Виардо осталась в рамках светского мифа.

Парадоксальным при этом является то, что Тургенев, невзирая на «камерность» избранных им тем, является чрезвычайно мистически чуткой и, по выражению В.Н. Топорова, «архетипически богатой» натурой. В произведениях Тургенева возникает своеобразный «подъязык» сновидений⁴⁴. Но вся эта мистика носит глубоко личный, интимный характер. Рационалистическая же природа Толстого подвергала религию цензуре рассудка, воспринимая мистику как «дикость» и «суеверие». Все, выходящее за пределы разума, Толстым решительно отвергалось, отсюда и его непонимание многих творений искусства. Из своей редакции Евангелия Толстой последовательно изгоняет чудеса.

Глубина и духовная многогранность мировосприятия Тургенева, выражавшаяся не только в художественном творчестве, но и во множестве парapsихологических явлений, предчувствий, совпадений, стала предметом отдельного исследования В.Н. Топорова⁴⁵. Однако Тургенев в отличие от Толстого не обретает в сознании современников статуса пророка: его мистицизму недостает вселенского размаха. Подчиненность писате-

ля потоку времени умаляет его фигуру в глазах окружающих. Толстой же, несмотря на свою полную религиозную «немузыкальность», чтобы не сказать «глухоту», стал как в последние годы жизни, так и после смерти героем некоего сакрального мифа, переросшего даже национальные рамки. Завороженность вечностью, широта и бескомпромиссность мысли окружают фигуру писателя особым ореолом. При том, что Толстой в своих произведениях последовательно развенчивает ряд архетипических образов, его собственная личность неуклонно приобретает архетипические черты, внушающие публике восхищение или же священный ужас.

Библиографический список

- Алданов М.А. Загадка Толстого // Алданов М.А. Сочинения. – Кн. 6. – М., 1996.
- Булгаков В. Л.Н. Толстой в последние годы жизни (дневник секретаря писателя). – М., 1957.
- Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого. – М., 1959.
- Евлахов А. Конституциональные особенности психики Л.Н. Толстого. – М., 1995.
- Зайцев Б.К. Жизнь Тургенева. – М., 2000.
- Л.Н.Толстой в воспоминаниях современников. – М., 1960.
- Литературные архетипы и универсалии. – М., 2001.
- Топоров В.Н. Странный Тургенев. – М., 1998.

¹ Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого. – М., 1959. – С. 69.

² Русанов Г.А. Поездка в Ясную Поляну (24–25 августа 1883 г.) // Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников. – М., 1960. – С. 297.

³ Зайцев Б.К. Жизнь Тургенева. – М., 2000. – С. 108.

⁴ Зайцев Б. Жуковский. Тургенев. Чехов. – М., 1994. – С. 65.

⁵ Фет А.А. Мои воспоминания // Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников... – С. 82

⁶ Зайцев Б.К. Жизнь Тургенева... – С. 266–267.

⁷ Толстая С.А. Женильба Л.Н.Толстого // Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников... – С. 148

⁸ Там же. – С. 142.

⁹ Русанов Г.А. Поездка в Ясную Поляну... – С. 297.

¹⁰ Булгаков В. Л.Н. Толстой в последние годы жизни (дневник секретаря писателя). М., 1957. – С. 189.

¹¹ Чичерин Б.Н. Из воспоминаний. Москва сороковых годов // Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников... – С. 83–84.

¹² Алданов М.А. Загадка Толстого. Сочинения. – Кн. 6. – М., 1996. – С. 32.

¹³ Там же.

¹⁴ Булгаков В. Л.Н. Толстой в последние годы жизни... – С. 85.

¹⁵ Там же. – С. 216.

¹⁶ Там же. – С. 243.

¹⁷ Алданов М.А. Загадка Толстого... – С.71.

¹⁸ Евлахов А. Конституциональные особенности психики Л.Н. Толстого. – М., 1995. – С. 85.

¹⁹ Там же. – С. 86.

²⁰ Там же. – С. 97.

²¹ Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого... – С. 78–79.

²² Алданов М.А. Загадка Толстого... – С. 93.

²³ Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого... – С. 272.

²⁴ Там же. – С. 163.

²⁵ Тургенев. Письма. – Т. 4. – С. 407.

²⁶ Булгаков В. Л.Н. Толстой в последние годы жизни... – С. 221.

²⁷ Толстая А.А. Воспоминания // Л.Н. Толстой в воспоминаниях современников... – С. 90.

²⁸ Гольденвейзер А.Б. Вблизи Толстого... – С. 273.

²⁹ Евлахов А. Конституциональные особенности психики Л.Н. Толстого... – С. 101.

³⁰ Там же. – С. 110–111.

³¹ Исторический вестник. – 1902. – № 10. – С. 132.

³² Там же. – С. 186.

- ³³ Толстая С.А. Женитьба Л.Н.Толстого... – С. 142–144.
- ³⁴ Кузьминская Т.А. Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. – Ч. 3, гл. XX. – М., 1935. – С. 93.
- ³⁵ Письмо к Кузьминской. Архив Кузьминской: Бирюков, 111, 29–21. Цит. по: Евлахов. Указ. соч.
- ³⁶ Тургенев цитируется по: Тургенев И.С. Собр. соч. – Т. 5. – С. 441.
- ³⁷ Зайцев Б.К. Жизнь Тургенева... – С. 259.
- ³⁸ Зайцев Б. Жуковский. Тургенев. Чехов... – С. 336–367.
- ³⁹ Там же. – С. 244.
- ⁴⁰ Там же. – С. 288.
- ⁴¹ Там же. – С. 355.
- ⁴² Блок А.А. Солнце над Россией. Собр. соч. в 8 т. – М.; Л., 1962. – Т. 5. – С. 303.
- ⁴³ Из дневника о. Иоанна Кронштадтского: в обличение душепагубного еретичества Льва Толстого // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. – С.129.
- ⁴⁴ Топоров В.Н. К архетипическому у Тургенева: сны, видения, мечтания // Литературные архетипы и универсалии. – М., 2001. – С. 432.
- ⁴⁵ Топоров В.Н. Станный Тургенев. – М., 1998.

Шамардина Н.А.

МЕТОДИЗМ КАК РЕЛИГИОЗНОЕ ТЕЧЕНИЕ В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДЖОРДЖ ЭЛИОТ

Аннотация. В статье рассматривается влияние такого религиозного течения как методизм на раннее творчество Джордж Элиот. Интерес к методизму появляется у писательницы с детства. В своих первых произведениях романистка изображает методистское течение в провинциальной Англии XVIII в. Благодаря анализу системы персонажей автор статьи делает вывод об эволюции образов героев-методистов в творчестве Джордж Элиот.

Ключевые слов: методизм, провинциальная Англия, система персонажей, эволюция, английская литература.

Эстетическая программа английской писательницы Джордж Элиот сформировалась в непосредственном соприкосновении с таким религиозным течением как методизм. Идеи Джона Уэсли и Джорджа Уайтфилда можно обнаружить именно в раннем творчестве романистки – в цикле повестей «Сцены из жизни духовенства» и романе «Адам Бид».

Религия с детства являлась неотъемлемой особенностью мировосприятия Мэри Энн Эванс (это настоящее имя Джордж Элиот). В семье Мэри мало ценили заучивание доктрин, но почитали хождение в церковь, где звучали не только христианские этические истины. Такой тип веры хорошо знаком читателям по двум героям романов писательницы – Адаму Биду и Кэлебу Гарту, напоминающих отца Элиот. Евангелическое христианство Мэри узнала уже от мисс Марии Льюис, директора и наставницы школы в Нюетоне. Мария Льюис была пылкой евангелисткой, с Мэри Энн ее связывали теплые дружеские отношения в течение многих лет. Следующей школой Мэри Энн стала школа баптистки Мисс Франклинс, но девочка все равно оставалась последовательницей англиканской церкви. Она активно интересовалась религией, пыталась разобраться в евангелистских доктринах, читала теологические трактаты.

Немалое влияние на молодую Мэри Энн оказала и ее тетя Элизабет Эванс. Она была хорошо известной и уважаемой женщиной-проповедницей в самом начале методистского движения. Несмотря на различия во взглядах на религию (ведь Мэри Энн была в то время сторонницей Церкви и кальвинисткой), будущая писательница восприняла идеи уэслианства,

- ³³ Толстая С.А. Женитьба Л.Н.Толстого... – С. 142–144.
- ³⁴ Кузьминская Т.А. Моя жизнь дома и в Ясной Поляне. – Ч. 3, гл. XX. – М., 1935. – С. 93.
- ³⁵ Письмо к Кузьминской. Архив Кузьминской: Бирюков, 111, 29–21. Цит. по: Евлахов. Указ. соч.
- ³⁶ Тургенев цитируется по: Тургенев И.С. Собр. соч. – Т. 5. – С. 441.
- ³⁷ Зайцев Б.К. Жизнь Тургенева... – С. 259.
- ³⁸ Зайцев Б. Жуковский. Тургенев. Чехов... – С. 336–367.
- ³⁹ Там же. – С. 244.
- ⁴⁰ Там же. – С. 288.
- ⁴¹ Там же. – С. 355.
- ⁴² Блок А.А. Солнце над Россией. Собр. соч. в 8 т. – М.; Л., 1962. – Т. 5. – С. 303.
- ⁴³ Из дневника о. Иоанна Кронштадтского: в обличение душепагубного еретичества Льва Толстого // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995. – С.129.
- ⁴⁴ Топоров В.Н. К архетипическому у Тургенева: сны, видения, мечтания // Литературные архетипы и универсалии. – М., 2001. – С. 432.
- ⁴⁵ Топоров В.Н. Станный Тургенев. – М., 1998.

Шамардина Н.А.

МЕТОДИЗМ КАК РЕЛИГИОЗНОЕ ТЕЧЕНИЕ В РАННИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ДЖОРДЖ ЭЛИОТ

Аннотация. В статье рассматривается влияние такого религиозного течения как методизм на раннее творчество Джордж Элиот. Интерес к методизму появляется у писательницы с детства. В своих первых произведениях романистка изображает методистское течение в провинциальной Англии XVIII в. Благодаря анализу системы персонажей автор статьи делает вывод об эволюции образов героев-методистов в творчестве Джордж Элиот.

Ключевые слов: методизм, провинциальная Англия, система персонажей, эволюция, английская литература.

Эстетическая программа английской писательницы Джордж Элиот сформировалась в непосредственном соприкосновении с таким религиозным течением как методизм. Идеи Джона Уэсли и Джорджа Уайтфилда можно обнаружить именно в раннем творчестве романистки – в цикле повестей «Сцены из жизни духовенства» и романе «Адам Бид».

Религия с детства являлась неотъемлемой особенностью мировосприятия Мэри Энн Эванс (это настоящее имя Джордж Элиот). В семье Мэри мало ценили заучивание доктрин, но почитали хождение в церковь, где звучали не только христианские этические истины. Такой тип веры хорошо знаком читателям по двум героям романов писательницы – Адаму Биду и Кэлебу Гарту, напоминающих отца Элиот. Евангелическое христианство Мэри узнала уже от мисс Марии Льюис, директора и наставницы школы в Нюнетоне. Мария Льюис была пылкой евангелисткой, с Мэри Энн ее связывали теплые дружеские отношения в течение многих лет. Следующей школой Мэри Энн стала школа баптистки Мисс Франклинс, но девочка все равно оставалась последовательницей англиканской церкви. Она активно интересовалась религией, пыталась разобраться в евангелистских доктринах, читала теологические трактаты.

Немалое влияние на молодую Мэри Энн оказала и ее тетя Элизабет Эванс. Она была хорошо известной и уважаемой женщиной-проповедницей в самом начале методистского движения. Несмотря на различия во взглядах на религию (ведь Мэри Энн была в то время сторонницей Церкви и кальвинисткой), будущая писательница восприняла идеи уэслианства,

которые отразились в ее творчестве. Позже Джордж Элиот считала нонконформистские организации ответом на индустриализацию общества¹.

Методизм возник в Великобритании в начале XVIII в. вскоре после завершения «Славной революции» (1688) как реакция на формальный характер официальной англиканской церкви. Методисты толковали Библию как высшее руководство для веры и поведения, а также верили в личное спасение через веру в искупительную жертву Христа (а не в спасение через заслуги или добрые дела и опору на священническое посредничество)².

Общество методистов образовалось в 1729 г., когда несколько молодых людей собрались под руководством братьев Джона и Чарльза Уэсли. Название восходит к методическому соблюдению христианских предписаний, которое они проповедовали в созданном в студенческие годы в Оксфорде «Клубе святости», и к новым методам проповеднической деятельности.

Методизм принял характерные организационные формы – массовые богослужения под открытым небом, странствующие проповедники, особая роль домашних групп, а также ежегодные конференции, которые стали органом церковного управления. Джон Уэсли организовывал религиозные общества для простого народа, объехал за 40 лет около 300 тыс. миль и проповедовал тысячам слушателей, в том числе в тюрьмах, рабочих домах и т.п.

Уэсли был проповедником «сердечной» религии, подчеркивал значение личного обращения и религиозного опыта. Принцип спасения верой соединяется с учением о добрых делах. Существенно для методистов учение о четырех ступенях достижения спасения: оправдании, возрождении, просвещении и освящении. Оправдание достигается верой, возрождение – крещением, просвещение является плодом внутреннего переживания истины христианства, освящение приводит к полному оздоровлению души³. В 1744 г. состоялась первая конференция Уэсли, на которой женщинам было разрешено проповедовать, хотя позднее они были ограничены в этом праве.

Уже в первом произведении Джордж Элиот обращается к теме методизма. Главный герой повести «Невзгоды преподобного Амоса Бартона», действие которой разворачивается в конце XVIII в., – бедный священник из Шеппертона, про которого жители говорят следующее: «чей отец, да и сам он наполовину – диссидент»⁴. Жители Шеппертона буквально с первой сцены начинают обсуждать достоинства и недостатки диссидентов, приводя в пример Амоса Бартона. Однако сам священник не может отнести себя ни к нонконформистам, ни к приверженцам англиканской церкви: «Он проповедовал доктрины Низкой церкви, но при этом считал Высокую церковь утверждением церковной силы»⁵.

Амос Бартон неутомим в своем призвании, утром он прочитывает по две проповеди, а потом ходит читать молитвы в так называемый «колледж» – на большую каменную площадь, где собираются ткачи, среди которых бытуют радикализм и диссидентство. Священник стремится выразить религиозные учения в пределах умов своих слушателей – через привычные типы и символы. В то же время Амос Бартон заказывает для своей библиотеки антидиссидентские книги.

Автор не идеализирует своего героя. Однако, по мнению Джордж Элиот, именно таких обыкновенных людей как Амос Бартон, со всеми его слабостями, и стоит изображать в романах, чтобы читатели могли проникнуться будничной жизнью своих соседей-братьев.

Герой другой повести Джордж Элиот «Исповедь Джанет» пастор Триан уже не сомневается в своем призвании: он методист. Повествование начинается со сцены в кофейне «Красный лев», где адвокат Демпстер организует коалицию против методистов в Паддифордской общине. Но никакие провокации, афиши и карикатуры не помогают Демпстеру. Боль-

шинство жителей все-таки на стороне мистера Триана, и каждый вечер к нему на проповедь приходит все больше людей, чтобы послушать его слова о любви и долге: «Первое условие человеческого благодушия – что-нибудь любить, второе – что-нибудь уважать»⁶, – говорит пастор. Именно Триан помогает жене мистера Демпстера Джанет избавиться от пагубной привычки к алкоголю. Но пастор слаб здоровьем и совсем не щадит себя, добираясь пешком на проповеди в отдаленные уголки Милби. Вскоре он погибает от чахотки.

Если о герое первой повести можно сказать, что он посредственен и ничем не примечателен, то пастор Триан, человек, принесший евангелизм в общину, – фигура героическая. Однако наибольших высот в изображении методистов Джордж Элиот достигает в романе «Адам Бид».

Центральный персонаж – Дина Моррис – впервые появляется в романе в момент произнесения проповеди. Эта проповедь – методистская: вначале делается акцент на любви Бога к бедным, затем следует призыв к покаянию, потом предостережение от мирской суеты. Эта речь производит эффект: если сначала слушатели рассматривали квакерские костюмы и методистов, то во время проповеди «крестьяне окружили ее тесным кольцом, и на всех лицах читалось теперь одно лишь внимание»⁷. Дина, как и все методисты, верит в видимые проявления присутствия Христа, и эта вера сообщается ее слушателям помимо их воли. «Смотрите! – воскликнула она, поворачиваясь влево и устремляя глаза в одну точку поверх голов стоявших перед нею. – Смотрите! – вот наш Спаситель! Вот Он стоит и плачет и простирает к вам руки. Слышите?»⁸.

Наибольшего успеха методисты достигли в среде низших классов, которые менее всего находились под влиянием Церкви. Сама Дина говорит своим слушателям, что бедным больше чем другим нужны благие вести, что Христос всю свою жизнь делал добро бедным людям, понимая, что бедняки более всех нуждаются в его помощи. Возможно, именно поэтому Дина больше стремится проповедовать в Сноуфилде, на голой, бедной и неприглядной земле, а не в цветущем плодородном Хейслоупе.

Сам основатель методистов Джон Уэсли «появляется» в романе во время произнесения проповеди. Дина рассказывает, что когда она была маленькой, тетя взяла ее послушать проповедь «одного хорошего человека»: «Он говорил на открытом воздухе – как я теперь с вами. Я хорошо помню его лицо: он был совсем старик, с длинными седыми волосами; голос у него был мягкий и звучный: я никогда до тех пор не слышала такого прекрасного голоса. <...> Этот Божий человек был мистер Уэсли. Всю жизнь свою он делал то же, что делал наш Спаситель, – проповедовал Евангелие бедным»⁹.

Дина Моррис является, пожалуй, примером идеального методиста. Она обладает мягким, добрым, сочувствующим характером, испытывает симпатию к грешникам. Ее главная цель – узнать волю Бога и следовать ей. Как и все методисты, Дина верит в откровения, принимая важные решения, ищет указания в Библии. Ее методистский дух проявляется, когда она приходит к матери Адама Лизбет, после смерти ее мужа Тиаса Бида, чтобы утешить ее: «...как вдруг на плечо ей (Лизбет) тихонько легла чья-то рука, и нежный голос сказал: – Дорогая сестра, Господь послал меня к тебе попытаться, не могу ли я утешить тебя. Удивление ее еще усилилось: может быть это ангел?»¹⁰.

Успокаивающие слова и действия помогают Лизбет.

Одна из ключевых сцен романа – Дина является в тюрьму к Хетти и помогает ей раскаяться после совершенного преступления. Трагическая история Хетти и Артура напоминает историю грехопадения Адама и Евы. Мир Хейслоупа представляется нам поначалу земным Эдемом. Хетти и Артур, словно в райском саду, встречаются в лесу и влюбляются друг в друга. Оба они не задумываются о том, к чему может привести их лю-

бовь. Артуру все кажется просто игрой, а Хетти уже мечтает о том, как выйдет замуж за капитана и станет леди. Хетти, как Ева, руководствуется только чувственными импульсами, любовь манит ее, словно сладкий запретный плод. Моральная слабость приводит их к разрушительной трагедии. В библейской истории вслед за грехопадением происходит убийство Авеля. Здесь, аналогично: после грехопадения Хетти и Артура следует убийство их ребенка. Беда изменяет микрокосм «Эдема». Создается угроза изгнания из «рая», в данном случае – Адама и семейства Пойзеров. Преступление Хетти бросает тень на нравственные устои всей общины.

Сама же Хетти, находясь в тюрьме, не имеет ни малейших понятий о страданиях души, она боится только за страдания тела. Дина говорит о присутствии Бога, но Хетти не слышит ее, думая только о земном спасении: «Неужели они повесят меня в понедельник... Все остальное пустяки, лишь бы позволили жить»¹¹.

Хетти «не может верить» в присутствие Бога. Дина помогает ей почувствовать присутствие Бога среди них. Она призывает Хетти почувствовать страх греха нераскаянности. Благодаря усилиям и молитвам Дины Хетти понимает, что значит «страдания души», признается в своем преступлении и раскаивается в своем грехе.

Так как практически все изображенное в романах Элиот связано с ранними воспоминаниями детства в Уорвикшире, многие исследователи отмечают, что Дина Моррис – это портрет тети Элизабет, жены дяди Элиот Самюэля Эванса. Именно она рассказала ей историю, которая была положена в основу сюжета романа «Адам Бид». Сама Джордж Элиот утверждает: «Характер Дины вырос из воспоминаний о миссис Самюэль Эванс, но Дина не походит на мою тетю, которая была очень маленькой, черноглазой женщиной и очень неистовой в ее стиле проповедования. Она бросила проповедовать в 60 лет из-за слабого здоровья»¹². Элизабет Эванс оставила уэслианских методистов после их заявления против женщин-проповедников, примкнув к примитивным методистам, среди которых и продолжила свою деятельность.

Элиот утверждает, что никогда не слышала, как проповедует ее тетя, и все проповеди Дины в романе написала сама. Она отмечает это в письме к своей подруге С. Геннел: «Не странно ли, что люди думают, будто я заимствовала откуда-нибудь проповедь и молитвы Дины, между тем как я писала их в горячих слезах совершенно так, как они складывались в моем воображении»¹³.

Много рассказывается о методизме в самом тексте романа. Предельно ясно и полно уже в первых главах романа Элиот высказывает, что она думает о методизме: «Я не могу не повторить, что Сет и Дина были методисты, и притом самой чистой воды, – хотя, правда, не того современного типа, который читает еженедельные обозрения и собирается в часовнях с колоннадами, а самого стародавнего, отставшего от моды. Они верили в чудеса, в то, что они совершаются и в наше время, – верили в мгновенные обращения, в откровения через посредство снов и видений; они раскрывали Библию наугад и искали в ней божественных указаний. Святое писание они понимали буквально, что совершенно не одобряется признанными авторитетами в этой области»¹⁴. Много обсуждается методизм в семействе Пойзеров, в беседах мистера Ирвайна и Дины, в высказываниях Сета; как уже говорилось ранее, мы впервые узнаем об Уэсли на проповеди.

В XVII главе, «В которой рассказ приостанавливается», сам повествователь беседует с уже состарившимся Адамом Бидом о достоинствах и недостатках современной Церкви. Речь идет о мистере Райде и его предшественнике мистере Ирвайне, представляющих два разных типа священников. Первый – приверженец догматов и правил в религии, но и ав-

тор, и Адам считают, что «догматы не составляют религии» и «мистер Райд так мало успел завоевать сердца своих прихожан, как редкий из священников»¹⁵. В отличие от него мистер Ирвайн не был великим проповедником, но он был добрым, «чудесным человеком, какого редко встретишь»¹⁶. Джордж Элиот уверена, что пока не будет доказано, что ненависть лучше любви и полезнее для души, влияние такого человека как мистер Ирвайн будет благотворнее влияния ревностного мистера Райда. В подтверждение ее мыслей Адам говорит: «Я еще молодым человеком отлично понимал, что религия состоит не из одних правил веры. Не правила заставляли людей поступать справедливо, а чувства»¹⁷. К тому же именно мистер Ирвайн является человеком, представляющим терпимое отношение официальной церкви к методистам, он понимает, что методисты не причиняют никакого вреда своими проповедями.

В эпилоге замужняя Дина уже не проповедует, так как на второй конференции Уэсли женщинам-методисткам было запрещено проповедовать. Но Дина все так же остается в романе символом чистоты и добра, любви и сочувствия к ближним.

Таким образом, можно проследить эволюцию образов героев-методистов в раннем творчестве Джордж Элиот. От сомневающегося в своих религиозных убеждениях Амоса Бартона автор приходит к созданию образа Дины Моррис, образцовой методистки, являющейся, пожалуй, самой положительной героиней во всем творчестве романистки.

Неизменный интерес Джордж Элиот к религии как культурному феномену и источнику нравственных и философских идей представлен в эссе и статьях романистки: «Евангелическое учение: доктор Камминг», «Прогресс интеллекта» Р.В. Маккея», «В.Р. Грегс «Вероисповедание христианского мира», «Вильям Лэки «Влияние рационализма»; интересны переводы Элиот «Жизни Иисуса» Д.Ф. Штраусса и «Сущности христианства» Людвига Фейербаха.

Библиографический список

Несмиянова О.В., Семанов А.М. Методизм // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006.

Элиот Дж. Адам Бид. – СПб., 1902.

Eliot G. Adam Bede. – L., 2003.

Eliot G. Scenes of Clerical Life. – L., 2007.

Eliot G. The Letters: In 9 Volumes / ed. by G.S. Haight. – L., 1955.

Mintz A. George Eliot and the Novel of Vocation. – Cambridge, 1978.

Roberts N. George Eliot: Her Beliefs and Her Art. – Elek, L., 1975.

The Journals of George Eliot. Ed. by M. Harris and J. Johnston. – Cambridge, 1999.

¹ Eliot G. Adam Bede. – L., 2003. – P. XXXVII.

² Несмиянова О.В., Семанов А.М. Методизм. // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 632.

³ Несмиянова О.В., Семанов А.М. Методизм // Там же. – С. 633.

⁴ Eliot G. Scenes of Clerical Life. – L., 2007. – P. 8–9.

⁵ Ibid. – P. 13.

⁶ Ibid. – P. 240.

⁷ Элиот Дж. Адам Бид. – СПб., 1902. – С. 79–80.

⁸ Там же. – С. 119.

⁹ Там же. – С. 77.

¹⁰ Там же. – С.159.

¹¹ Там же. – С. 484–485.

¹² Eliot G. The Letters: In 9 Volumes / ed. by G.S. Haight. – L., 1955. – IV. – P. 76.

¹³ Цит. по: Элиот Дж. Адам Бид. – СПб., 1902. – С. 21.

¹⁴ Там же. – С. 89.

¹⁵ Там же. – С. 227.

¹⁶ Там же. – С. 228.

¹⁷ Там же. – С. 227.

Егорова И.Н.

САКРАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ГЕМБЛИНГА В ТВОРЧЕСТВЕ Л. ЭРДРИК

Аннотация. Статья посвящена проблеме синтеза традиционного индейского мировоззрения и европейской культуры гемблинга в контексте литературного творчества Луизы Эрдрик, современной американской писательницы коренного происхождения. Анализ развития азартных игр в США и вовлечения в данный процесс аборигенов позволяет утверждать, что казино на сегодняшний день стали для индейцев своеобразным местом Силы как в юридическом, так и в сакральном смысле. Тексты Эрдрик наглядно демонстрируют, как приемы ритуальных индейских игр в шар и мокасины адаптируются коренными американцами для выигрыша в покер и бинго. При этом на кону могут стоять деньги, земли, человеческие души или удачный поворот судьбы. Писательница переносит разрешение конфликта между двумя противоборствующими культурами за игорный стол, давая индейцам символическое преимущество и увеличивая их шанс на победу.

Ключевые слова: Луиза Эрдрик, гемблинг, коренные американцы, азартные игры, шаманизм.

Как утверждает исследователь Й. Хейзинга, «игра – необходимый способ социальной жизни, то, что поддерживает идеал, в свою очередь определяющий духовную культуру»¹. Следовательно, вполне возможно допустить существование тесной взаимосвязи игорных традиций в каждой отдельно взятой культуре с религиозными убеждениями данного народа.

Под определением гемблинга мы, по примеру Е.Г. Горбачевой, подразумеваем процесс функционирования азартной игры, основанной исключительно на воле случая². С древнейших времен чувство потребности в риске характеризовало качество человеческой психики, не подвластное ни устрашающим запретам, ни притеснениям. За последние десятилетия проблема азартных игр актуализировалась в связи с повсеместным распространением денежных игровых автоматов, открытием множества игровых коммерческих клубов, созданием досуговой индустрии игорного бизнеса³. Особенно остро данная проблема встает в контексте современной культуры коренного населения США.

В 1988 г. Рональд Рейган подписал закон о деятельности индейских казино, в котором подтверждалось право племен открывать игорные заведения и выделялось три вида гемблинга. К первому относились традиционные индейские церемониальные игры; ко второму – лото, бинго, моментальные лотереи, карточные игры (кроме блэкджека и баккара); третий вид относился к традиционным для казино играм – рулетка, игровые автоматы, карточные игры с высокими ставками и игры на скачках. Первые два вида не лицензируются, прибыль от них полностью поступает в распоряжение племен, однако может расходоваться только на социальные или благотворительные цели. Для организации третьего вида игр племя должно заключить со штатом до-

¹³ Цит. по: Элиот Дж. Адам Бид. – СПб., 1902. – С. 21.

¹⁴ Там же. – С. 89.

¹⁵ Там же. – С. 227.

¹⁶ Там же. – С. 228.

¹⁷ Там же. – С. 227.

Егорова И.Н.

САКРАЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ ГЕМБЛИНГА В ТВОРЧЕСТВЕ Л. ЭРДРИК

Аннотация. Статья посвящена проблеме синтеза традиционного индейского мировоззрения и европейской культуры гемблинга в контексте литературного творчества Луизы Эрдрик, современной американской писательницы коренного происхождения. Анализ развития азартных игр в США и вовлечения в данный процесс аборигенов позволяет утверждать, что казино на сегодняшний день стали для индейцев своеобразным местом Силы как в юридическом, так и в сакральном смысле. Тексты Эрдрик наглядно демонстрируют, как приемы ритуальных индейских игр в шар и мокасины адаптируются коренными американцами для выигрыша в покер и бинго. При этом на кону могут стоять деньги, земли, человеческие души или удачный поворот судьбы. Писательница переносит разрешение конфликта между двумя противоборствующими культурами за игорный стол, давая индейцам символическое преимущество и увеличивая их шанс на победу.

Ключевые слова: Луиза Эрдрик, гемблинг, коренные американцы, азартные игры, шаманизм.

Как утверждает исследователь Й. Хейзинга, «игра – необходимый способ социальной жизни, то, что поддерживает идеал, в свою очередь определяющий духовную культуру»¹. Следовательно, вполне возможно допустить существование тесной взаимосвязи игорных традиций в каждой отдельно взятой культуре с религиозными убеждениями данного народа.

Под определением гемблинга мы, по примеру Е.Г. Горбачевой, подразумеваем процесс функционирования азартной игры, основанной исключительно на воле случая². С древнейших времен чувство потребности в риске характеризовало качество человеческой психики, не подвластное ни устрашающим запретам, ни притеснениям. За последние десятилетия проблема азартных игр актуализировалась в связи с повсеместным распространением денежных игровых автоматов, открытием множества игровых коммерческих клубов, созданием досуговой индустрии игорного бизнеса³. Особенно остро данная проблема встает в контексте современной культуры коренного населения США.

В 1988 г. Рональд Рейган подписал закон о деятельности индейских казино, в котором подтверждалось право племен открывать игорные заведения и выделялось три вида гемблинга. К первому относились традиционные индейские церемониальные игры; ко второму – лото, бинго, моментальные лотереи, карточные игры (кроме блэкджека и баккара); третий вид относился к традиционным для казино играм – рулетка, игровые автоматы, карточные игры с высокими ставками и игры на скачках. Первые два вида не лицензируются, прибыль от них полностью поступает в распоряжение племен, однако может расходоваться только на социальные или благотворительные цели. Для организации третьего вида игр племя должно заключить со штатом до-

говор, условия которого могут быть различными. Фактически индейские казино стали не только неотъемлемой частью общей системы игорных заведений США, но и значимым источником пополнения бюджета страны. Интерес к истории индейского народа и возможность сыграть в автоматы привлекает многочисленных путешественников и местных жителей.

Американские писатели коренного происхождения придают особое значение мотиву гемблинга в своем творчестве. По утверждению литературоведа Пола Паскаретты, для большинства из них азартная игра становится символическим полем спиритического боя индейцев с европейскими переселенцами, на котором последние зачастую терпят поражение. Сравнивая тексты Джеральда Вайзенора, Лесли Мармон Силко и Луизы Эрдрик, он приходит к выводу, что пространство игры в их произведениях трансформируется в традиционный ритуальный круг, гарантирующий победу шаманского священнодействия над «насиленной ассимиляцией в англосакское общество»⁴. Исследователь Джон Пэрди, в свою очередь, дает подробный анализ того, как Эрдрик исследует «природу счастливого случая, его роль в истории колонизации Северной Америки и способы приручения Удачи»⁵. Кристан Сарве-Горхам посвящает свое исследование связи гемблинга и устной традиции в индейской мифологии⁶. Показательно, что все три литературоведа сходятся в том, что особое везение в игре, присущее некоторым персонажам Эрдрик, несет в себе компенсаторную функцию, позволяющую хранителям наследия праотцов племени оджибеев хотя бы отчасти взять реванш у белых завоевателей. Помимо того, критики отмечают, что фортуна в цикле произведений об обитателях резервации Черепашьей Горы неизменно связана с высшей, потусторонней силой, направляющей игроков к заветной цели.

Эрдрик наделяет своих героев индейского происхождения – в первую очередь, речь идет о Флер – сверхъестественной удачей в азартных играх. Важно отметить, что писательница намеренно обращается именно к покеру и бинго, пришедшим на Североамериканский континент вместе с европейскими завоевателями. Ей удается реинкарнировать священные ритуалы коренных жителей США, связанные с традиционными играми в шар или мокасины, и воплотить их в новой ипостаси. В эпизодах текстов Эрдрик, соотнесенных с гемблингом, наряду с аллюзиями к мифам племени чипева о трикстере Нанабожо, прослеживаются и отсылки к легендам из новой истории американской нации о карточных шулерах западных салунов и плавучих казино южных штатов, об игре бинго в церковных подвалах и на мероприятиях школьной благотворительности. В то же время, как указано в романе «Дворец бинго», Флер неоднократно выигрывает у своих англосакских соперников, используя не только врожденный магический дар, но и тривиально крапленые карты. Писательница заимствует традиции отношения к азарту из двух культур, и это позволяет ей задавать вектор новых ритуалов, гибких по своей сути и оставляющих индейцам возможность приспособления к любым культурным условиям. На таком примере Эрдрик убеждает читателя, что случай играет особую сакральную роль в событиях прошлого, настоящего и будущего ее народа.

В текстах Эрдрик игра в бинго становится источником духовной силы и способом самоидентификации для Флер Пилладжер, Лулу Ламартин и Липши Моррисея. Для них двери казино ассоциируются с пастью огромной рыбы, которая может целиком проглотить «божьего слугу»⁷. Такое сравнение с христианскими притчами позволяет предполагать, что писательница наделяет игорные заведения двадцатого столетия магической силой древних индейских ритуальных кругов. Подтверждением этого служит также описание интерьера казино, где попкорн становится «неким волшебным яством», машина для его изготовления источает «золотой свет», а «сумрак главного зала затуманивает сознание»⁸. Именно здесь Липша впервые получает возможность пообщаться с духом своей умершей матери, но происходит это вовсе не в ритуальной молитве. Призрак

Джун появляется перед ним во время игры в бинго и оставляет герою особую колоду карт, дающую возможность всегда побеждать за сукном. Через историю и образ Липши Эрдрик стремится воссоединить своих персонажей с их прошлым, наполненным верой в сверхъестественные силы. Казино становится для брошенного сына Джун началом символической дороги домой, на которой ему суждено заново обрести некогда утраченную семью и вернуть дар к исцелению. Помимо этого, законодательная база, применяемая в США в отношении заведений для гемблинга на территории индейских резерваций, помогает Липше осознать сакральную ценность земли предков.

В культуре первых завоевателей Северной Америки азартные игры считались пороком, развращающим правоверного христианина. Согласно замечанию Генри Чафеца, пуритане Новой Англии ставили гемблинг в один ряд с флиртом и алкоголизмом – грехами, напрямую ведущими человеческую душу в ад⁹. Со временем покер стал традиционным развлечением отчаянных любителей приключений, другими словами, атрибутом «скорее героев, чем грешников»¹⁰. Эта игра начала ассоциироваться с образом отважных покорителей фронта и, кроме того, стала, несомненно, «самой американской из всех игр»¹¹. По сей день покер символически воплощает мировоззрение человека, готового рискнуть всем что у него есть в поисках «американской мечты».

Изобретенная в Италии игра в бинго, придя в США, также приобрела статус популярного развлечения. Церкви и школы 30-х гг. XX в. с ее помощью часто зарабатывали деньги на благотворительность. Легализация бинго на территории резерваций в 1970-х гг. вызвала жаркую полемику в общинах коренных американцев. Индейские вожди выразили сомнение в том, что новые казино с тысячами посетителей, разнообразнейшими развлекательными программами и высокими ставками соответствуют традиционным верованиям их народов. Эту же мысль Эрдрик высказывает в романе «Дворец бинго», подтверждая, что принципы гемблинга и религиозное мировоззрение коренных жителей США не всегда сочетаются друг с другом. Липша признается, что «выигранные деньги не дают твердой почвы под ногами»¹² и вряд ли могут служить ключом к счастью его народа в долгосрочной перспективе.

Стюарт Калин, Генри Скулкрафт, Герберт Шварц, Джон Бирхост, Кэтрин Гэбриэл, изучавшие понятие гемблинга у коренных жителей США, чаще всего приводят сведения о собирательной паниндейской традиции игры, справедливо акцентируя внимание в первую очередь на ее религиозно-культурной составляющей. Антрополог Труды Лэмб-Ричмонд подробно исследует эту проблему. Она указывает, что отдельные мифы племени чиппева повествуют о том, как духи ставят на кон продолжительность дня и ночи и даже человеческой жизни. Исследовательница делает вывод: для индейцев любая азартная игра является не столько развлечением, сколько важной частью традиций, унаследованных от предков¹³.

По оценке Паскаретты, Джеральд Вайзенор, Лесли Мармон Силко и Луиза Эрдрик выводят формулу современного мифа гемблинга, в котором главенствующая роль отводится потусторонним силам. Пруд Седарфэр в романе «Медвежье сердце» («Bearheart», 1990), Тайо в «Ритуале» («Ceremony», 1977) и Флер в саге об индейцах Черепашьей Горы в попытках спасти себя, семью и привычный уклад жизни племени одерживают победу за игорным столом, будь их противником предприниматель англосакского происхождения или представитель потустороннего мира. В таком состязании правда и отвага символически берут верх над жадностью и страхом, возвращая героям утраченную внутреннюю гармонию. Данный принцип соблюдается во всех текстах Эрдрик об индейцах племени чиппева и воплощается, главным образом, в рассказах о трех карточных поединках Флер и историях ее правнука Липшы. Показательно, что они

представлены именно на страницах романов «Следы» и «Дворец бинго», которые с хронологической точки зрения представляют собой соответственно начало и конец повествования о поколениях знакомых героев. Неслучайно выигрыш в каждом из упомянутых эпизодов может нести сакральный смысл и заключаться в исцелении самого игрока или его семьи, возвращении права обладания землей предков, обретении собственной идентичности.

По словам Генри Чафеца, покер фактически стал дополнительным оружием покорения индейцев в США, поскольку ни один коренной житель западных равнин не мог состязаться с белыми в мастерстве блефа¹⁴. Очевидно, что Эрдрик специально наделяет Флер и Липшу удивительным даром побеждать в азартных играх: умением, характерным скорее для англосакского завоевателя. Таким образом, писательница опровергает предубеждения, царящие в обществе относительно индейцев, и одновременно дает своим героям возможность стать частью национальных американских легенд. Более того, Флер становится настоящим карточным шулером, перенимая у своих белокожих соперников способы жульничества в игре. Липша вспоминает в «Приворотном зелье» систему крапления карт бабушки Лулу, которая, очевидно, унаследовала этот прием от Флер и Нанапуша¹⁵.

В романе «Следы» Эрдрик указывает, что женщины в конце XIX – начале XX вв. практически никогда не играли в карты с мужчинами, этим объясняется всеобщее изумление, вызванное желанием Флер присоединиться к партии лесорубов, игроков в покер¹⁶. Подтверждение этому замечанию писательницы мы находим в исторических хрониках гемблинга в США, которые называют всего нескольких профессиональных картежниц¹⁷. Героиня «Следов» превосходит своих оппонентов в скорости реакции, в умении верно оценить силы соперника и управлять своими эмоциями, – словом, она показывает высочайший класс блефа. Интересно, что Эрдрик отдает роль наиболее успешного игрока в своих романах наследнице шаманских традиций, одновременно провозглашая возможность превосходства коренных американцев над англосакскими переселенцами и феминистскую идею равенства полов. Более того, Флер одерживает победу на своих собственных условиях: она выигрывает лишь по одному доллару за вечер, что позволяет ей контролировать ставки в дальнейшем и расставить сети для финального выигрыша.

Если в первом рассказе о карточном поединке Флер просто демонстрирует мастерское владение приемами европейской карточной игры, вторая подобная история заставляет ее прибегнуть к сверхъестественным силам, ассоциирующимся у индейцев чиппева с мифами о трикстере. В этом случае вместо денег на кону стоят жизни детей героини, а ее противниками становятся представители загробного мира. Флер символично проигрывает поединок за судьбу своего новорожденного сына, который почти умер во время родов, но ей удается вырвать из рук смерти Лулу, побежавшую за помощью по заснеженному лесу. Пока Нанапуш пытается отогреть ее, мать магическим образом возвращает девочку к жизни, одерживая победу в мире мертвых¹⁸. Именно в этом эпизоде, где игры нового времени сочетаются с древней магией, Эрдрик наделяет Флер особой силой, которой покоряется даже сама смерть. Писательница трансформирует привычный покер в шаманский ритуал – игру на удачу, связанную с фольклором ее народа, создает новый магический способ влияния на судьбу племени в лице детей Флер, которые и сами в дальнейшем будут использовать этот путь взаимодействия с потусторонним миром.

Состязание за будущее ее детей сталкивает героиню с ее давними врагами – тремя мужчинами, изнасиловавшими ее в прошлом. Присутствие белых людей в загробном мире чиппева, скорее всего, является попыткой писательницы показать, что зло не останавливается ни перед различием культур, ни перед границами реальности. Участь племени оджибеев вновь оказывается на кону через тридцать лет в третьем рассказе Флер, где ее

образ, как и раньше, приобретает черты трикстера Нанабожо. Двенадцатая глава романа «Дворец бинго» посвящена загадочному возвращению героини в резервацию с единственной целью – отомстить белым людям, захватившим земли народа оджибеев вокруг священного озера Матчиманито.

Значимость данного эпизода в контексте всего повествования обусловлена сочетанием шаманских и традиционно-европейских уловок и ритуалов, используемых в состязании как за карточным столом, так и в жизни. Флер предстает перед читателем в роскошном наряде преуспевающей бизнес-леди, за рулем одного из престижнейших и наиболее дорогостоящих автомобилей того времени. Вместе с тем, как указывает Эрдрик, волосы героини были связаны сзади алой лентой в тугий хвост на манер того, как поступали ее предки перед встречей с врагом (Bingo Palace, 139). Флер привозит с собой маленького мальчика со светлой кожей и голубыми глазами, который, по словам очевидцев, как будто не отбрасывал тени, заставляя их поверить, что это ожившая душа новорожденного сына героини, вызванная ей на помощь в борьбе за землю Пилладжеров. Литературовед Кристан Сарве-Горхам подтверждает данное предположение, обращая внимание на удивительную схожесть описания рук мальчика в этом эпизоде с тем, как Полин говорит о пальцах Флер на страницах «Следов», называя их сильными, длинными и похожими на паучьи лапки¹⁹. Кроме того, исследовательница проводит параллель между маленьким черным зонтиком у мальчика и большим черным зонтом, которым Флер укрывает от непогоды гроб своего младенца²⁰. Несмотря на то, что из последнего романа Эрдрик «Последние новости о чудесах городка Литл Ноу Хорс» становится известно, что на самом деле героиня привозит в резервацию своего сына от Джона Джеймса Маузера, ее соплеменники продолжают относиться к мальчику со страхом и недоверием.

Среди указаний на все приготовления и ритуальные детали, предшествующие финальному карточному поединку, сама игра становится лишь предсказуемым мимолетным эпизодом, исход которого каждому изначально понятен. У присутствующих не остается сомнений, что, сев за стол с Флер и ее сыном, землевладелец так или иначе обрекает себя на проигрыш, в очередной раз позволяющий завоеванному народу вернуть часть утраченного.

Флер училась искусству гемблинга у Нанапуша, который с увлечением состязался с соплеменниками в традиционных играх и охотно садился за карты с европейскими переселенцами²¹. Показательно, что в текстах Эрдрик из поколения в поколение передаются не только шаманские способности, но и ловкость в азартных играх. В одной из наиболее знаменательных сцен «Приворотного зелья», в которой Джери Нанапуш, правнук Флер, встречает своего сына Липшу за карточным столом, оба героя замечают, что их объединяет нечто большее, чем унаследованная от прародительницы трикстерская усмешка. Отец признает в сопернике своего ребенка по тому, как двигаются его пальцы, оставляя и распознавая особые отметины на уголках карт²². Юноша использует систему крапления карт бабушки Лулу, и она позволяет ему выиграть у сводного брата машину Джун, их общей матери, ощутить свою причастность к семье, почувствовать истоки своей идентичности. Важно заметить, что этот эпизод фактически становится первым, но далеко не последним разом, когда Липша обретает связь с прошлым, частичку себя во время игры в карты. К примеру, во «Дворце бинго» ритуал гемблинга дает ему шанс встретиться с давно умершей матерью и, таким образом, вернуть волю к жизни и открыть для себя ее смысл.

Говоря об истории игры в бинго, зародившейся в Италии в XVI в. как национальная лотерея²³, следует уточнить, что в США в середине XX в. она трансформировалась в один из легальных способов сбора денег на религиозные и благотворительные цели, а в 1990-е гг. послужила основой индейских казино, которые, в свою очередь, привнесли в жизнь резерва-

ций финансовую стабильность и надежду на возрождение племен²⁴. В творчестве Эрдрик эта игра несет в себе несколько символических уровней. Прежде всего Дворец бинго согласно замыслу писательницы окутан магической аурой. Подобно игорным кругам древних индейцев, казино служит местом ритуального откровения, в котором особыми заклинаниями можно привлечь удачу. Кроме того, именно здесь Липша получает шанс заглянуть в будущее своей семьи, племени и всего народа оджибеев. Суть игры, требующая правильного угадывания выигрышного номера, предполагает наличие у участников дара предвидения, который, в свою очередь, тесно связан с устной традицией индейцев и несет в себе целительную силу²⁵. В то же время Лулу, бабушка Липшы, предостерегает его от слепой веры в собственное везение, поскольку удача сопутствует лишь тем, кто делает ставку не на личную выгоду, а на благо всего племени²⁶.

В целом мировоззрение и система жизненных ценностей героя сходны с позициями и принципами Флер, и Эрдрик дает понять, что именно Липше предстоит держать ответ за будущее племени, именно он должен будет оценить пользу, которую азартные игры могут принести его народу²⁷. Для него казино – это место силы, притягивающее и объединяющее людей всех рас, вер и сословий. Целительная сила ритуала игры подтверждается пан-индейскими традициями. Антрополог Гебриэл указывает, что шаманы часто предписывали гемблинг в качестве лекарства от ран, нанесенных злыми духами²⁸. Калин, в свою очередь, замечает, что ставками могли становиться плодородие, дождь, продолжительность жизни, изгнание демонов или избавление от болезни²⁹. Подобно Тайо в романе «Ритуал» Лесли Мармон Силко, Липша страдает от «недуга», не может восстановить утраченный дар врачевания, и именно церемония игры возвращает герою силы, необходимые для помощи его близким. Правнук Флер начинает путь самопознания и самоисцеления, лишь столкнувшись лицом к лицу с прошлым, которого он старательно избегал. Не случайно казино становится местом, где герою открывается правда о том, как мать бросила его в младенчестве. Именно это знание, ставшее для Липшы тяжелейшим моральным потрясением, дает ему возможность врачевать вновь.

Эрдрик не дает однозначного ответа о судьбе обитателей городка Литл Ноу Хорс; читатель остается в неведении о том, будет ли «Дворец бинго» построен на священной земле Пилладжеров, останется ли удача на стороне Липшы за игорным столом и в жизни. Однозначно ясно лишь то, что гемблеры в текстах Эрдрик воспринимают кости, покер и бинго как связь с ритуалами и традициями предков, с магией и целительной силой ушедших веков, как ключ к собственной идентичности и причастности к народу чиппева. Писательница использует европейские азартные игры, чтобы пробудить дух трикстера Нанабожо в своих героях, и одновременно проводит параллель между эпизодами из их жизни и легендами американского фронта. Подобное смешение элементов двух культур позволяет Эрдрик наделять Нанапуша, Флер, Лулу и Липшу особой духовной силой, присущей людям, которые волей судьбы оказались на перекрестке конфликтующих мировоззренческих систем. В то же время писательница заставляет нас поверить в то, что образ гемблера, как и сами азартные игры, принимающие различную форму и подстраивающиеся под окружающую реальность, неотделим от традиций оджибеев; так было на протяжении всей истории племени, так будет много десятилетий спустя.

Библиографический список

- Chafetz H. Play the Devil: A History of Gambling in the United States from 1492 to 1955. – N.Y.: C.N. Potter, 1960.
Culin S. Games of the North American Indians. – N.Y.: AMS Press, 1975.
Gabriel K. Gambler Way: Indian Gaming in Mythology, History and Archaeology in North America. – Boulder: Johnson Books, 1996.

Lamb T. Games of Chance and Their Religious Significance Among Native Americans // *Artifacts* VII. – Spring 1980. – № 1. – P. 10.

Pasquaretta P. Sacred Chance: Gambling and the Contemporary Native American Novel. – *MELUS* 21.2. – Summer 1996.

Purdy J. Against All Odds: Games of Chance in the Novels of Louise Erdrich // *The Chippewa Landscape of Louise Erdrich* / ed. by Alan Chavkin. – Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1999.

Sarve-Gorham K. Games of Chance: Gambling and Land Tenure in «Tracks», «Love Medicine» and «The Bingo Palace» // *Western Literature Association*. – Fall 1999. – № 34. – P. 277-300.

Smith T.S. Island of the Anishinaabeg: Thunderers and Water Monsters in the Traditional Ojibwe Life-World. – Idaho: University of Idaho Press, 1995.

¹ Хейзинга Й. Человек играющий. В тени завтрашнего дня. – М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1992. – С. 356.

² Горбачева Е.Г. Развитие игровой культуры молодежи в процессе гемблинга коммерческих клубов: Автореф. дис. ...канд. пед. наук. – Тамбов, 2006. – С. 3.

³ Blanco C, Moreyra P., Nunes E.V., Saiz-Ruiz J., Ibanez A. Pathological Gambling: Addiction or Compulsion? // *Semin. Clin. Neuropsychiatry*. – 2001 Jul. – Vol. 6. – №3. – P. 167-176.

⁴ Pasquaretta P. Sacred Chance: Gambling and the Contemporary Native American Novel. – *MELUS* 21.2. – Summer 1996. – P. 21.

⁵ Purdy J. Against All Odds: Games of Chance in the Novels of Louise Erdrich // *The Chippewa Landscape of Louise Erdrich* / ed. by Alan Chavkin. – Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1999. – P. 10.

⁶ Sarve-Gorham K. Games of Chance: Gambling and Land Tenure in «Tracks», «Love Medicine» and «The Bingo Palace» // *Western Literature Association*. – Fall 1999. – #34. – P. 277-300.

⁷ Erdrich L. The Bingo Palace. – N.Y.: HarperPerennial, 1994. – P. 41.

⁸ Ibid. – P. 41-42.

⁹ Chafetz H. Play the Devil: A History of Gambling in the United States from 1492 to 1955. – N.Y.: C.N. Potter, 1960. – P. 14.

¹⁰ Smith T.S. Island of the Anishinaabeg: Thunderers and Water Monsters in the Traditional Ojibwe Life-World. – Idaho: University of Idaho Press, 1995. – P. 105.

¹¹ Chafetz H. Play the Devil: A History of Gambling in the United States... – P. 64.

¹² Erdrich L. The Bingo Palace... – P. 221.

¹³ Lamb T. Games of Chance and Their Religious Significance Among Native Americans // *Artifacts* VII. – Spring 1980. – № 1. – P. 10.

¹⁴ Chafetz H. Play the Devil: A History of Gambling in the United States... – P. 12.

¹⁵ Erdrich L. Love Medicine. 1984. New and Expanded Edition. – New York: HarperPerennial, 1993. – P. 349.

¹⁶ Erdrich L. Tracks... – P. 18.

¹⁷ Gamblers of the Old West. – Alexandria, VA: Time Life Books, 1996. – P.101.

¹⁸ Erdrich L. Tracks... – P. 165-166.

¹⁹ Ibid. – P. 31.

²⁰ Sarve-Gorham K. Games of Chance: Gambling and Land Tenure... – P 288.

²¹ Erdrich L. Tracks... – P. 38.

²² Erdrich L. Love Medicine. 1984. New and Expanded Edition. – N.Y.: HarperPerennial, 1993. – P. 358.

²³ www.strangelife.com/bingodoc/bingohist.html

²⁴ www.NDgamblinghist/casinos.com

²⁵ Lamb T. Games of Chance and Their Religious Significance Among Native Americans... – P. 10.

²⁶ Erdrich L. The Bingo Palace... – P. 221.

²⁷ Ibid. – P. 41.

²⁸ Gabriel K. Gambler Way: Indian Gaming in Mythology, History and Archaeology in North America. – Boulder: Johnson Books, 1996. – P.32.

²⁹ Culin S. Games of the North American Indians. – N.Y.: AMS Press, 1975. – P. 34.

ГЕРОИ ДЖОАН РОЛИНГ В МИРЕ ПОДЛИННОГО И МНИМОГО

Аннотация. Статья посвящена исследованию религиозного содержания произведений Джоан Ролинг о Гарри Поттере. Автор критикует точку зрения, согласно которой религиозной основой книг о Гарри Поттере выступает оккультизм и магия. В статье утверждается, что по многим идейным, этическим доминантам содержание книг Д. Ролинг сближается с христианством и гуманистическим мировоззрением европейской культуры.

Ключевые слова: фэнтези, оккультизм, магия, христианство, литература, фольклор, этика, культура.

Выход первых книг и фильмов о Гарри Поттере в конце 1990 – начале 2000-х гг. вызвал немалую обеспокоенность церковных кругов и близкой к ним общественности. Растущая популярность саги усугубила тревожные настроения, которые были выражены как РПЦ и мирянами в России, так и представителями религиозных конфессий Запада. Краткий перечень их претензий к текстам книг Ролинг изложен в статье американского философа Д. Бэггета: «Эти книги – о волшебниках и ведьмах, прибегающих к некоторым аспектам реального оккультизма: от заклинаний до нумерологии и древних рун. Существует опасение, что, прочитав это, дети могут не на шутку увлечься оккультизмом»¹. По словам Д. Бэггета, подобное увлечение представляет безусловную опасность, потому что за колдовскими практиками признается определенная действенность: «Многие из нападающих на Ролинг безусловно верят не только в реальность духовного мира, но и в то, что не все духовные силы благи»². Соответственно, по мнению верующих, произведения писательницы могут свергнуть ребенка во власть настоящих, непридуманных темных сил.

Сама Д. Ролинг в ряде интервью настойчиво утверждает, что она христианка и считает, что ее религиозное мировоззрение нашло непосредственное отражение в книгах о Гарри Поттере. Зададимся вопросом, насколько правомерно применение по отношению к произведениям Ролинг понятие «оккультизм», а также каковы особенности и способы представления писательницей положений христианской веры.

Обратимся к авторитетному мнению П. Флоренского, который в своей статье «Суеверие и чудо» дает определение понятий «суеверие» и «оккультизм». С точки зрения философа, эти явления достаточно близки друг другу: «Под суеверным отношением к воспринимаемому (суеверием) мы станем понимать восприятие вещи по преимуществу со стороны недолжной, если мы усматриваем в ней непосредственно (мистически) или посредственно (рассуждением) злую силу»³. Объект суеверия – «отрицательное чудо», т.е. пример действия темных сил. Суеверное мировоззрение Флоренский называет оккультизмом.

Православный философ сопровождает свою мысль примером. Народная примета гласит, что прощание через порог вызывает ссоры: «Суеверием наше воззрение будет тогда, и только тогда, когда мы допускаем, что какая-то сила вызывает ссоры, сила, выходящая за пределы «физические» – когда мы видим ссоры вне мира явлений, и притом не относим ее к силе Благой. Быть может, тут важно, что какую-то силу мы считаем властной над душою и, не будучи в состоянии за такую силу признать силу «физическую», полагаем ее дьявольской, так как должное не может производить то, что является этически нелепым»⁴. Суеверие, согласно Флоренскому, противоположно религиозному мировоззрению. Религиозный

взгляд воспринимает явление так, «что в нем сознанию является исключительно или почти исключительно сила Божия – сила должного, вызывающего непосредственно явление»⁵. Оккультизм видит за любым явлением темную силу, религия – Божественный промысел. Соответственно, в дурные приметы религиозный человек попросту не верит.

На вопрос, почему суеверие и оккультизм опасны, Павел Флоренский отвечает так: «Трудно удержаться от падения: заниматься все время неистинным, ирреальным в известном смысле, и не видеть в нем реального и как бы должного»⁶. Флоренский считает духовное зло «ирреальным», поскольку подлинной реальностью обладает только «сила должного», т.е. Божественная сила.

Если исходить из определения Флоренского, для того, чтобы решить вопрос о присутствии оккультизма в мировоззрении Ролинг, следует прежде всего уяснить, представляет ли она явления находящимися под воздействием злой силы.

Как указывает Флоренский, между «религиозным» и «суеверным» находится «научный» взгляд на жизнь, в котором «доминирует обособление вещи от действующих в ней сил»⁷. Каждое явление рассматривается исходя из собственных внутренних закономерностей, словно ни добро, ни зло не принимают участия в ее существовании. Такой взгляд довольно характерен для европейца Нового времени, и Ролинг он присущ в немалой степени. Она не усматривает ни доброй, ни злой силы в действиях волшебных предметов, зелий и заклинаний. Все эти действия осуществляются согласно их собственным внутренним законам и потому могут быть направлены на реализацию как блага, так и зла – все зависит от воли пользующегося этими инструментами. Однако люди, как говорит в первом романе мудрый Дамблдор, часто склонны выбирать худшее. Существуют «непростительные» заклинания, которые можно употребить только во зло, но это, так сказать, запрещенные приемы.

Законы магии в волшебном мире аналогичны законам физики в мире обычном. Безусловно, в книгах Ролинг присутствует моральное зло, оно представлено в устрашающем и отталкивающем облике, но оно не исходит из потустороннего мира и не обладает «властью над душой», которая остается способной осуществить свободный выбор.

Все события в саге Ролинг происходят здесь, в мире физическом. Что же касается мира иного – в полном смысле этого слова – и жизни вечной, то сага о Гарри Поттере не рассказывает о том, что произойдет «там», ибо не претендует на статус мистического произведения. Даже привидения, которые являются действующими лицами книг – это души, которые по недостатку храбрости решили остаться здесь, в человеческом мире. Поэтому о «том» мире они ничего не знают. Магия представлена писательницей как иная форма существования законов природы, а «темные искусства» – как употребление этих законов во зло. Самый страшный персонаж «Гарри Поттера» лорд Волан-де-Морт – не злой дух, но слабый человек, сделавший некогда выбор в пользу зла.

Допустимо предположение, что суеверными скорее можно назвать воззрения критиков Ролинг, видящих в происходящих событиях «отрицательные чудеса». То, что для романов Ролинг является нейтральным или даже второстепенным, они представляют «находящимся под воздействием злой силы». Мировоззрение же самой писательницы колеблется – если следовать терминологии Флоренского – между «научным» и «религиозным»: в своей фантазии она почти не выходит за пределы мира явлений, и все же героев спасает от опасности «сила должного», которая может быть отождествлена с понятием «благодать».

Не только религиозные, но и светские поборники морали нередко сомневаются в том, что чтение книг Ролинг является полезным для фор-

мирования внутреннего мира ребенка. Так, Ричард Абанес утверждает, что границы добра и зла у Ролинг размыты и что нарушение школьных правил Гарри Поттером чаще всего остается безнаказанным⁸. Это упрек, не раз звучавший в адрес произведений куда более «диетических» с точки зрения присутствия в них философских интерпретаций. Мировая словесность насчитывает множество шедевров о нарушителях правил, где выражена явная к ним симпатия. Особенно славится этим литература XX в., для которой бунт – одна из важнейших категорий сюжетов.

Однако Гарри Поттер не бунтарь. Он не хочет нарушать правила, но идет на это тогда, когда другого выхода нет. Его влекут не страсть к обогащению, не жажда славы. Цели героя просты: защитить себя и друзей. Автор во многих ситуациях прощает Гарри Поттеру нарушение правил. В первой книге цикла герой, вопреки запрету учительницы, садится на метлу и поднимается в воздух. Причина в том, что постоянный противник Гарри, злой мальчик Драко Малфой, хочет посмеяться над слабым Невиллом, спрятав принадлежащую тому вещь. Герой вступает за слабого и пускается в полет, чтобы догнать обидчика.

В третьей книге герой без позволения отправляется в деревню Хогсмид, потому что там есть лавка «Королевство сладостей». В этом сюжете его поведением благородными мотивами не объяснить. Однако в защиту Гарри можно сказать следующее: таковы законы сказочного жанра, включающего неперемный элемент – нарушение запрета. И, наконец, по сравнению с такими героями, как Гек Финн или Том Сойер, Гарри – просто образец законопослушности. Когда дело касается серьезных вопросов, он выстраивает свои поступки в соответствии с моральным долгом.

Ричард Абанес обвиняет Ролинг в том, что ее положительные герои частенько лгут. Возразим: как правило, лгут во имя благого дела. Гермиона, к примеру, в первой книге решается на обман, чтобы спасти друзей. В романе часто создается ситуация, уравнивающая ложь с самопожертвованием.

Ролинг отличает «дух» закона от его «буквы». Вспомним, что Евангелие дает нам достаточно примеров того, как буква закона может нарушаться во имя духа милосердия и любви: «Не человек для субботы, но суббота для человека»

Пиетет перед законом – обязательство, накладываемое цивилизацией на личность. Христианство знает иерархию законов, согласно которой закон любви и прощения оказывается выше любых регламентаций. Гарри и его друзья живут согласно христианскому принципу: «Выше правды есть любовь, выше закона – милость, выше справедливости – прощение». Гарри прощает предателя Петтигрю, что приносит немалые беды, но наставник Дамблдор убеждает мальчика, что прощение было единственно правильным решением.

Чтобы уяснить особенности мировоззрения Джоан Ролинг, необходимо обратиться к литературным предшественникам писательницы. В середине XX в. группа близких по духу писателей – их называли инклингами – качественно отредактировала представления о сказке и радикально изменила соотношение жанров в мировой культуре. Инклинги первыми выразили систему религиозных взглядов в форме фантастически-приключенческого повествования.

«Властелин колец» Д.Р.Р. Толкина, «Хроники Нарнии» К.С. Льюиса, задуманные как сказки и выстроенные по законам эпоса, дали начало жанру фэнтези. Толкин и Льюис, будучи христианами, изложили религиозные истины в увлекательной форме, снискав успех у широких кругов читательской аудитории. В произведениях Льюиса легко узнаваемы евангельские сюжеты: автор недвусмысленно дает понять читателям, что лев Аслан из

страны Нарнии – фигура, символизирующая Христа. Льюис с удовлетворением отмечал, что многие дети поняли религиозный подтекст его книг лучше взрослых⁹.

Гарет Б. Мэттьюз так объясняет особенность представления христианских идей и образов в саге Льюиса: «Книги о Нарнии написаны как книги о другом мире, который помогает понять религиозный смысл нашего мира», так как Льюис создал «литературную версию того, что он считал великой космической битвой между добром и злом»¹⁰.

Мэттьюз подчеркивает разницу между способами представления основных положений христианской веры у Льюиса и Ролинг: «Хотя книги о Поттере не являются религиозной аллегорией, они драматически описывают битву добра со злом, что является центром религиозного мирозерцания в этом мире»¹¹. Ролинг, предпочитая иной, имплицитный способ презентации евангельских истин, называет Льюиса писателем, оказавшим на нее наибольшее влияние.

Среди православных авторов наиболее убедительным защитником Д. Ролинг от обвинений в сатанизме и оккультизме стал диакон Андрей Кураев. При этом он убежден, что «книги Ролинг не связаны с миром христианства»¹². Нужный смысл, по мнению диакона, в книгу можно привести с помощью определенного истолкования, пример – толкование святыми отцами книг языческих философов древности. «Давайте хотя бы сейчас поторопимся и дадим детям христианское прочтение сказки, которую они так полюбили», – призывает Андрей Кураев¹³. Стремление, безусловно, благое, но сам тезис, согласно которому в книгах изначально отсутствует христианское содержание, не бесспорен. Может быть, подобная позиция объясняется тем, что к моменту написания А. Кураевым статьи вышло только пять книг, а христианский смысл повествования становится предельно ясным в шестом – седьмом томах саги.

Святые отцы так толковали учения языческих философов, которые обсуждали универсальные проблемы, что обнаруживали их внутреннюю близость к христианству. Случай Ролинг все же отчасти иной. Писательница утверждает, что руководствовалась именно христианскими истинами при написании своих книг, и книги, на которые она указывает, как на свои ориентиры, принадлежат к наиболее известным произведениям христианской детской литературы.

Центральной темой романов Ролинг становится любовь, особенно любовь материнская и любовь к друзьям. Положительные герои на протяжении всей саги не раз демонстрируют примеры самопожертвования, которое воспринимается как долг, совершаемый во имя любви. Любовь оказывается сильнее магии и смерти. Не забудем, что именно в христианской традиции любовь считалась главной из трех «богословских» добродетелей, в соответствии со словами Евангелия: «А теперь пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше» (1 Кор. 13.13). Эта мысль варьируется на протяжении всей саги. Показательна в этом отношении завязка романа, на которую обращает внимание философ Джерри Л. Уоллз: «Сила любви матери Гарри Поттера указывает на то, что любовь вообще более великая и могучая вещь, чем зло и смерть»¹⁴.

Отношение к любви определяет категоричное деление персонажей на положительных и отрицательных. Профессор Дамблдор объясняет Гарри: понимание любви недоступно Волан-де-Морту, потому что жизнь злодея во всем противоположна любви, однако таков его собственный выбор – он жертвует невинными созданиями ради собственных интересов. Духовная слепота становится причиной отказа Темного Лорда от этических установок: «Поступать аморально – значит выступить против любви и отпасть от Бога, самое имя которого есть любовь. Это ад. Это жизнь в проклятии, которую ведет Волан-де-Морт, бросаясь в объятия зла»¹⁵.

Любовь, утверждает герой Ролинг профессор Слизнорт, не подвластна магии, несмотря на существование приворотных зелий: «Разумеется, на самом деле Амортенция не создает любовь. Любовь невозможно ни сфабриковать, ни сымитировать. Нет, этот напиток просто вызывает сильное увлечение вплоть до одержимости»¹⁶. Приворотные зелья не в состоянии вызвать духовное явление, которым является любовь, соответственно, действие «злой силы», которая могла бы вызвать значительное влияние на душу, отрицается.

Мэттьюз подмечает одну из ведущих особенностей книг Ролинг – острое переживание присутствия зла¹⁷. Один из самых значимых для саги вопросов – генезис зла. Джоан Ролинг вслед за многими христианскими богословами изображает зло как нечто иллюзорное, мнимое, не силу, а слабость, паразитирующую на добре. Как говорил Флоренский, «злое и нечистое лишено хребта, то есть субстанциональности, а добро реально, и хребет его есть самая основа его бытия»¹⁸. Это рассуждение развивает идеи Аврелия Августина о том, что греховность – не субстанция, но «извращенная воля»¹⁹, т.е. неправильно сделанный выбор.

Природа зла – в отсутствии природы, его порочность – в неподлинности, об этом свидетельствует ряд «демонических» персонажей книги Ролинг, которые не могут существовать самостоятельно, а зависят от эмоций людей. Такая репрезентация зла имеет, как поясняет Флоренский, богатую традицию: «Злое и нечистое вообще лишено подлинной реальности, потому что реально только благо и все им действующее. Если дьявола называла средневековая мысль «обезьяной Бога», а искушитель прельщал первых людей замыслом «быть как боги», то есть не богами по существу, а лишь обманчивой видимостью их, то можно вообще говорить о грехе – как об обезьяне, о маске, о видимости реальности, лишенной ее силы и существа»²⁰. В данном вопросе православный мыслитель удивительным образом созвучен идеям современных западных философов: так, Жан Бодрийяр убежден, что подделка «содержит всегда какую-то дьявольскую коннотацию»²¹.

При вдумчивом аналитическом чтении можно обнаружить, что книги Ролинг демонстрируют полное соответствие словам христианских философов о том, что всякий, вступающий на путь зла, разрушает собственную душу, ибо добро само по себе является могуществом, а зло – демонстрацией бессилия. Бозций утверждает, что в этом случае человек «теряет человеческую сущность» и даже «утрачивает свое бытие»²². Именно описанный Бозцием процесс и происходит с Волан-де-Мортом, который лишается не только человеческой души, но и облика. Другой пример: Питер Петтигрю предает родителей Поттера и превращается в крысу – он делает это сознательно, чтобы спрятаться, теряя на многие годы возможность человеческого существования.

Творя зло, человек уже не способен отличать зло от блага²³. Именно поэтому Волан-де-Морт отрицает само существование добра и зла. Так происходит отказ от собственной природы (показательна ненависть Темного Лорда к своему отцу). Творя злодеяния, Волан-де-Морт разбивает свою душу на несколько осколков. Как говорит Дамблдор: «Он до того спешил изуродовать свою душу, что ни разу не остановился, чтобы задуматься над тем, какой силой обладает душа незапятнанная и цельная»²⁴. Флоренский в «Иконостасе» пишет о том, что с душой человека, который отпадает от Бога, также происходит своего рода расщепление – отчуждение от собственной сущности. Приведенные примеры не означают, что Ролинг сознательно опиралась на труды христианских философов, но так или иначе очевидно: писательница создает свои тексты в русле христианской традиции.

Немаловажный мотив, который часто повторяется в книгах серии: зло может вернуться к тому, кто его творит. Самый яркий пример: Волан-де-

Морт и маленький Гарри. Злодей пытается убить ребенка, но вместо этого чуть не погибает сам. Самозванец и плагиатор Златопуст Локонс пытается отнять память у Гарри и его друзей и как результат – сам лишается памяти.

Отпадение от добра в романах Ролинг означает отказ от источника вечной жизни. Возникает парадокс: Волан-де-Морт стремится к вечной жизни, из-за чего вообще лишается настоящей жизни, начинает вести почти призрачное существование: он вселяется в тела других людей, и не может существовать самостоятельно.

Еще одно существенное соответствие мировоззрения Д. Ролинг идеям христианства: в последней книге саги обсуждается мысль, что покаяние исцеляет душу, даже если ее постигло разрушение. Темный Лорд разбил душу на несколько частей, но и для него, как показывает конфликт романа, не все потеряно. Герой еще может заново скрепить душу – если покается: «Нужно по-настоящему осознать, что же ты натворил», – поясняет Гермиона²⁵. В последний момент Гарри предоставляет своему врагу эту возможность и советует Волан-де-Морту «попытаться раскаяться»²⁶ – правда, тот отказывается и погибает.

Акцентированную моральную окраску приобретают для Ролинг размышления об иллюзии, лжи и мнимости. Быть или казаться – эта альтернатива проходит сквозной нитью через все семь томов. Героев, которые выбирают имитацию вместо подлинности, ожидает суровая расплата. Неподлинность – важнейшая характеристика зла. Златопуст Локонс, который хочет казаться искусным волшебником и для того присваивает себе чужие подвиги, разоблачен и лишен памяти. Меропа Реддл предпочла суррогат любви (сделанный с помощью приворотного зелья) и погибла. Зеркало «Еиналеж» показывает исполнение самых заветных желаний, но это не подлинность, а лишь видимость. Те, кто им злоупотребляет, сходят с ума, фальшивая доблесть и искусственная любовь разлетаются как дым. Моральная вселенная Ролинг в свете христианских истин демонстрирует полную непригодность симулякров как средств для достижения счастья.

Представления Д. Ролинг о душе человека рассматривает Скотт Сеон в статье «Душа в Гарри Поттере». Исследователь перечисляет несколько различных, сформулированных философами, концепций души: душа как источник жизни, как способность к восприятию, как источник высших когнитивных функций (по Декарту), материалистическая теория отсутствия души. Среди этих концепций нет ни одной религиозной или тем более христианской, высказанной отцами церкви.

Душа, как она изображена у Ролинг, с этими формулировками не совпадает, что заставляет Сеона считать концепцию Ролинг «сентиментально-расплывчатой», соответствующей повседневному метафорическому употреблению слова «душа»: «В метафорах душа ассоциируется с глубинными эмоциями и моральным сознанием, совестью. Душа и все человеческие качества страдают, когда совершается дурной поступок, но человек властен вернуть себе человеческие качества и вновь стать хорошим, если пройдет через искреннее раскаяние»²⁷. Такой концепции души, по мнению Сеона, недостает правдоподобия и последовательности: «Трудно понять, что это за нематериальная субстанция, ответственная исключительно за глубокие чувства и нравственные установки»²⁸. Возразим критику: именно с этой субстанцией имеет дело религия. А в случае с религиозными истинами вообще обесмысливается речь о правдоподобии, так как они относятся к вопросам убеждения и веры. Религия оперирует такими понятиями, как «гибель» или «спасение» души, именно на них и построены представления о душе в книгах Ролинг.

Может показаться парадоксальным, но книги о юном волшебнике Гарри Поттере учат не мечтам о всемогуществе, а смирению, которое, согласно святым отцам, является залогом духовного здоровья. Если верить

Ролинг, волшебники смертны и подвержены земным печалам – теряют близких, страдают от бедности и неразделенной любви. Писательница не боится говорить с юными читателями о смерти – и в этом она также следует христианским авторам, считавшим память о смертном часе залогом праведной жизни. Если верить, что все в мире осуществляется как «должное», то лучшее, что можно сделать – согласиться с теми ограничениями, которые накладывает на человека жизнь, ибо, стремясь уподобиться бессмертным богам, он опускается до уровня животного. Не противиться «силе должного», не проводить время в утешительных иллюзиях, но идти путем деятельной любви – таково моральное кредо героев Ролинг.

Возникает закономерный вопрос: «Каково тогда назначение волшебства?». Для Ролинг ответ очевиден: чтобы мир был разнообразным, потому что волшебник играет для «магла» роль Другого, как и «магл» для волшебника. Потому что отношение к Другому является испытанием для каждого из героев, ибо Иное легко отождествить со странностью, ненормальностью, безумием. Притягательность книг Ролинг тесно связана с осознанием современным человеком неоднородности мира, толерантностью и интересом к Другому. Весь семитомник можно воспринимать как учебник по взаимопониманию.

Суть воплощенного в саге о Гарри Поттере мировоззрения Ролинг – это сосредоточенность на религиозной этике при почти полном отсутствии мистики. Очевидна преемственность с европейской традицией Нового времени, ее рационализмом. Кант, будучи религиозен, выступал против мистики, так как считал, что идея Бога постигается разумом. Ролинг декларирует практически полную познаваемость мира – даже волшебного, созданного воображением. В нем отсутствуют тайна, недосказанность, каждый образ семантически ясен и четок. При этом системе религиозной этики Ролинг нельзя отказать в цельности и последовательности. То, что нравоучительные истины не выражены в книгах напрямую, а прочитываются в событиях и судьбах героев, несомненно, способствуют успеху Ролинг у молодежной аудитории, не приветствующей открытую дидактичность.

Некоторые авторы склонны утверждать, что чудеса в мире Ролинг имеют только «бутафорское» значение²⁹. Это не так. Они являются метафорами таланта, профессионализма, тех или иных философских, моральных или религиозных истин. При этом ничего таинственного в них нет. Просто в нашем мире дух и материя живут по одним законам, а в мире волшебников – по другим: нужно только хорошенько все изучить и тогда можно не бояться никаких неожиданностей. Ведь даже старые добрые привидения в мире Гарри Поттера вполне предсказуемы и с ними можно общаться на равных.

Мир волшебства, созданный Ролинг, поэтичен, разнообразен, красив и опасен. И все же в нем есть и деньги, и негодяи, и бюрократы, и прочие издержки, присущие миру неволшебников. Ведь Джоан Ролинг не ставила своей задачей изображать лучший из миров, потому что лучший мир для христианина – это Царство Небесное, и Хогвартс-экспресс туда не ходит.

Библиографический список

- Августин А. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1992.
Гарри Поттер и философия. – М., 2011.
Философия Гарри Поттера. Если бы Аристотель учился в Хогвартсе. – СПб., 2005.
Флоренский П.А. О суеверии и чуде // Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. – Т. 1. – М., 1994.
Флоренский. Иконостас // Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т. – Т. 2. – М., 1996.

Abanes R. Harry Potter and The Bible. The Menace behind The Magic. – Camp Hill, 2001.

¹ Бэггет Д. Магия, маглы и моральное воображение // *Философия Гарри Поттера. Если бы Аристотель учился в Хогвартсе*. – СПб., 2005. – С. 253.

² Там же. – С. 254.

³ Флоренский П.А. О суеверии и чуде // *Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т.* – М., 1994. – Т. 1. – С. 55.

⁴ Там же. – С. 67.

⁵ Там же. – С. 51.

⁶ Там же. – С. 68.

⁷ Там же. – С. 54.

⁸ Abanes R. Harry Potter and The Bible. The Menace behind The Magic. – Camp Hill, 2001.

⁹ Гарет Б. Мэттьюз. Найти платформу «девять и три четверти». Идея иной реальности // *Философия Гарри Поттера. Если бы Аристотель учился в Хогвартсе*. – СПб., 2005. – С. 280.

¹⁰ Там же. – С. 281.

¹¹ Там же. – С. 284.

¹² Кураев А. «Гарри Поттер» в церкви: между анафемой и улыбкой // *Философия Гарри Поттера. Если бы Аристотель учился в Хогвартсе*. – СПб., 2005. – С. 430.

¹³ Там же. – С. 431.

¹⁴ Уоллс Д.Л. Небеса, ад и Гарри Поттер // *Философия Гарри Поттера. Если бы Аристотель учился в Хогвартсе*. – СПб., 2005. – С.125.

¹⁵ Там же. – С. 128.

¹⁶ Ролинг Д. Гарри Поттер и Принц-полукровка. – М., 2011. – С. 194.

¹⁷ Гарет Б. Мэттьюз. Найти платформу «девять и три четверти». Идея иной реальности // *Философия Гарри Поттера. Если бы Аристотель учился в Хогвартсе*. – СПб., 2005. – С. 283.

¹⁸ Флоренский. Иконостас // *Флоренский П.А. Сочинения в 4-х т.* – М., 1996. – Т. 2. – С. 436.

¹⁹ Августин А. Исповедь // Августин А. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. – М., 1992. – С. 94.

²⁰ Флоренский П.А. Иконостас... – С. 436.

²¹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. – М., 2011. – С.120.

²² Бозций А.М.С. «Утешение философией» и другие трактаты. – М., 1990. – С. 230–234.

²³ Там же.

²⁴ Ролинг Д. Гарри Поттер и Принц-полукровка. – М., 2011. – С. 257.

²⁵ Ролинг Д. Гарри Поттер и дары смерти. – М., 2011. – С. 93.

²⁶ Там же. – С. 626

²⁷ Сеон С. Душа в «Гарри Поттере» // *Гарри Поттер и философия*. – М., 2011. – С. 25–26.

²⁸ Там же. – С. 27.

²⁹ Роднянская И. Гарри Поттер на мировой сцене. Заключительная реплика // *Новый мир*. – 2001. – № 7. Код доступа: http://magazines.russ.ru/novyi_mi/2001/7/aleks-pr.html



Годелье Морис

ПЛЕМЕНА В ИСТОРИИ И ЛИЦОМ К ЛИЦУ С ГОСУДАРСТВАМИ

Аннотация. Это публикация фрагмента перевода книги известного французского антрополога Мориса Годелье «Племена в истории и лицом к лицу с государствами» (Godelier Maurice. Les tribus dans l'Histoire et face aux États. Paris, CNRS Éditions, 2010. – 88 p.). В ней автор обращает особое внимание на роль религии в развитии племен, этносов и политических систем. Французский антрополог критически пересматривает многие авторитетные теории эволюции племенной организации обществ. Он развивает мысль о высокой степени жизнеспособности и эффективности племенной организации общества, а также о сопутствующих этому типу социальной организации формах религиозной жизни.

Ключевые слова: Морис Годелье, антропология, племя, этнос, государство, религия, священное, инициация, идентичность

Предисловие к публикации

Исследование и перевод выполнены при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта № 11-21-17002a/Fra

Племена, этносы, государства и религии в теории Мориса Годелье

Французская социологическая школа внесла огромный вклад в изучение религии. Уже на первом этапе своего существования она была отмечена великими трудами Э. Дюркгейма и М. Мосса, в которых были развиты социологические трактовки религии. Эти трактовки отчасти отличались, но в основных постулатах складывались в общую теорию религии. Теория религии Дюркгейма – Мосса оказала огромное влияние на все гуманитарные науки, изучавшие сущность и социальное бытие религии, – религиоведение, антропологию, социологию и т.д. Несмотря на заслуженную критику многих ныне очевидных эмпирических и методологических недостатков, труды создателей этой теории до сих пор сохраняют свое значение. Величие и устойчивость теории религии Дюркгейма – Мосса столь впечатляющи, что порой заслоняют перспективу ее дальнейшего развития и создают иллюзию полной методологической завершенности той научной традиции, которой она в действительности лишь положила начало. Конечно, во Франции у Дюркгейма и Мосса в деле исследования сущности и социального бытия религии были достойные преемники, хорошо понимавшие достоинства и недостатки методологии основоположников социологической школы, работавшие на новом эмпирическом материале и в современных интеллектуальных контекстах.

В настоящее время одним из крупнейших французских исследователей религии, работающим в русле социологической, социально-

философской парадигмы, является Морис Годелье (родился в 1934 г.). Свою научную карьеру М. Годелье начинал в 50-х гг. как философ, который, по личному признанию, «проводил больше времени, читая Аристотеля, Маркса, Канта и Гуссерля, чем Дюркгейма и Мосса»¹. После знакомства в 1957 г. с книгой Марселя Мосса «Очерк о даре» и написанного к ней Клодом Леви-Стросом предисловия «Введение в творчество Мосса» философско-умозрительные представления Мориса Годелье начинают насыщаться массивом исторических «фактов, обычаев множества обществ, раскинувшихся от островов Тихого океан до Индии, от Британской Колумбии до Китая и т.д. и возникших в самые разные эпохи: от архаической римской античности до самого близкого Моссу настоящего – времени пребывания Боаса у квакиютлей до Первой мировой войны или Малиновского на Тробрианских островах во время той же войны»². Освоение конкретного материала, собранного и обработанного предшественниками, имело большое значение для развития молодого ученого. Однако это были факты, полученные из чужих рук, услышанные с чужого голоса и подвергнутые ревизии с позиций чужой мысли с явными или неявными последствиями для их достоверности. Формирование эмпирической базы собственных научных представлений естественным образом привело французского исследователя к необходимости самостоятельных полевых наблюдений. Много позднее Морис Годелье будет не раз возвращаться к проблеме голоса ученого-рассказчика и звучащего в нем «нарративного вымысла», обращая внимание на важность объективной фиксации факта в процессе «включенного наблюдения»³. Возможно, он был мотивирован проблемами эпистемологии уже тогда, когда в середине 60-х гг. прошлого века сделал шаг, радикально изменивший его судьбу. Годелье решил стать антропологом.

В 1967 г. он отправляется в свою первую экспедицию в Новую Гвинею. Тогда аборигены этой части Тихого океана в подавляющем большинстве еще сохраняли традиционный уклад жизни, соответствующий европейским понятиям о первобытности и каменном веке. Эти люди мало знали или вообще ничего не ведали о существовании «белого» человека и его культуре. Европейцы, открыв этот огромный гористый остров в 1526 г., даже в середине XX в. слабо представляли его ландшафт и обитателей. Незадолго до Годелье посетивший остров датчанин Йенс Бьерре отмечал: «Новая Гвинея исследована меньше всех остальных мест на земном шаре. Об этом лучше всего свидетельствует тот факт, что лишь в 1932 году, во время первой экспедиции, посетившей высокогорные районы острова, впервые были установлены связи с приблизительно с миллиона туземцев. До тех пор о них совершенно ничего не знали. Они живут отдельными родовыми общинами в горных долинах в самой глубине острова»⁴. Именно в таких условиях в течение более двадцати лет М. Годелье изучал баруйя – племя, пребывавшее на архаической стадии развития и почти не испытывавшее влияния западной культуры.

Итогом антропологических исследований стали публикации, в которых была зафиксирована живая конкретика общества и культуры баруйя⁵.

С этими публикациями М. Годелье вошел в круг антропологов, которые посредством полевых исследований создали прочный эмпирический фундамент этнологических знаний. Однако вклад Годелье в гуманитарные науки не ограничивается конкретикой описаний систем родства, экономических, политических и прочих отношений одного из самобытных народов планеты. Опыт вживания в реалии осо-

бого уклада жизни, соединенный с широким историческим и философским кругозором, позволил ему в сравнительном ключе развить и фундаментализировать свою собственную концепцию генезиса и сущности социума, а также критически пересмотреть ряд авторитетнейших теорий. Нам в этой концепции важно то, что относится к религии как социальному институту.

Российский читатель мог познакомиться с позицией М. Годелье по некоторым проблемам интерпретации религии, обратившись к русскоязычному переводу книги «Загадка дара» (М.: Вост. лит., 2007; перевод с французского А.Б. Щербаковой). В журнале мы публикуем фрагмент перевода последней книги французского антрополога «Племена в истории и лицом к лицу с государствами» (Париж, 2010). В этой книге М. Годелье обращает особое внимание на роль религии в развитии племен, этносов и политических систем. Антрополог критически пересматривает многие авторитетные теории эволюции племенной организации обществ. Он развивает мысль о высокой степени жизнеспособности и эффективности племенной организации общества, а также сопутствующих этому типу социальной организации форм религиозной жизни.

Редколлегия выражает глубокую благодарность Морису Годелье и издательству Национального центра научных исследований (CNRS Éditions) за предоставленную возможность познакомить российскую научную общественность с новейшими результатами французской гуманитарной мысли.

Издание осуществлено по: Godelier Maurice. *Les tribus dans l'Histoire et face aux États*. Paris, CNRS Éditions, 2010. – 88 p. Автор перевода и вступительной статьи – А.П. Забияко.

Введение

Можно ли установить глобальный взгляд и сравнить место, роль племен в истории и их отношения с государствами, которым они дали рождение и которые над ними господствовали? Можно ли подходить к племенам Ближнего Востока с той же точки зрения, что и к племенам Азии? Я могу опираться лишь на свой семилетний опыт жизни в племени, обитающем во внутренней части гор Папуа Новой Гвинеи, причем это было до и после обретения этой страной независимости. Разумеется, тот тип племени, который существует в Океании, не является аналогичным тому, который встречается в Йемене, Афганистане, Ираке и Саудовской Аравии. Но длительная жизнь внутри племени формирует личный опыт, который не может предоставить одно лишь чтение даже тысяч опубликованных в мире работ, посвященных племенам.

Я предполагаю, следовательно, прежде всего предложить дефиницию того, что есть племя и что есть этнос, а также показать радикальное различие, существующее между общностью («communauté») и обществом («société»); затем, во вторую очередь, представить несколько примеров племен для того, чтобы проиллюстрировать их разнообразие и расположить это различие в длительной исторической перспективе. Мне придется также затронуть тему отношений племен с различными типами государства. В завершение я хочу обратиться к проблеме, которая остается малоосвещенной и которая заключается в отношении между племенем и городом.

Племя и этнос. Общество и общность

Английское слово *tribe*, французское *tribu* производны от латинского *tribus*; на латинском языке говорили несколько групп, заселивших центр

древней Италии задолго до появления города-государства Рима. В древнегреческом языке равнозначным латинскому *tribus* было слово *phulê*, которое означало «лист» (фр. «feuille») и отсылало к глаголу *phio*, означавшему «давать рождение», «побуждать». Каждое племя в Древнем Риме было сформировано неким количеством групп мужчин и женщин, связанных родством, группы назывались *gens*. Эквивалентом лат. *gens* является греч. *genos*. Оба эти слова сближаются с санскритским понятием *jati*, которое означает «рождение». Короче говоря, в древнем мире основные индоевропейские языки указывали на принадлежность к общему «рождению» как на основу тех социальных групп, которые мы сегодня называем «клан», «линидж», «дом» и т.д.⁶. Эти группы являются объединениями мужчин и женщин всех поколений, которые воспринимают себя как людей близких и солидарных на основании того факта, что они ведут свое происхождение от общего предка по мужской или женской линии. Так возникают кланы патрилинейные – как в Риме или в арабском мире либо кланы матрилинейные, которые можно найти в Африке, Океании или у американских индейцев.

Так, например, у баруйя, племени Новой Гвинеи, в котором я жил и работал, чтобы узнать у кого-то, к какому клану он или она принадлежит, говорят: *ysavaa*, что означает: «от какого дерева ты производишь?», или так спрашивают: *navaalyara*, что значит: «кто такие же, как ты?». Короче говоря, в этом всегда содержится идея «идентичности» с другими, поскольку некто разделяет с ними общую принадлежность к «рождению».

Можно ли предложить дефиницию того, что есть племя? Я бы сказал, что племя – это: *форма общества, которая возникает тогда, когда группы мужчин и женщин признают свое родство, реальное или фиктивное, обусловленное рождением или союзом, объединяются и солидаризируются для контроля над территорией и эксплуатируемыми совместно или порознь ресурсами вплоть до готовности защищать их с оружием в руках. Племя всегда есть некая идентичность, обусловленная тем именем, которое ему присуще*⁷.

Понятие «территория» соотносится не только с равнинами и горами, необходимыми для агрикультуры или скотоводства. Территория также может быть городом, охраняемым и обустроенным священным местом, совокупностью караванных дорог и т.д. Разумеется, существование в составе племени формирует особый образ жизни и культуру, которые никогда не ограничиваются лишь защитой и эксплуатацией территориальных ресурсов.

Антропологи и другие специалисты социальных наук, изучающие племя, переходя к интерпретации этого социологического феномена и его исторического значения, занимают разные позиции. Большинство из них полагает, что ключом для понимания деятельности племенных обществ будет выступать, прежде всего, комплекс родственных межпоколенных отношений, а также союзы. Согласно такой интерпретации, эти общества имеют, следовательно, своим «фундаментом» родство, или, по выражению, созданному в русле англо-американской антропологии, они будут *kin-based societies*. Такая интерпретация действительно учитывает очевидные аспекты деятельности племен, которые обнаруживают себя, например, в случае конфликта между кланами или между племенами, в солидарности членов одного и того же клана, которую люди ощущают благодаря их родственным связям. Однако такая интерпретация затеняет два фундаментальных факта, по этой причине мы относимся к ней критически и отклоняем ее.

С одной стороны, эта интерпретация побуждает рассматривать племена как продолжение примитивных форм существования, как их свидетельства, побуждает видеть в них следы той стадии эволюции человечества,

которую другие группы людей уже миновали в процессе создания иных форм организации общества, приведших к рождению государства и разных форм «цивилизации». Эта точка зрения, помимо того, что она привносит негативный смысл, накладывает презрительный отпечаток на племенной образ жизни и поэтому, возможно, ее следует воспринимать как этноцентрическую позицию части специалистов социальных наук, принадлежащих к тем обществам Запада и Востока, которые представляют себя «цивилизованными»; она не считается с тем фактом, что племенные организации доказали в ходе исторического развития свою жизнестойкость и замечательные адаптивные способности, которые объясняют то, почему племенное устройство до настоящего времени существует и действует в многочисленных регионах мира.

Но еще более значимо то, что интерпретация, утверждающая в качестве фундамента племенных обществ родственные отношения, минимизирует значение и роль других отношений, менее заметных в повседневной жизни, но при этом являющихся сердцевинной их деятельности. Это те отношения, которые создают и легитимизируют суверенитет, устанавливаемый племенами над территорией, ее ресурсами и обитателями, которые становятся членами племени или покоренным населением. Но эти отношения никогда не зависят непосредственно и исключительно от родства. Это те отношения, которые на Западе принято различать и ранжировать на две категории – «политические» и «религиозные». «Политическими» называются институты и принципы, посредством которых общества самоуправляются и управляют отношениями с другими обществами, близкими или далекими, дружественными или враждебными. «Религиозными» называются отношения, устанавливаемые людьми между собой для общения с невидимыми сущностями, которым человеческое воображение приписывает верховную власть над людьми и от которых люди в силу данной причины стремятся получить защиту и блага в ответ на воздаваемое этим сущностям почитание и приносимые им дары.

Разумеется, эти определения предложены только для того, чтобы облегчить выделение и анализ функций, которые в ходе истории занимали одни относительно весьма различных других, и следствий, в каждом случае разных в конкретных обществах: в действительности власть и религия были объединены замысловатым образом в одних и тех же институтах и в одних и тех же персонах, которые их воплощали и осуществляли в качестве верховной власти: примером тому являются фараоны Древнего Египта⁸; еще в начале прошлого века таковой была власть некоторых африканских королей⁹; бывало так, что эти функции выступали как отдельные, но взаимодополняющие и поэтому они осуществлялись двумя разными социальными группами, такими как две доминирующие касты в Древней и Средневековой Индии – брахманы (жрецы) и кшатрии (воины), при этом раджи, стоявшие во главе многочисленных индийских королевств, всегда принадлежали к касте кшатриев¹⁰; случалось, что эти функции позиционировались как отдельные и полностью обособленные друг от друга, при этом политическая власть, – по крайней мере, в форме власти государства – осуществлялась без какой бы то ни было связи не только с традиционно преобладавшей в обществе религией (скажем, с христианством в Европе), но и вообще с любой формой религии, которая становилась частным делом индивидов, а не составной частью их гражданства. Такое разделение политической власти и религии – довольно редкое в истории человечества явление, которое прогрессирует после Французской революции и сходных по типу событий, которые в Европе положили конец старым монархическим режимам, заявлявшим о божественном праве на существование. Но оставим в стороне такие редкие пути эволюции как в Европе или в Китае, где получил распространение социалистический режим, чтобы констатировать, что в ходе своей истории люди гораздо чаще

ищут богов или бога в качестве правовой основы осуществления власти в своих обществах. И есть большое число примеров того, как божество повышало свой статус над другими богами в той же мере, в какой король, избравший это божество в качестве покровителя, повышал свой статус по отношению к другим людям и правителям. Так было, когда Хаммурапи (1792–1750 до н.э.), ставший Царем Царей, провозгласил Мардука, своего покровителя, до того времени довольно незначительное божество, величайшим Богом Богов¹¹.

Сводятся ли те отношения, которые утверждают суверенитет группы и ее образ правления лишь к функционированию родственных связей между членами племени? Нет, и пример баруйя из Новой Гвинеи это убедительно демонстрирует. Если кто-то хочет спросить другого человека о том, к какому племени тот принадлежит, он на языке баруйя спрашивает так: «К какой Tsimia ты принадлежишь?». Что такое Tsimia у баруйя? Это большой дом, который они строят сообща три года и внутри которого они проводят инициации мальчиков и молодых воинов, оберегая их от взглядов женщин. Чему служат инициации у баруйя? В сущности, они учреждают верховенство мужчин над женщинами, старших над младшими и узаконивают тот факт, что только мужчины должны править обществом и представлять его в контактах с соседними обществами. Все индивиды, мужчины и женщины, к какому бы линиджу и деревне они ни принадлежали, являются иницированными, и инициация устанавливает между ними отношения солидарности, но в то же время субординации, которая меняется на протяжении их жизни сообразно возрасту и полу каждого. Заметно, следовательно, что социальные отношения порождены между баруйя инициациями, которые выходят за пределы поддерживаемых кланами и их членами отношений родства и соседства; инициации проходят сквозь эти отношения и их подчиняют. Суть в том, что инициации конституируют политический каркас их общества и при этом, согласно баруйя, каждая инициация одновременно есть возможность для их предков, для духов природы и для божеств, для Солнца и Луны сблизиться с людьми и оказать им содействие — тем самым инициация конституирует религиозную основу существования баруйя.

Разумеется, в случае баруйя, как в случаях с множеством других племен, племенной суверенитет является полным и целостным только тогда, когда племя не находится под властью другого племени или государства, империи. Ибо в таких ситуациях племенной суверенитет или полностью исчезает, или отсекается в значительной части своих признаков; эти признаки переходят к тому государству или империи, которые подчинили племя своим законам и присвоили себе его территорию. Ясно, что в случае колонизации территории и ее жителей со стороны внешней силы суверенитет местных групп по отношению к самим себе практически полностью упраздняется. С этой поры будущее колонизованных обществ не зависит более от них самих¹².

* * *

Вопрос, который встает перед нами, заключается в том, что отличает племя от этноса. Что такое этнос? Я предлагаю такое определение: этнос — это объединение локальных групп, которые считают себя произошедшими, реально или воображаемо, от общих предков, живших в более или менее отдаленном прошлом, которые говорят на языках, принадлежащих к одной языковой семье, и придерживаются некой совокупности общих принципов организации общества и общих представлений о социальном и космическом порядке, а также неких ценностей и норм, которые регулируют или моделируют поведение индивидов и групп.

Многие племена фактически принадлежат к какому-либо этносу, и каждый член племени может фактически заявлять о своей двойной принад-

лежности, – с одной стороны, племени, а с другой, более общей, – этносу. Так дело обстоит с курдами или пуштунами. Но существует одно огромное отличие между принадлежностью к племени и принадлежностью к этносу. Факт принадлежности к племени предоставляет его членам, например, доступ к земле, женщинам, а также обеспечивает общую защиту. Напротив, факт принадлежности к этносу не обеспечивает доступа ни к земле, ни к женщинам других племен, которые входят в состав этноса. Отличие между племенем и этносом состоит, следовательно, в том, что племя образует «общество» («société»), а этнос – «общность», «объединение» («communauté»). Этнос – это, прежде всего, культурная и языковая общность, которая предоставляет индивидам особую идентичность, более высокую, чем та, которую они имели по обстоятельствам рождения или породнения, и которая добавляется к их первичной племенной идентичности. Но следует констатировать, что во многих регионах мира факт принадлежности к этносу не препятствует племенам, которые к нему относятся, вести войну, захватывать территорию другого племени и т.д. Это обычное дело в Новой Гвинее, где племена одного этноса продолжают еще и сегодня воевать и предпринимать захваты территорий своих соседей. Это, впрочем, одна из тех причин, из-за которой зачастую из состава этноса выделяются многие племена для учреждения племенной конфедерации, которая противопоставляет свою силу и престиж другим племенным группам. Можно проиллюстрировать такую ситуацию действиями племен берберов в Марокко¹³.

Установив эти отличия между «племенем» и «этносом», а также между «обществом» и «общностью», мы должны далее вкратце рассмотреть разнообразие форм племен.

Племена и разнообразие их форм

Для иллюстрации разнообразия форм племен мы приведем несколько взятых с разных континентов примеров. Я выбрал пример со, сельскохозяйственной популяции Уганды, которая живет на склонах гор Кадам и Морото¹⁴. Она живет за счет сорго, животноводства и отчасти охоты. Их агрикультура периодически подвергается опасности засух или болезней, которые угрожают их посевам. Их скот регулярно крадут пастушеские племена каримоджонга, которые живут на равнине. Дичь почти исчезла. Лес отступил под натиском гарей. Численность племени – около 5000 человек, разделенных на патрилинейные кланы. Мужчины доминируют над женщинами, а взрослые – над юными членами племени. Среди взрослых существует небольшая группа мужчин, которые представляют каждый клан и управляют оставшейся частью общества. Это те кто инициирован и в силу этого приобрел возможность общения с предками клана и получения от них периодов спокойной жизни, обильных урожаев и тому подобных благ. Ибо только эти инициированные люди могут призывать предков при помощи их имен и их речи.

Предки считаются посредниками во взаимоотношениях с богами с целью получения от них помощи и благорасположения. Эта небольшая группа инициированных мужчин функционирует также как судебная инстанция: ее члены наказывают виновных в серьезных нарушениях племенного порядка, вынося свой вердикт после консультаций с предками. Предкам регулярно приносятся жертвоприношения, а в случае крайней засухи жертвоприношение адресуется божественной госпоже дождя в священном месте, закрытом для непосвященных. Лишь один клан владеет секретом этого обряда. Следует констатировать, что в этом обществе иерархия существует не только между полами и поколениями, но также между кланами в силу их отношений с невидимыми силами, которые управляют порядком универсума. Некоторые люди распоряжаются монополией на об-

щение с этими силами, которых они пытаются поставить на службу общим интересам всех членов их общества. Они обладают огромным престижем и властью по отношению к другим членам племени; к престижу и власти добавляются некоторые материальные выгоды. Но, в конечном счете, политико-религиозная власть не является слишком жестко разделенной системой патрилинейных кланов.

Напротив, баруйя дает нам пример племени, возникшего, по-видимому, в XVIII в. в ходе войн. Они привели к тому, что избежавшие гибели восемь кланов одного из племен, йуйе, покинули свою территорию и нашли убежище у другого племени, андже. Беженцы в конце концов выгнали приютивших их андже с их земли. Сейчас племя состоит из пятнадцати кланов, восемь из которых являются потомками беженцев, захвативших чужую землю, а семь – потомками автохтонных кланов – их союзников в борьбе с андже или примкнувших к ним семей. В этом типе племени отсутствует ситуация, когда все его члены претендуют на то, чтобы быть потомками общего предка, и его единство покоится на институте мужских и женских инициаций, которые затрагивают и иерархизируют все население. Люди, руководящие инициациями, принадлежат к кланам победителей, – в этом обстоятельстве заложена основа «политико-религиозного» строя власти, свойственного баруйя.

Следующие далее примеры иллюстрируют строй, относящийся к типу наследственной аристократии, укорененный в некоторых племенных обществах. К таким примерам относится племя индейцев пауни в Северной Америке, которое насчитывает сегодня 5000 человек. Пауни жили до прихода европейцев в больших деревнях вдоль реки Миссисипи, выращивая маис и сезонно охотясь на бизонов. Два клана поделили между собой власть, определив тем самым устои этого общества: один клан поставляет вождей для ведения войны, а другой – жрецов. Клан вождей владеет священными предметами, в которых заключена власть над плодородием полей, а также над ежегодным возвращением бизонов на равнины. Но этот клан не знает тайных формул, заклинаний, которые приводят в действие ту священную силу, которая находится в этих предметах. Это знание является собственностью клана жрецов. Нужно, следовательно, чтобы представители двух кланов сотрудничали для стимуляции сверхъестественных сил, обеспечивающих благополучие племени.

Традиция предопределяет, что если в ходе войны священные предметы племени будут украдены или уничтожены, племя распадется как целостность и разрушится как общество. Тогда каждый клан, каждая семья будет искать с риском для жизни убежище в других племенах. Этот пример показывает, как в племени те функции, которые считаются обеспечивающими воспроизводство основ социального и космического порядка, могут быть узурпированы только двумя кланами. К тому же здесь эти функции имеют политико-религиозную природу. Племя пауни демонстрирует то, что называется «наследственным вожеством», при этом социальная дифференциация образована отношениями между кланами вождей и жрецов, а также кланами простых членов племени.

Другой случай формирования племенной аристократии представлен возникновением вожеств, изученных в Полинезии¹⁵. В этих обществах индивиды, составляющие вожество, считаются родственниками, они представляют все степени родства, сообразно иерархическому порядку родственников, берущих начало от линиджа вождя. Вождь является чаще всего старшим в родственной преемственности, идущей от старшего сына основателя их группы родни, называемой «каинга» («kainga»)¹⁶. Полинезийские группы родственников не имеют отношения к патрилинейным или матрилинейным кланам, поскольку они принимают в расчет родственную связь как по мужской, так и по женской линии, поэтому в этом случае

вождество представлено как совокупность родственных линий и индивидов, иерархизированных в степенях и социально неравных статусах, неравенство которых возрастает по мере перехода от старших к младшим ветвям родства с вождем¹⁷. Далее мы покажем, как из таких обществ может возникать аристократия, формирующая разновидность класса или доминантного порядка.

Вслед этим примерам можно выделить относительно особенный и необычный характер организации, называемый «сегментарным», некоторых племенных групп одной из частей Африки или Ближнего Востока, – тех, которых Эванс-Притчард описывал при изучении пастухов нуэров Африки и бедуинов Киренаики, или тех, которых Пол и Лаура Боханнан исследовали в Нигерии¹⁸. Эванс-Притчард утверждал по данному поводу, что в таких племенных обществах каждый клан, каждый линидж, каждое местное сообщество мыслит себя экономически, политически, идеологически равным другим. Каждый сегмент общества делает для себя то, что другие делают для себя и, следовательно, этот он является таким же, как они. Эта равноценность сегментов племени имеет, согласно Эвансу-Притчарду, значение тогда, когда возникает конфликт двух линиджей или двух кланов, выявляющий более высокий уровень социальной организации по отношению к локальному уровню, на котором возникает конфликт. Если линидж клана А нападает на линидж клана В, тогда весь клан А проявляет солидарность и мобилизуется для конфронтации с кланом В. За пределами обыденных отношений, построенных главным образом на родстве, обнаруживают себя другие социальные отношения политического типа, но это происходит только в условиях конфронтации групп между собой; из этого правила исключаются ситуации религиозного характера, когда все кланы разделяют общие представления и отправляют общий культ¹⁹.

Работы Эрнста Геллнера или Дэвида Харта, а также более ранние публикации Робера Монтаня²⁰ представляют образ этих племен как относительно эфемерные союзы кланов и стремящиеся к независимости ревнивые социальные сегменты, находящихся в постоянной динамике расслоения и слияния. Это видение, которое соответствует некоторым аспектам воззрений таких племен, обращает особое внимание на равенство их компонентов, оставляя в тени иерархии и социальные стратификации, существующие в недрах этих племенных обществ. Такое видение выступает объектом жесткой критики со стороны Абдалла Хаммуди²¹. Она подчеркивает структурирующее значение конфликтов между племенами и роль вхождения в ситуацию раскола, побуждающую конфликтующие стороны вступать в контакт с государствами.

¹ Годелье М. Загадка дара. – М.: Вост. лит., 2007. – С. 12.

² Там же. – С. 12.

³ Годелье М. Антропология сегодня нужна как никогда (текст доклада в Исследовательском институте им. Фробениуса (Франкфурт-на-Майне) 26 мая 2008 г., пер. В. Колесиной) // <http://www.valerytishkov.ru/engine/documents/document1380.pdf> (дата просмотра 1.08.2012)

⁴ Бьерре Йенс. Встреча с каменным веком. – М., 1967. – С. 17.

⁵ См., напр.: Godelier Maurice. La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée. – P.: Fayard, 1982.

⁶ Benvéniste Emile. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Tome 1. Paris, Les Editions Minuit. – P. 257, 316. (Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / пер. с фр. – М.: Прогресс, 1995).

⁷ Генри Льюис Морган, основатель антропологии, не говорил о «племенных обществах», но применительно к древним грекам и римлянам пользовался понятием «родовые общества» и давал племени такое определение: «Каждое племя индивидуализировано посредством имени, отдельного диалекта, верховного управления, обладания территорией, которую они занимают и защищают как свою собственность..., а также посредством обладания особой религиозной верой и общим культом» (H. Lewis Morgan. Ancient Society. – N.Y.:

Henry Holp, 1877. – P. 106) [Издание на русском языке: Морган Генри Льюис. Древнее общество, или Исследование линий человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилизации. – Л., 1935].

⁸ The Archaeology of Early Egypt. Social Transformation in North-East Africa, 10000 to 2650 BC, David Wengrow. – Cambridge: Cambridge University Press, 2006. «Ближний Восток рассматривал королевскую власть как основу цивилизации. В его глазах дикость могла существовать только тогда, когда не было короля. Но если воспринимать королевскую власть лишь как политический институт, то это будет означать, что мы не понимаем точку зрения древних... Все, что имело значение, было инкрустировано, включено в жизнь космоса. И король как раз и выполнял функцию поддержания гармонии этой единой целостности» (Frankfort Henri. La Royauté et les Dieux. – P.: Payot, 1961. – P. 17).

⁹ «Часто сложно даже в идеальной форме отделить политические функции от функций ритуальных или религиозных. Применительно к африканским обществам можно говорить, что король является главой исполнительной власти, законодателем, высшим судьей, командующим армией, главой жрецов или верховным исполнителем ритуалов и, возможно, главным «капиталистом» своей общины. Но было бы ошибкой воспринимать все это как огромное количество отдельных и разных должностей. В действительности существует лишь одна должность – король» (Radcliffe-Brown A.B. Préface // Systèmes politiques africains, par Meyer-Fortes et Evans-Pritchard. – P.: P.U.F. [1940] 1964. – P. 21).

¹⁰ «La Fonction Royale», *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Lois Dumont. – Gallimard, 1971.

¹¹ «Когда высокий Анум, царь аннунаков [богов земли и подземного мира], и Эллиль, владыка небес и земли, определяющий судьбу страны, определили Мардуку, первородному сыну Эа, владычество над всеми людьми, возвеличили его среди игигов [богов неба], Вавилон назвали его высоким именем, сделали его могучим среди частей света и основали в нем вечное царство, фундамент которого прочен, как небеса и земля, – тогда меня, Хаммурапи, заботливого князя, почитающего богов, чтобы справедливость в стране заставить сиять, чтобы уничтожить преступников и злых, чтобы сильный не притеснял слабого, чтобы подобно Шамашу восходить над черноголовыми [сеμίтами] и озарять страну, – Анум и Эллиль призвали меня для блага народа» (Законы Хаммурапи. Цит. по: Хрестоматия по истории Древнего Востока: Учебное пособие: В 2-х ч. – Ч. 1. – М., 1980. – С. 132). Nabuchodonosor Ier // Dictionnaire de la Civilisation mésopotamienne. Francis Joannès, assisté de Cécile Michel, Bouquins. – P.: Robert Laffont, 2001; Bottéro Jean et Kramer Samuel Noah. Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne. – P., 1989.

¹² Godelier Mauris. La Production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle Guinée. – P.: Fayard, 1982; Godelier Mauris. Au Fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie. – P.: Albin Michel, 2007.

¹³ Mohamed Tozy, Lakhassi Abderrahmahe. Le Maroc des Tribus, Mythe et Réalités // Tribus et Pouvoirs en Terre d'Islam. – P.: Colin, 2004. – P. 169–200.

¹⁴ Kenisam: Economic and Social Ramifications of the Ghost Cult among the So of North-Eastern Uganda // Africa. Charles D. Laughlin et Elizabeth R. Laughlin. – January. – 1972. – XLII, № 1. – P. 9–20.

¹⁵ Sahlins Marshall. Social Stratification in Polynesia. – Seattle: University of Washington Press, 1958.

¹⁶ У качин Бирмы, напротив, политическая и религиозная власть передается, как показывает Лич, младшему сыну, связанному родственными узами по нисходящей линии с младшим сыном предка-основателя (Leach Edmund R. Political Systems of Highland Burma. – Cambridge Mass: Harvard University Press, 1954).

¹⁷ Маршалл Салинз описывает эту структуру следующим образом: «Это структура скорее степеней интересов, чем конфликтов интересов, семейных приоритетов, градуированных в плане контроля богатства и силы, в правах требовать услуг со стороны других, в доступе к божественной силе, в материальных аспектах образа жизни, – она такова, что хотя все индивиды являются родственниками друг другу и членами общества, некоторые из них тем не менее являются членами общества в большей степени, чем другие» (Sahlins Marshall. Social Stratification in Polynesia. – Seattle: University of Washington Press, 1958. – P. 24). Из таких социальных структур возникают в ходе истории разные виды аристократии, отличающиеся по функциям и образу жизни от остального населения.

¹⁸ Laura Bohannan. Political aspects of Tiv social organization // Tribes without Rulers. – Routledge, 1958; E. Evans-Pritchard. The Nuer. – Oxford, 1940.

¹⁹ P.C. Salzman. Does Complementary Opposition Exist? // *American Anthropologist*. – LXXX, № 1. – P. 53–70.

²⁰ Gellner Ernst. Saints of the Atlas. – Chicago: Chicago University Press, 1969; Hart David. The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History. Viking Fund publication in anthropology, 1979; Hart David, Akbar Ahmed S. Island in Tribal Societies. From the Atlas to the Indus. – L., 1984; Montagne Robert. Les Berbères et le Makhzen. – P., 1930.

²¹ Hammoudi Abdallah. Segmentarité, stratification sociale, pouvoir politique et sainteté. Réflexions sur les theses de Gellner // Hesperis-Tamuda. – Vol. XV, № 1. – 1974. – P. 147–177.