РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

(научно-теоретический журнал)

www.amursu.ru/religio

Научно-теоретический журнал

Религиоведение

ISSN 2072-8662
Key title: Religiovedenie

Выходит 4 раза в год

№ 4 2012

Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная коллегия

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религий

Ван Цзяньлинь, Забияко А.П. Петроглифы Северо-Восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона *3*

Осипова О.В. Мифология в древнегреческой историографии *20*

Волков А.А. Латинские источники для чина мессы испано-мосарабского обряда из «Собрания древних литургий» (1874–1878 гг.) *27*

Религии России

Головнёв А.В. Боги движения в пантеонах ненцев и хантов *37*

Варламов А.Н., Габышева Т.П. Традиционные верования и обрядовый фольклор эвенков Олёкмы: современное состояние. *48*

Товбин К.М. Раскол XVII в. как столкновение проектов и исток расщепленности российской ментальности *53*

Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы Приморья в исследованиях В.К. Арсеньева *68*

Ярыгин Н.Н. Отношение советского государства к евангельским христианам-баптистам *78*

Чернов А.С. «Огонь» и «Любовь»: культурологический анализ концептов в религиозной мысли духовных христиан молокан *89*

Религии Востока

Вирани Ш.Н. Симфония гнозиса: самоопределение исмаилитской традиции гинана *97*

Трубникова Н.Н. Движение за возрождение уставов и заповедей в японском буддизме XIII в. *114*

Малышев Б.А. Религия и общество в Японии конца XIX – начала XX вв. Участие религиозных организаций в «Движении просвещения народа» .. *122*

Сравнительное религиоведение

Цыремпилов Н.В. «Зловредное суеверие» или «лучшая из языческих религий»? Буддизм в православной публицистике XIX – начала XX вв. *132*

Философия религии

Сторчак В.М. Теоретические проблемы интерпретации гражданской религии *147*

Религиозная философия

Родин В.В. Этика в философско-религиозном учении архиепископа Иннокентия (И.А. Борисова) *158*

Фиалко М.М. Теория астрального света Элифаса Леви и ее истоки (часть вторая) *166*

Психология религии

Воронкова Е.А., Воронкова Т.А. Образ мусульман в сознании жителей Приамурья (опыт социально-психологического исследования) *173*

История религиоведения

Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Н.М. Маторин и его программа изучения народной религиозности *191*

Переводы

Воронцова И.В. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – начала XX вв. и его «Программа» *203*

Лиллей Альфред Лесли. Вступление к «Программе модернистов» *209*

Кругозор

Еланцева О.П. Книга епископа Уссурийского Иннокентия (Ерохина) «Русская Православная Церковь в Уссурийском крае: очерки по истории Владивостокской епархии (вторая половина XIX в. – 1917 г.)». Рецензия *214*

Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки» 15–17 ноября 2012 года *219*

Contents *237*

Содержание журнала за 2012 год *242*

About the journal *246*

Информация для подписчиков *247*

К сведению авторов *250*

Авторы номера *253*

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

Editor in chief: A.P. Zabiyako. *Executive secretrary*: E.S. Elbakyan.

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

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

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

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

© «Религиоведение», 2012

Ван Цзяньлинь, Забияко А.П.

ПЕТРОГЛИФЫ СЕВЕРО-ВОСТОЧНОГО КИТАЯ В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНОЙ И РЕЛИГИОЗНОЙ ИСТОРИИ РЕГИОНА

Аннотация. Статья посвящена изучению наскальных рисунков (петроглифов) Северо-Восточного Китая, их семантики, функций и датировки. Исследование петроглифов сопряжено в статье с реконструкцией религиозной и социальной истории региона. Авторы устанавливают тесную связь семантики образов и функций наскальных рисунков с религиозными традициями, существовавшими в регионе в эпоху древности и средневековья. В статье раскрывается не только религиозное, но и социальное содержание семантики петроглифов, обусловленное материальной деятельностью и образом жизни населения региона.

Ключевые слова: петроглифы, Северо-Восточный Китай, мифология, ритуалы, религия, древность, средневековье.

Исследование выполнено в рамках государственного задания № 6.1014 «Религии Дальнего Востока в контексте межцивилизационного взаимодействия (история и современность)»

Святилище. Иерографические культовые комплексы

В Восточной Азии расположены сотни культовых комплексов, средоточие которых составляют наскальные изображения (петроглифы). В религиоведческой, археологической и этнологической литературе такие объекты принято квалифицировать как священные места, святилища.

Это понятие имеет широкий круг значений в обыденной речи и научной лексике. В русском общеупотребительном языке святилище, согласно словарю Даля, – «святое место; дом, здание, посвященное святому делу: храм, церковь». По словарю Ожегова, *святилище* – «то же, что и храм», «место, внушающее чувство почтения, благоговения». В разных отраслях гуманитарного знания и разных лингвокультурных школах религиоведения в это слово вкладываются отчасти разные смыслы.

Согласно «Оксфордскому словарю религий мира», святилище (англ. sanctuary) – это «священное место, в христианстве, в первую очередь, – это часть церкви, где находится алтарь. В силу своей высшей святости оно было доступно только для духовенства и прислуживающих ему лиц. […] Термин «святилище» применяется к священным частям зданий в других религиях… Он использовался также применительно местам, которые служили убежищем для тех, кто совершил случайное убийство»[1].

В своем понимании авторы, следовательно, акцентируют такие отличительные признаки святилища как высокая святость, доступность особому кругу лиц, соотнесенность со зданием, культовой постройкой и выполнение особой функции – быть убежищем. Последний признак отсылает к распространенной в древности практике: человек, совершивший или подозреваемый в тяжком преступлении, мог при удачном стечении об-

стоятельств бежать и укрыться в храме близ алтаря, чтобы в безопасности под покровительством божества некоторое время ожидать справедливого суда. Пожалуй, главное, что вызывает затруднения в данном определении – обязательная соотнесенность святилища с частью культовой постройки.

«Энциклопедия религий мира Мерриама–Вебстера» дает более широкую трактовку понятия. «Святилище – в религиях священное место, отделенное от профанного, обычного мира. Обычно святилища были природными локусами, такими как рощи или холмы, где, согласно верованиям, присутствие божественного и священного было особенно явным. Позднее понятие стало распространяться также и на рукотворные строения… в особенности на сакральные части таких строений. Святилища приберегались для выполнения особых религиозных функций, поэтому от присутствующих в святилище требовалось состояние чистоты. Существовали специальные табу и правила, направленные на предотвращение профанизации святилищ». Далее в статье подробно раскрывается роль святилищ в качестве убежища для преступников и выделяется социальная функция святилищ – минимизация неконтролируемого насилия[2]. Данная трактовка обращает внимание на выделенность святилищ из профанного мира, табуированность, присутствие в их пределах божественного и священного, чистоту и правовой статус, связанный с регулированием неконтролируемого насилия.

Наиболее авторитетная, пожалуй, 16-томная «Энциклопедия религий» под редакцией Элиаде–Джонса характеризует святилище так: «Святилище, как предполагает этимология слова, есть место, выделенное из пространства обыденного существования (лат. *sanctuarium* из *sanctus* «священное», аналогично *sacrarium* «храм, гробница» от *sacer*). Следовательно, понятие несет в себе разграничение «сакрального» и «профанного», что не является религиозной универсалией; поэтому, строго говоря, «святилища» могут быть обнаружены в ограниченном, хотя и весьма значительном числе религиозных традиций. Практически любое место может служить святилищем. Существенно, однако, то, что святилище выделено, то есть должна быть четко обозначена его отграниченность от профанного при помощи либо природных средств (например, пещера), либо искусственных способов. Искусственные способы варьируются от технологически простых (круг камней) до технологически сложных (богато украшенные буддийские ступы). Важно, что понятие *святилище* несет обычно один из двух смыслов – культовый или социальный, либо эти смыслы совмещаются. В культовом смысле понятие *святилище* обозначает место поклонения. Место, где священное пребывает или обнаруживает себя, становится для людей местом, где они с ним встречаются… Это своего рода *domus dei* («дом бога»)… Кроме *domus dei* существует другой тип религиозного святилища – это не место, где пребывает священное, а место, где религиозная община проводит обряды поклонения. Такой тип … может быт назван *domus ecclesiae* («дом собрания»). В социальном смысле святилище представляет собой убежище или приют, место, где обычное социальное регулирование отношений не имеет силы»[3].

Учитывая дискуссионность понятия, определим наше понимание этого термина. Святилище – это место, обладающее священным статусом; это пространственный объект, выделенный из области повседневной жизни и предназначенный для выполнения регулярных культовых действий, направленных на взаимодействие со священными сущностями и силами. Святилище отличается от мирских и религиозных пространственных объектов совокупностью идеальных (духовных) и материальных (физических) характеристик. В идеальном плане в религиозном сознании святилище – ценность высокого порядка, земное местопребывание духов или богов, средоточие магических сил, вызывающее чувство благоговения и тре-

бующее чрезвычайно почтительного отношения. Наличие в исторических документах или этнографических данных таковых характеристик позволяет идентифицировать пространственный объект как святилище. В материальных признаках, с которыми в первую очередь имеет дело археология, святилище – пространственный объект, как правило, обособленный от других объектов естественными или искусственными границами, не имеющий утилитарного назначения, содержащий в своих пределах культовые предметы или следы регулярных ритуальных действий. В культовой практике функцией святилища является обеспечение регулярного отправления ритуалов. В мировоззренческом плане функция святилищ состоит в структурировании картины мира и формировании у носителя религиозной культуры сети пространственных ориентаций[4].

Типология святилищ – отдельная тема, которая требует обстоятельного раскрытия. В рамках поставленной в статье проблемы мы будем описывать тип святилищ, который может быть определен понятием петроглифический, или иерографический. Петроглифические (греч. πέτρος – камень и γλυφή – резьба), иерографические (греч. ŕerTj – священный; γραφω – пишу, рисую) святилища – это культовые места, средоточием которых выступают визуальные знаки, созданные методом нанесения изображения на каменную поверхность (плоскость скалы, валуна, стенку пещеры и т.п.). Такого рода культовые места делятся на пещерные культовые комплексы и те, которые мы будем называть скальными – расположенными на открытой местности.

Петроглифы и петроглифические святилища на сопредельных Северо-Восточному Китаю территориях

Хорошо известны и обстоятельно изучены петроглифы и петроглифические святилища сопредельных Северо-Восточному Китаю территорий Монголии, Забайкалья, Якутии и Приамурья. В Сибири и на Дальнем Востоке такие святилища имеют свои особенности, связанные прежде всего с их локализацией. Здесь изображения расположены в большинстве на открытой местности – на скалах, останцах, валунах; зачастую такие «писаные камни» (писаницы, как их иногда называют) находятся в непосредственной близости от рек или ручьев. Поэтому подавляющее большинство петроглифических святилищ локализовано в бассейнах рек. Пещерные культовые комплексы имеются, но по количеству значительно уступают скальным комплексам.

К числу древнейших рисунков на скалах в Западной Сибири относятся петроглифы на р. Томь, а в Восточной – знаменитая Шишкинская писаница в верховьях р. Лены (ок. 250 км от Иркутска). Самые ранние, относящиеся к палеолиту, рисунки созданы более 10 тыс. лет назад. К эпохе палеолита исследователи относят также рисунки носорогов на Ангаре с острова Ушканьего[5]. По своему назначению наскальные изображения связаны с охотничьей магией. Сибирские палеолитические петроглифы воссоздают животных (например, лошадей) в той же манере, в какой их рисовали западно-европейские мадленские художники. Примечательно сходство шишкинских фигурок быка и двух лошадей с палеолитическими западно-европейскими (французскими) изображениями[6]. Передача каких-либо культурных традиций в результате миграций, заимствования, конечно, не исключаются, однако в данной ситуации это маловероятно. Почему в разных регионах независимо друг от друга возникает символическая деятельность и почему она имеет признаки базисного сходства? Хотя на западе и востоке Евразии локализация культовых изображений различается, пути развития сознания, способы репрезентации образов, функционирование символических объектов в разных автохтонных культурах имеют общечеловеческие основания.

Значительная часть шишкинских петроглифов и огромное количество восточно-сибирских наскальных рисунков относятся к эпохе неолита и более поздним периодам. Среди наиболее значимых – Шалаболинская писаница (Енисей), писаницы Каменных островов и Сухой Бали (Ангара), Тальминская писаница (Верхняя Лена), петроглифы реки Пегтымель (Чукотка).

Забайкалье – регион с весьма многочисленными и разнообразными памятниками наскального искусства. К настоящему времени здесь обнаружено 162 местонахождения петроглифов[7]. К палеолитическим петроглифам, выполненным около 10–12 тыс. лет назад, исследователи относят часть рисунков памятника Быркa (Приаргунский район Читинской области, р. Верхняя Борзя)[8]. Эти выполненные охрой рисунки изображают бизонов и носорогов. В быркинском многослойном жертвеннике, помимо каменных орудий, отщепов, в самом нижнем слое обнаружены изготовленные из камня две стилизованные фигурки. Датировка некоторых изображений (например, петроглифов памятников Бутиха, Средне-Шайкино) остается открытой, не исключается их принадлежность палеолиту или мезолиту и возраст от 7 до 10 тыс. лет. Семь забайкальских петроглифических комплексов относятся к неолиту, а остальные – к более поздним эпохам. Частью забайкальские изображения нарисованы краской (преимущественно охрой), частью нанесены точечной или сплошной выбивкой, вырезаны на камне. Большинство рисунков изображает антропоморфные существа, зверей, птиц, геометрические фигуры, оградки, деревья, образы которых связаны с традиционными представлениями населения, прежде всего с анимизмом и шаманизмом. Отдельные петроглифы несут отпечаток буддийского (ламаистского) культа. Характерно, что очень многие памятники расположены в непосредственной близости от могильников. На некоторых памятниках встречаются изображения тамги – родового знака собственности, а также надписи, выполненные древнемонгольским (уйгурским) шрифтом. В Забайкалье имеются пещеры (гроты) с рисунками. К числу наиболее значимых относится неолитическое святилище Шаман-Гора, расположенная в Восточном Забайкалье. Примечательно, однако, что отнюдь не все забайкальские пещеры использовались для создания изображений, зачастую рисунки наносились рядом с пещерами на открытых скальных плоскостях (Усть-Кяхта, пункт III, другие). Общее число пещерных святилищ в Забайкалье невелико в сравнении со скальными комплексами[9].

Петроглифы Забайкалья по ряду характеристик типологически близки наскальным рисункам Приамурья, в особенности это сходство прослеживается на памятниках Верхнего Амура. Существенно, что не только стилистически, по манере создания памятники имеют черты сходства. Известно, что многие археологические памятники, наряду с наскальными рисунками, обнаруживают другие неслучайно присутствующие рядом артефакты – орудия труда, расколотые или целые кости, кострища, керамику и т.д. Характерно, что часть забайкальских неолитических памятников близка приамурским памятникам орудиями труда и другими артефактами. Так, найденный в забайкальской Шилкинской пещере древний инвентарь, датированный 4–2 тыс. до н.э., сходен с орудиями труда из культурного слоя, примыкающего к приамурской Нюкжинской писанице[10]. В данном случае сходство объясняется прежде всего миграционными процессами и культурным взаимодействием этнических групп, проживавших в сопредельных регионах.

На Нижнем Амуре (в Восточном Приамурье) петроглифы находятся на базальтовых валунах, расположенных на берегу, частично – нарисованы на скалах береговой террасы. По названию крупнейшего памятника – Сикачи-Алян (с. Сикачи-Алян, 60 км от Хабаровска) нижнеамурские петроглифы объединены в сикачи-алянскую группу. Они относятся к эпохе неолита и выполнены в период около 10 тыс. до н.э. – 4–3 тыс. до н.э.; некоторые рисунки созданы в эпоху раннего железного века – 2 тыс. до

н.э. – 1 тыс. до н.э. (есть и более поздние, относящиеся в началу 1 тыс. н.э.). Более ранние петроглифы нанесены техникой желобчатой выбивки при помощи каменных орудий, позднейшие вырезаны на поверхности валунов. По большей части они изображают личины, скорее всего это – запечатленные в камне ритуальные черепа-маски и образы антропоморфных мифологических персон. Встречаются также образы животных, птиц, лодок, змей. Спиральный орнамент петроглифов является символическим воспроизведением образа змеи и отражает бытовавший среди создателей рисунков культ этого существа. Стилистика изображений личин, криволинейная орнаментика, спиральный узор – все это, по мнению А.П. Окладникова, указывает на родство сикачи-алянских петроглифов со специфическими наскальными рисунками Тихого океана, расположенными с севера на юг от Нижнего Амура, через Японские и Маркизские острова вплоть до Австралии. Вместе с тем нижнеамурские изображения оленя, лодок отчетливо соотносятся с восточно-сибирскими наскальными изображениями (на Шишкинских скалах, другими)[11].

Нетипичны для нижнеамурской традиции рисунки, выполненные красной охрой. Они расположены на р. Сукпай, впадающей в Амур ниже Сикачи-Аляна, и изображают всадников, лодки, антропоморфные фигуры[12]. Выпадая из нижнеамурской традиции, они органично вписываются в культуру средне- и верхнеамурских наскальных рисунков.

Эти и другие факты указывают на то, что на Нижнем Амуре в неолитическую эпоху шел сложный процесс взаимодействия культур нижнеамурских народов и этнических групп Восточной Сибири. «На Амуре, должно быть, издавна имело место взаимодействие разных по происхождению культур, происходивших из двух соседних культурных районов: собственно дальневосточного, с одной стороны, и таежного, восточно-сибирского, – с другой. Происходило не простое, механическое переслоение и тем более не вытеснение одних культурных традиций другими, а протекал сложный культурный синтез, складывалось нечто качественно новое»[13]. Очевидно, что это этнокультурное взаимодействие по линии «восток–запад» осуществлялось в большей степени по речным транспортным коридорам, прежде всего – по Амуру. Следует учитывать, что с древности народы и культуры Восточного Приамурья находились во взаимодействии с народами и культурами, развивавшимися на территории Северо-Восточного Китая, Маньчжурии. Одна из крупнейших рек этой территории – Сунгари – впадает в Амур. По ней и по другим маршрутам пролегали пути древних миграций. Духовная культура народов Восточного Приамурья по крайней мере с эпохи неолита была связана не только восточно-сибирскими, но и северокитайскими культурными традициями.

С севера, вдоль Станового хребта, к Приамурью примыкает Якутия. Здесь находится около 120 местонахождений с более чем 5,5 тыс. наскальных рисунков; эти памятники сосредоточены в подавляющем большинстве в долинах рек Южной Якутии[14]. Выполнены якутские петроглифы на плоскостях скал охрой разных оттенков, в очень редких случаях они выгравированы. Рисунки изображают преимущественно антропоморфные фигуры, маски-личины, животных (лосей, оленей, медведей, т.п.), птиц, солярные символы, геометрические знаки, лодки и другие объекты. Трактовки некоторых антропоморфных фигур допускают, что это – образы шаманов, духов или божеств. Вполне вероятно, что ряд композиций воспроизводит ритуальные танцы или шаманские камлания. Многие писаницы сопровождаются деревянными изображениями – идолами-«шэнкенами» (палки с вырезанными на них очертаниями головы или без таковых), а также культовыми лабазами и жертвенниками, в которых находились орудия из камня, металлов, дерева, монеты, патроны и другие предметы. Сопровождающий материал убедительно свидетельствует о высо-

ком религиозном статусе скал с рисунками – эти скалы вместе с жертвенниками, ритуальными площадками представляли собой архаические святилища. Некоторые из них для местных жителей по-прежнему остаются священными местами.

По стилистике изображения исследователи с некоторыми оговорками датируют самые древние рисунки Якутии – образы быков, бизона, оленей и лошадей писаницы Суруктаах-Хая (р. Токко) – эпохой позднего палеолита, т.е. временем ранее 4 тыс. лет до н.э. В ранненеолитических петроглифах (4 тыс. до н.э., период сыалахской культуры) доминирует образы лося, встречаются сцены гона – преследования лосем самки. Эти изображения соотнесены с охотничьей магией и обрядами, направленными на магическое воспроизводство зверей. Петроглифы в Якутии создавались и в дальнейшем – вплоть до позднего средневековья. На этих этапах символическая деятельность архаических обитателей Якутии была связана с развивавшимися представлениями об устройстве мира, с мифологией, анимизмом, промысловыми и шаманскими культами, другими формами религиозной жизни. Характерно, что в отличие от многих забайкальских наскальных рисунков петроглифы Якутии не обнаруживают тесной связи с погребальным культом, с могильниками. Описания забайкальских писаниц, особенно селенгинских, изобилуют упоминаниями о близлежащих могилах, в большинстве – плиточных. Фрагменты человеческих костяков в якутских памятниках встречаются гораздо реже. Вероятно, это объясняется отличиями в погребальных практиках, обусловивших различия культовых функций и содержания наскального искусства. При этом на некоторых якутских писаницах имеются относящиеся к неолиту и эпохе бронзы изображения антропоморфных фигур с головами, обращенными вниз. Эти фигуры трактуются как образы умерших или шаманов (шаманских душ), отправившихся в Нижний мир – туда, где обычно религиозное сознание размещает страну мертвых[15].

По художественным особенностям петроглифов, инвентарю жертвенников культовые комплексы Якутии, начиная с неолитического времени, имеют много общего с наскальными рисунками сопредельных территорий, «однако примечательно, что более всего они тяготеют к писаницам Прибайкалья, Забайкалья и Амура»[16]. Сходство объясняется, конечно, тем, что Становой хребет и другие природные препятствия не являлись для древнего населения смежных регионов непреодолимым барьером для миграций отдельных групп и культурных традиций по оси «юг–север». По Лене, Олекме, Тунгиру, Нюкже, Амазару, Зее и другим рекам пролегали пути культурных контактов. Западное Приамурье являлось интенсивной контактной зоной оси «юг–север».

Якутские археологи в ряде публикаций выдвинули гипотезу близости или даже идентичности некоторых графем на писаницах бронзового века Якутии (XV–V вв. до н.э.) китайским пиктограммам эпохи Шан-Инь (XVI–XI вв. до н.э.)[17]. Якутские графемы интерпретируются авторами как знаки, выражающие религиозные идеи – верховного божества, пантеона, космологии и т.д. Предполагаемую идентичность не только конфигураций черт (визуального образа), но и семантики, смысла двух знаковых систем исследователи склонны объяснять, хотя и с осторожностью, влиянием китайской цивилизации. Такой подход предполагает очень высокую степень взаимодействия культурных ареалов – не только на уровне передачи технологий, материальных предметов, графических знаков, но и на уровне языкового общения, религиозно-мифологических воззрений. Если данная гипотеза была бы обоснованной, тогда Северо-Восточный Китай (Маньчжурия) и Приамурье должны были являться одним из регионов, через который осуществлялось взаимодействие Иньского Китая и племен Якутии. Однако авторы не смогли представить сколько-нибудь убедительных фактов тесного контакта культур Иньского Китая и населения Якутии.

О визуальном сходстве некоторых графем и пиктограмм можно говорить лишь с очень большой натяжкой, а идентичность смыслов этих знаков маловероятна. Если параллелизм пиктограмм и графем все же существует, то он объясняется не влиянием Иньского Китая, а универсалиями культуры[18]. Однако нельзя не учитывать, что письменность (пиктографическая, алфавитная), конечно, взаимодействовала с образами наскального искусства. Такие факты мы встречаем в Приамурье.

Территория Западного Приамурья (включающая современную Амурскую область) – регион, насчитывающий ныне не менее 17 памятников, на которых зафиксированы сотни рисунков.

В этом регионе петроглифы создавались преимущественно при помощи охры – природного красящего вещества, состоящего из гидрооксидов железа и глины. Нанесенные охрой наскальные рисунки могут быть разных оттенков желтого и красного цвета. Вплоть до начала нынешнего столетия на территории Западного Приамурья, в пределах от р. Архары до слияния Шилки и Аргуни, были зафиксированы только те наскальные изображения, которые выполнены в технике нанесения красочного слоя – прежде всего охры, изредка в качестве черного пигмента использовались двуокись марганца или уголь. Между тем на Нижнем Амуре традиции сикачи-алянской культуры связаны именно с резной техникой – рисунки вырезались на валунах при помощи глубокой желобчатой выбивки. Немало вырезанных на камне петроглифов в Забайкалье. Резные изображения изредка встречаются на якутских писаницах.

В 2002 г. в Тындинском районе Амурской области впервые был обнаружен петроглиф, созданный в технике желобочной выбивки. Рисунок находится на правом берегу р. Большой Онон, на одном из крупных конусообразных валунов высотой около трех метров. Плоскость с рисунком ориентирована на юго-восток. Линии шириной от 1,5 до 4 см вырезаны на глубину до 2 мм. Изображение отчетливо просматривается на фоне более темной поверхности валуна, поскольку выбито, судя по фактуре обработанных участков, сравнительно недавно. Петроглиф изображает существо с клиновидным телом, головой, посаженной на длинной изогнутой шее, и хвостом. Мифологическая природа этого существа очевидна. Однако среди известных в Приамурье образов наскального искусства нет близкого аналога открытому петроглифу. В течение следующих лет были открыты ещё два памятника с вырезанными наскальными изображениями, последний – на реке Ольдой (Сковородинский р-н) в полевом сезоне 2012 г.

В религии эвенков-орочонов – народа тунгусо-маньчжурской группы – происхождение наскальных рисунков соотносится с деятельностью духов. Согласно традиционным воззрениям, именно духи изобразили на скалах первые рисунки. Современные полевые материалы свидетельствуют о сохранении в эвенкийской среде представлений о необыкновенном происхождении писаниц. Многие эвенки по-прежнему приписывают происхождение наскальных рисунков участию духов, доказательством тому, по их словам, служат древность и сохранность изображений. Например, Т.В. Павлов, 1937 г.р. из рода Киндигир (пос. Усть-Уркима), так рассуждал по этому поводу: «Еще мой дед и отец их видели такими… Они говорили, что уже много лет рисунки существуют и не бледнеют, не смываются дождем… Человек краской нарисует – через год-два сотрется, а рисунки на этих скалах не стираются…».

Действительно, наскальные рисунки Западного Приамурья возникли давно, многие из них появились задолго до расселения на этой территории эвенков-орочонов. В 2008 г. на р. Утени был обнаружен десятиметровый останец с изображениями на скальных плоскостях. На одной из плоскостей охрой нарисован носорог, на другой – бизон. Согласно современным данным, шерстистый носорог в данном регионе и на прилегающих территориях вымер около 12 тыс. лет назад, к этому же периоду относится и

исчезновение плейстоценовых бизонов[19]. В ходе археологических раскопок близ скалы с петроглифами (Калиновка-писаница–1) в жертвеннике найдены многочисленные артефакты (каменные орудия), выполненные в технике неолитической громатухинской культуры. Последние данные о возрасте данной культуры – 16260–8010 л.н.[20]. В свете этих материалов следует предполагать, что наиболее ранние наскальные изображения появились в Западном Приамурье в период плейстоцена и были связаны с ранними этапами неолитических культур. Возможно, данная датировка возникновения наскальных изображений будет уточнена в ходе продолжающихся исследований. Верхняя хронологическая граница создания петроглифов Западного Приамурья относится к XVII–XVIII вв. н.э.

Петроглифы и петроглифические святилища Северо-Восточного Китая: месторасположение и краткое описание

Северо-Восточный Китай (Дунбэй) – территория, которая ранее называлась Маньчжурией, ныне включает три провинции КНР – Хэйлунцзян, Ляонин и Цзилинь. Дунбэй граничит с российским Приамурьем и Приморьем, Кореей, китайской провинцией Хэбэй и автономным округом Внутренняя Монголия. «В южной и центральной частях Северо-Восточного Китая открыто значительное количество позднепалеолитических стоянок, как пещерных, так и открытого типа. Стоянки содержат большое количество антропологических и палеонтологических материалов, но археологические остатки малочисленны…»[21]. Эти стоянки датируются временем приблизительно от 20 тыс. лет назад и позднее.

Неолит Дунбэя датируется временем от около 8 тыс. до н.э. до 3 тыс. до н.э. Наиболее значимыми для региона являются неолитические культуры синлунва, чахай, хоува, чжаобаогоу, хуншань, синьлэ и некоторые другие, существовавшие в период от 7 до 3 тыс. до н.э. Они сформировались преимущественно на местной основе, были частично взаимосвязаны между собой и имели контакты с прилегающими культурными ареалами. О северном и северо-восточном ареале древнейших культур речь шла выше. На своих западных рубежах некоторые культуры Дунбэя соприкасались с неолитическими культурами Внутренней Монголии, воспринявших внушительное наследие центрально-азиатской, монгольской архаики. На востоке к Дунбэю примыкали культуры Корейского полуострова с очень древними палеолитическими и развитыми неолитическими традициями. В особенности широкими и важными контактами для развития не только местных, но и некоторых общецивилизационных процессов в Китае обладала культура хуншань (около 4,5–3 тыс. до н.э.). На юге, в пределах современной пров. Хэбэй, эта культура граничила с одной из главнейших для китайского неолита культурой яншао (около 7–3 тыс. до н.э.), непосредственно связанной с формированием ядра китайской цивилизации. Таким образом, будучи в своей основе автохтонными, неолитические культуры Дунбэя не были узколокальными образованиями. На протяжении своего развития они взаимодействовали с разными сопредельными культурами, некоторые из которых обладали развитыми традициями. Эта тенденция взаимовлияния по осям юг–север и восток–запад сохранялась в последующие исторические эпохи[22].

Этнический субстрат ранних культур Северо-Восточного Китая был монголоидным в целом, но при этом достаточно неоднородным в разные эпохи и на разных территориях. Населению Дунбэя были свойственны заметные общие этнокультурные особенности, отличавшие его от соседей, например, от носителей культуры яншао. Регион неоднократно в течение древней и средневековой истории становился ареной крупных миграционных потоков, накладывавших отпечаток на этнокультурные процессы. Одним из важнейших итогов этногенеза в Северо-Восточном Китае стало доминирование с первого тысячелетия новой эры крупной тунгусо-маньчжурской общности.

Уже в неолитическую эпоху население Дунбэя вело полуоседлый и оседлый образ жизни, рано освоив производство керамики и начав переход к земледелию около 5 тыс. до н.э.[23]. Однако на всем протяжении дальнейшей истории, вплоть до Нового времени, собирательство дикоросов, охота и рыболовство играли большую роль в жизни народов Маньчжурии.

Духовной жизни представителей неолитических культур Северо-Восточного Китая были знакомы религиозно-мифологические понятия, материализованные в погребальных сооружениях и инвентаре, орнаментах керамических сосудов, атрибутике для гадательных практик, скульптурных керамических и резных из камня изображениях зооморфного, антропоморфного и фантастического облика, а также в ряде других вещественных данных, полученных в ходе почти столетних археологических исследований на этой территории. Они свидетельствуют о зарождении и развитии основанного на идее инобытия религиозного сегмента культуры, который на данной стадии включал в свой состав ранние формы анимизма, зоолатрии, солярного культа (шире – астролатрии), магии, мантики, обрядов жизненного цикла. В дальнейшем религиозный сегмент культуры Маньчжурии эволюционировал – в нем получил большое значение шаманизм, с 1 тыс. до н.э. в него начали включаться разные школы буддизма, а также собственно китайские (ханьские) религиозные верования и учения[24].

Святилища с наскальными рисунками были одной из форм существования религиозной культуры народов Северо-Восточного Китая. В настоящее время известно семь местонахождений с петроглифами. Часть из них были ранее открыта и изучена китайскими исследователями Ван Янцзюнем, Гай Шанлином, Дунь Ванлунем, Ли Фушунем, Чжан Сижуном, Чэн Сюйгуаном, Чэнь Чаофу и некоторыми другими, на публикации и консультации которых мы опирались. В сезоне 2012 г. часть известных местонахождений и новые памятники были изучены в ходе полевых исследований. Ниже представлены результаты изучения петроглифов китайскими специалистами и эмпирические материалы полевых наблюдений 2012 г.

Петроглифы Цяньшань

Горный массив Цяньшань находится в 17 км к юго-востоку от города Аншань пров. Ляонин, его общая площадь 44 кв. км, самый высокий пик – Сяньжэньтай – имеет высоту 708 м над уровнем моря. Горный массив входит в состав плоскогорья Чанбайшань, поскольку здесь находится около тысячи пиков, гора Цяньшань и получила свое название – «Гора тысячи (пиков)». В границах ландшафтной зоны Цяньшань расположен даосский храм Улянгуань, где на одном из валунов в 2009 г. китайским краеведом, директором Аншаньского музея Чжан Сижуном были обнаружены петроглифы. В научный оборот сведения о данных петроглифах пока в форме публикаций не введены.

Наскальные рисунки созданы на гранитной основе преимущественно в технике желобочной выбивки. Сохранность рисунков удовлетворительная, хотя в некоторых местах из-за выветривания контуры фигур малозаметны. Петроглифы расположены в ряд и изображают слева направо: 1) полукруг (высота около 30 см, ширина около 47 см), 2) окружность с лучами (высота без лучей 41 см, ширина 23 см), 3) полукруг (высота около 30 см, ширина около 40 см). Китайские исследователи не без оснований полагают, что композиция символически представляет фазы движения небесного светила – восход солнца, солнце в зените и его закат. Поблизости от данной композиции находится несколько круглых углублений, символизировавших, по-видимому, небесные объекты, звезды. В нескольких метрах от валуна на плоском камне выбито изображение квадрата, образ которого в контексте традиционной культуры Китая обозначает Землю. На утесе, стоящем на территории храма Угэньши, есть еще несколько подобных

фигур в виде небольших круглых углублений и квадрата, семантика которых, очевидно, аналогична. В близлежащем женском монастыре Муюйан на двухметровом скальном выступе в 2012 г. впервые были обнаружены два вырезанных на камне изображения – круга и полукруга, предположительно, они символизируют солнце и луну. По мнению Чжан Сижуна, в окрестностях горы Цяньшань есть и другие наскальные рисунки, подобные описанным. Китайские исследователи на основе сравнения петроглифов Цяньшань со сходными датированными изображениями высказывают предположение о неолитическом возрасте изображений, что, конечно, нуждается в дополнительной аргументации.

Предварительно допустимо полагать, что наскальные изображения Цяньшань связаны с астролатрией и солярным культом, а также геолатрией[25]. Примечательно, что скалы с рисунками находятся в непосредственной близости от даосских монастырей. Даосизм в своем генезисе и развитии был тесно связан с народными верованиями и обрядами, уходящими корнями в глубины архаики. Возможно, даосские культовые сооружения наследовали древнему петроглифическому святилищу.

Петроглифы Сянлушань

В провинции Ляонин, поблизости от деревни Сяуцзяцзыцунь района Наньпяоцюй (г. Хулудао), в 2008 г. в местные археологи обнаружили 4 петроглифические композиции на стенах скал юго-западной стороны вершины горы Сянлушань, высота которой составляет более 400 м над уровнем моря. Эта гора, по поверьям местных жителей, хорошо соответствует правилам фэн-шуй и положительно влияет на людей, поэтому она издавна почиталась как священное место, благоприятное для совершения ритуалов. Композиции выбиты на гранитных плоскостях красно-коричневого и желтого цвета, в нескольких метрах друг от друга, общее расстояние от первой до последней составляет около 30 м. Рисунки в целом находятся в удовлетворительной сохранности. Археолог Синь Чжаньшань на основе сопоставления с другими памятниками предварительно датирует петроглифы Сянлушань эпохой бронзы, временем династий Ся, Шан или Чжоу (приблизительно 2 тыс. до н.э.). Разумеется, датировка памятника нуждается в дальнейшем изучении. В научный оборот сведения о данных петроглифах в форме полноценных публикаций пока не введены, всё ограничивается только несколькими заметками в местной прессе.

Наскальные композиции изображают (слева направо): 1) фигуру оленя (длина 32 см, ширина 21 см); 2) птицу и знаки с неясной семантикой; 3) фигуры 20 оленей (общий размер композиции – длинна 90 см, ширина 63 см); 4) образы 3 оленей и знаки с неясной семантикой (общий размер композиции – длинна 24 см, ширина 20 см). Обращает внимание превалирование изображений оленей – животных, которые на территории Маньчжурии были одним из важнейших объектов охоты. По-видимому, образы оленей были связаны с промысловой (охотничьей) магией, умилостивительными обрядами и ритуалами, направленными на воспроизводство животных. Образ птицы – очень древний символ, впервые появившийся в культуре этого региона еще в эпоху неолита. Его семантика могла быть связана с представлениями о душе, тотемных существах или с теми смыслами, которые вкладывались в образ феникса.

Петроглифы Сяньжэньдун

Гора Ванэршань находится к востоку в 2 км от древнего города Сюнюе (близ современного г. Инкоу) в провинции Ляонин. Высота горы 100,9 м над уровнем моря. Судя по археологическим данным, в той местности, где находился древний город Сюнюе, в период неолита уже жили люди. В

1974 г. в пещере на южно-восточном склоне горы Цзиньнюшань, в 8 км к юго-западу от города Инкоу, археологами были обнаружены останки еще более древних обитателей этой территории – *Цзиньнюшаньжэнь – «цзиньнюшаньского человека»*, которые были датированы временем около 280 тыс. лет назад. Таким образом, вероятно, уже с эпохи палеолита данная местность была освоена представителями типа *homo*.

Согласно местным преданиям, наиболее древнее название горы – Сюншань, «гора медведь», «медвежья гора». В период династии Ляо (907–1125 гг.) гору называли Сюнюешань, а в начале династии Цин – Ванхайшань (гора, откуда видно море). По сведениям из «Справочника по уезду Гайпин», в 23 году правления Канси гору стали называть Вансяоэршань, в 1919 г. гору переименовали в Ванэршань. На горной вершине в конце династии Мин и начале династии Цин был построен тибетский буддийский храм из синих кирпичей, который назывался Ванэрта. Издалека очертания храма похожи на фигуру женщины, что положило начало его восприятию в образе матери, стоящей на горной вершине и вглядывающейся в море с надеждой, что ушедший в плавание сын вернется.

У южного подножия горы находится небольшая пещера (грот) Сяньжэньдун (пещера святых, пещера богов). Это природное образование, шириной 2–3 м и высотой более 1 м. Своды пещеры черного цвета, возможно, закопченные в результате использования человеком в ее пределах огня. В ходе визуального осмотра пещеры и прилегающей территории 14 сентября 2012 г. на расположенных вблизи от входа плоских валунах были обнаружены наскальные изображения. Они представляют собой круглые углубления диаметром около 3–4 см и глубиной до 2 см, которые образуют геометрические фигуры – треугольник и полукруг. Возможно, смысл и функциональное назначение этих углублений и фигур имеют связь с магическими практиками стимулирования деторождения. Такие практики с изготовлением и почитанием углублений в камне, этнографически зафиксированы, например, у аборигенов Северной Америки: женщины из племени помо группы хоко (Калифорния) на валунах с нанесенными круглыми углублениями приносили жертвы, сопровождавшиеся молитвами об успешном рождении детей. Треугольник и круг в древних наскальных рисунках и других формах символической репрезентации архаических представлений часто трактуются как условные изображения женских детородных органов и порождающего женского начала. Разумеется, не исключена и иная интерпретация петроглифов Сяньжэньдун.

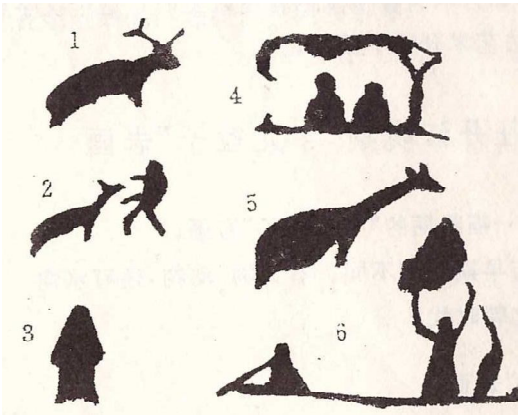


Рис. 1. Петроглифы Цзыэрлицзы:
1 – бегущий олень; 2 – человек, ведущий молодого оленя без рогов; 3 – стоящий медведь; 4 – сидящие рядом под деревом мужчина и женщина; 5 – беременная самка оленя без рогов; 6 – лодка с участниками рыбной ловли.

Петроглифы Цзыэрлицзы

В 1958 г. ученые Хэйлунцзянского музея на склонах горы, расположенной в среднем течении реки Муданьцзян, в уезде Хэйлинь (пров. Хэйлунцзян), обнаружили петроглифы. Местные жители называют эти изображения Цзыэрлицзы. Наскальные рисунки представляют собой шесть простых по структуре композиций (рис. 1). На них изображены: 1) бегущий олень; 2) человек, ведущий молодого оленя; 3) стоящий медведь; 4) сидящие рядом под деревом

мужчина и женщина; 5) беременная самка оленя без рогов; 6) лодка с участниками рыбной ловли – гребцом и закидывающим невод человеком, рядом с которыми в лодке находится крупная птица, – предположительно, баклан.

Изображения оленя типичны для Евразии в целом, как и для Сибири и Дальнего Востока. В религиозном аспекте они чаще всего связаны с промысловой (охотничьей) и репродуктивной магией, умилостивительными обрядами. На изображениях Цзыэрлицзы обращает на себя внимание то, что два рисунка, очевидно, относятся к той эпохе, когда человек начинал приручать оленей или они уже были доместифицированы. Изображение человека, тянущего олененка, свидетельствует именно об этом. Образы прирученного оленёнка и беременной оленихи возникли и функционировали, по-видимому, не в контексте промысловой магии, а в системе религиозных верований и практик, направленных на обеспечение воспроизводства и существования животного мира, прежде всего оленьего стада.

Образ медведя широко распространен в наскальных рисунках Евразии и связан с охотничьей магией, тотемизмом и некоторыми другими верованиями и практиками. На Дальнем Востоке, в Маньчжурии, этнографически многократно зафиксированы формы бытования медвежьего культа у тунгусо-маньчжурских народов. Вероятно, образ медведя, запечатленный на петроглифах Цзыэрлицзы, является свидетельством тотемистических представлений и обрядов, присущих архаической культуре проживавших на этой территории этнических общностей. Следы медвежьего культа сохранялись вплоть до недавнего времени в местном фольклоре: здесь были популярны сказки о браке между медведем и девушкой, женщиной. В книге «Личаошилу», составленной в начале династии Мин (1368–1644 гг.), отмечается, что в этом регионе распространены сказки о том, как человек и медведь вступали в брачные отношения.

Фигуры сидящих рядом мужчины и женщины в данном контексте могут изображать первопредков или духов-хранителей семьи, рода. Такие парные изображения мужчины и женщины, вырезанные из дерева, изготовленные из бумаги или иных материалов, широко распространены в традиционной культуре тунгусо-маньчжурских народов, где они визуализируют образы основоположников-покровителей или образы хранителей семьи и являются объектами культового почитания. Антропоморфные фигуры сидящих в лодке людей и тянущего олененка человека могут отражать содержание этиологических мифов и визуализировать образы культурных героев –мифических дарителей, научивших людей ловить рыбу, приручать оленей и совершивших другие благодеяния для своих потомков.

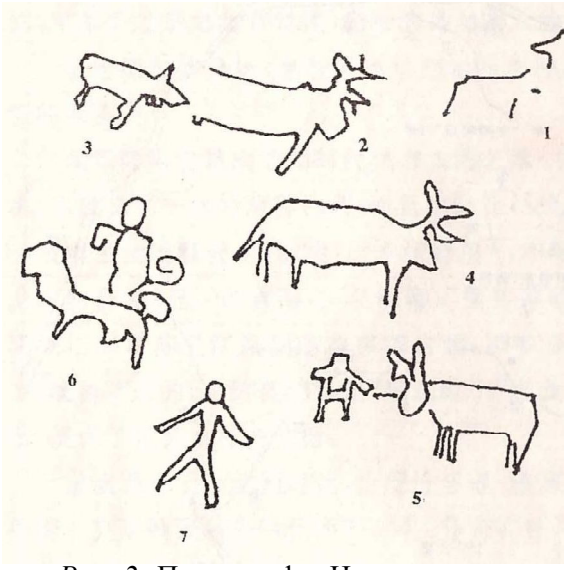


Рис. 2. Петроглифы Цзяолаохэдао:
1 – изюбрь; 2, 3, 4 – лоси; 5 – человек, тянущий маутом оленя; 6 – человек и собака; 7 – человек.

Петроглифы Цзяолаохэдао

В 1974 г. Чжао Чжэньцай к северу от хребта Большой Хинган, на склоне горы у реки

Эмур, притока реки Амур, обнаружил петроглифы, нанесенные красной краской (охрой), и предложил датировать их периодом Нань-бэй чао (Южных и Северных династий, 386–589 или 420–589 гг. н.э.). Местные эвенки называют эти петроглифы Цзяолаохэдао.

На рисунках запечатлены фигуры изюбря, трех лосей, человека, тянущего маутом оленя, двух антропоморфных существ, перед одним из которых изображена собака. Семантика зооморфных и антропоморфных образов Цзяолаохэдао, очевидно, близка семантике петроглифов Цзыэрлицзы. Повторяемость образов оленя обусловлена, конечно, огромным значением этого животного в жизни обитателей Маньчжурии и связанных с ним мифоритуальных традиций (рис. 2).

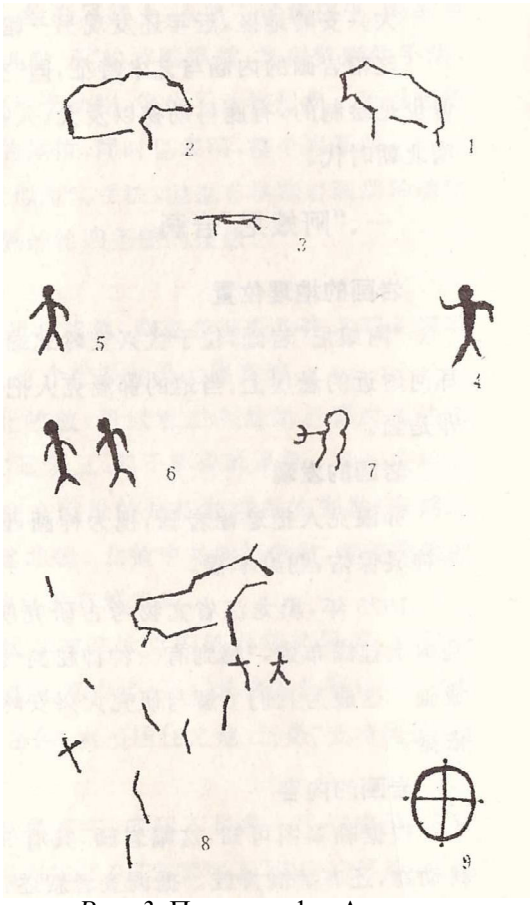


Рис. 3. Петроглифы Анянни:
1 – лось; 2 – северный олень; 3 – собака; 4-7 – антропоморфные фигуры; 8 – сцена охоты; 9 – круг с вписанным крестом.

Петроглифы Анянни

В этом регионе существуют другие петроглифы, выполненные охрой и датированные китайскими исследователями периодом Нань-бэй чао (Южных и Северных династий). На утесе, нависающем над рекой Нюэрхэ, правым притоком реки Аргунь, есть наскальные изображения, которые местные эвенки называют Анянни.

Здесь на скале изображены фигуры лося, оленя, собаки, пять антропоморфных фигур, сцена охоты на крупное животное (вероятно, оленя) и круг с вписанным в него крестом (рис. 3). Петроглифы Анянни. 1) лось; 2) северный олень; 3) собака; 4–7) антропоморфные фигуры; 8) сцена охоты; 9) круг с вписанным крестом). Семантика и функциональное назначение антропоморфных и зооморфных образов Анянни в основном обусловлены анимизмом, промысловой (охотничьей) магией, мифоритуальными традициями почитания оленя и лося.

Круг с вписанным квадратом может выступать символом солнца и свидетельствовать о существовании солярного культа. Именно так обычно интерпретируется данный образ. Однако в контексте локальных и хронологических реалий местонахождения петроглифа возможна также другая трактовка. Образ круга с вписанным квадратом может символизировать шаманский бубен. Этнографически надежно зафиксировано, что в Маньчжурии и на прилегающих территориях шаманизм был одной из доминирующих форм религиозной жизни. Свидетельствами архаичности шаманизма являются некоторые археологически выявленные артефакты, а также древние наскальные рисунки. На некоторых наскальных рисунках Дальнего Востока запечатлен образ шамана, признаком которого может выступать бубен. Таково, например, изображение шамана с бубном и колотушкой в руках на писанице Средняя Нюкжа

(рис. 4). Образ бубна как важнейший смыслопорождающий элемент может замещать целостное изображение и репрезентировать шаманизм как мифоритуальный комплекс.

Рис. 4. Камлающий шаман. Средняя Нюкжа, Амурская область.

Петроглифы Шицзяньшань

Петроглифы горы Шицзяншань («гора каменотесов») находится близ деревни Наньшуанмяосян (пров. Ляонин). В период Миньго (Китайской республики, 1912–1949 гг.) в этом месте каменотесы добывали камень под начальством каменотеса по фамилии Гун. Исследователь Ли Сюеин (город Чяоян) в книге «Бицзоуюлун» утверждает, что добычу камня здесь ведут с династии Ляо (907–1125 гг.), поэтому, по крайней мере, с того времени и существуют данные петроглифы. На восточной стороне утеса Шицзяншань начерчены иероглифы «乾统» – Цяньтун, это имя одного из крупных правителей эпохи Ляо (1101–1110 гг.). Государство Ляо было создано киданями – народом монгольской группы (по некоторым трактовкам – тунгусо-маньчжурской группы), который долгое время сохранял свои автохтонные верования, прежде всего шаманизм и культ предков. Однако по мере развития отношений с Китаем кидани усваивали многие важные для развития государственности и культуры явления, в том числе религиозные.

Продолжавшаяся длительное время разработки камня нанесли существенный ущерб памятнику, уничтожив к настоящему времени большинство изображений. На одном из склонов гладкого и ровного утеса (высота около 4 м, ширина около 10 м) находится несколько вырезанных на каменных плоскостях тонкими контурными линиями композиций.

Самый большой по размеру петроглиф Шицзяншань – изображение Будды, сидящего на троне из лотоса (рис. 5). Очевидно, оно отражает религиозную ситуацию, в которой буддизм стал заметным явлением в жизни местного населения. Исторические данные подтверждают, что близлежащий город Чаоян в период династии Ляо был одним из центров буддизма. Налево от изображения Будды изящно вырезан летящий дракон, который будто бы парит в небе рядом с облаками и туманом (рис. 6).

Рис. 5. Шицзяншань. Изображение Будды.

Рис. 6. Шицзяншань. Изображение дракона.

На другой композиции изображены два человека, состязающиеся в боевом поединке в позах, напоминающих ушу. Рядом с ними – человек, занятый ловлей рыбы. На других композициях запечатлены олень, скачу-

щий конь, крадущийся тигр, а также сцена «Борьба быка с двумя тиграми»: два тигра лежат на земле, будто бы изготовившись к нападению, а бык пятится назад от страха (рис. 7, 8). Некоторые элементы этих и других композиций не вполне отчетливы и нуждаются в дальнейшем тщательном изучении. Образы и сюжеты композиций отражают, возможно, некоторые стороны реальной жизни, окружавшей их создателей, но по большей части заключают в себе очевидное религиозно-мифологическое содержание.

Рис. 7. Петроглифы Шицзаншань. Изображение лошади.

Рис. 8. Петроглифы Шицзяншань. Изображение тигра.

Подводя итог, отметим, что в настоящее время на территории Дунбэя известны довольно немногочисленные в сравнении с прилегающими территориями памятники наскального искусства. Очевидно, описанные нами и некоторые другие местонахождения, требующие дополнительного изучения, не исчерпывают собой всю совокупность сохранившихся памятников. Необходимы дополнительные усилия по поиску в Маньчжурии других древних и средневековых наскальных изображений. Китайские археологи и этнографы в настоящее время пока недостаточно полно исследовали в провинциях Северо-Восточного Китая даже уже известные памятники на предмет их точной фиксации, детального описания, изучения существующими археологическими методами (раскопки жертвенников и т.д.), датировки артефактов радиоуглеродными и иными современными способами выяснения возраста. Петроглифы Северо-Восточного Китая в историческом, культурном и религиозном отношении весьма содержательны. Они выступают достаточно надежным источником реконструкции образа жизни и религиозной культуры населения этой огромной и чрезвычайно важной территории. В Маньчжурии зарождались некоторые самобытные этнорелигиозные традиции, здесь они развивались, синкретизировались с соседними и распространялись вовне, влияя не только на кочевые цивилизации и народы Восточной Азии, но и на китайскую культуру.

Библиографический список

На русском языке

Алкин С.В. Древние культуры Северо-Восточного Китая: Неолит Южной Маньчжурии. – Новосибирск, СО РАН, 2007.

Деревянко А.П., Волков П.В., Ли Хонджон. Селемджинская позднепалеолитическая культура. – Новосибирск, 1998.

Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. – Т. 2. Мифология. Религия. – М., 2007.

Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. – М., 2005.

Забияко А.П. Святилище: сущность и исторические формы // Астроархеология – естественно-научный инструмент познания протонаук и астральных религий жречества древних культур Хакасии. – Красноярск, 2009.

Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии. – Новосибирск, 1994.

Кучера С. Древнейшая и древняя история Китая: Древнекаменный век. – М., 1996.

Мазин А.И. Древние святилища Приамурья. – Новосибирск, 1994.

Окладников А.П. Лики древнего Амура. – Новосибирск, 1968.

Мир древних образов на Дальнем Востоке. – Владивосток, 1998.

Мир наскального искусства. – М., 2005.

Первобытное искусство. – Новосибирск, 1976.

Цибиктаров В.А. Петроглифы Забайкалья (формирование источниковой базы, историография и вопросы культурно-исторической интерпретации). – Улан-Удэ, 2011.

На китайском языке

Chen Zhaofu. Zhongguo yanhua faxianshi. – Shanghai Shanghai renmin chubanshe, 2009 (Чэнь Чжаофу. История обнаружения китайских петроглифов. – Шанхай: Шанхайское народное издательство, 2009).

Dong Wanlun. Heilongjiang liuyu yanhua beike yanjiu. – Haerbin, Heilongjiang jiaoyu chubanshe, 1998 (Дун Ваньлунь. Изучение петроглифов и надписей в Хэйлунзяне. – Харбин: Хэйлунцзянское издательство образования, 1998).

Gai Shanlin. Yinshan yanhua. – Wenwu chubanshe, 1996 (Гай Шаньлинь. Петроглифы в горах Иншань. – Вэньу чубаньшэ, 1996).

Li Fushun. Shitan zhongguo yanhua zhong de taiyang shen chong bai // 2000 ning xia nian guo ji yanhua yantao hui wenji. – Ningxia, 2001 (Ли Фушунь. Культ солнца в китайских петроглифах // Сборник международной конференции по изучению петроглифов в Нинся, 2000 г. – Нинся, 2001).

Meng Huiying. Beifang minzu samanjiao. Shehuikexue wenxian chubanshe, Beijing, 2000 (Мэн Хуайин. Шаманизм в северном китайском народе. – Пекин: Социально-научное литертурное издательство, 2000).

Wang Yulang. Shenmi de dongbei lishi yu wenhua. Heilongjiang ren min chu ban she. – Haerbin, 2011 (Ван Юлан. Религиозная история и культура северновостока Китая. Харбин: Хэйлунцзянское народное издательство, 2011).

Zhongguo yanhua quanji – beibu yanhua. – Shenyang, Liaoning meishu chubanshe, 2007 (Китайский редакционный комитет петроглифов. Китайские петроглифы – петроглифы на севере Китая. – Шэнян: Ляонинское издательство изобразительного искусства, 2007).

---

[1] The Oxford dictionary of world religions / ed. By John Bowker. – Oxford, 1999. – P. 853.

[2] Merriam-Webster's Encyclopedia of world religions. Springfield, 1999. – P. 966–967.

[3] Encyclopedia of Religion. Second edition. – N.Y.; L., 2005. – P. 8100–8101.

[4] См. подробнее: Забияко А.П. Святилище: сущность и исторические формы // Астроархеология – естественно-научный инструмент познания протонаук и астральных религий жречества древних культур Хакасии. – Красноярск: Город, 2009. – С. 92–100; Забияко А.П. Топография священного // Духовные традиции народов Евразии. – 2012. – № 1. – С. 123–137.

[5] Первобытное искусство. – Новосибирск, 1976. – С. 47–55.

[6] См. об этом подробнее: Окладников А.П. Шишкинские писаницы. – Иркутск, 1959; Окладников А.П., Мартынов А.И. Сокровища томских писаниц. – М., 1972.

[7] См. на эту тему одну из последних публикаций: Цибиктаров В.А. Петроглифы Забайкалья (формирование источниковой базы, историография и вопросы культурно-исторической интерпретации). – Улан-Удэ, 2011.

[8] См., напр.: Мазин А.И. Древние святилища Приамурья. – Новосибирск, 1994.

[9] См., напр.: Окладников А.П., Запорожская В.Д. Петроглифы Забайкалья. Часть 1. – Л., 1969.

[10] См., напр.: Окладников А.П. Шилкинская пещера – памятник древней культуры Верхнего Амура // Материалы и исследования по археологии СССР. – 1960, № 86; Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олекмы и Верхнего Приамурья. Новосибирск, 1976; Мазин А.И. Древние святилища Приамурья. – Новосибирск, 1994.

[11] См. подробнее: Окладников А.П., Лики древнего Амура. – Новосибирск, 1968; Окладников А.П. Петроглифы Нижнего Амура. – Л., 1971.

[12] Шиповалов А.М. Наскальные изображения на р. Сукпай // Традиционная культура востока Азии. – Вып. второй. – Благовещенск, 1999.

[13] Окладников А.П. Петроглифы Сикачи-Алянской группы и культурно-этнические связи древнего населения Амура // Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 493.

[14] См. обобщающую работу: Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии. – Новосибирск, 1994.

[15] См., напр.: Алексеев А.Н. Древняя Якутия: неолит и эпоха бронзы. – Новосибирск, 1996.

[16] Кочмар Н.Н. Писаницы Якутии. – Новосибирск, 1994. – С. 146.

[17] См., напр.: Алексеев А.Н., Кочмар Н.Н., Ксенофонтова В.В., Пеньков А.В. Антропоморфные графемы на писаницах бронзового века Якутии и параллели с древнекитайскими пиктограммами и иероглифами // Археология и социокультурная антропология Дальнего Востока и сопредельных территорий. Материалы XI сессии археологов и антропологов Дальнего Востока. – Благовещенск, 2003; Алексеев А.Н., Кочмар Н.Н., Пеньков А.В. Архаичные пиктограммы в наскальном искусстве бронзового века Якутии // Мир наскального искусства. – М., 2005.

[18] См., напр.: Тиваненко А.В. Дешифровочные ключи семантики азиатских петроглифов // Мир наскального искусства. – М., 2005. Заметим, что в своем теоретическом содержании и особенно в компаративной части, где привлекается якутский эмпирический материал, статья очень дискуссионна. Достаточно сравнить трактовки конкретных петроглифов, их сопоставления с иньским письмом у якутских авторов и у А.В. Тиваненко, чтобы увидеть, что и те, и другие в немалой степени субъективны и произвольны.

[19] Базаров Д.Д., Константинов М.В., Иметхенов А.Б. и др. Геология и культура древних поселений Западного Забайкалья. – Новосибирск, 1982; Мочанов Ю.А. Древнейшие этапы заселения человеком Северо-Восточной Азии. – Новосибирск, 1977; Русанов С.Б. Ископаемые бизоны Якутии. –Якутск, 1975.

[20] Кузьмин Я.В., Нестеров С.П. Хронология неолитических культур Западного Приамурья // Традиционная культура востока Азии. – Вып. 6. – Благовещенск, 2010. – С. 103–110.

21 Деревянко А.П., Волков П.В., Ли Хонджон. Селемджинская позднепалеолитическая культура. – Новосибирск, 1998. – С. 80.

[22] См.: Алкин С.В. Древние культуры Северо-Восточного Китая: Неолит Южной Маньчжурии. – Новосибирск, СО РАН. 2007; Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. – Т. 2. Мифология. Религия. – М., 2007; Кучера С. Древнейшая и древняя история Китая: Древнекаменный век. – М., 1996; Мир древних образов на Дальнем Востоке. – Владивосток, 1998; Ван Юйлан. История и культура Северно-Восточного Китая. – Харбин, 2001 (на кит. языке); др.

[23] Алкин С.В. Две проблемы ранней эволюции неолитических культур Северо-Восточного Китая // Общество и государство в Китае: Тез. докл. XXX науч. конф. – М., 2000. – С. 6 – 14.

[24] Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. Маньчжурский клин: история, народы, религия. – Благовещенск, 2005; Беляков А.О. Историко-религиоведческий анализ экспоната музея им. Г.С. Новикова-Даурского «Колокол с буддийской кумирни 1901 года» // Религиоведение. – 2010. – № 1. – С. 13–17; Беляков А.О. К истории буддизма в Приамурье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – Вып. 8. – С. 209–216; Бичурин Н.Я. Статистическое описание Китайской империи (в двух частях). – М., 2002; Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государство Цзинь (X в. – 1234 г.). – М., 1983; Ларичев В.Е. Краткий очерк истории чжурчжэней до образования Золотой империи // История Золотой империи / пер. Г.М. Розова, коммент. А.Г. Малявкина. – Новосибирск, 1998; Медведев В.Е. Приамурье в конце I – начале II тысячелетия (чжурчжэньская эпоха). – Новосибирск, 1989; Чжан Линьбэй. Родильная обрядность маньчжуров Северо-Восточного Китая // Религиоведение. – 2011. – № 1. – С. 46–57; Чжан Линьбэй. Исторические трансформации и современное состояние религиозных традиций маньчжуров Северо-Восточного Китая: Дис. ...канд. филос. наук. – Благовещенск, 2011. На китайском языке: Вань Вэньгуан. Чжунго миньцзу фачжань ши (История развития народов Китая). – Пекин, 2005; Ван Хунган, Фу Юйгуан. Маньцзу фэнсу чжи (Описание обычаев маньчжуров). – Пекин, 1991; Ван Юйлан. Цзиньдай Хэйлунцзян лиши щулюэ (Краткое изложение истории Хэйлунцзян при империи Цзинь). – Харбин, 1993; Вэй Гочжун, Го Сумэй. Хэйлунцзян гудай миньцзу шиляо чубянь (Выдержки из исторических источников о древних народах в районе Хэйлунцзяна). – Харбин, 1983; Чжан Цзяшэн, Хэ Сяофан, Гуан Кэсяо. Маньцзу вэньхуа ши (История культурны маньчжуров) – Шэньян, 1999; др.

[25] Мы считаем целесообразным ввести понятие «геолатрия» (от греч. γῆ – Земля и λατρεία – служение, почитание) в русскоязычный религиоведческий понятийный аппарат для обозначения религиозных верований и практик, в которых объектом почитания выступает Земля.

Осипова О.В.

МИФОЛОГИЯ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ

Аннотация. В статье рассматриваются роль мифологии – повествования о богах и героях – в произведениях древнегреческих историков Геродота, Фукидида, Ксенофонта и Диодора Сицилийского. Использование мифологии в древнегреческих исторических сочинениях обусловлено их тематикой – изложением древнейшей истории («археология») и особенностями композиции – наличием географических и этнографических экскурсов, а также мифологических примеров в речах персонажей.

Ключевые слова: древнегреческая мифология, древнегреческие историки, Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Диодор Сицилийский.

Древнегреческая литературная проза, как известно, заимствует тематику и усваивает художественные приемы поэзии, продолжая таким образом традиции поэтических жанров; в частности, древнегреческая историография соответствует героическому эпосу[1]. Первые древнегреческие историки – логографы V в.[2] – используют мифологический материал эпических поэм, прежде всего произведений Гомера, и пытаются перенести методы исторического исследования на мифологическую традицию: потребность в систематизации и хронологическом распределении материала требует излагать мифы о героях в хронологическом порядке. Связь историографии с мифологией продолжает сохраняться на протяжении всей истории древнегреческой литературы. Предлагаемая статья посвящена роли древнегреческой мифологии в произведениях историков классического и эллинистического периодов: Геродота, Фукидида, Ксенофонта и Диодора Сицилийского.

«История» Геродота (ок. 484 – 425 гг.) посвящена истории отношений между государствами Азии и греческими полисами с древнейших времен до греко-персидских войн; изложение доведено до 479 г. В «Истории» Фукидида (ок. 460 – ок. 396 гг.) излагаются события Пелопонесской войны с 431 по 411 гг. Сочинение Ксенофонта является продолжением «Истории» Фукидида и посвящено рассказу о событиях 411 – 362 гг. Диодор Сицилийский (ок. 90 – 21 гг.) является автором «Исторической библиотеки» – всеобщей истории в сорока книгах, созданной на основе произведений его предшественников: Геродота, Фукидида, Ксенофонта и других историков. Начинает он свой рассказ с мифологических времен, а заканчивает изложением событий середины I в.

Рассматривая сведения о мифологии в трудах древнегреческих историков, необходимо принимать во внимание особенности композиции исторических сочинений. Если логографы составляют разрозненные описания отдельных народов и местностей (локальная история), то «История» Геродота обобщает огромный этнографический и исторический материал: она представляет собой ряд рассказов (логосов), соединенных в последовательное повествование, материал которого сгруппирован по территориальному признаку. Структуру его произведения сопоставляют с поэмами Гомера: первая ее половина (книги 1–4), содержащая описание стран и обычаев народов, сходна с «Одиссеей», вторая (книги 5–9), в которой повествуется о греко-персидских войнах и героических деяниях их участников, – с «Илиадой»[3].

Повествование о войнах в трудах Геродота, Фукидида, Ксенофонта и других историков включает ряд повторяющихся типичных ситуаций: описания сражений, походов, а также народных собраний. Временную пос-

ледовательность нарушают экскурсы – отступления, позволяющие установить причинно-следственные связи между отдельными эпизодами. В экскурсах историки комментируют излагаемые события, исправляя неточности своих источников или предшественников; отступления могут быть географическими, этнографическими, связанными с религией, мифологическими, а также (начиная с «Истории» Фукидида) политическими, военными, методологическими[4].

Итак, древнегреческая историография представлена военно-политической историей, локальной историей и историей всеобщей, с максимально возможным охватом событий по месту и времени; примером последней является «Историческая библиотека» Диодора Сицилийского. Говоря о ее структуре, следует отметить, что в произведении выделяются мифологическая и хронологическая (историческая) части. Сам Диодор Сицилийский (Diod. Sic. 1.5) разделяет всемирную историю на три периода: мифологический (книги 1–6); историю Греции (книги 7–17); историю эллинизма и Рима (книги 18–40)[5].

Исследователи отмечают нечеткость древнегреческой терминологии, связанной с мифологией: повествование о богах и героях могут писатели называть как μῦθος, так и λόγος[6]; необходимо уточнить, что слово μῦθος обозначает «рассказ», часто выдуманный. У Геродота оно употребляется дважды (Hdt. 2.23.1, 2.45.2) по отношению к рассказу, который невозможно подтвердить собственным исследованием историка[7]. У Фукидида и Ксенофонта это слово не встречается, однако Фукидид дважды употребляет термин τὸ μυθῶδες «баснословное» применительно к событиям далекого прошлого, информацию о которых трудно проверить (Thuc. 1.21.1, 1.22.4). Таким образом, для него мифологическое – это неправдоподобное, противоположное точному знанию, полученному путем исследования. Тем не менее мифология в его произведении присутствует, о чем будет сказано ниже. После Фукидида историки или отказываются от изложения мифов, исключая их из своего повествования, или рационалистически их интерпретируют, или включают мифы в повествование без авторского комментария, предоставляя читателю самому судить, насколько мифам можно верить[8].

Как пишет Диодор Сицилийский, трудности изложения мифов заключаются в их древности, отсутствии надежных свидетельств, несогласованности как родословных героев, так и описаний историков (Diod. Sic. 4.1.2–3). Поэтому многие авторы, – например историки IV в. Эфор и Феопомп – отказывались включать мифы в свои произведения, но Диодор Сицилийский считает изложение мифов необходимым. Слово μῦθος он употребляет 34 раза, из них 30 – в мифологической части «Исторической библиотеки», а также использует слово μυθολογία – «предание», «повествование». Оно встречается 19 раз, обычно во множественном числе μυθολογίαι в значении «мифы» (18 раз), и является синонимом слова μῦθοι. В том же значении – как в мифологической, так и в исторической части произведения, – он использует субстантивированное причастие τὰ μυθολογούμενα, излагаемое в мифах» (46 раз).

Следует отметить, что первые древнегреческие историки не проводят четкой границы между эпохой, о которой имелась подлинная историческая традиция, и более отдаленными временами, надежных сведений о которых не было, а сохранились только мифы. Так, историю Спарты они начинают с попытки Гераклидов (потомков Геракла) захватить полуостров Пелопоннес, историю Афин – со змееподобных царей, историю Фив – с Кадма[9]. В отличие от логографов Геродот различает время «божественное» и «человеческое»: упомянув о талассократии Миноса, он пишет, что Поликрат стремился захватить Ионию и острова «первым на так называемом человеческом веку»(τῆς ... ἀνθρωπίνης λεγομένης γενεῆς ... πρῶτος, 3.122)[10]. Он раз-

личает миф, который проверить нельзя, и историю, поддающуюся верификации, что не мешает ему активно использовать мифологию в реконструкции и конструировании прошлого[11].

Напомним, что персонажи мифов для древнегреческих историков являются реальными историческими личностями, связанными с событиями древнейшей истории Греции. Так, вместе с Кадмом в Грецию переселяются финикийцы, принесшие грекам алфавитную письменность (Hdt. 5.57–58), а Тесей считается создателем демократии, объединившим Аттику (Thuc. 2.15.2). В мифологической части «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского Геракл, Ясон, Дедал, Тесей и другие герои и боги действуют подобно царям и полководцам в части исторической.

Древнейшая история может излагаться во введении к историческому сочинению. Геродот передает мнение египтян и финикийцев (с которым он не соглашается) о том, что причиной вражды эллинов и варваров были похищения женщин: Ио, дочери аргосского царя Инаха, Медеи и Елены (Hdt. 1.1–5). Таким образом, этот пассаж имеет полемическую направленность, как и вводные главы «Истории» Фукидида (Thuc.1.2–19), в которых он излагает древнейшую историю Греции, ссылаясь на поэмы Гомера и исправляя неточности в трудах предшественников, впоследствии они получают название «Археология». «Археология», или объяснение древних обычаев, часто встречается в произведениях писателей IV в., авторов локальной истории, и включает описание географического положения какого-либо полиса, обычаев и верований его жителей, исходя из мифологической традиции, в основе которой лежат достоверные, но искаженные сведения[12].

Слово «археология» (ἀρχαιολογία) присутствует в мифологической части «Исторической библиотеки» Диодора Сицилийского (Diod. Sic. 1.4.6, 4.1.4 и др.). Принцип изложения материала в этой части произведения можно назвать тематическим или историко-географическим. Историк избирает его, так как мифологический период не поддается точному хронологическому определению: для мифологических событий трудно установить относительную хронологию. В этом состоит отличие произведения Диодора Сицилийского от локальных историй, в которых рассказ об основании городов, обычаях жителей, генеалогии, возводимой к богам и героям, ведется по годам. Первые три книги «Исторической библиотеки» посвящены Востоку, в частности Египту, остальные – Греции и Италии[13].

Одной из важнейших тем мифологической части «Исторической библиотеки» является обожествление культурных героев[14]. Это могут быть благодетели – те, кто чему-то научили людей (виноградарству, земледелию и др.), основатели городов, ставшие впоследствии богами. Исследователи отмечают связь интереса Диодора Сицилийского к мифологическим благодеяниям (εὐεργεσίαι) с его взглядами на международные отношения прошлого и современной ему эпохи: и у мифологических, и у исторических персонажей, в том числе культурных героев, историк считает главными положительными качествами великодушие и человеколюбие (ἐπιείκεια, φιλανθρωπία), тематически связывая таким образом мифологическую и историческую части произведения[15].

В тех частях сочинений историков, где дается последовательное изложение событий в хронологическом порядке, мифы оказываются попутными замечаниями. Во-первых, они могут быть связаны с местом действия. Так, Геродот, говоря о походе персидского царя Ксеркса в Грецию, упоминает мифы, которые рассказывают местные жители: например, фригийцы утверждают, что в святилище городе Келены висит кожа силена Марсия (Hdt. 7.26), а фессалийцы уверены, что Посейдон проломил ущелье в Фессалии (Hdt. 7.129). Фукидид, рассказывая о союзе афинян с Фракией, уточняет, что фракийский царь Терес не состоит в родстве с Тереем, и упоми-

нает миф о его жене Прокне и сыне Итисе (Thuc. 2.29.3)[16]. Геродот излагает этиологические мифы, объясняя с их помощью происхождение названий народов (ионийцы, дорийцы, Hdt. 8.44) и материков (Азия, Европа, Ливия, Hdt. 4.45). Такие мифы есть и в «Истории» Фукидида: название Акарнании происходит от имени Акарнана, сына Алкмеона (Thuc. 2.105.5–6), а сын Амфиарая назвал город в свою честь Аргосом (Thuc. 2.68.3). Во-вторых, мифы могут быть генеалогическими: к богам и героям возводится происхождение аристократических родов. По Геродоту, одним из предков спартанских царей был Персей (Hdt. 6.53).

Наряду с краткими попутными замечаниями, мифология в исторических сочинениях используется в экскурсах. В «Истории» Геродота наиболее распространенный тип отступлений – описание нового народа, на который идут походом персы. Его произведение представляет собой, таким образом, ряд логосов с генеалогическими экскурсами, что придает повествованию «вид ритмически чередующихся возвратов от настоящего к прошлому и от прошлого к настоящему»[17].

В экскурсах упоминаются мифы и в «Истории» Фукидида. Так, в двух небольших географических отступлениях он говорит о Сицилии. Одно из них посвящено Эоловым (Hom. Od. 10.1 sqq.), или Липарским островам, против населения которых выступают в поход афиняне (Thuc. 3.88). Эту главу можно назвать этнографическим примечанием: Фукидид упоминает о жителях островов, об их происхождении (колония книдян), об их занятии земледелием и вере в то, что на одном из соседних островов находится кузница Гефеста. Отметим, что это единственное упоминание о Гефесте в «Истории» Фукидида. В другом отступлении (Thuc. 4.24.5) Фукидид помещает в Мессинском проливе гомеровскую Харибду, «где, как говорят, проплыл Одиссей» (ср. Hom. Od. 12.104), и объясняет, почему пролив опасен. Гомер является для Фукидида, как и для других греческих историков, одним из важнейших источников по древнейшей истории, включающей, как уже было сказано, мифологию, и неоднократно цитируется, но на месте чудовищ, населяющих западное средиземноморье у Гомера, у Фукидида оказываются особенности географии.

Описанию Сицилийской экспедиции афинян (415 – 413 гг.) предшествует так называемая «Сицилийская археология» – историко-этнографический очерк, посвященный древнейшей истории Сицилии и ее населению (Thuc. 6.2–5), представляющий собой перечисление народов, живущих на Сицилии, сначала варваров (финикийцы, троянцы), затем греков. Начинает Фукидид с циклопов и лестригонов, сведения о которых имеются только у поэтов (Thuc. 6.2.1): У Гомера они находятся на западе (Hom. Od. 9.106 sqq., 231 sqq., 10.81 sqq.); позднейшие комментаторы помещают их на Сицилии (Schol. in Hom. Od. 10.1)[18]. Отметим, что в «Греческой истории» Ксенофонт не ссылается на мифы в экскурсах.

По мнению ритора и историка Дионисия Галикарнасского (ок. 55 – после 8 г.), историк IV в. Феопомп неудачно использует отступления с точки зрения композиции произведения и тематики самих отступлений (Ep. ad Pomp. 6.11): в некоторых из них нет необходимости и они употреблены неуместно, а мифологическое содержание придает многим из них «что-то детское» (τὸ παιδιῶδες). Таковы экскурсы о Силене в Македонии (FGrHist 115 F 74b) и о том, как змея сражается с триерой (FGrHist 115 F 296). Дионисий Галикарнасский считает, таким образом, что экскурсы могут быть географическими и историко-этнографическими, но не мифологическими[19].

Древнегреческие историки не только излагают, но и интерпретируют мифы. Если у первых древнегреческих историков отмечают рациональное отношение к мифу, его произвольное исправление и вторичное мифотворчество, то Геродот, оставляя миф неизменным, объясняет все чудесное естественными причинами и создает таким образом квазиисторичес-

кие факты (пребывание Елены в Египте, а не в Трое, Hdt. 2.133–120)[20]. Геродот выбирает между преданиями то, которое ему кажется наиболее вероятным; можно сказать, что в его произведении отражается разнообразие точек зрения (в частности, на мифологию) в культуре его времени. В «Истории» Геродота исследователи отмечают два уровня причинности: человеческий и божественный, не всегда доступный человеческому знанию и пониманию[21].

Диодор Сицилийский следует традиции рационалистической интерпретации мифологии, которую исследователи относят к евгемеризму – попытке представить мифы как принявшее фантастическую форму отражение событий далекого прошлого. В сочинении Евгемера (III в.) «Священная запись», фрагменты которого сохранились в «Исторической библиотеке», все боги объявляются некогда жившими людьми, благодетелями человечества, обожествленными при жизни или после смерти, которым потомки стали воздавать божественные почести[22].

В эпоху эллинизма, как известно, появляются синкретические культы, греческие боги отождествляются с восточными, – в частности, с египетскими. Диодор Сицилийский также пишет о единстве греческого и египетского пантеона в мифологической части «Исторической библиотеки». Он передает слова египтян о том, что их бог по имени Осирис – это тот, кого у греков называют Дионисом (Diod. Sic. 4.1.6), и что «Деметра и Исида — это одна и та же богиня, которая впервые принесла зерно в Египет» (Diod. Sic. 5.69.1). Можно сказать, что Диодор Сицилийский в своем произведении не только отражает представления своего времени о мифологии, но и следует традиции Геродота, который находит чужим богам греческие соответствия, сопоставляя их имена. По мнению Геродота, имена олимпийских богов, за исключением Посейдона, Диоскуров, Геры и некоторых других, греки заимствовали у египтян (Hdt. 2.49–53, 59, 156)[23]. Также он рассуждает об именах ассирийских (Hdt. 3.8) и скифских (Hdt. 4.59) богов.

Мифология используется и в речах персонажей исторических сочинений. Напомним, что речи действующих лиц являются одним из важных элементов античной историографии. Историки, начиная с Геродота и Фукидида, используют речи в качестве комментария к излагаемым событиям и как способ внести разнообразие в повествование. Речи не воспроизводят выступления ораторов дословно, но составлены самими историками с учетом характера оратора и ситуации, в которой эта речь была произнесена, при этом необходимо отличать взгляды самого автора от сентенций персонажей. Так, Геродот часто дистанцируется от изложения мифов, вкладывая их в уста персонажей, в том числе коллективных, о чем было сказано выше. В «Истории» персидский царь Крез в своем послании упоминает о том, что персы – потомки Персея (Hdt. 7.150).

В аргументации ораторов мифологические примеры, заимствованные, в частности, из поэм Гомера, относятся к доказательствам, мотивирующим реконструкцию фактов по сходству спорного с бесспорным[24]. Перед битвой при Платеях (479 г.) жители Тегеи и Афин требуют для себя почетного места в строю, приводя примеры из мифологии: тегейцы утверждают, что эту привилегию даровали им Гераклиды (Hdt. 9.26), а афиняне вспоминают о том, что приютили изгнанных потомков Геракла и храбро сражались с амазонками (Hdt. 9.27). Отметим, что в «Истории» Фукидида ораторы как аргумент мифологию не используют.

В речах персонажей исторических сочинений мифы становятся объектами манипуляции в политических целях: в мифическое прошлое проецируются идеи, волнующие ораторов и их аудиторию. Так, в IV в. претензии Афин на руководящую политическую роль в Греции объясняются тем, что Деметра оказала особую милость именно афинянам, передав им через

Триптолема злаки и посвятив в мистерии. В «Греческой истории» Ксенофонта посол афинян Каллий, ведущий со спартанцами мирные переговоры в 371 г., обосновывает необходимость мира между Афинами и Спартой мифологическим примером: Триптолем первыми посвятил в Элевсинские мистерии Геракла и Диоскуров, особенно почитаемых в Спарте (Xen. 6.3.6). В «Исторической библиотеке» Николай предлагает сиракузянам, жителям Сицилии, острова Деметры и Персефоны, не казнить афинян, посвященных в Элевсинские мистерии этих богинь (Diod. Sic. 13.27.1), а Гилипп считает, что афиняне достойны смерти, потому что они, будучи посвященными в мистерии, напали на священный остров богинь (Diod. Sic. 13.31.1).

Таким образом, использование мифологии в древнегреческих исторических сочинениях обусловлено их тематикой и особенностями композиции. Мифы представлены в произведениях, авторы которых излагают древнейшую историю во введении («История» Фукидида), кратких попутных замечаниях и более развернутых географических и этнографических экскурсах («История» Геродота, «История» Фукидида) или посвящают рационалистической интерпретации мифологии часть своего сочинения («Историческая библиотека» Диодора Сицилийского). Древнегреческие историки не только передают содержание мифов, но и используют их как орудие полемики (Геродот, Фукидид), в утилитарно-поучительных целях (Диодор Сицилийский) и как аргумент в речах персонажей (Геродот, Фукидид, Ксенофонт, Диодор Сицилийский).

Библиографический список

Гаспаров М.Л. Поэзия и проза – поэтика и риторика. // Гаспаров М.Л. Избранные труды. – Т. I. О поэтах. – М.: Языки русской культуры, 1997. – С. 524–555

Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. Курс лекций / под ред. Л.Я. Жмудя. – СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2004. – 208 с.

Илюшечкин В.Н. Эллинистические историки // Эллинизм: восток и запад. – М.: Наука, 1992. – С. 280–297.

Лурье С.Я. Геродот. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2010. – 232 с.

Осипова О.В. Дионисий Галикарнасский об отступлениях в исторических сочинениях // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XV (чтения памяти И.М. Тронского) / отв. ред. Н.Н. Казанский. – СПб.: Наука, 2011. – С. 433–437

Осипова О.В. Сицилия в «Истории» Фукидида // В поисках «западного» на Балканах. Балканские чтения – 8. – М.: Институт славяноведения РАН, 2005. – С. 45–48

Суриков И.Е. Очерки об историописании в классической Греции. – М.: Языки славянских культур, 2011. – 504 с.

Burkert W. Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem // Museum Helveticum. – 1985. – Bd. 42.2. – S. 121–132

Diodore de Sicile. Bibliothèque historique / Introduction générale par F. Chamoux et P. Bertrac. Livre I / P. Bertrac, trad. Y. Vermière. – P.: Les Belles Letres, 1993. – CLXVI; 229 p.

Hornblower S. A Commentary on Thucydides. Volume I: Books I–III. – Oxford: Clarendon Press, 1997. – XII; 548 p.

Lachenaud G. Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote. – Lille: Université de Lille III; P.: Diffusion H. Champion, 1978. – XVI; 761 p.

Marincola J. Authority and Tradition in Ancient Historiography. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – XIII; 361 p.

Pothou V. La place et le rôle de la digression dans l'oeuvre de Thucydide. – Stuttgart: F. Steiner, 2009. – 188 p.

Sacks K.S. Diodorus Siculus and the First Century. – Princeton; Oxford: Princeton University Press, 1990. – XII; 242 p.

Wardman A.E. Myth in Greek Historiography // Historia. – 1960. – Bd. 9, H. 4. – S. 403–413.

---

[1] О соотношении эпоса и истории см.: Гаспаров М.Л. Поэзия и проза – поэтика и риторика // Гаспаров М.Л. Избранные труды. – Т. I. О поэтах. – М., 1997. – С. 527–528.

[2] Здесь и далее все даты – до н. э.

[3] Композиция «Истории» Геродота рассматривается в работе: Миллер Т.А. Греческая эпическая историография // Кузнецова Т.И., Миллер Т.А. Античная эпическая историография. Геродот, Тит Ливий. – М., 1984. – С. 6–10.

[4] Классификация экскурсов в произведениях древнегреческих историков дается в работе: Pothou V. La place et le rфle de la digression dans l'oeuvre de Thucydide. – Stuttgart, 2009. – P. 23–25.

[5] О периодизации у Диодора Сицилийского см.: Строгецкий В.М. Введение к «Исторической библиотеке» Диодора Сицилийского и его историко-философское содержание // Вестник древней истории. – 1986. – № 2. – С. 72–73.

[6] Wardman A.E. Myth in Greek Historiography // Historia. – 1960. – Bd. 9, H. 4. – S. 403, Anm. 2.

[7] Анализ этих пассажей «Истории» Геродота см. в статье: Wardman A.E. Op. cit. – S. 403–404.

[8] Marincola J. Authority and Tradition in Ancient Historiography. – Cambridge, 1997. – P. 118.

[9] Зайцев А.И. Греческая религия и мифология. – СПб., 2004. – С. 58.

[10] Представления Геродота о времени рассматриваются в работе: Суриков И.Е. Очерки об историописании в классической Греции. – М., 2011. – С. 398–399.

[11] О конструировании прошлого с помощью мифа в древнегреческой историографии пишет И.Е. Суриков (Указ. соч. – С. 31–36).

[12] Подробнее см. в статье: Илюшечкин В.Н. Эллинистические историки // Эллинизм: восток и запад. – М., 1992. – С. 283.

[13] Обзор содержания этих книг см. в работе: Цыбенко О.П. Историзованная мифология в «Исторической библиотеке» // Диодор Сицилийский. Историческая библиотека: Книги IV–VII. Греческая мифология / пер. О.П. Цыбенко. – СПб., 2005. – С. 8–9.

[14] Список обожествленных героев дан в книге: Sacks K.S. Diodorus Siculus and the First Century. – Princeton, 1990. – P. 71, n. 79, 80.

[15] Sacks K.S. Op. cit. – P. 78–79; Diodore de Sicile. Bibliothčque historique / Introduction générale par F. Chamoux et P. Bertrac. Livre I. – P., 1993. – P. L–LI.

[16] О возможной полемической направленности этого объяснительного примечания см.: Hornblower S. A Commentary on Thucydides. Volume I: Books I–III. – Oxford, 1997. – P. 287.

[17] Миллер Т.А. Указ. соч. – С. 27.

[18] Экскурсы, связанные с Сицилией, рассматриваются в статье: Осипова О.В. Сицилия в «Истории» Фукидида // В поисках «западного» на Балканах. Балканские чтения – 8. – М., 2005. – С. 47–48.

[19] Подробнее см. в статье: Осипова О.В. Дионисий Галикарнасский об отступлениях в исторических сочинениях // Индоевропейское языкознание и классическая филология – XV (чтения памяти И.М. Тронского). – СПб., 2011. – С. 435–436. По словам Плутарха (De Herod. malign. 855D) о том, что «вставные экскурсы и отступления в исторических трудах служат для изложения мифов и объяснения старинных обычаев (τοῖς μύθοις δίδονται καὶ ταῖς ἀρχαιολογίαις)» (пер. С.Я. Лурье). Цит. по изд.: Лурье С.Я. Геродот. – М., 2010. – С. 163.

[20] Суриков И.Е. Указ. соч. – С. 34–35.

[21] Подробнее см. в книге: Lachenaud G. Mythologies, religion et philosophie de l'histoire dans Hérodote. – Lille; P., 1978. – P. 315–316.

[22] О евгемеризме у Диодора Сицилийского и других авторов см. в работах: Sacks K.S. Op. cit. – P. 73; Зайцев А.И. Указ. соч. – С. 23.

[23] «Переводимость» имен богов как особенность религии Древней Греции и Древнего Рима рассматривается в статье: Burkert W. Herodot über die Namen der Götter: Polytheismus als historisches Problem // Museum Helveticum. – 1985. – Bd. 42.2. – S. 126.

[24] Гаспаров М.Л. Античная риторика как система // Гаспаров М.Л. Избранные труды. – Т. 1. О поэтах. – М., 1997. – С. 565.

Волков А.А.

ЛАТИНСКИЕ ИСТОЧНИКИ ДЛЯ ЧИНА МЕССЫ ИСПАНО-МОСАРАБСКОГО ОБРЯДА ИЗ «СОБРАНИЯ ДРЕВНИХ ЛИТУРГИЙ» (1874–1878 гг.)

Аннотация. В статье выясняются латинские источники, которые были использованы для публикации последования испано-мосарабской мессы, включенной в состав «Собрания древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык» (СПб., 1874-1878). Чинопоследование «Собрания…» сопоставляется с чином из мосарабского миссала – Missale Mixtum – изданного в 1500 г. в Толедо, а также другими латинскими изданиями, содержащими текст мессы испано-мосарабского обряда.

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

Во второй половине XIX – начале XX вв. в дореволюционной России среди представителей церковных наук, духовенства и простых верующих возрос интерес к исторической литургике и богослужению христианской Церкви. В это время появились работы таких выдающихся русских ученых-литургистов как А.И. Алмазов, А.П. Голубцов, А.А. Дмитриевский, И.А. Карабинов, Н.Ф. Красносельцев, И.Д. Мансветов, М.Н. Скабалланович и многих других[1]. Кроме богослужения, практиковавшегося в Византии и на Руси, внимание исследователей было обращено также к литургическим традициям древних Поместных Церквей, в том числе латиноязычных. В 70-х гг. XIX в. было опубликовано «Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык». Сборник был подготовлен к печати редакторами и сотрудниками журнала «Христианское чтение» под общим руководством проф. А.Л. Катанского и Е.И. Ловягина и издан в Санкт-Петербурге в 1874-1878 гг.[2]. В его состав вошли древние греческие, сирийские, эфиопские, коптские, месопотамские литургии, текст которых был переведен в основном по книге Евсевия Ренодота «Liturgiarum orientalium collectio»[3]. Кроме восточных литургий, в сборник было включено несколько западных, перевод которых был выполнен по латинским изданиям. Так, в четвертом выпуске «Собрания...» печатались небольшое предисловие[4] и русский текст чина мессы испано-мосбрабского обряда, озаглавленного как «Чинопоследование Мозарабской Литургии»[5]. Перевод мессы был выполнен проф. СПбДА Н.И. Глориантовым. В качестве источника для изучения евхаристического богослужения испано-мосарабского обряда в предисловии к переводу называется Missale Mixtum, составление которого ошибочно приписывается св. Исидору Севильскому. Цель данной работы – сопоставление «Чинопоследования Мозарабской Литургии» из указанного сборника с чином мессы испано-мосарабского обряда, данном в «Missale Mixtum» и других латинских источниках.

«Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes», изданный в 1500 г. в Толедо каноником Альфонсо Ортисом по поручению кардинала Франсиско Хименеса де Сиснероса, является первой печатной книгой испано-мосарабского обряда. Это издание представляет собой полный миссал в двух томах, включающий все необходимые составные части для служения мессы по одной книге. История издания миссала и его общий состав кратко описаны в статье «Missale Mixtum как источник для изучения литургии мосарабского обряда»[6]. Несмотря на то, что в предисловии к «Мозарабской Литургии» именно этот миссал называется ее литургическим источником, издатели «Собрания древних литургий» не работали ни с одним из его изданий. После того как миссал в 1500 г. был

напечатан А. Ортисом, до выхода в свет «Собрания...» он переиздавался еще трижды: в 1755 г. в Риме шотландским ученым монахом Александром Лесли, в 1804 г. кардиналом Ф.А. де Лоренсана и в 1862 г. был включен Жан-Поль Минем в 85-й том латинской патрологии[7]. Тем не менее в тексте перевода из «Собрания...» нет ни одной ссылки на указанные издания миссала. В предисловии к переводу упоминается А. Лесли, но, как показывает дальнейшее изучение этого вопроса, к оригинальной работе автора составители сборника не обращались. Не было известно составителям и о публикации чина «Мессы готской», осуществленной в 1770 г. кардиналом Ф.А. Лоренсана[8] и затем в XIX в. несколько раз перепечатанной[9]. Рукописные источники испано-мосарабского обряда на момент выхода в свет «Собрания древних литургий» еще не были атрибутированы и изданы.

Основными книгами, которые использовались составителями сборника при подготовке текста испано-мосарабской мессы (равно как и предисловия к ней), являются «Codex liturgicus» Г. Даниэля[10] и Tractatus «Historico-Chronologicus» И. Пиния[11]. Это указано самими редакторами в предисловии, об этом свидетельствуют многочисленные ссылки на работы Даниэля и Пиния, а кроме того, это подтверждает сопоставление русского перевода мессы с латинским текстом указанных изданий. В тех случаях, когда молитвы в Codex liturgicus были сокращены или опущены, источником латинского текста служил 27-й том из собрания Maxima Bibliotheca veterum Patrum[12].

Чинопоследование испано-мосарабской мессы начинается в «Собрании древних литургий» с достаточно продолжительных начальных обрядов[13]. Они включают в себя чтение молитв и пение антифонов после облачения в священные одежды, вход в алтарь, исповедание священника и клира, моление о прощении грехов и поклонение распятию. Эти действия описаны у Пиния на страницах LXXXVIII-LXXXIX, а полный текст молитв приведен в Codex liturgicus на страницах 49-55. Но этого литургического действия нет в миссале Ортиса ни в составе ординарной мессы In Dominica prima Adventus Domini[14], которая начинается входным песнопением Officium, ни в составе ординария Missa Omnium Offerentium[15], где первой дана праздничная молитва «Per gloriam nominis tue», а затем также следует Officium. Однако такое последование все же напечатано в Missale Mixtum. После службы Sabbato Pasche и перед мессой Omnium Offerentium в издании Ортиса помещена особая глава, начинающаяся рубрикой «Quando preparatus sit Sacerdos ad Missam celebrandam», в которой объясняется, какие действия должен совершить священник перед началом Евхаристического богослужения[16]. В этой же главе указываются некоторые молитвы в течение мессы (на приготовление даров, чтение Евангелия и т.д.) и после ее совершения. Но подобного последования нет в рукописных книгах испано-мосарабского обряда. Сравнение его с другими литургическими источниками показывает, что по своему устройству и содержанию оно практически полностью повторяет чин приготовления по римскому миссалу папы Пия V, за исключением некоторых молитв. Однако указанный миссал римского обряда появился в результате литургических реформ Тридентского собора, после его утверждения папской буллой «Quo primum» в 1570 г.[17], а мосарабский миссал был напечатан в 1500 г. Первый римский миссал, изданный до мосарабского – в 1474 г., не содержит этого чина[18]. Таким образом, возникает вопрос: откуда же было заимствовано последование «Quando preparatus sit Sacerdos...», так напоминающее римский обряд?

Необходимо вспомнить, что за несколько месяцев до издания «Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori» (9 января 1500 г.) Альфонсо Ортисом был напечатан еще один миссал (1 июня 1499 г.), который имел похо-

жее название – Missale mixtum secundum regulam et consuetudinem sancte ecclesie Toletani[19]. Этот миссал, внешне идентичный, был изготовлен на том же печатном станке. Для его издания использовались тот же шрифт и та же бумага, на титульных листах книг была сделана одна и та же гравюра (облачение в казулу св. Ильдефонса). Обе книги были напечатаны по распоряжению кардинала Франсиско Хименеса. Но в отличие от издания 1500 г. издание 1499 г., предназначенное для богослужебного использования в толедской митрополии, являлось миссалом римского обряда. Первая печатная книга для совершения богослужения в Испании по римскому обряду была издана незадолго до этого в Венеции, – вероятно, в 1483 г.[20]. Для нового издания 1499 г. Ортис тщательно проверил венецианское издание и исправил ошибки. Этот миссал римского обряда, названный «secundum regulam... sancte ecclesie Toletani», после службы вигилии Пасхи перед формуляром пасхального воскресенья на листах 116v-117r содержит Ordo Missae с точно таким же чином приготовления к мессе, который спустя полгода в виде отдельной главы был напечатан Ортисом в мосарабском миссале.

Пиний в Tractatus Historico-Chronologicus соединил этот чин с ординарием мессы испано-мосарабского обряда и опубликовал как единое последование, снабдив небольшими комментариями. Даниэль, в отличие от Пиния напечатавший не сокращенное изложение чина мессы, а ее полный текст, просто включил римские рубрики и молитвы в общее мосарабское последование без каких-либо объяснений[21]. Это привело к тому, что издатели «Собрания древних литургий» перенесли римские элементы в испанскую литургию, никак не сообщив об их происхождении. Более того, они всячески подчеркивают в предисловии, что публикуемое чинопоследование является «истинной готфо-мозарабской литургией, употреблявшейся в V-XI веках», и утверждают, что текст ее взят из «служебника», «составленного во времена Исидора Испалийского»[22] (т.е. Исидора еп. Севильского, † 636). Это тем более странно, так как в издании Даниэля, с которым работал переводчик и на которое в «Собрании...» содержится множество ссылок, текст испано-мосарабской мессы дается в виде сравнительной таблицы. Он сопоставлен с литургиями римского, амвросианского и галликанского обрядов, опубликованными здесь же. Даже беглое сравнение начальных обрядов Ordo Mozarabicus с Ordo Romanus показывает их почти полное сходство. Издатели «Собрания древних литургий» обошли этот вопрос молчанием.

Исследование текста «Quando preparatus sit Sacerdos...» из миссала Ортиса и сравнение его с Ordo Mozarabicus из книги Даниэля, а также с «Мозарабским чинопоследованием» из «Собрания древних литургий» дают еще одно интересное наблюдение. Даниэль в Codex liturgicus, излагая чин мосарабской мессы с интегрированными в него римскими подготовительными обрядами, опустил молитвы на облачение, с которых начинается глава в толедском миссале. Он начал чинопоследование с антифонов перед входом в алтарь. Издатели «Собрания древних литургий», не имея полного текста чина приготовления, вынуждены были начать перевод «Мозарабской литургии» также с антифонов. При этом, зная о существовании молитв на облачение, они объяснили свои действия тем, что эти молитвы «не считаются столь древними»[23], не упомянув, что текст их был им попросту недоступен.

Ниже приводится сопоставление начальных молитв и песнопений римского и испано-мосарабского обрядов по изданию Даниэля[24].

Как видно из таблицы, к римскому чину добавлены начальные и конечные элементы, антифон 42 псалма содержит дополнительные стихи, расширен текст молитвы «Aufer a nobis», в остальном же чинопоследования обрядов совпадают.

Ordo Romanus	Ordo Mozarabicus
	Pater, peccavi in coelum:
	Kyrie eleison:
	Pater Noster:
	Ab occultis meis:
	Deus, qui de indignis:
I. In nomine Patris:	In nomine Patris:
	Spiritus sancti:
Introibo ad altare Dei.	Introibo ad altare Dei.
Ad Deum, qui laetificat	
Iudica me Deus:	Judica, me Deus:
M. Quia tu es Deus fortitudo mea:	M. Quia tu es Deus fortitudo mea:
S. Emitte lucem tuam:	S. Emitte lucem tuam:
M. Et introibo ad altare Dei:	M. Et introibo ad altare Dei:
S. Confitebor tibi in cithara:	S. Confitebor tibi in cithara:
M. Spera in Deo:	M. Spera in Deo:
S. Gloria Patri:	S. Gloria Patri :
M. Sicut erat in principio:	M. Sicut erat in principio:
S. Introibo ad altare Dei.	S. Introibo ad altare Dei.
R. Ad Deum, qui laetificat:	R. Ad Deum, qui laetificat:
	S. *Dignare Domine die isto:*
	R. *Sine peccatorum:*
	S. *Confitemini Domino:*
	R. *Quoniam in saecula:*
V. *Adiutorium nostrum:*	S. *Ora pro nobis:*
R. *Qui fecit coelum et terram.*	R. *Ut digni efficiamur:*
II. Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae semper virgini, beato Michaeli archangelo, beato Ioanni Baptistae, sanctis Apostolis Petro et Paulo, omnibus Sanctis et vobis fratres: quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere.	Confiteor Deo omnipotenti, beatae Mariae semper virgini, beato Michaeli Archangelo, beato Ioanni Baptistae, sanctis Apostolis Petro et Paulo, omnibus Sanctis et vobis fratres: quia peccavi nimis cogitatione, verbo et opere.
mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.	mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa.
Ideo precor beatam Mariam semper virginem, beatum Michaelem Archangelum, beatum Ioannem Baptistam, sanctos Apostolos Petrum et Paulum, omnes Sanctos et vos fratres orare pro me ad Dominum Deum nostrum.	Ideo precor beatam Mariam semper virginem, beatum Michaelem Archangelum, beatum Ioannem Baptistam, sanctos Apostolos Petrum et Paulum omnes Sanctos et vos fratres orare pro me ad Dominum Deum nostrum.
Miseriatur tui omnipotens Deus: [Deinde ministri repetunt]	Miseriatur tui omnipotens Deus: [Deinde ministri repetunt]

Продолжение таблицы

[Postea Sacerdos]	
Miseriatur vestri:	S. Miseriatur vestri:
Indulgentiam:	S. Indulgentiam:
V. Deus tu conversus:	S. Deus tu conversus:
R. Et plebs tua laetabitur in te.	M. Et plebs tua laetabitur in te.
V. Ostende nobis Domine:	S. Ostende nobis Domine:
R. Et salutare tuum da nobis.	M. Et salutare tuum da nobis.
V. Donime exaudi orationem meam.	S. Donime exaudi orationem meam.
R. Et clamor meus ad te veniat.	M. Et clamor meus ad te veniat.
V. Donimus vobiscum.	S. Donimus vobiscum.
R. Et cum spiritu tuo.	M. Et cum spiritu tuo.
III. Oremus.	
Aufer a nobis quaesumus, Domine, iniquitates nostras ut ad Sancta Sanctorum puris mereamur mentibus introire. Per Christum Dominum nostrum. Amen.	Aufer a nobis quaesumus Domine *cunctas* iniquitates nostras *et spiritum superbiae et elationis, cui resistis, et reple nos spiritu timoris et da nobis cor contritum et humalitatum, quod non spernis*, ut ad Sancta Sanctorum puris mereamur mentibus introire. Amen.
Oramus te Domine:	*In nomine Patris:* *Salve crux pretiosa:*

Дальнейший текст «Мозарабского чинопоследования» в «Собрании древних литургий» соответствует порядку богослужения из мессы Omnium offerentium и мессы In Dominica prima Adventus Domini по изданию Ортиса. Необходимо заметить, что в испано-мосарабском обряде евхаристическое богослужение представляет собой последовательность неизменяемых молитв, песнопений и возгласов (ординарий), в которые на протяжении всей службы вставляются многочисленные изменяемые элементы (проприй, согласно терминологии римского обряда). Набор таких элементов – свой для каждого конкретного богослужения в течение года. Но составители «Чинопоследования мозарабской литургии», подбирая изменяемые элементы, не придерживались какого-либо общего правила. Так, входное песнопение Officium взято из мессы на первое воскресенье Адвента, молитва после гимна «Gloria» – из службы Omnium offerentium, а респонсорий Psallendum – из мессы на Рождество Христово. Таким образом, в результате перевода получилось искусственное богослужение, которое в том виде, в котором оно дано в «Собрании...», на практике никогда не совершалось.

Последование первой части «Мозарабской литургии» (так называемой «Литургии слова»), которая в Missale Mixtum имеет надписание «Ad missam», таково. В начале мессы исполняется изменяемый входный антифон Officium (озаглавленный вслед за Даниэлем как Introitum, по аналогии с римским обрядом). Текст песнопения, как уже было сказано, заимствован из службы первого воскресенья Адвента. Затем поется славословие «Слава в вышних Богу» и следует изменяемая молитва после славословия, посвященная св. ап. Иакову. После серии возгласов следует чтение

из Ветхого Завета (на примере книги пророка Исайи). Затем – песнопение Psallendum из службы Рождества Христова. Чтение Апостола (на примере послания ап. Павла к римлянам) и Евангелия (на примере Евангелия от Марка), полагающиеся далее, не имеют между собой никаких особых молитв или песнопений. Текст чтений из Ветхого и Нового Заветов не приводится в «Собрании...», но указываются только возгласы, сопровождающие этот момент богослужения. После Евангелия поется изменяемое песнопение Laudes – Alliluia со стихами. Этот антифон, равно как и последующее изменяемое песнопение Sacrifitium, взяты из службы Рождества Христова. Согласно «Собранию древних литургий», во время пения Laudes священник совершает приношение хлеба (агнца) и вина (чаши). Однако в мессе Omnium offerentium по изданию Ортиса это приношение предписано совершать во время пения антифона Sacrifitium. Затем священник читает тайную молитву.

Вторая часть мессы – «Литургия верных» – начинается возгласом священника и чтением изменяемой молитвы Missa. В «Собрании...» приводится молитва из мессы Omnium offerentium, посвященная ап. Иакову, текст которой идентичен молитве после гимна «Gloria». После возгласов следует пение трисвятого и священник читает молитву за Церковь, затем – вторую изменяемую молитву. Последующее Ходатайство (Intercessio), которое в чине испано-мосарабского евхаристического богослужения не является частью Анафоры, а совершается здесь, в начале литургии верных, представляет собой продолжительное последование. В его состав входит возглас священника, три неизменяемые молитвы, в которых воспоминаются живые, усопшие и святые, а также изменяемая по дню молитва «после поминовения» (Post nomina). Затем – еще одна изменяемая молитва на целование мира (Ad pacem)[25], серия возгласов и антифон, построенный на строках из Евангелия от Иоанна («Мир мой даю вам», «Заповедь новую даю вам» и др.), во время которого бывает целование мира. Все изменяемые молитвы этой части богослужения в «Собрании древних литургий» надписаны как молитвы из службы в день св. ап. Иакова. В Missale Mixtum нет такой службы, а указанные молитвы находятся в составе ординарной мессы Omnium offerentium.

Затем следует евхаристическая молитва (Анафора). Она состоит из вступительного диалога, изменяемой префации (Inlatio в мосарабской традиции), гимна «Sanctus», изменяемой молитвы после гимна «Sanctus», повествования об установлении евхаристии на Тайной вечере, изменяемой молитвы после Установления, заключительного славословия. В самое начало повествования об Установлении интерполирована молитва «Adesto, adesto Jesu», которая отсутствует в испано-мосарабских рукописях[26]. Первые две изменяемые молитвы – Inlatio (приводится в сокращении) и Post Sanctus – взяты из службы Рождества Христова. Молитва после Установления (Post pridie) посвящена ап. Иакову и заимствована из мессы Omnium offerentium.

Следуют возгласы, а затем исполняется Символ веры, во время которого пресвитер преломляет освященный Хлеб и особым образом раскладывает его на дискосе. Затем полагается изменяемая молитва, исполняемая перед «Отче наш», в «Собрании...» этот элемент позаимствован из службы Рождества Христова. После нее исполняется «Отче наш», по стихам, в виде своеобразного респонсория, состоящего из возгласов священника и ответов хора. Читается еще одна неизменяемая молитва «Избавившись от зла». Чин вознесения и смешения св. даров, причащения священнослужителей и причащения верных полностью соответствует последованию, данному в Missale Mixtum. Он включает два всегда изменяемых элемента: троекратное благословение (в чине используется текст из мессы на Рождество Христово) и заключительную молитву. В конце следует отпуст, различающийся в праздничные и будние дни.

После отпуста мессы составители «Собрания древних литургий...» добавили еще две молитвы – «Радуйся, Царица» (Salve Regina) и «Даруй нам, Всемогущий Боже». На самом деле, обе молитвы отсутствуют в мосарабском ординарии мессы. Первая из них дана в Codex liturgicus Даниэля и в Maxima Bibliotheca veterum Patrum, она также содержится в римском последовании «Quando preparatus sit Sacerdos...» из Missale Mixtum. Даниэль в комментарии указывает на то, что Salve Regina не является частью испано-мосарабской мессы, но, как и начальные обряды, была добавлена в издание кардинала Франсиско Хименеса. Издатели «Собрания...» отнеслись к замечанию Даниэля скептически, сославшись на то, что другие латинские источники ничего об этом не говорят[27]. Вторая молитва – «Даруй нам, Всемогущий Боже» – размещена в «Чинопоследовании мозарабской литургии» просто по ошибке. Переводчик заимствовал ее текст из Ordo missae in Coena Domini, напечатанного в Maxima Bibliotheca veterum Patrum. Внимательное рассмотрение данного чина in Coena Domini показывает, что он представляет мессу галликанского обряда[28].

Ниже приведена сравнительная таблица, в которой указаны латинские источники для русского текста мессы согласно «Собранию древних литургий». В первом столбце даны названия или инципиты молитв и песнопений «Мозарабской литургии» из «Собрания...», во втором – их фактические латинские источники, которыми пользовались переводчики, в третьем – ссылки на первоисточники в Missale Mixtum[29]. Изменяемые элементы выделены курсивом.

Изучение «Чинопоследования мозарабской литургии» и сопоставление

«Литургия Мозарабская»
(СДЛ. С. 129-158)

Вступительные обряды	Pin. 88, Dan. 49-55	PL85 523-7
Молитва «Ради славы имени Твоего»	Dan. 55	PL85 530
Входный антифон Officium	Dan. 55-57	PL85 109
Славословие «Слава в вышних Богу»	Dan. 56-58, Bibl. 666	PL85 531
Молитва после славословия	Bibl. 666	PL85 531
Чтение Ветхого Завета		
Антифон Psallendum	Dan. 59	PL85 185
Чтение Апостола		
Чтение Евангелия		
Антифон Laudes	Dan. 65-67	PL85 186
Приношение агнца и чаши	Pin. 89, Dan. 67-69 Bibl. 667	PL85 112-3, PL85 536-7
Антифон Sacrifitium	Dan. 69	PL85 186
Тайная молитва	Dan. 71 Bibl. 667	PL85 113, PL85 538-9
1-я молитва литургии верных	Bibl. 667	PL85 539
Молитва за Церковь	Dan. 73, Bibl. 667	PL85 114, PL85 540
2-я молитва	Bibl. 667	PL85 540-1
Ходатайство	Pin. 89, Dan. 73-75, Bibl. 667-8	PL85 114, PL85 542-5
Молитва после поминовения	Bibl. 668	PL85 545-6

Продолжение таблицы

Молитва на целование мира	Bibl. 668	PL85 545
Антифон и обряд целования	Dan. 77, Bibl. 668	PL85 115, PL85 546-7
Вступительный диалог	Pin. 90, Dan. 77-79, Bibl. 668	PL85 115-6, PL85 547
Префация (1-я евхаристическая молитва)	Dan. 79-81	PL85 188-9
Гимн «Sanctus»	Dan. 81, Bibl. 668	PL85 116, PL85 549
Молитва после гимна «Sanctus»	Dan. 81	PL85 189
Adesto, adesto Jesu	Dan. 83, Bibl. 668	PL85 116, PL85 550
Повествование о Тайной вечере	Dan. 87-89 Bibl. 668	PL85 116-7, PL85 550-3
Молитва после Установления	Bibl. 668	PL85 553-4
Славословие	Dan. 89, Bibl. 669	PL85 117, PL85 554
Символ веры	Dan. 91, Bibl. 669	PL85 117-8, PL85 557
Молитва перед «Отче наш»	Dan. 95	PL85 189
«Отче наш»	Dan. 97, Bibl. 669	PL85 119, PL85 559
Молитва «Избавившись от зла»	Dan. 97-99, Bibl. 669	PL85 119, PL85 559-60
Вознесение даров	Pin. 91, Dan. 99, Bibl. 669	PL85 119, PL85 560-1
Благословение	Dan. 99-101	PL85 189-90
Антифон на приобщение, причастие, антифон и молитвы после причастия	Dan. 101-7, Bibl. 669-70	PL85 119-20, PL85 564-7
Заключительная молитва	Bibl. 670	PL85 567
Отпуст	Dan. 109	PL85 120
Молитва «Радуйся, Царица»	Bibl. 670	PL85 529
Молитва «Даруй нам, всемогущий Боже»	Bibl. 679	–

с латинскими источниками показывает происхождение его молитв и чинов. Ясно, что Missale Mixtum 1500 г. действительно является первоисточником практически для всех текстов испано-мосарабского евхаристического богослужения, опубликованного в «Собрании древних литургий». При этом, как видно из исследования, сам миссал редакторами не использовался, а перевод выполнялся по вторичным изданиям – Codex liturgicus, Tractatus Historico-Chronologicus и Maxima Bibliotheca veterum Patrum. В испано-мосарабское чинопоследование были интегрированы элементы римского обряда, перепечатанные А. Ортисом из миссала «secundum regulam... sancte ecclesie Toletani» 1499 г. Порядок мессы соответствует ординарию мосарабского миссала, но изменяемые молитвы и песнопения заимствованы из различных служб, так что общее чинопоследование «Собрания...» представляет собой искусственно скомпонованное богослужение. Несмотря на это, перевод, опубликованный более ста лет назад, дает представление русскоязычному читателю об устройстве и

характере древнего христианского богослужения, практиковавшегося в Поместной Церкви Испании.

Библиографический список

Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 вып. / сост. ред. журнала «Христианское чтение»; [сост. и пер. Е.И. Ловягин и др.] – СПб., 1877.

Волков А. А. Missale Mixtum как источник для изучения литургии мосарабского обряда // Религиоведение. – 2011. – № 2 – С. 13-18.

Patrologia Latina: in 221 t. T. 85: Saeculum VII. Liturgia Mozarabica. Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: Praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Pars Prima et Pars Secunda / ed. J.P. Migne. – Paris, 1862. – 1080 col.

Jenner H. Mozarabic Rite // Catholic Encyclopedia: in 15 v. – N.Y., 1911. – Vol. 10. – P. 611-623.

Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus: In 4 t. T. 1 / ed. H.A. Daniel. – Leipzig, 1847. – 446 p.

Pinius J. Tractatus Historico-Chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta. – Rome, 1740. – CXXX p.

Maxima Bibliotheca veterum Patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum: In 27 t. T. 27 / ed. Marguerin de La Bigne, P. Despont. – Lyon, 1677. – 683 p.

Мигут Б., свящ. Миссал // Католическая энциклопедия. – М., 2007. – Т. 3. – Стлб. 441–443.

Sierra L.J. M. El misal Toledano de 1499. – Toledo: Instituto Teolygico San Ildefonso, 2005. – 414 p.

Janini J. Las editiones mozárabes de Sisneros // Liber Missarum de Toledo y libros mнsticos: In 2 v. – Toledo, 1983. – Vol. 2. – P. LXIII-LXXII.

Волков А. А. Повествование о Тайной вечере в анафоре испано-мосарабского обряда // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия. – М., 2011. – Вып. 2 (34). – С. 20-33.

---

[1] С работами многих дореволюционных литургистов можно ознакомиться в сети Internet на сайте свящ. Михаила Желтова. Статьи и монографии переведены в электронный формат (преимущественно DJVU и PDF), сгруппированы по авторам, а также снабжены библиографическим описанием. См.: Словесная служба: страница священника Михаила Желтова [Электронный ресурс] / свящ. М. Желтов. – URL: http://mzh.mrezha.ru/ (дата обращения: 10.03.2012).

[2] Собрание древних литургий, восточных и западных, в переводе на русский язык: В 5 вып. / сост. ред. журнала «Христианское чтение»; [сост. и пер. Е. И. Ловягин и др.] – СПб., 1874-1878; репринт: Собрание древних литургий... – М.: Изд-во Св.-Владимирского Братства, 1997-1999; новое издание: Собрание древних литургий восточных и западных. Анафора: евхаристическая молитва. – М.: Даръ, 2007. – 1024 с.

[3] Liturgiarum Orientalium collectio: in 2 t. / ed. E. Renaudot. – Paris, 1715-1716.

[4] Собрание древних литургий... – СПб., 1877. – Вып. 4. – С. 115-129.

[5] Там же. – С. 129-158.

[6] Волков А.А. Missale Mixtum как источник для изучения литургии мосарабского обряда // Религиоведение. – 2011. – № 2 – С. 13-18.

[7] Там же. 85-й том латинской патрологии Ж.-П. Миня будет использоваться в качестве источника текста миссала: Patrologia Latina: in 221 t. T. 85: Saeculum VII. Liturgia Mozarabica. Missale Mixtum secundum regulam beati Isidori dictum mozarabes: Praefatione, notis et appendice ab A. Lesleo S. J. sacerdote ornatum. Pars Prima et Pars Secunda / ed. J. P. Migne. – Paris, 1862. – 1080 col. (= PL 85)

[8] Missa gothica seu mozarabica, et officium itidem gothicum diligenter ac delucide explanata ad usum perzelebris mozarabum sacelli toleti a munificentissimo cardinali ximenio erecti / ed. F. A. Lorenzana, F. Fabian y Fuero. – Angelopoli, 1770. – [8], 137, 198 p.

[9] Подробнее см.: Jenner H. Mozarabic Rite // The Catholic Encyclopedia: in 15 vol. – New York, 1911. – Vol. 10. – P. 611-623.

[10] Codex liturgicus ecclesiae universae in epitomen redactus: in 4 t. T. 1 / ed. H. A. Daniel. – Leipzig, 1847. – 446 p.

[11] Pinius J. Tractatus Historico-Chronologicus de liturgia antiqua Hispanica, Gothica, Isidoriana, Mozarabica, Toletana, Mixta. – Rome, 1740. – CXXX p.; переизд.: Liturgia antiqua hispanica, gothica, isidoriana, mozarabica, toletana mixta: In 2 t. T. 1 / ed. G. Bianchini. – Roma, 1746. – P. I–CXXX.

[12] Maxima Bibliotheca veterum Patrum, et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum: In 27 v. Vol. 27 / ed. Marguerin de La Bigne, P. Despont. – Lyon, 1677. – 683 p.

[13] Собрание древних литургий... – С. 129-134.

[14] PL 85. – Col. 109-120.

[15] Ibid. – Col. 530-569.

[16] Ibid. – Col. 522-529.

[17] Мигут Б., свящ. Миссал // Католическая энциклопедия. – М., 2007. – Т. 3. – Стлб. 441–443.

[18] Сопоставление рубрик Missale Mixtum 1500 г. и Missale Romanum 1474 г. см. в: Sierra L.J.M. El misal Toledano de 1499. – Toledo: Instituto Teolygico San Ildefonso, 2005. – P. 141–175.

[19] Janini J. Las editiones mozбrabes de Sisneros // Liber Missarum de Toledo y libros mнsticos: in 2 v. – Toledo, 1983. – Vol. 2. – P. LXIII-LXXII. Подробнее о Missale... sancte ecclesie Toletani см.: Sierra L. J. M. Op. cit.

[20] Janini J. Op. cit. – P. LXIII; Sierra L.J.M. Op. cit. – P. 58.

[21] В Codex liturgicus, в самом конце последования мосарабской мессы все же присутствует лаконичное указание на то, что подготовительный чин к мессе и завершающая ее молитва Salve Regina были «добавлены в службе готской [кардиналом] Франсиско Хименес» (Codex liturgicus. – P. 109, 111). Составители «Собрания древних литургий» не придали этому значения.

[22] Собрание древних литургий... – С. 125, 127.

[23] Там же. – С. 129.

[24] Codex liturgicus. – P. 48-56.

[25] Молитвы Post nomina и Ad pacem перепутаны как в Missale Mixtum, так и в Maxima Bibliotheca veterum Patrum. Издатели «Собрания...» заметили это и местами в русском переводе поменяли молитвы.

[26] Подробнее см.: Волков А.А. Повествование о Тайной вечере в анафоре испано-мосарабского обряда // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие, философия. – М., 2011. – Вып. 2 (34). – С. 20–33.

[27] Собрание древних литургий... – С. 157. (См. сноску 4.)

[28] Очень вероятно, что заблуждению поспособствовали галликанские названия частей мессы, которые вместо испано-мосарабских использует Даниэль в своем издании.

[29] В таблице используются следующие сокращения: Dan. = Codex liturgicus Г. Даниэля; Pin. = Tractatus Historico-Chronologicus И. Пиния, Bibl. = Maxima Bibliotheca veterum Patrum; PL85 = Missale Mixtum по 85-му тому Patrologia latina Ж.-П. Миня. При ссылке на патрологию Миня цифры указывают столбцы, в остальных случаях – страницы.

Головнёв А.В.

БОГИ ДВИЖЕНИЯ В ПАНТЕОНАХ НЕНЦЕВ И ХАНТОВ

Аннотация. Промысловая культура хантов локальна и ориентирована на контроль над эконишей, кочевая культура ненцев предполагает контроль над движением. Мифологически локальность выражается у хантов в актуальности женских образов и многообразии местных духов, связанных сетью родства и свойства. Локальные миры хантов обустраивались богинями-женщинами, а перекрестки контролировались богами-мужчинами. Кочевники ненцы обожествляют не покой, а движение; все ненецкие боги и духи ездят. В обоих пантеонах выделяется фигура Небесного всадника, который исторически является наследником скифской эпохи, а функционально контролирует перекрестки коммуникации.

Ключевые слова: ненцы, ханты, движение, путь, пантеон, боги, мифы, кочевники.

Исследование выполнено при финансовой поддержке: гранта РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта № 11-21-17002а/Fra; программы фундаментальных исследований «Арктика» УрО РАН, проект «Этнокультурное наследие и идентичность в Арктике (по данным Северного Урала и Ямала)».

В языческих религиях движение богов соответствует характерным для людей стратегиям контроля над пространством-временем. Отношениям людей и богов свойственно партнерство, и их встречи в обрядах и на святилищах часто напоминают гостевания и совместные трапезы. В обыденности, ритуалах и мифологических диалогах ритмы поведения и интонации людей и богов близки настолько, что иногда облекаются в форму доверительных бесед, даже с элементами юмора. Мне, например, довелось не без изумления быть свидетелем шуток с богами жреца главного ненецкого святилища Ямала *Сиив Мя* (Семь Чумов).

Не сливаясь, а пересекаясь и дополняясь, траектории людей и богов создают общую партитуру движения, выраженную в мифах и ритуалах. Для ее чтения удобнее начать с партии людей, которая в свою очередь связана с композицией мобильности в природе – от череды сезонов до миграций зверей и птиц.

Ритмы локальности и магистральности

Благодаря тесной связи с эконишей локальной культуре свойственна устойчивость – так называемая традиционность. Примером многовековой устойчивости культурных традиций во времени и их непрерывности (переходности) в пространстве может служить лесной мир уралоязычных народов. Археологи, этнографы, лингвисты и физические антропологи дружно отмечают тысячелетнюю консервативность уральских хозяйственно-

культурных традиций, их плавные переходы от народа к народу в пространстве от Фенноскандии до Таймыра. При этом большинству уральских сообществ свойственна привязанность к лесным эконишам, умеренная подвижность и разделенность на локальные группы со своими диалектами или языками. Подобная устойчивость уральского мира настраивает исследователей на размышления о медленном и постепенном развитии таежных народов под воздействием, главным образом, внешних импульсов.

Для локальных культур таежных промысловиков характерны насыщенность экологической сферы, детальность знаний и обстоятельность практик природопользования. У обских хантов выявлено свыше двухсот вариантов запорного лова рыбы, не считая множества других способов сетевого, неводного, калыданного, острогового промысла. Каждый из этих вариантов предполагает знание «поведения воды», особенностей хода и повадок рыбы (ее отдельных видов), рельефа дна водоемов и т. д. Например, для сооружения запора необходимо так выбрать время и место, чтобы уже завершился подъем рыбы на нерест в верховья реки, но еще не начался ее скат в низовья; чтобы огороженная часть водоема служила не только местом скопления, но и нагульно-кормовой средой для рыбы; чтобы течение было достаточно умеренным для сохранности запора и достаточно сильным для предохранения воды от застоя и зацветания; чтобы русло было в меру глубоким для строительства заграждения и не очень мелким для содержания рыбы; чтобы в огороженном месте имелись как отмели, так и омуты для выживания всех видов рыбы; чтобы установленные в запоре ловушки наполнялись, но не переполнялись рыбой.

Локальная культура, плотно встроенная в биоценоз, использует как отдельные звенья экосистемы, так и связи между ними. Она ориентирована не только на потребление, но и на воспроизводство биоресурсов. На этом основана практика сберегающего природопользования – регламентация времени и пространства промысла, сакрализованная этика диалога с природным миром и обычаи раздачи излишков. С этим связаны детальная разработанность и привязка к конкретной местности систем времясчисления и топографии. Например, календари локальных групп хантов разнообразны настолько, что начало года в них приходится на разные точки временного цикла (чаще всего на летнее или зимнее солнцестояние, весеннее или осеннее равноденствие). Подчас создается впечатление, что каждое семейство таежных промысловиков, поглощенное ритмами собственной экониши, не заботится о сверке времени даже с ближайшими соседями. Например, в разных селениях хантов на р. Тромъеган июль называется *ин-туй тылыс* (большой воды месяц)*, отль-пыть тылыс* (линьки лебедя месяц), *канык тылыс* (ягодный месяц) и *коим тылыс* (нереста рыбы месяц)[1].

Год в хантыйском календаре состоит из двух полугодий (года-лета и года-зимы) и четырех сезонов: лета (лун), осени (сус), зимы (таль) и весны (тови). Поскольку два из них – зима и лето – считаются основными и часто характеризуются как отдельные годы, ритуально отмечаются два «новых года», а количество лет при подсчетах удваивается. Для определения круглого года используется словосочетание таль-лун (зима-лето). В течение года семейство хантов традиционно осваивает относительно небольшое локальное пространство, имея при этом 3–4 сезонных селения (*коот, горт*), отстоящих друг от друга на 5–10 км. Хозяйственные занятия ведутся в основном близ селения силами семьи с эпизодической помощью соседей. Сезонные охотничьи и рыболовные рейды бывают длительными и протяженными, но они выдержаны в ритме отправления – возвращения.

На алгоритме возвращения в исходную точку строится «ментальная карта» хантов. Он насыщена точечным знанием местности и ее меток (приметных мест): таежный охотник помнит каждую «кочку» своих угодий и держит путь от одного урочища к другому. Опытный охотник-хант наставлял меня:

– Главное – держи в голове точку, из которой отправился, и направление, куда идешь. По ходу помни и замечай: нужно до этого леса дойти, потом до другого. Выбери какие-то ориентиры (например, дерево приметное), по ним и иди. Пройдешь до намеченного места, возьми новый ориентир – другое приметное дерево. И когда идешь, запоминай все приметное – где-то куст сломанный, где-то помята трава, где-то необычный цветок. Даже если преследуешь зверя, крутишься, всегда помни путь назад. Если отвлечешься и потеряешь точку возвращения, остановись и вспоминай все, что прошел, все кусты и деревья. Лучше вернись, найди приметное место, восстанови в памяти путь.

В отличие от устойчивого биоценоза тайги тундровая экология динамична. В ее круговороте сплетаются миграции оленей, хищников, морского зверя, косяков рыб, перелетных птиц, резкая смена состояний климата, растительности, снежного и водного покрова. Искусство адаптации в тундре состоит не в освоении локальной ниши, а в комбинировании мобильных и разнообразных ресурсов. В основе экологической стратегии тундровых кочевников – контроль над движением в природе, в том числе над собственными миграциями.

Контроль над движением – особенность и кредо кочевой культуры ненцев. Образ жизни тундровых кочевников предполагает не только готовность, но и предрасположенность к постоянной смене обстановки и минимализму быта. Ненцам свойственны ценности, недоступные оседлым культурам: в течение всей жизни женщина ритмично и непринужденно снимает и ставит чум, увязывает в нарты и распаковывает домашний скарб; мужчина постоянно объезжает округу, выпасая стадо, занимаясь промыслами, навещая соседей. Герои ненецкого фольклора годами безостановочно куда-нибудь едут, и их сражения и состязания непременно включают долгие погони. От подвижности кочевников создается впечатление, что ненецкая культура парит над тундрой, что она связана не столько с землей, сколько с непрерывно движущимся по этой земле стадом оленей.

Ритм кочевания в тундре задают олени, за которыми следуют люди, хотя во многих случаях пастухам приходится быть быстрее своих стад, определяя курс миграций. На вопрос «Почему опять кочуете?» ненцы обычно отвечают: «Оленям пора идти на новое пастбище». На самом деле оленеводы учитывают, помимо состояния пастбищ, движение и маневры соседей, состояние и перемены погоды, и порой трудно определить, кто кого подгоняет: олени людей или наоборот.

Протяженность тундрового кочевания от леса до моря достигает иногда тысячи километров в год. Крупные стада (больше двух тысяч) движутся быстрее и проходят более длинные маршруты. Правда, слишком крупными стадами (больше трех тысяч) трудно управлять, и в досоветское время владельцы многотысячных стад разделяли их на две-три части и поручали своим родственникам или работникам. В течение года по ходу перекочевок меняется 20–30 стоянок. Обычно стойбище остается на одном месте не более полумесяца (зимой), недели (летом), двух-трех дней (весной и осенью).

В ненецком календаре год (*по*) делится на год-лето и год-зиму, разделяемые гоном и отелом. В ходе миграций рубеж года-лета и года-зимы приходится на место, где кочевники обновляют караваны, сменяя летние и зимние нарты (с необходимой одеждой и утварью для чума). Это время и место соответствуют понятию «дверь», которая, как и год, называется *по*. У каждой кочевой общины свой маршрут и свои места хранения сменных нарт, но дважды в году оленеводы совершают «переодевание» в одном и том же месте, минуют в противоположных направлениях один и тот же проход (*по*) между летом и зимой. Время у кочевников движется в пространстве миграций, и год-лето оказывается по одну сторону «двери», а год-зима – по другую. В сочетании год-лето и год-зима образуют нечто

похожее на цифру 8. В чем-то сходную конфигурацию имеет (при всевозможных искривлениях) схема маршрута-календаря кочующего домохозяйства, в которой весенние и осенние миграции вытянуты в узкий коридор, а зимние и летние напоминают сферы.

В «ментальной карте» ненца выражен «птичий взгляд» на большое пространство кочевий. В мифологии этому соответствует образ летящего по ветру немого сказителя Мынеко, который парит над сопками и долинами, кружит над стойбищами; сверху он наблюдает за движущимися караванами, стоящими чумами, пасущимися стадами. Взгляд сказителя – проекция мировосприятия кочевника-оленевода, который видит пространство тундр «сверху». Один из ненцев так охарактеризовал собственную ментальную карту, сравнивая ее с манерой ориентирования соседей – таежных хантов:

> В пути ненец следит за собой как бы с неба, представляя себя перемещающейся на карте точкой. Хант примечает дерево и держит путь на него, затем примечает мыс и движется к нему – он помнит каждую кочку своих угодий.
>
> Если у ненца сломался лодочный мотор, он сидит перед ним и мысленно раскручивает гайки; докрутив их «в голове», он пускает в ход руки. Хант сразу начинает раскручивать гайки руками – его руки помнят мотор.

«Точка возвращения» и «движущаяся в пространстве точка» – различные самоощущения, соответствующие локальному и магистральному стилям движения. Первый предполагает устойчивую и детальную схему действий и контактов, второй – гибкую и вариативную стратегию поведения.

Сакральная паутина хантов

Образу жизни хантов вторит их представление об обитании и переселении душ. В новорожденного вселяются души (четыре у женщины, пять у мужчины), собирающиеся из леса, из-под земли, от предка, с юга вместе с перелетными птицами. По смерти эти души расходятся и разлетаются в свои стихии, а при рождении нового человека собираются в иной комбинации, благодаря чему потомки не совсем похожи на предков. Получается, что мир состоит из частиц людей, а человек – из частиц окружающего мира (ханты называют территорию проживания и населяющих ее людей одинаково – *ях*, или в северных диалектах – *ёх*). Даже если предполагается, что одна из душ (*ис*) совершает кругосветное путешествие – с рождением перелетные птицы приносят ее с юга, а со смертью уносят на север – точкой отправления и возвращения оказывается человек в его природно-родственной среде.

Жизненное пространство хантов (*ях*) организовано так, что в нем все слышат и ощущают друг друга – деревья, звери, люди, боги. В близости пешего перехода здесь находятся могилы предков, последы младенцев, «кладбище» старых вещей, места жертвоприношений и священные амбары с изображениями богов. Однажды, проводя меня по своему *ях* на р. Тромъеган, шаман В. Русскин показывал стоящие в священной роще деревья, помеченные персональными знаками его отца, дяди, деда, брата, его самого. Неподалеку от священной рощи – место, где на дереве когда-то висела берестяная куженька с вынесшим его на свет последом, где превратилась в труху люлька, из которой он когда-то впервые узнал свою мать. По его словам, ханту не обязательно шаманить, чтобы вызвать своих духов и богов – они рядом, и если захочешь с ними поговорить, достаточно подумать о них.

Нынешним летом я объехал священное пространство хантов на р. Войкар. Оно настолько насыщено сакральными местами и жертвенниками, что мне и моим проводникам, А. Ребасю и В. Озелову, приходилось по-

стоянно выходить из лодки на берег и совершать обряды. От одного священного места видно другое, и наше путешествие, сопровождаемое легендами и рассказами, превратилось в сплошную ткань повествования, по плотности напоминающую густой хантыйский орнамент. Лиственничный мыс Нанкнёль, где, по преданию, сел на перелете священный орел *Курык-ики*, сватавшийся к богине *Най-ими* (от взмаха орлиного крыла лиственницы накренились и до сих пор стоят с искривленными в одну сторону вершинами). Священное озеро на Лиственничном мысу, где некогда приносили в жертву женщин, а позднее – собак, обряженных в женскую одежду. Священный мыс Емынгнёль, где совершают жертвоприношения все ханты, проезжающие по Войкару на лодках и нартах. Капище богини *Най-ими* у д. Сускурт, где, согласно традиции, заканчивалась «женская дорога», по которой богиня пришла с р. Сыни (здесь на деревьях видны следы вырезов, которые делаются для лечения детей, поскольку богиня считается покровительницей материнства, родов, детей). Культовые амбары Атляр, Ребась, Аляба… Все эти святилища и другие «особые места» образуют прочную сакральную сеть, оплетающую локальный мир хантов.

Мифологически локальность выражается у хантов в богатстве природного пандемониума, наполненного местными духами (хозяевами рек, урманов), образами особенных деревьев и урочищ. Отношения местных культовых фигур (часто целых семейств духов) обстоятельно характеризуются категориями родства. Их природные образы обычно ассоциируются со зверями, птицами и рыбами (у обских угров – стрекоза, лягушка, трясогузка, филин, лось, бобр, щука, налим и др.), орнаментально символизируемыми точечными отпечатками: «щучья челюсть», «заячьи уши», «выводок утят», «след соболя». Локальность характеризуется обилием и актуальностью женских мифологических образов – от лесных ведьм и колдуний-лягушек до многоликой богини-матери-земли.

Освоенность и устойчивость таежного пространства, разделенного на бассейны притоков Оби, в ряде мест отмечены культами богинь – хозяек рек. Покровительницей р. Аган считается богиня-лягушка *Охэн-ими* (Аганская женщина), которая, по преданию, была спущена с неба верховным богом *Торумом* «на нарте без оленей» и прошла вверх по реке к «семиручьевому истоку», обустраивая *ях* (богиня заключила временный брак с местным «урманным стариком» и расставила своих сыновей и дочерей хозяевами притоков и приметных мест Агана). На р. Войкар властвует *Най-ими* (Огненная женщина), пришедшая на Войкарский сор с Урала (она – дочь *Кевву-ху-акем-ики*, Каменной гряды старика); отвергнув сватовство местного духа *Курык-ики* (Орла – старика), она прошла вверх по Войкару до оз. Варчато. Хозяйка р. Казым, дочь бога *Торума*, богиня-кошка *Вут-ими* (Верхняя женщина), спустившись с Урала, прошла вверх по реке Казым. Побывав замужем за ненецким богатырем, она посекла саблей семерых ненцев (включая собственного мужа), облачилась в воинские доспехи и двинулась к вершине реки. В устье Казыма она оставила семь духов охранять спущенную *Торумом* небесную лестницу и загораживать реку железными сетями от посылаемых Нижним богом *Хынь-ики* болезней. Потерянная по пути правая рукавица *Вут-ими* превратилась в *Мусян-ими*, хозяйку речки Мозямы, левая рукавица – в *Кещ-лор-ими*, хозяйку озера Кислор. На вершину речки Амни был послан слуга *Амня-тый-ател-лонх* (Верховий Амни одинокий дух). На реке Вошьюган *Вут-ими* оставила свой шест-хорей (он превратился в сосну, из ствола которой выросла береза). В верховьях Казыма, у озера Нум-то, богиня остановила свою упряжку из трех белых оленей и основала святилище. В легендах ее зовут *Касум-най-ими* (Огненной женщиной Казыма), а ее территорию – «землей кошачьего локотка»[2].

Притоки Оби Аган, Войкар, Казым (по крайней мере, их верховья) – районы относительно поздней угорской колонизации, и предания передают

сакральную версию реального продвижения угров по самодийским территориям. Во всех трех случаях обнаруживается сходный сценарий подъема богини от Оби до священных истоков. Эпизодический союз с местным духом-богатырем (временный брак, сюжет сватовства, убийство мужа), не исключая прототипичных реалий (колонизация нередко начиналась с брачной миссии женщины, за которой следовала ее родня), означает оплодотворение пришлой богини, после чего она движется вверх по реке, «плодясь и размножаясь». Освоение территории предполагает создание плотной сакральной сети, а образ женщины-хозяйки утверждает устойчивость занятого пространства.

Подобно людям, хантыйские боги связаны между собой сложной сетью родства-свойства, соотнесенного с конкретными местностями. Например, предстающий в облике медведя Когтистый старик (*Куншанг-ики*), чей гнев сравним с «кипящим жиром в котле», – один из семи братьев, старшего из которых зовут *Павлынг-ойка* (Деревенский старик), а младшего – *Мань отыр* (Младший богатырь). Среди жен Когтистого старика – дочь *Ванс-авэт-ики* (Ванзеватского старика), дочь *Луи-ойки* (Северного старика); последняя носит имя *Тоя-павыл-эква* (Весеннего поселения женщина). Снохой ему приходится дочь бога Уральских гор *Нёр-ойки* (Горы-старика), своенравная *Най-эква* (Огня женщина), в свою очередь имеющая семь дочерей (самая известная из них – богиня-кукушка *Кук-кук-эква*). Свиту *Консынг-ойки* составляют собиратели дани, старуха-служанка, играющие на варганах женщины и лесные духи *менквы*. На ритуалах боги собираются сами и собирают людей, принадлежащих к их кругу. Дороги к их главному святилищу в Вежакарах оберегают «три прабабушки глазастые» – *Аяс-най* (покровительница Горной Оби), *Кук-кук-эква* (покровительница Проточных юрт), *Калтысь-анки* (покровительница Калтысянских юрт); многочисленные протоки охраняет *Ильпавыл-ойка* (покровитель Новинских юрт). По наблюдению Е.В. Переваловой, мотив сбора богов – «не само по себе путешествие, а встреча, сотрапеза, единение родственных душ»[3].

В этом фрагменте пантеона, напоминающем генеалогический куст, выстроена своего рода иерархия рек-местностей по отношению к центру сакрального ареала – Вежакарскому святилищу на Оби, где раз в семь лет устаивались семидневные «священные пляски». Съезд богов и людей на ритуал напоминает сбор всех рек и всего родства (для хантов это одно и то же – *ях*). Семеричность (7 богов, 7 лет, 7 дней) придает этой сети целостность. Вежакарская «ментальная карта» настроена на движение внутри сакрального пространства-времени в семеричном ритме ритуальных съездов и «плясок». Однако и в паузах между съездами священная паутина цела, поскольку ее нити (пути к Вежакарам) «охраняют» духи нескольких селений.

Вежакары – перекресток обских путей. Как локальные миры (*ях*) обустраивались богинями-женщинами, так перекрестки контролировались богами-мужчинами. Не случайно у Когтистого старика (*Куншанг-ики*) было несколько имен на разных языках: Старик Священного города (манс. *Ялпус-ойка*, хант. *Ем-вож-ики*), Богатырь Лошадиного города (манс. *Лувус-ойка*). На Средней Оби подобный бог-медведь по имени Яун-ики был держателем сургутского перекрестка обских и югано-тромъеганских путей.

На центральном перекрестке обско-угорских речных магистралей, у стечения Иртыша и Оби, в Белогорье (юртах Троицких), располагалось святилище бога-всадника, куда раз в три года ханты и манси должны были совершать паломничество. У этого бога много имен – *Мув-керты-ху* (Землю-вращающий-человек), *Ма ёхне-хум, Вит ёхне-хум (Человек, объезжающий землю, Человек, объезжающий воду*), *Лувн-хум* (Конный человек), *Али-хум* (Верхний человек), *Ас-талях-хум* (Верховий Оби чело-

век), *Эква-пырись* (Женщины сынок), *Ими-хиты* (Старухи внук-племянник), *Кантых кан* (Людей владыка), *Торэм пах* (Бога сын), *Торум-тонхики* (Бог-дух-старик), *Посты-янг ики* (Быстро-ездящий старик), *Урт* (Богатырь), *Сорни отыр* (Золотой богатырь), *Сорни-хон* (Золотой владыка), *Отыр-ойка* (Князь-старик), *Лунт-отыр* (Гусь-богатырь). Более всего он известен под именем *Мир-сусне-хум* – «За-миром-смотрящий-человек».

Небесный всадник *Мир-сусне-хум* – центральная фигура угорского пантеона. Он родился между небом и землей, когда его мать *Калтась* из-за «нехорошей жизни» (супружеской измены) была сброшена с небес на землю своим мужем *Нуми-Торумом*. Его многоименность связана не только с многодиалектностью манси и хантов, но и с собственной многоликостью. Он может обернуться гусем, лебедем, стерхом, ястребом, щукой, осетром; в облике человека он предстает всадником на крылатом коне, странником-купцом на оленьей упряжке, проказливым бабушкиным внуком, воином в мундире и кивере. Он – учитель шаманов, чудодей в разноцветной шапке с собольей или лисьей оторочкой, с бутылкой водки и табакеркой в руках. Он покоряет мир сметливостью и шаманской изворотливостью: от опасности он улетает в обличье гуся, а своего коня превращает в обгорелый пень; в птичьем царстве предстает птицей, в рыбьем – рыбой. С владыками всех миров он заключает союзы, взяв в жены дочерей подземного царя *Куль-отыра*, повелителя вод *Вит-кана*, хозяйки птичьей страны *Мортим-эква*, небесных домов Солнца (где жарко) и Месяца (где холодно). Он становится мужем не то шести, не то семи, не то ста женщин. Всех он одаряет сыновьями, всех вместе с приданым – богатством их земель – собирает в свой земной дом. Из подводного царства *Вит-кана* он возвращается, наделяя людей обильными уловами, из южного царства *Мортим-ма* он весной летит на север со стаями перелетных птиц (по другой легенде, *Мир-сусне-хум* приобрел власть над птицами, пощадив птенцов огромной птицы *Товлынг-Карс*, ставшей его помощницей). Он одаряет людей добычей и обучает промыслам (например, охоте на птиц сетями-перевесами), побеждает чудищ и исцеляет людские недуги.

Мир-сусне-хум зримо и незримо присутствует на всех святилищах и в каждом доме, он участвует в медвежьих праздниках и шаманских камланиях. Знаками *Мир-сусне-хума* на священных местах являются металлические украшения и посуда, рог для табака, бубенцы, многоцветные халаты, шапки, пояса. Его главная ритуальная принадлежность – жертвенное покрывало *ялпын улама* – состоит из четырех, шести или семи частей-окон, в каждом из которых изображен всадник. В обряде покрывало накидывается на спину жертвенной лошади или оленя, символизируя их превращение в крылатого коня *Товлынг-лув*. В мифологии небесный всадник *Мир-сусне-хум* каждую ночь объезжает землю на крылатом (семи-восьмикрылом) всевидящем коне *Товлынг-лув* с золотой гривой и серебряными копытами. Он вращает землю (или солнце вокруг земли) и следит за порядком в мире. Когда он спускается на землю, прислужники ставят для копыт его коня четыре металлические тарелочки с изображением солнца. Солнечная символика образа *Мир-сусне-хума* подчеркнута преобладанием красного и рыжего цветов в его ритуальной атрибутике: покрывалах *ялпын улама*, жертвуемых ему халатах (*ярмак-сахи*), платках (*тор*), связках лоскутов ткани (*арсын*). На медвежий праздник он является в подвязанном красным поясом халате, собольей шапке (или семицветном колпаке), держа в руках лисьи шкуры. *Мир-сусне-хум* выступает духом договора и согласия при заключении браков и рождении детей. Его знаком служит шкура красной лисицы, ритуально жертвуемая женщиной дому мужа. Красный лис (*ур-вой*, «богатырский зверь») является символом детородной силы, а сам *Мир-сусне-хум* с его неудержимым любвеобилием – олицетворением союза полов.

Мир-сусне-хум олицетворяет динамику близких и дальних связей, диалог между небом и землей. В одном из мифов он захватывает власть над землей, одолев своих шестерых старших братьев в предложенном отцом-*Торумом* состязании, – успевает прежде всех (при пособничестве матери) доехать с земли на небо и привязать своего коня к серебряному столбу у небесного дома отца. *Мир-сусне-хум* не просто движется, а заводит движущие миром механизмы: ведет косяки рыб, направляет стаи птиц, вращает землю. В его культе очевидна идея движения как бессмертия духа в его череде превращений и перерождений.

При всем своем могуществе бог-всадник выглядит несколько чужеродно в болотах и буреломах сибирской тайги. Распространенной версией толкования образа таежного Всадника служит ссылка на южные связи угров. В. Н. Чернецов указывал на степняков сибиров, захвативших Северное Приобье в раннем железном веке; В. Н. Топоров и И. Н. Гемуев предпочли не археологический, а культурогенетический акцент на иранских корнях угорского «Митры»; А. В. Бауло реконструировал эффект воздействия иранской торевтики на угорский мифоритуальный комплекс через булгарскую сеть контактов в Средневековье[4].

Угорский *Мир-сусне-хум* как божество всеобщей связи в мире людей и природы действительно сопоставим и, вероятно, связан генетически с арийским Митрой (в Ригведе Mitra – букв. друг, договор, в Авесте Mi϶ra – договор, согласие). В древнеиранском пантеоне Митра – бог договора и согласия, «озирающий всю землю», заставляющий всходить солнце, следящий за миропорядком «десятью тысячами глаз, тысячью ушей», «дающий жизнь и дающий сыновей», объезжающий мир на небесных конях или колеснице. *Мир-сусне-хум* в его «скифском» облике мог появиться в угорском пантеоне приблизительно на рубеже эр в южно-уральских степях, где древние угры соседствовали с древними иранцами. Позднее, в период русско-угорских контактов и христианского влияния, *Мир-сусне-хум* был соотнесен с образом Иисуса Христа (соответственно *Торуму* отведена роль Бога-Отца, *Калтащ* – Богородицы).

И все же неоднократно отмеченная ассоциация *Мир-Сусне-Хум* – *Митра* не столь пряма, как иногда представляется. Самая яркая черта этого сходства – созерцание мира – не замкнута арийско-угорским коридором параллелей и выражена, например, в образе тюркского *Тенгри*. Более того, именно иконография *Тенгри* дает устойчивый образ всадника, тогда как *Митра* более расположен к небесной колеснице. Постоянный эпитет-титул угорского Смотрящего-за-миром – *Кан* (Хан) – также тюркского происхождения. Свойство *Мир-сусне-хума* выступать, как *Митра*, в роли «бога договора» читается не столько в мифологических текстах, сколько в их научной интерпретации. Выводимое от арийской основы понятие *мир* могло попасть в угорскую лексику через посредство русского языка. Впрочем, приведенные замечания не отрицают ранних угорско-арийских связей, а указывают на пути более поздних (тюркского и русского) воздействий на изменчивый облик угорского Смотрящего-за-миром.

Небесный всадник выделяется среди тщательно локализованного угорского пантеона и, вероятно, является наследником скифской эпохи и скифского могущества. В отношении к общеугорской сакральной сети он выступает не звеном, а пользователем всей сети и владельцем главного ее перекрестка.

Кочевой пантеон ненцев

Кочевники обожествляют не покой, а движение. Все ненецкие боги и духи ездят: Нижний бог *Нга* и богиня Земли *Я-Мюня* – на мамонтах, владыка вод *Ид-ерв* – на белых медведях или щуко-быках, хозяин леса *Пэдара-ерв* – на волках или росомахах, даритель оленей *Илибембэртя* – на огромных оленях или волках, великан *Сюдбя* – на медведях или лосях,

когтистая ведьма *Парне* – на мышах. Показ движения представляется ключевым приемом ненецкой мифологии. Герои-люди чаще различаются не внешностью, а мастью и числом упряжных оленей. Герои-духи не просто ездят по тундре, а летают по небу, оттолкнувшись от земли концами луков или подняв перед собой ноги. Особенно много кочует бог-даритель оленей *Илибембэртя*, который иногда считается ипостасью верховного бога *Нума*, а в некоторых сказаниях нарицательно именуется *Мюсеня хасава* (Кочующий человек). Бесконечно кочуют на «носах» облаков и сражаются друг с другом боги Юга *Иба-сей* и Севера *Нгэрм-сей* (правда, северный бог иногда рисуется сидящим и молчащим в ледяном чуме), вследствие чего гремят грозы, поднимаются снежные бури, наступает тепло или холод. Движением богов и их битвами объясняется природный круговорот, череда времен года. Состояние пути лежит в основе легенд о происхождении главных святилищ, и кочующие люди в своем жизненном и ритуальном цикле повторяют пути богов.

Кочевой пантеон находится в движении, и его невозможно зафиксировать в статике. При попытке его описания возникает ощущение лабиринта, ход по которому полон неожиданностей, маневров и превращений героев. Попытка посетить святилище оборачивается долгой дорогой, а ритуал оказывается многотрудным паломничеством с каскадом испытаний и промежуточных жертвоприношений. Попытка обозначить святилище на карте показывает, что оно существует не само по себе, а связано мифологически и обрядово с цепью других святилищ, образуя тем самым подвижную сакральную сеть[5].

Одна из особенностей кочевого пантеона – ротация богов, вернее, героев, становящихся богами. Сказаний много, и принадлежащие к разным родам персонажи эпоса превращаются в одних и тех же богов – чаще всего в небесного владыку *Нума*, хозяйку земли *Я-Миня*, повелителя водного царства *Ид-ерв*, дарителя оленей *Илибембэртя*, бога верхних вод *Явмал-хэсе*. Это напоминает межродовую конкуренцию за небеса, однако мне ни разу не доводилось слышать суждений о захватах пантеона и торжестве какого-либо рода. Сказителей и слушателей ничуть не смущает очередное воплощение, и зимним вечером в разных тундровых стойбищах синхронно звучат альтернативные версии покорения пантеона. Более того, один сказитель может исполнить подряд несколько эпических произведений, в которых разные персонажи превращаются в одних и тех же богов.

Подобная многоликость пантеона обеспечивает состояние устойчивой подвижности и живой причастности к богам всего кочевого сообщества. Создается впечатление, что в ненецкий пантеон, как в реку, не войти дважды: всякий раз он чуть меняется и каждый миг в нем что-то происходит. Поэтому, вероятно, при исполнении мифологического сказания слушатели воспринимают повествование живо, будто участвуя в нем, а сказители время от времени импровизируют, разбавляя сюжет дополнительными эпизодами.

Кочевой фольклор работает не только как хранилище традиций, но как средство массовой информации. Он живо реагирует на происходящие перемены и представляет новые явления, после чего они остаются в сказаниях как вехи перемен. Например, в ходе «оленеводческой революции» бог *Илибембэртя* превратился из владыки диких оленей в учителя пастухов и дарителя домашних оленей. А чуть позднее хранителем домашнего стада все чаще стал выступать *Нум Миколай* – принятый в кочевой пантеон из русского православия Николай Угодник. Во всех случаях появление в нового бога или нового качества старого бога поддерживается его высокой подвижностью, без которой немыслимо утверждение на просторах тундры: кочевник *Илибембэртя* пасет несметное стадо оленей, *Нум*

Миколай предстает странником, во многом соответствуя его северорусской миссии хранителя путей и путников.

Особой подвижностью в ненецком пантеоне выделяется *Явмал* (*Яв'-мал, Явмал-хэсе*) – 'Истоков-вод дух', 'Края-морей дух', «смотрящий за миром», владыка южного/теплого/верхнего моря. По его воле с юга несутся вешние воды и приходит летнее тепло. У верхнего моря стоит *нярава хард* (медный дом), из окна которого *Явмал* наблюдает за миром. Ночью он мчится по небу на белом (белолобом, огненном) коне или упряжке белолобых оленей, объезжая и осматривая землю. Он вездесущ, его путь лежит от моря до моря – от теплых вод к северным льдам, где он спасает унесенных в море зверобоев; на острове Вайгач его образ запечатлен выложенными из камней кругами. Сын бога неба *Нума* и богини земли *Я-Миня*, он оказывается в гуще земных событий, рождений и смертей людей, узаконения ритуалов и явления родовых духов-покровителей *хэхэ*. *Явмал* посещает подземелье, где обитают *сихиртя* и пасутся 'земляные олени' – мамонты. Он сведущ в законах лесного мира великана *Сюдбя* и водной стихии *Ид-ерв*. Родственные узы связывают его с хозяином оленей *Илибембэртя*. В цикле мифологического времени «смотрящий за миром» ответствен за два пика – крайнего упадка и крайнего напряжения природы (зимнего и летнего солнцестояния): в зимней тьме, когда *Нга* крадет свет (Солнце и Луну), *Явмал* советует своему отцу *Нуму* хитростью вернуть светила из подземелья; в разгар лета, когда половодье превращается в потоп или тепло становится губительной жарой, ненцы приносят жертвы *Явмалу* и бьют по воде саблями, призывая бога умерить зной. *Явмал* носит саблю и доспехи (иногда мундир). Он покровительствует шаманам и воинам, выступает посредником в отношениях ненцев с хантами и русскими (иногда его прямо называют ненецко-хантыйско-русским богом). Его воплощениями оказываются гусь и утка, в одежде выделяется лисий мех, его дом-святилище располагается в «вершине» Оби (иногда с уточнением: в юртах Волторминских или Троицких).

Всадник *Явмал* слишком экзотичен для ненецких тундр, чтобы не заподозрить его чужеродность. Шаман лесных ненцев Ганька называл его «Василий Яумал» (благодаря чему имя бога становилось чем-то вроде фамилии) и пояснял, что он – переводчик Николая Угодника и идентичен русскому архангелу Гавриилу[6]. Есть прямые указания на его угорский прототип – образ «смотрящего-за-миром» *Мир-сусне-хума*. В целом (по месту в пантеоне) и деталях (например, лисьей и гусиной атрибутике) ненецкий *Явмал* и угорский *Мир-сусне-хум* сходны, как близнецы.

В имени *Явмал* пересекаются два измерения: южное, выраженное буквальным смыслом 'верхних вод', и северное/западное, обозначенное цепью теонимов с основой *юма-илма* и значением 'бог неба': северопермский *Йомаль* (*Йенм*) – марийский *Юмо* – эстский *Юммал* – финский *Юмала* – саамский *Юбмел* (*Йиммел*); цепь замыкает известный по исландским сагам бог беломорских бьярмов *Йомали*, капище которого грабили заезжие викинги. *Явмал* «южного моря» соотносим через посредство угорского *Мир-сусне-хума* с арийским *Митрой* и тюркским *Тенгри*. *Явмал* «северного неба» связан через уральский теоним *Юма/Йомали* со скандинавским *Тором* (в исландской саге о Стурлауге бог *Йомали* назван именем *Тор*).

При этом *Явмал* имеет свою этнонишу – он рисуется духом-родоначальником Хаби-тэнз (северных хантов). В ненецком фольклоре герой по имени Хаби-ерв (Остяк-вождь) живет в городе, общается с Белым (русским) царем, судит, собирает ясак, хранит в подвалах бочки с вином. Он же – глава стойбища, военачальник, сильный шаман, богатый оленевод. В эпосе герой Хаби часто превращается в бога по имени *Явмал*, который ездит на коне, живет в медном доме; этот бог сказочно богат пушниной, вооружен саблей, одет в военный мундир.

В социальных чертах *Явмал* – мифологический слепок остяцкого (хантыйского) князя Тайшина, правившего западно-сибирской тундрой под эгидой русского царя. Выдвижение *Явмала* на вершину пантеона может быть напрямую связано с утверждением колониальной власти среди непокорных самоедов в лице князей Тайшиных (судя по имени и ряду других косвенных признаков, начиная с дорусской, ханской эпохи). Именно благодаря правлению династии Тайшиных северным хантам удавалось целыми родами проникать в тундру и занимать удобные пастбищные угодья. В свою очередь экспансия северных хантов в самоедские тундры была средством утверждения власти Тайшиных (неоднократно шатавшейся под напором самоедских восстаний и протестов). Это двойное усилие – власть остяцкого князя и движение по тундрам его кочевых соплеменников – и было траекторией действия, прочертившей путь в тундровый пантеон *Мир-Сусне-Хума*/*Явмала*. Мундиром, саблей, званием ненецко-хантыйско-русского бога он обязан деяниям остяцких князей – можно не сомневаться, что Тайшины считали *Явмала* своим родовым покровителем и главой племенного пантеона Хаби-тэнз.

Не исключено, что бог *Явмал* был южным богом северного пантеона и до эпохи князей Тайшиных, которые, судя по родовому имени, происходили из ордынской татарской элиты. Периоду тюркских и монгольских ханств на Урале предшествовала скифская эпоха, когда приобрел свои характерные черты образ Всадника в мифологии и пантеоне угров и самодийцев.

В то время, в интервале между I в. до н.э. и I в н.э., в низовьях Оби, на перекрестке водных (обских) и чрезкаменных (горных) путей, существовало святилище Усть-Полуй с удивительно богатым и разнообразным набором украшений и культовых предметов. Бог *Явмал* уже тогда мог играть роль хозяина нижнеобского перекрестка и быть почитаем на древнем усть-полуйском святилище. В ту пору у него еще не было тюркомонгольских (звания «хан») и русских (мундира) черт, а преобладали саамо-самодийские (теоним *Явмал*) и угорско-скифские (объезжающий мир) характеристики.

***

Алгоритмы движения самодийских и угорских богов различаются акцентами на состоянии миграции (кочевой пантеон) и поддержании локальной сети коммуникации (сакральная паутина). В ментальных картах для ненца характерен «птичий взгляд», для ханта – «точка возвращения». Ненецкие боги растягивают своими странствиями и поездками полотно пространства-времени, хантыйские боги и богини обустраивают локальные пространства-сообщества с их внутренним ритмом.

Заметную роль в организации сакрального пространства играют богивсадники. Им свойственна трикстерская многоликость; их сменяемые образы и имена гармонируют с пестрой картиной покоряемых ими миров, они разрушают традиции и творят законы, бросают вызов своим и чужим пантеонам, разжигают войну, достигают победы и устанавливают мир. Вечное движение между небом и землей, подземельем и заземельем предопределяет изменчивую устойчивость их образов. Боги-странники ткут и обновляют растянутую над миром сакральную паутину, концы которой ведут во все сферы мироздания.

Библиографический список

Бауло А. В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. – Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2004. – 160 с.

Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, 1990. – 232 с.

Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995. – 607 с.

Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004. – 344 с.

Перевалова Е. В. Мифологизированные связи-пути локальных культур (обские угры) // Уральский исторический вестник. – 2012. – № 2 (35). – С. 88–95.

Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. – М.: Наука, 1981. – С. 146–162.

Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Н.с. – 1947. – Т. 1. – С. 113–134.

---

[1] См. подробнее: Головнёв А. В. Говорящие культуры: традиции самодийцев и угров. – Екатеринбург: УрО РАН, 1995.

[2] Перевалова Е. В. Мифологизированные связи-пути локальных культур (обские угры) // Уральский исторический вестник. – 2012. – № 2 (35). – С. 89–91.

[3] Там же. – С. 88, 89.

[4] Чернецов В. Н. К вопросу о проникновении восточного серебра в Приобье // ТИЭ. Н.с. 1947. – Т. 1. – С. 113–134; Топоров В. Н. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии // Кавказ и Средняя Азия в древности и средневековье. – М.: Наука, 1981. – С. 146–162; Гемуев И. Н. Мировоззрение манси: Дом и Космос. – Новосибирск: Наука, 1990; Бауло А. В. Атрибутика и миф: металл в обрядах обских угров. – Новосибирск: Изд-во ИАЭ СО РАН, 2004.

[5] Подробнее см.: Головнёв А. В. Кочевники тундры: ненцы и их фольклор. – Екатеринбург: УрО РАН, 2004, а также фильм «Путь к святилищу».

[6] Лехтисало Т. Мифология юрако-самоедов (ненцев). – Томск: изд-во ТГУ, 1998. – С. 74.

Варламов А.Н., Габышева Т.П.

ТРАДИЦИОННЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ОБРЯДОВЫЙ ФОЛЬКЛОР ЭВЕНКОВ ОЛЁКМЫ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Аннотация. В статье рассматриваются аспекты степени сохранности традиционных верований и бытования обрядового фольклора в среде эвенков на примере локальной группы эвенков Олёкмы. Анализ современного состояния мировоззренческих традиций эвенков позволяет определить причины, влияющие на их сохранность в эпоху глобализации. Автор приходит к выводу, что сохранение обрядовых традиций и обрядового фольклора поддерживается в среде эвенков, ведущих традиционный кочевой образ жизни.

Ключевые слова: эвенки, традиционное мировоззрение, обряды, обрядовый фольклор, этнические традиции.

Как известно, степень сохранности культурных и мировоззренческих традиций зависит от ряда объективных факторов, в числе которых важнейшим является сохранение традиционной среды и образа жизни этноса. Процессы глобализации, промышленного освоения, влияние других этнических культур существенно сказались на степени сохранности и бытовании культурных и мировоззренческих традиций в среде эвенков. В рамках данной статьи поставленная проблематика рассматривается на примере обрядовых традиций в фольклоре локальной группы эвенков Олёкмы.

Наиболее включенными в повседневную жизнь эвенков Олёкмы являются обрядовые традиции, основанные на древнем культе природы-матери. С древнейших времен в среде эвенков сохранились обряды-обраще-

ния к духам местности – обращения в местах бродов, перевалов, переправ и др. Такие обряды распространены повсеместно. Наиболее известным в отношении подобных обрядов является термин «алга», менее распространены – хиргэ, хулга. Нередко такие обращения произносятся в полустихотворной форме или в виде запева и сопровождаются подношениями. Приведем пример обряда, называемого в среде эвенков «хулга», записанного Г.И. Варламовой от Е. Лехановой-Кульбертиновой:

«Реку переезжая, совершали хулга. На тальники новые лоскутки (разноцветные) тряпочек привязывали, говоря:

1 – имеющие детей мы,

2 – на ту сторону перебрось нас!

Если у тебя дети есть маленькие – нужно наломать ерника, маленькие веточки. По шесть штук связать, три пучка по шесть веточек связываешь. Затем переходя (переезжая) реку с левой стороны, три раза сбросить, в воду уронить, говоря:

1 – Имеющие детей мы!

2 – Хорошо переправь!

3 – Имя имеющая река большая!

4 – Имя имеющая река Олёкма!

5 – Имеющая дух мухун Олёкма великая!

6 – Детей имеющих хорошо переправь!»[1].

До настоящего времени в среде олекминских эвенков сохраняется распространенный обряд «улганни» – обращение к духам местности с привязыванием даров – отрезов материи. В данном случае они ассоциируются не только с символом дарения, но и с судьбами людей: «Обряд *улганни* по своей сути является не простым дарением и жертвой в виде полосоклеточек, его глубинный смысл связан с укреплением души-судьбы человека, нити жизни через деревья и травы»[2].

В среде эвенков с. Тяня (Тянский национальный наслег Олекминского района Якутии), ведущих традиционный образ жизни, наиболее живучи обряды, связанные с кочевым бытом, охотой и оленеводством. Эвенки, живущие в тайге в оленеводческих стадах или занимающиеся охотой, соблюдают все основные обряды, обереги и запреты. Именно в этой хозяйственной среде полноценно живет и бытует обрядовый фольклор. Эвенки села Тяня в своем подавляющем большинстве также соблюдают традиционные нормы поведения в тайге, выработанные в процессе жизнедеятельности этноса. В таежной среде строго выполняются многие запреты – одё. К примеру, в форме запретов распространены следующие правила:

не кричи без надобности в тайге, не шуми лишний раз;

не свисти без причины;

нельзя бросать поперек дороги палку и т.п.

Из бытового обрядового фольклора в наибольшей степени сохраняются обряды, основанные на верованиях, связанных с огнем. В среде эвенков Олёкмы соблюдаются следующие традиционные обереги и запреты, связанные с огнем:

относись к огню уважительно;

обращаясь к духу огня Энекан-Того (бабушка Огня), угощай его;

не бросай в огонь кости и другие отходы;

не шевели огонь ножом или чем-нибудь острым;

не плюй в огонь;

не проливай в огонь кровь зверя;

не разводи костер на тропе (дороге) и др.

При помощи огня совершаются многие обряды, через огонь эвенки обращаются к разным духам. Сам огонь представляется ими в виде седой старушки Энекан Того[3].

С представлениями об огне связаны сюжеты мифов эвенков, в том числе эвенков рассматриваемой нами группы. Как правило, сюжет такого

мифа строится на случае, когда нарушаются запреты по отношению к огню – обычно человек начинает ругать огонь за то, что искрой от костра случайно прожигается одежда. После этого огонь перестает разжигаться, и человек погибает. Иногда человека спасают другие люди, но указывают на его ошибку. Приведем пример: «Мужчина лыжи делал. Скобель, сверло сжег. Он рассердился, в огонь выстрелил. Заснул, огонь погас. Утром не мог зажечь огонь…»[4]. Такие мифы чаще всего заканчиваются поучительно – «с огнем так поступать нельзя».

Как и другие группы эвенков, занимающихся традиционным хозяйством, эвенки с. Тяня соблюдают все основные производственные (охотничьи и оленеводческие) запреты и правила. Из охотничьих правил наиболее строго выполняются правила и обряды, связанные с медведем. Наиболее распространенным запретом по отношению к медведю является хвастовство. Не разрешается говорить: «Не боюсь медведя». Считается, если охотник позволит себе так сказать, то медведь постарается отомстить. Медведя принято называть иносказательно – «дедушка», «бабушка» (про медведицу) и другими эпитетами. Когда собираются на охоту, стараются, чтобы медведь не услышал разговоры о себе. Добыв медведя, разделывают его тушу только ножом, произнося следующее: «Это не мы тебя, дедушка, тревожим, а муравьи тебя кусают». Когда едят мясо, говорят «кук», подражая ворону, давая понять тем самым медведю, что его убили вороны. Охота на медведя и последующие обрядовые действия напоминают своеобразную театральную постановку, в которой роли и порядок действий соблюдают неукоснительно.

Из других охотничьих обрядов олекминских эвенков можно выделить обряды, связанные с охотой на лося и соболя. При разделке убитого лося не используют топор, обходясь только ножом. Считается, что нельзя проливать на землю кровь зверя и т.д. Собираясь на охоту, угощают огонь, обращаясь к Буга (Небу) с просьбой послать удачу:

«Бэюнэ букэл!» – «Зверя пошли!» или «Такого же пошли!»[5].

Не менее живучи обряды, связанные с соболем, который вплоть до настоящего времени остается важнейшим объектом охоты. Добыв соболя, нужно покапать в огонь его жир, благодаря за удачу в промысле. Тушку соболя после снятия шкурки сворачивают таким образом, чтобы хвост попал в пасть зверька, и вместе с древесными стружками прячут тушку в дупло или другое укромное место. Ритуально выглядит поведение охотника после пушного промысла. По правилам охотник, вернувшийся с добычей, ничем не выражает своей радости или удовлетворения. С деланным безразличием он, не торопясь, снимает одежду, оставляет ее на улице и даже войдя в помещение ничем не выдаст своих эмоций. Считается, если охотник позволит себе выразить радость явно, удача может от него отвернуться.

У эвенков Олёкмы, содержащих оленей, сохранились и бытуют практически все распространенные обряды, связанные с оленем. В каждом стаде есть олень-сэвэк, имеющий, согласно верованиям, связь с потусторонним миром и призванный охранять поголовье. Такого оленя не используют для езды, на него можно грузить только семейные и родовые фетиши – амулеты и предметы для выполнения обрядов. От оленей, которые наиболее важны в структуре стада, собирают подшейные волосы и хранят в одном месте. Считается, что это также помогает сохранить поголовье, избегнуть потерь. Когда у отелившейся важенки пропадает молоко, ее обычно окуривают дымом багульника.

Также существует ряд запретов, связанных с оленеводством. Многие производственные обряды основываются на практическом опыте. К примеру, нельзя давать собакам оленье молоко (чтобы не привыкали к вкусу оленей и не нападали на них впоследствии), трогать весенние рога оленей, когда они находятся в состоянии роста (чтобы не занести инфекцию)[6].

Бытование обрядовых традиций и фольклора в среде эвенков Олёкмы существенно поддерживают народные праздники. В советское время проводился праздник оленевода, который на протяжении длительного времени являлся единственным, на котором люди могли знакомить молодое поколение с традициями, совершать коллективные обряды. С 1990-х гг. эвенки Якутии возродили праздник «Бакалдын», который в прежние времена назывался «Икэнипкэ». Теперь «Бакалдын» проводится ежегодно и повсеместно в местах компактного проживания эвенков. Современный праздник представляет собой встречу эвенкийского Нового года. Проводят его в мае, после рождения оленят. Важной структурной частью праздника является проведение коллективных обрядов. Важнейшим из них является обряд «Сингкэлэвун». Ранее этот обряд, подробно описанный Г.М. Василевич в работе «Эвенки. Историко-этнографические очерки»[7], был направлен на «добывание охотничьей удачи». В настоящее время это «добывание жизненной удачи»[8].

Другой важный коллективный обряд, ставший непременной составной частью праздника, – «Еллувка». Во время этого обряда происходит причащение детей к родовому огню – лоб, щеки и подбородок их мажут золой от общего костра. Прежде этот обряд проводили внутри семьи или рода, а в настоящее время он стал общеэвенкийским. Кроме того, важный коллективный обряд – обращение к духу местности о разрешении проведения праздника и прошение благополучия. Эвенки рассматриваемой группы обычно обращаются к духу реки Тяня, угощая его пищей.

Важной составляющей праздника «Бакалдын» является исполнение хороводных запевов. В значительной степени это ритуальное действие. По сведениям самих исполнителей, наиболее древним является запев «Дэвэ». А.Н. Варламов выдвигает предположение о взаимосвязи хороводного запева «Дэвэ» с древним культом охры, сохранившимся в среде эвенков с эпохи неолита[9].

Для каждой локальной группы эвенков характерны свои запевы. Например, запев «Ёхорье», характерный для эвенков западной группы, не встречается в среде восточных и даже забайкальских эвенков. Олекминские эвенки, кроме общеэвенкийского запева «Дэвэ», исполняют запевы «Дялер», «Мальчор», «Гэсугур».

Весьма интересен хороводный запев-благопожелание «Хогай», исполняемый уроженцем с. Тяня П.Е. Николаевым. У других групп эвенков этот запев записан исследователями не был. «Хогай» своему содержанию является шаманским запевом: «Это алга (благопожелание) исполняется с использованием бубна и является по своей сути шаманским песнопением»[10]. Кроме использования бубна, в самом тексте запева-импровизации исполнитель пропевает слова, прямо указывающие на его шаманский характер. Шаманский запев «Хогай» встречается и в эпосе эвенков[11].

Мифы ввиду своей тесной взаимосвязи с мировоззренческими традициями сохраняются в среде эвенков Олёкмы и в настоящее время. Чаще всего их рассказывают в моменты, когда старшее поколение знакомит молодежь с эвенкийскими традициями. Так, рассказ о правилах в отношении огня закрепляется мифом либо мифологическим преданием. То же происходит, когда молодежь знакомят с повадками или характерными особенностями животных. Например, рассказ о медведе почти всегда заканчивается повествованием мифологического характера. Так, автору работы в детстве доводилось слышать рассказ о том, как следует себя вести при сборе стланиковых орехов, чтобы случайно не наткнуться на медведя (нужно время от времени громко обозначать свое присутствие, чтобы медведь мог вовремя услышать и уйти). Рассказ заканчивается мифом о том, почему кедровка так прожорлива. Этот миф опубликован в сборнике материалов, составленном Г.М. Василевич (1936). Согласно этому

мифу, кедровка в древности обманывала медведя, показывая места, где якобы много кедровых орехов (на самом деле орехов там было мало). За это медведь наказал кедровку: «Ты меня, кедровка, обманывала, так помни: когда будет большой урожай ореха, ты никогда не будешь наедаться. Сколько бы ты ни ела, ты будешь все время голодная. Когда же ореха совсем не родится, ты будешь сильно голодать, мучиться и подыхать»[12].

Также бытуют распространенные в среде эвенков мифы из цикла о творениях божества-творца Сэвэки. Вот, например, миф «Хинуки», записанный нами от старейшей жительницы и рассказчицы, знатока фольклора тянских эвенков Анны Андреевны Ильиновой:

«Однажды Хэвэки шел по земле. Пошел проведать свое созданное – зверей, рыб, птиц. Когда так шел, перед ним огромный рябчик взлетел. Хэвэки, очень напугавшись, рассердившись, сказал:

– Почему ты, будучи таким большим, взлетая, зверей, птиц, меня пугаешь? Впредь, чтоб ты не пугал никого, тебя я сделаю маленьким. От твоего тела (мяса) всем рыбам, птицам раздарю.

С тех пор рябчик стал маленьким. Его мясо (белое) у рыб есть, у глухаря есть»[13].

Подобные тексты имеются у разных групп эвенков, составляя цикл о Сэвэки и его брате Харги.

Таким образом, обрядовые традиции и фольклор у эвенков Олёкмы сохраняются частью эвенков, ведущих традиционный кочевой образ жизни. Именно они в своей кочевой среде соблюдают законы эвенкийской жизни. Эта же группа эвенков сохраняет и свой язык, и языковую форму существования эвенкийского фольклора. Бытование обрядовых традиций поддерживают также народные праздники.

Библиографический список

Архив ИГИиПМНС СО РАН, ул. Сосновая, 4. – Ед. хранения № 246.

Варламов А.Н. Обрядовая культура народов Севера: традиции и современность // Альманах современной науки и образования. – 2009. – № 12 (31).– Ч. 2. – С. 26–29.

Варламов А.Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков: дис... д-ра филол. наук // Российская академия наук: Сиб. отд.: Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера. – Якутск, 2011. – 430 с.

Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск: Наука, 2002. – 376 с.

Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII–начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – 304 с.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков–орочонов (конец XIX – начало XX вв.) – Новосибирск: Наука, 1984. – 201 с.

Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – 290 с.

Фольклор эвенков Якутии / сост. А.В. Романова, А.Н. Мыреева. – Л.: Наука, 1971. – 330 с.

---

[1] Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск: Наука, 2002. – С. 135.

[2] Там же. – С. 138.

[3] Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков–орочонов (конец XIX – начало XX вв.) – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 12.

[4] Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – С. 156.

[5] Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII–начало XX в.). – Л.: Наука, 1969. – С. 235.

[6] Варламов А.Н. Обрядовая культура народов Севера: традиции и современность // Альманах современной науки и образования. – 2009. – № 12 (31). – Ч. 2. – С. 26.

[7] Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки… – С. 238.

[8] Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора…. – С. 163.

[9] Варламов А.Н. Специфика историзма в фольклоре эвенков: дис... д-ра филол. наук // Российская академия наук: Сиб. отд.: Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера. – Якутск, 2011. – С. 113–114.

[10] Там же. – С. 286.

[11] Фольклор эвенков Якутии / сост. А.В. Романова, А.Н. Мыреева. – Л.: Наука, 1971. – С. 272.

[12] Материалы по эвенкийскому (тунгусскому) фольклору / сост. Г.М. Василевич. – Л.: Изд-во Ин-та народов Севера ЦИК СССР им. П.Г. Смидовича, 1936. – С. 278.

[13] Архив ИГИиПМНС СО РАН, ул. Сосновая, 4. – Ед. хранения № 246.

Товбин К.М.

РАСКОЛ XVII в. КАК СТОЛКНОВЕНИЕ ПРОЕКТОВ И ИСТОК РАСЩЕПЛЕННОСТИ РОССИЙСКОЙ МЕНТАЛЬНОСТИ

Аннотация. Раскол в данной статье рассматривается с комплексной точки зрения – как столкновение трех цивилизационных проектов. Победа одного из этих проектов – секулярного – не означала распыления остальных двух. Они до сих пор представляют мировоззренческую альтернативу, к изучению которой мы должны обращаться в поисках национальной идентичности. Русское православное староверие рассматривается как традиционалистическая реакция на секуляризацию, модернизацию и западнизацию России.

Ключевые слова: раскол, традиция, секуляризация, традиционализм, старообрядчество, древлеправославие, теократия, клерикализм, цезаропапизм, традиционная духовность, посттрадиционная духовность, сакральное.

Главной проблемой в исследовании раскола XVII в. является однобокость – когда определенные факты и высказывания изымаются из контекста и преподносятся как иллюстрации планов, изначально возникших в умах исследователей. Слишком упрощенно оценивать появление старообрядчества как консервативную внутрицерковную реакцию на нововведения Никона, как нежелание косной части России закономерно становиться европейцами[1] или как сопротивление закономерному переходу в новую общественно-экономическую формацию[2].

Осмысление раскола допустимо только с комплексной позиции[3], любая другая – политэкономическая или социально-психологическая – приведет лишь к представлению о фрагменте, изъятом из контекста. При комплексном, цивилизационном подходе становятся видимыми три яркие мировоззренческие позиции, столкновение которых обусловило не только клерикальное или социальное потрясение, – по мнению многих российских мыслителей, столкновением трех мировоззренческих лагерей, начавшимся в XVII в. и продолжающимся по сей день на ментальном уровне, обусловливаются все цивилизационные встряски России.

Старообрядцы, как и «никониане», являлись продолжателями «общества ревнителей древлего благочестия», перед которым стояла задача преодоления духовного разлада и церковного индифферентизма как следствий Смуты, предотвращение секуляризации, охватившей Европу и проникающей в Россию[4]. Староверы были не консерваторами, а именно *тра-*

дицоналистами, противостоявшими натиску нового на традицию[5]. Перед ними стояла задача детального продумывания и реставрации образа мышления, чувствования и поведения *человека традиции*.

К середине XVII в. в России углубляется распад нравов, церковного благочестия[6], становится популярным западный («мирской»[7]) стиль жизни[8], распространяются западные конфессии, активно переводится западная литература светского и антиклерикального характера[9], приходит к разладу богослужение[10]. «Ревнители благочестия» оценивали ситуацию в церковной и духовной жизни России XVII в. как однозначно кризисную: вопиющие литургические искажения, непосещение храма, проникновение в мировоззрение православных христиан еретических, языческих и суеверных элементов, обрядовое разночтение[11], оскудение элементарного христианского благочестия. Все это требовало немедленного вмешательства на церковно-административном и гомилетическом уровнях. Невмешательство в проблему грозило утратой идентичности, потерей самого православия.

Разлад в среде «ревнителей» произошел не только на ценностном, но и на инструментальном уровне – были избраны и разные методы воздействия. Старообрядцы избрали ритуал, проповедь и личный пример, а новообрядцы (после интронизации Никона) – административный ресурс и просвещенческую *идеологию*.

Различие в ценностных ориентациях русских мыслителей, не равнодушных к духовной деградации россиян, обусловливалось состязанием трех цивилизационных проектов, боровшихся за будущее. И победа одного из проектов означала не уничтожение лагеря антагонистов, но оттеснение его в политическую тень, в которой отверженный проект продолжал оставаться альтернативой «здравому смыслу» победивших культурообразующих дефиниций. Таким образом, каждый их этих проектов продолжает существовать до сих пор, предоставляя идеологическое убежище вытесненным из пространства современности.

Древлеправославный проект

Итак, старообрядцы были именно традиционалистами. Их целью было возрождение (а не продолжение) древнерусской святости[12]. Слишком поверхностным будет утверждение о староверческом стремлении монополизировать «полноту вселенского сознания»[13] – документы показывают нам как широту старообрядческой эрудиции и способность привлекать в смысловые союзники даже вовсе чуждые теоретическое установки, так и «местечковый мессианизм» западнически образованных и настроенных противников староверов – «никониан».

Идейными вдохновителями древлеправославного проекта были протоиереи *Стефан Вонифатьев*[14] (†1656), *Аввакум Петров* (1620–1682)[15], *Иоанн-Григорий Неронов* (1591–1670)[16]. Сущность этого проекта заключалась в возвращении к средневековым нормам духовной жизни. Общие параметры этого проекта:

1. Абсолютное господство сакрального начала, проникновение его во все сферы жизни – «всеобщее освящение»[17]. Словами С.А. Зеньковского, «лучезарный храм с вечным служением литургии, объединяющей Бога и мир»[18]. Этот проект с самого своего начала был *контрсекулярным*[19]. Традиционалисты-староверы четко осознавали и артикулировали наступление модерна и секуляризации («зимы еретической») в России, и потому их усилия были ориентированы не на консервацию современной им духовной жизни (поскольку она виделась как безусловная деградация), а на реанимацию православной традиции, полноты следования Священному преданию[20]. Адекватность умопостроений традиционалистов реалиям русского Средневековья, которое они пытались копировать, достаточно со-

мнительна, но четкость выстраивания контрмодернистстких оснований для духовной жизни – несомненна.

2. Регрессистская философия истории[21]: история есть деградация: будущее – максимум обезбоженности, современность – стремление к максимуму деградации, древность – лишь начало духовного разложения[22]. Потому древность является священным, самоценностью, Золотым веком, эталоном для подражания. Современность есть критическая фаза, в которой еще возможно спасение.

3. Означение нравственного преображения христианина как приоритета для духовной жизни. Отрицание возможности существования в рамках Церкви неблагочестивых христиан, не демонстрирующих своей веры, не соблюдающих церковные правила[23]. Приведение в соответствие с канонами Церкви поведения и внешнего образа христианина, межличностных, социальных, семейных отношений (например, борьба со скоморошеством[24]). Заезжими иноземцами-православными отмечалось стремление русских к исполнению всех канонов православия, без выделения важных и второстепенных[25]; даже «обмирщенное» и «осовремененное» православие русских, против которого восстали «боголюбцы», в своем повседневном благочестии далеко опережало повседневный аскетизм православных греков, арабов, сербов.

4. Соединение всех сторон духовности: литургической, догматической, эстетической, этической[26]. Внутри каждой из этих сфер отрицалось разграничение на перво- и второстепенные области. Отказ от разделения православной традиции на какие-либо отдельно объясняемые сущностные детали или же выделение в традиции сущностных и феноменальных сторон: Писание, противопоставляемое Преданию, «первичное» и «вторичное», рациональное и инерционно-иррациональное[27].

5. Препятствие выделению понятия «нация» (в современном смысле); соединение национальности и конфессиональности в единое телесно-духовное образование[28]. По словам В.Д. Бакулова, Россия осознавалась православными традиционалистами как «метафизическая Родина»[29].

6. Сакральный национализм – четко оформленное представление о России как последней твердыни православия и, соответственно, о полной недопустимости использования в чем-либо опыта «грехопадших народов» (например, греков[30]). Аввакум писал: «Российский народ – последнее, оставшее на земли семя Авраамле, то есть Новый Израиль, людие обновления»[31].

7. А.А. Потебня подчеркивал, что именно в текстах Аввакума впервые появляется иероним «Святорусь»[32] как венец средневековой русской эсхатологической сакрализации пространства[33]. Инок Авраамий (†1672), один из самых ярких старообрядческих писателей, утверждал в конце 1660-х: «Инаго уже отступления нигде не будет, *везде бо бысть последнее Русии* (курсив – К.Т.), и тако от часа сего на горшая происходит; будет обладаема царьми нечестивыми: тии бо суть рози антихристовы, и во время се ни царя, ни князя, ни святителя православнаго несть. Един бысть православный царь на земли, и того, не внимающаго себе, увы, увы, западнии еретицы, яко облацы темнии нашедше, угасили християнское солнце российское, и свели во тму многия прелести, и погрузили до конца, да не возникнет на истинный свой первый свет правды»[34].

8. Сохранение/возрождение обрядовой стороны вероучения всех православных приходов России по древнерусским (= древнеправославным) образцам: двуперстие[35], крестные ходы, богослужебные тексты (переводы, правила написания, произношения)[36], унисонное пение.

9. Унификация российского богослужения, отрицание литургических особенностей (и традиционных и современных) местного уровня.

10. Сакрализация всех сторон быта православного христианина, семьи, православного дома[37].

11. Восстановление православного принципа соборности как одной из основ православного менталитета – на уровне прихода, общины, епархии (затем – согласия)[38].

Легко можно заметить некоторые противоречия между общей мировоззренческой картиной староверов и их программой (в связи с чем впоследствии староверие раскололось на множество взаимоисключающих согласий). Также имеет место огромная разница в настроениях и действиях изначальных и современных старообрядцев, что, собственно, наиболее интересно для нашего исследования.

Внутренняя иерархичность, в то же время не допускающая отбрасывания каких-то из элементов духовной жизни во «внешнее» (бессмысленное) поле, есть свидетельство *традиционной* духовности[39]. Духовность нетрадиционная (*модернистская*) настаивает на принципиальном различии между качественными и количественными формами богопочитания, на четком противопоставлении сущности и явления. С другой стороны, модернистская духовность уравнивает понятия «сущность» и «качество», и в итоге исповедание догмата преобладает над ритуалом и всей символической областью. Духовность *посттрадиционная* (постмодернистская) не видит, как и духовность традиционная, разницы между внешними и мистическими сторонами культа. Гносеологический и онтологический компоненты духовности едины[40]. Это сближает духовность постмодерна с духовностью традиции. Но разница чрезвычайно существенна. В традиции нет противопоставления внешнего и внутреннего, качества и количества, отсутствует даже сам этот модернистский язык. Однако представление о сущности – сакральном – имеется. Онтология и гносеология едины и взаимозависимы только при условии понимания того, что действие Бога есть основа и причина результативности действия человека[41]. Каждая из сфер духовности действенна только в связи с прочими сферами.

Так, посттрадиционная духовность в лице *современного старообрядчества* отрицает противопоставление качественных и количественных сторон веры (в отличие от обновленцев), но заявляет о равенстве этих сторон и самостоятельности каждой из них (в отличие от религии традиции). А это свидетельствует о наличии модернистского языка во внутреннем лексиконе самих современных старообрядцев, несмотря на внешний «непотрясаемый консерватизм»[42]. Так, богослужение и определенная особенность внешнего облика (например, ношение бороды) становится не изъявлением догмата, но самим догматом[43], за отступление от строгости которого староверы до XX в. отлучали от общины.

В менталитете *изначального старообрядчества* такого тождества не проводилось. Преображение верой было основой для всего дальнейшего функционирования в старообрядчестве. В эпоху невиданной жестокости гонений выжить староверам можно было только на основе экзистенциального преображения, но не на основе веры в спасительность двуперстия[44]. Итак, словами А.В. Карташева: в староверии «разрядилось то напряжение русского духа, которое сделалось осью его самосознания и сводилось в идее третьего Рима, т. е. к мировой миссии охранения чистоты истины Православия»[45].

Важно отметить, что староверы никогда не считали себя традиционалистами. По их мнению, древлеправославие – не возрождение, а *продолжение* древнерусской духовности, причем «древность» сакральна уже сама по себе, совершенно в традиционалистическом духе. Словами выдающегося старообрядческого богослова XX в. епископа Иннокентия (Усова): «Они [старообрядцы – *К.Т.*], прервав общение с еретичествующими епископами, пристали к древности, то есть остались в древней православной вере и церкви, и посему они суть истинно Христова церковь»[46]. Известный старообрядческий мыслитель начала XX в. Иван Кириллов писал: «Старообрядчество не «явление», а сама жизнь русского народа в ее

подлинной чистоте, с сохранением всех отличительных черт славянской культуры»[47].

При таком подходе не только заведомо отрицается всякая духовность новообрядческой церкви после раскола, но и не берется во внимание тот факт, что старообрядчество началось в эпоху духовного оскудения в России (как следствия Смуты) и (1) не могло ставить себе консервативных задач – но только традиционалистические, (2) само могло быть заражено этим духовным оскудением, вследствие которого духовное наследие Древней Руси было воспринято неверно или однобоко, что могло сказаться в уравнивании ступеней богопочитания, сакрализации внешних форм вероучения. Слова популярного старообрядческого публициста еп. Михаила (Семёнова): «Старый обряд – это святые ступени, по которым миллионы взошли к Богу... Это святые останки святого прошлого, дорогие, как могилка матери, отца. И вот если людей, которые цепляются за эти святые реликвии, грубо гонят, а их святыни назло, нарочно кидают в грязь, то может ли быть какое-нибудь сомнение в том, что эти насильники – *не христиане*»[48].

Идеологическим основанием старообрядчества был Стоглавый собор 1551 г., самый именитый по количеству прославленных святых, принимавших участие в его работе. Именно с ревности в соблюдении решений Стоглава началась традиционалистическая деятельность некоторых основателей староверия, – например, Аввакума Кондратьева. В противовес Большому Московскому собору, согласно пафосу которого Стоглав был собранием малограмотных националистов[49], староверы проводили и проводят последовательную апологетику Стоглава[50], утверждая его значение для русской церкви, подобное Вселенским соборам – для Вселенской православной церкви. Все основные пункты староверческой платформы – двуперстие, погружательное крещение, унисонное пение, двойная аллилуйя, осуждение многогласия и брадобрития – были провозглашены именно на Стоглаве, основной задачей которого было искоренение проникавших через Малороссию латинских и пролатинских обычаев и идейных веяний[51].

Особо следует отметить *антизападнический пафос* староверия[52]. Причины старорусского национализма достаточно исследованы[53]: к ним относятся и последствия Флорентийской унии, и Брестская уния, повлиявшая на Русь «демографически» – после присоединения Малороссии и Беларуси[54]. Еще Аввакум уподабливал Христа на новообрядческих иконах сытому *немцу*[55]. Однако, выхватывая националистический аспект из общего ансамбля, некоторые исследователи древлеправославия, совершенно разные по идейным позициям, сводили все старообрядчество к восстанию русского национального начала против западнизации-унификации-глобализации[56].

Теократический проект

Вторая позиция – «никонианская». Именно такое наименование для нас предпочтительнее понятия «новообрядчество», во-первых, потому, что с самого своего начала, невзирая на анафемы, наложенные на староверов, старый чин ограниченно допускался в рамках официальной Церкви (т.е. следование новому чину было *не сутью* этого движения, а его *символической стороной*). Во-вторых, сущностью проекта *патриарха Никона* (Минова, 1605–1681) является чистый папоцезаризм (с большим уклоном в католическую ментальность[57]), или, иными словами, «иерократия»[58]. Многочисленные критики Никона указывают на связи обновленцев XVII в. с Римо-католической церковью[59], и это неслучайно: идея превосходства «священства» над «царством» была основой никонианства. Основные идейные параметры этого проекта:

1. Неудовлетворенность церковными нестроениями, наличием огромного числа суеверий и отклонений, еретических и секулярных, в менталитете россиян XVII в.

2. Стремление привести церковь в четкое административное единство, однако не соборное, но пирамидальное (по образу католичества). Основной метод для этого и стал фактическим поводом к расколу – приведение к единообразию литургической стороны церкви. Для образца были взяты новогреческие богослужебные книги и литургическая практика[60].

3. Стремление к господству над мирской властью как носителем светского (профанного) начала. Только преобладание церкви (персонифицированной в патриархе) над царем может препятствовать превращению государства в секулярный аппарат.

4. Своеобразно понятая кафоличность церкви – не как единство вероучительное, но как единство административное. В связи с этим – курс на всеправославное административное единение во главе с московским патриархом.

5. Маятниковая философия истории: история не есть ступенчатая и необратимая деградация – это деградация сиюминутная. При применении определенных мер оздоровления духовной ситуации вновь начнется духовный подъем. Такая философия также свойственна римо-католичеству. Исходя из этого, церкви не стоит опасаться ни обновления богослужения, ни проникновения в церковный обиход и мировоззрения явно неправославных элементов[61]. *Спасительна сама клерикальность*, сама принадлежность к церкви и верность ее курсу. Церковь нивелирует негативное действие неправославных элементов и перенаправит их на собственное же, церковное, укрепление.

Никоновский идеал – церковь могущественная, проникающая во все сферы жизни[62], – основан не только на активности большого числа униатов, а также бывших и тайных католиков, ставших опорой Никона во время реформ[63]. Более значимыми основаниями были поздневизантийская квазиимперская философия[64] и папоцезаристская тенденция, идущая от преподобного Иосифа Волоцкого[65]. Слова Никона из письма знаменитому деятелю раскола митрополиту Паисию (Лигариду): «Священство и самого царства честнейшее и большее есть начальство, и да не багряницу речеши ми ниже диадиму, ниже ризы златы, – сень бо вся она и вешных цветов худейша <…>. Цари помазуются от священническую руку, а не священники от царские руки <…>. И сего ради: священство царства преболе есть»[66].

Никоновский проект «двух мечей» чрезвычайно похож на католический[67] – сравним со словами католического богослова XX в. Ива де Монщея: «Государство черпает свою власть от Бога, оно не является представителем Церкви. Но Церковь определяет границы его власти, ибо, зная конечные цели миропорядка, *она ведает миропорядком в целом* (выд. – *К.Т.*)»[68].

Известны прокатолические настроения Никона[69], который, несмотря на отношение к Римской церкви как к еретической, был восхищен ее устроенностью (и территориальной, и административной). Есть сведения, что латинствующие деятели того времени именовали Никона Папой[70]. По мнению Б.П. Кутузова, «никонианство – это внесение в православие чуждых ему элементов и традиций западного происхождения и тем размывание его изнутри путем ломки вековых церковных канонов и православных национальных традиций, освященных древностию»[71].

Кроме того, нельзя считать Никона пионером в «окатоличивании» православия в борьбе против современности – его протеже в исправлении книг и формировании новой папоцезаристской идеологии руководствовались реформаторской деятельностью киевского митрополита *Петра* (*Мо-*

гилы, 1597–1647)[72]. Реформаторство Могилы в отличие от Никона заключалось в создании прокатолических учебных заведений, готовивших «кадры» для малороссийской церкви в бытность ее подчинения Константинопольскому патриарху. В таком ракурсе и продолжали действовать творцы новой идеологии при преемниках Никона.

Однако нельзя считать этот проект секулярным – в его основе также лежит борьба с обмирщением, однако проводиться эта борьба должна была «сверху»[73]. Отличие его от старообрядческого – курс не на «освящение» (сакрализацию), а на «оцерковление» (клерикализацию) власти[74]. Здесь примечателен еще один существенный момент – изменение понятия церкви. Из католичества в новообрядчество вошло представление о разделении на «церковь учащую» (клир) и «церковь учимую» (миряне); деятельность последних сводилась только к подчинению[75].

Современные исследователи секуляризации склоняются к мнению, что секуляризация вызрела именно в рамках церкви[76], в то же время парадоксально являясь попыткой противостоять обмирщению, идущему извне (из появившегося *внешнего* пространства, ранее принадлежавшего мирянам – не клирикам)[77]. Однако это сопротивление осуществлялось уже в отрыве от ортодоксии – силами церковного администрирования.

В отрыве от традиционалистической философии затруднительно осознать сущность секулярного процесса – можно лишь считывать его динамику и свойства. Однако если предполагать, что мировая история – умаление горних принципов, разрастание духовной дегенерации, то вполне заметно, что сообщества, дальше прочих отошедшие от изначальных основ христианской традиции, подверглись обмирщению сильнее сообществ, этой традиции изначально чуждых. В России XVII в. сработал тот же принцип, что и в Италии и Франции XVI в. – против обмирщения воинствовала церковь как институт, сросшийся с государством, – без всякого осознания того, что институт государства уже совершенно лишился своего трансцендентного целеполагания, озвученного в концепции симфонии и концепции Третьего Рима[78]. Потому силы и методы, призванные защитить Русь от «тлетворного влияния Запада», оказались агентами этого самого влияния.

Итак, по краткому обобщению В.Е. Вальденберга, основаниями «никонианства» были: идея превосходства священства, идея свободы церкви и идея подчинения государства церкви[79].

Проект государственнический

Проект царя Алексея – Тишайшего – также не был традиционным. Это секулярный и современный проект, основанный на прогрессистской философии истории. История Руси есть история усиления царства, возвышение Москвы. И *эффективность власти* – единственное его измерение. Религиозный аспект власти никоим образом не отрицается, не игнорируется. Напротив, он рассматривается как атрибут власти[80]. Не власть как атрибут священного (как в традиции), а священное – как измерение власти. Власть священна, потому *подчинение власти есть богослужение*. Но это подчинение может быть только в условиях огосударствленной духовности, потому Алексий Михайлович поддержал оба крыла реформаторов, стремившихся к единообразию и структурированию духовной жизни России, чтобы впоследствии избрать своей опорой *политически эффективную* сторону.

Также нельзя считать, что проект Тишайшего был антицерковным. Секуляризм того времени метко отражен словами Агамбена: церковь прекратила «пребывать» и начала «жительствовать» в этом мире[81], отмеченном вехами православия. Соответственно, государство рассматривается теперь одной их вех того же пространства, и нет ничего предосуди-

тельного в сотрудничестве с ним – тем паче, все это напоминает византийские симфонические идеалы.

Вторым параметром государственнического проекта был *византинизм* – стремление Алексей Михайловича превратить Третий Рим из мечты или благочестивого призыва в политическую реальность – восстановить Византийскую империю. Следует напомнить, что, согласно традиционной православной политической философии, *царь* (βασιλεύς) – это государь *надо всеми православными христианами*. Для этого Тишайшему нужно было решить обрядовую проблему. Новые обряды, распространившиеся по Греции предположительно в XIV–XV вв., а затем транспортированные и прочие миниатюрные церкви Востока под прикрытием былого величия константинопольских патриархов, – привели к тому, что древлеправославные литургические и символические чины сохранились только в России, и Алексей Михайлович воспринимал этот факт как свидетельство российского провинциализма, недопустимого при его имперских амбициях. Потому государь поддержал, – впрочем, лишь ситуативно – обновленческие реформы Никона, ведомого иным направлением византизма – клерикальным. Видение себя царем-освободителем православных Востока от мусульманского гнета пропитывало всю жизнь и политику царя. Неоднократно он обращался к приезжавшим на Москву грекам с обращением, подобным этому: «Когда вернетесь в свою страну, просите своих архиереев, священников и монахов молиться за меня и просить Бога, ибо по их молитвам мой меч сможет рассечь выю моих врагов. <…> Мое сердце сокрушается о порабощении этих бедных людей, которые находятся во власти врагов веры. Бог – да будет прославлено имя Его! – взыщет с меня за них в день суда, ибо, имея возможность освободить их, я пренебрегаю этим <…> и я принял на себя обязательство, что если богу будет угодно, я принесу в жертву свое войско, казну и даже кровь свою для их избавления»[82]. Поспеловский подытоживает: «Дело было не в правильности книг, а <…> в мечтах о Царьграде и будущем величии Московского патриарха, служащего там, а для этого необходимо было единство обрядов»[83].

Оторвавшись от изначальной освященности, царская власть в лице Тишайшего начинает смотреть на себя как на самоцель[84]. Религиозный компонент при этом не исчез, но отодвинулся на второстепенное место, и государь превратился из катехона в теофон (разумеется, не личность, а статус государя)[85]. Церковь на это место претендовать уже не могла, и ею было занято обслуживающее место. Началась эра новых взаимоотношений, построенных не на византийско-теократических основаниях, но на абсолютистско-светских. Исходя из новой логики, государь мыслился как отображение горнего принципа, а церковь призвана была этот принцип охранять[86]. Риторика этих отношений была достаточно православной, сущность – совершенно модернистской. Хотя и не новой: параллели Тишайшего с Иваном Грозным были столь сильны, что сам государь Алексей Михайлович с юности сам сравнивал себя с Иваном Васильевичем и мыслил себя исправителем ошибок грозного предшественника. Впоследствии, при Петре, византийско-русская риторика была одним мановением отброшена, а вместе с ней было отброшено и теофоническое обоснование. Метафизическое основание власти заявило о своем отсутствии, и апелляции к катехоничности государя прекратились. Естественно, место сакрального, узурпированное государем, обнажило свою сакральную пустоту[87]. Вся последующая история российской государственности – старательное заделывание сакральной бреши в обосновании власти с помощью повышения эффективности управления и имперской динамики – того, что Агамбен называет «гигантомахией вокруг пустоты»[88].

Исходя из сказанного, нельзя грубо обобщить теофонический проект как секулярный *в своих истоках*. Подобно монархам античности (от ко-

торых еще Грозный, предтеча Тишайшего, вел свою родословную), государь является наместником Бога, и XVII в., кроме борьбы между различными проектами православия, показал также и борьбу за наместничество – вместо традиционного православного принципа симфонизма, при котором учитывается и сотериологическое назначение церкви, и высшее измерение государя, оба трансцендентных агента – равносильных, но разноместных, – теперь стали добиваться исключительности. В конце XIX в. Гиляров-Платонов указывал на «логику раскола» – фактически, перефразируя староверов, он возмущался тем, что новообрядческая церковь для борьбы с «раскольниками» использует государственный аппарат, не имеющий сакральности[89]. И Гиляров-Платонов, и множество мыслителей Серебряного века попросту забыли об идейном зерне, заложенном еще Иваном Грозным, проросшем в XVII в., а при Петре и Екатерине давшем бурные всходы – тезисе о *полноценной сакральности царской власти*. Только в старообрядчестве никогда этот пункт не забывался, но, суммируя два принципа – претензии на государственническое обладание сакральным и гонения на носителей изначальной сакральности – делался вывод о *демонической природе государства российского*[90], но никак не о его духовной пустоте (иначе староверы предлагали бы себя как проект «национальной идеи», чего не было до начала XX в.).

Возможно, именно поэтому Большим Московским соборы староверы были осуждены как государственные преступники. В глазах всех противостоящих им сил – государя, грекофилов, католикофилов, обновленцев, греческих архиереев – староверы выглядели провинциалистами, узколобыми националистами, что отягощалось еще и их «тяжкими на государев дом хулами».

Однако и обновленцы, и традиционалисты силы своим верховным арбитром видели именно государя. Государю оставалось только столкнуть их, чтобы потом подчинить себе победившую партию, что и произошло в конце XVII в.

Итак, *раскол был пространством столкновения трех основных идейных проектов*. В итоге проект традиционалистический («старообрядческий») в политическом отношении проиграл. Победу одержал проект царя Алексея Тишайшего (секулярный) в частичной опоре на обновленную церковь (Поэтому историк-старообрядец Ф.Е. Мельников именовал обновленную церковь не «никонианской», а «никоно-петровской»[91]).

Раскол был главным событием в истории России, он не только *означил*, но и *осуществил* переход России из мира традиции в мир современности. Раскол означил отказ пропитанного православием государства от духовных основ своего существования в пользу тех параметров, которые в эру традиции были служебными. Потому современный историк Б.П. Кутузов пишет: «Русская духовная катастрофа по своим последствиям имеет не только местный российский, но глобальный характер»[92].

С точки зрения ревнителей старины, ничто в православии не может изменяться – в этом и сущность православия. Изменения, совершаемые в соответствии с духом времени, разрушительны для вероучения и благочестия, потому что история есть апостасийный процесс. В глазах ревнителей произошло не изменение, а искажение православия. Вместе с шокировавшим старомосковских книжников разделением религиозности на «фундаментальную» и «варьируемую» произошло не изменение «обрядов», а их отмена[93], поскольку современность, с точки зрения традиционного ума, априорно разрушительна, и любые ее элементы, вовлекаемые в ткань традиции, несут инородный и духовно инфекционный характер. Для традиционного православного сознания обряды («чины») были разнообразными и разновесными ступенями к постижению сакрального, и их радикальное искажение/уничтожение означало отбрасывание одной из ступеней богопочитания.

С другой стороны, усилиями государства и цезарепапистских иерархов в России de facto установилось *«двоеверие»*. «Верхи» представляли собой чистый тип «никонианина», в котором смешивались элементы традиционного православия с элементами католичества, протестантизма, светской мистики (типа масонства) и псевдонаучного рационализма. Эти элементы не находились ни в какой иной связи, кроме волюнтаристской, что и является одной из причин отсутствия у российской церкви единой *идеологии*. Идеологический дефицит, сдобренный сервилизмом, сказался в самых кризисных моментах русской истории, особенно во время революций XX в. «Низы» также волюнтаристски комбинировали разнообразные элементы духовности, тиражируемые иерархами (например, Димитрием Ростовским)[94].

Однако самым серьезным блоком «низовой» духовности – именно тем, к чему, как к образцу, призывали почвенники обратиться за вдохновением и с покаянием, – было старообрядчество, причем не только «конфессиональное», но и так называемый «скрытый раскол», бывший главной мишенью миссионерской политики церкви до 1905 г. Это «двоеверное» расщепление стало одной из основ евразийской ментальности[95] и до сих пор остается основой для исследования русского народного менталитета[96].

Библиографический список

Quinn W.W., Jr. The Only Tradition. – NY.: State University of New York Press, 1997. – 219 p.

Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998. – 207 с.

Бакулов В.Д. Социокультурные метаморфозы утопизма. – Ростов н/Д.: Изд-во РГУ. – 291 с.

Зеньковский В.В. Очерки русской философии // Христианская философия / сост. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – С. 303–354.

Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2-х т. / ред. В.В. Нехотин. – М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. – 753 с.

Зызыкин М.В. Строитель Святой Руси // Патриарх Никон. Протопоп Аввакум: Сборник / сост. В.А. Десятников. – М.: Новатор, 1997. – С. 198–266.

Кириллов И.А. Правда старой веры. – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2008. – 312 с.

Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века как идеологическая диверсия и национальная катастрофа. – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2008. – 300 с.

Мельников Ф.Е. История Русской Церкви (со времен царствования Алексея Михайловича до разгрома Соловецкого монастыря). – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2006. – 365 с.

Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // О русской истории и русской культуре. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 140–161.

Сидаш Т.Г. Русский эллинизм (предисловие к книге блаж. Иоанна Неронова) // Сайт Тараса Сидаша // http://sidashtaras.ru/?idx=425.

Усов И.Г. Церковь Христова временно без епископа. – Новосибирск: Слово, 2008. – 211 с.

Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII вв). – М.: Аспект Пресс, 2002. – 381 с.

Успенский Б.А., Живов В.М. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Избранные труды. – Т. I. Семиотика

истории. Семиотика культуры. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 201–278.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – 561 с.

---

[1] См.: Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – С. 72.

[2] См.: Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. – Калинин: Наука, 1971. – С. 76.

[3] Современный философ-единоверец Тарас Сидаш подчеркивает проблемность истолкования раскола в том, что вместо единственно возможного комплексного (философского) рассмотрения проблемы на первое место выдвигаются какие угодно другие: исторические (государственнические), социально-экономические, психологические, социально-структурные. См.: Сидаш Т.Г. Русский эллинизм (предисловие к книге блаж. Иоанна Неронова) / Сайт Тараса Сидаша. [СПб., 2009-2012.] URL: http://sidashtaras.ru/?idx=425 (дата обращения 15.04.2012).

[4] См.: Успенский Б.А. Европа как метафора и как метонимия (применительно к истории России) // Вопросы философии. – 2004. – № 6. – С. 17.

[5] Именно так характеризовал староверов С.А. Зеньковский.

[6] См., напр.: Олеарий А. Описание путешествия в Московию. – Смоленск: Русич, 2003. – С. 174, 177-178, 274.

[7] Примечательно, что в XVII в. на Руси произошла псевдоморфоза термина «мирской». До раскола он означал «мирянский» – т.е. умаленно-церковный, как упрощенная «по немощи человеческой» версия монастырского устава и образа жизни. От раскола и до сих пор «мирской» – значит, «светский», «нецерковный», свободный от довления религиозного образа жизни, не ощущающий никакого беспокойства и недостаточности в отрыве от Бога и Церкви.

[8] Об обмирщении нравов и быта в XVII в. – см.: Леонтьев А.К. Быт и нравы // Очерки русской культуры XVII века / ред. А.В. Арциховский. – М.: Изд-во МГУ, 1979. – С. 5-29.

[9] См.: Зеленевский В.А. Злонамеренное и мистическое в судьбах раскола // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы МНПК. – Гомель: Изд-во ГГУ, 2003. – С. 78-85.

[10] См.: Опарина Т.А. Царская грамота 1660 г. о наказании священника, не принявшего единогласного пения // Рукописная книга Древней Руси и славянских стран: от кодикологии к текстологии. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. – С. 65-75.

[11] Парилов О. Западное влияние и церковный раскол // Православное слово (Нижний Новгород). – 1998. – № 19. – С. 11; Юзов И. Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. – СПб.: Изд-во А.М. Котомина, 1881. – С. 10.

[12] См.: Дзюбенко М.А. О древлеправославном миссионерстве / Самарское староверие [Самара, 2005-2012.] URL: http://samstar-biblio.ucoz.ru/publ/236-1-0-438. (дата обращения 06.06.2012).

[13] Ключевский В.О. Русская история: Полный курс лекций. Т. 2. – М.: АСТ, Мн.: Харвест, 2002. – С. 444. В этом же ключе: Лосский Н.О. Характер русского народа. Кн. 2. – М.: Ключ, 1990. – С. 56.

[14] Духовник царя, автор последней редакции знаменитого «Домостроя». Впоследствии он дистанцировался от староверов, заняв лояльную позицию в отношении Никона и его реформ.

[15] Самое большое и структурированное собрание сочинений Аввакума – в книге: Бороздин А.К. Протопоп Аввакум: Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. – СПб.: Изд-во А.С. Суворина, 1900.

[16] Некоторые исследователи считали Неронова виновником раскола и основоположником староверия – см., напр.: Гейден А. Из истории возникновения раскола при патриархе Никоне. – СПб.: Изд-во А.С. Суворина, 1886. – С. 26. О мировоззрении и деятельности Неронова – см.: Опарина Т.А. Поиски церковного идеала Ивана Неронова // Человек верующий в культуре Древней Руси: Материалы МНК 5-6.12.2005. / ред. Т.В. Чумакова. – СПб.: Лема, 2005. – С. 72-82.

[17] Настойчивость этого теократизма адекватна натиску гуманизма современности. Борис Успенский свидетельствует об обычае староверов-иконописцев «подписывать» созданные иконы именем «Бог» в сакральном «великом глазе». См.: Успенский Б.А. Семиотика искусства. – М.: Языки русской культуры, 1995. – С. 259.

[18] Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2-х т. / ред. Нехотин В.В. – М.: Институт ДИ-ДИК, Квадрига, 2009. – С. 349.

[19] См.: Товбин К.М. Староверие как «контрсекулярный проект» // Религиоведение. – 2006. – № 3. – С. 40-56.

[20] См.: Геронтий Соловецкий. Предисловие о почитании святых книг, и яко со испытанием и истинным разумом подобает Божественая писания комуждо проходити, а не от своего смысла сказовати и разсуждати / Староверие в документах [М., 2006-2012.] URL: http://starajavera.narod.ru/GerontiyPredislovie.html (дата обращения 08.06.2012).

[21] См.: Карпец В.И. Всевозможность вечности или вхождение в историю? / Правая.Ru: православно-аналитический портал [М., 2007-2012.] URL: http://www.pravaya.ru/look/16652 (дата обращения 13.03.2012); Карпец В.И. Православие и латинство (III) / Правая.Ru: православно-аналитический портал [М., 2007-2012.] URL: http://www.pravaya.ru/side/584/1344 (дата обращения 13.03.2012).

[22] См.: Усов И.Г. Церковь Христова временно без епископа. – Новосибирск: Слово, 2008. – С. 119.

[23] См.: Денисов А. Праведный от веры жив будет / Староверие в документах [М., 2006-2012.] URL: http://starajavera.narod.ru/adenisov.html (дата обращения 08.06.2012).

[24] См.: Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: В 2-х т. ... – С. 43; Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // О русской истории и русской культуре. – СПб.: Азбука, 2000. – С. 147.

[25] См.: Павел Алеппский, архидиакон. Путешествие Антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII века. Вып. 2 (От Днестра до Москвы). – М.: Изд-во МГУ, 1897. – С. 108-110, 158-165.

[26] Именно этот синтез является отличительной чертой византийской модели православия – см.: Алешкова Ю.Б. Византийский эстетический онтологизм и пространственно-временная организация восточнохристианского литургического образа // Эстетика: Вчера. Сегодня. Всегда. – Вып. 1. – М.: Изд-во ИФ РАН, 2005. – С. 163-177.

[27] См.: Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. – М.: Мысль, 1995. – С. 460.

[28] См.: Мякотин В.А. Протопоп Аввакум: Его жизнь и деятельность. – СПб.: Товарищество «Общественная Польза», 1894. – С. 10.

[29] Бакулов В.Д. Социокультурные метаморфозы утопизма. – РнД.: Изд-во РГУ. – С. 237.

[30] См.: Суханов А. О чинех греческих вкратце / Староверие в документах [М., 2006-2012.] URL: http://starajavera.narod.ru/arseniychini.html (дата обращения 08.06.2012).

[31] Цит. по: Юрганов А.Л. Категории русской средневековой культуры. – М.: МИРОС, 1998. – С. 395.

[32] См.: Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. – Т. 3. – Харьков, 1899. – С. 178.

[33] При Петре I, превратившем «царство» (священное) в «империю» (мирское), апелляции староверов к иеротопу Святой Руси усилились – см.: Савельева М.Ю. Трансформация представлений о «Святой Руси» от Царства к Империи // Человек верующий в культуре Древней Руси: Материалы МНК 5-6.12.2005. / Ред. Т.В. Чумакова. – СПб.: Лема, 2005. – С. 42–59.

[34] Авраамий, инок. Послание страдальца Христова Авраамия к христолюбцу некоему, свидетельство о последнем времени / Староверие в документах [М., 2006-2012.] URL: http://starajavera.narod.ru/avraamiy3.html (дата обращения 08.06.2012).

[35] Упор на двуперстие как символическое выражение всего православного вероучения делался, видимо, по причине распространения в Малороссии, Белоруссии и прилежащих землях новогреческого троеперстия. Из академических исследований, доказывающих древность двуперстия, можно привести: Голубинский Е.Е. К нашей полемике со старообрядцами // Богословский вестник. – 1892. – Т. 1. – № 1. – С. 45-76; Т. 2. – № 4. – С. 34-72; Т. 1. – № 2. – С. 277-312; Т. 1. – № 3. – С. 485-506; Т. 2. – № 5. – С. 197-223; Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и его противники в деле исправления церковных обрядов. – Сергиев Посад, 1913. Из современных обобщений как древности двуперстной «первой догмы», так и ее значимости в традиционно-православном сознании можно привести: Успенский Б.А. Крестное знамение и сакральное пространство: Почему православные крестятся справа налево, а католики – слева направо? – М.: Языки славянской культуры, 2004. – С. 102 и слл. В.В. Бычков напоминает, что «двуперстие» – на деле упрощенное именование пятиперстия, из которого два скрещенных перста изображали Божественную и человеческую природы Христа, а три, прижатых к ладони, – Св. Троицу. (Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI–XVII века. – М.: Мысль, 1995. – С. 457). А.В. Крамер указывает на семиотическую природу реформы: изменение перстосложения в его интерпретации самим своим изображением знаменует наступление Нового времени: Крамер А.В. Раскол русской Церкви в середине XVII века. – СПб.: Алетейя, 2011. – С. 343–348.

[36] Старообрядчество Борисом Успенским показано как носитель именно традиционно-православного отношения к тексту, позволившее через филологическое вскрытие сохраненных ими знаковых систем ознакомиться с самим традиционно-христианским, традиционно-русским мировидением. См.: Успенский Б.А. История русского литературного языка (XI–XVII вв). – М.: Аспект Пресс, 2002. – С. 7.

[37] См.: Плюханова М.Б. О национальных свойствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры. – Т. 3. – М., 1996. – С. 380.

[38] Тема приходской/общинной соборности как основы русского соборного менталитета хорошо освещена в исследованиях: Папков А.А. Древне-русский приход. Краткий очерк церковно-приходской жизни в восточной России до XVIII века и в западной России до XVII века. – Сергиев Посад: Изд-во А.И. Снегиревой, 1897: Пулькин М.В. Православный приход и власть в середине XVIII в. – начале XX в. – Петрозаводск: Карельский научный центр РАН, 2009; Стефанович П.С. Приход и приходское духовенство в России в XVII – XVII веках. – М.: Индрик, 2002.

[39] См.: Quinn W.W.,Jr. The Only Tradition. – NY.: State University of New York Press, 1997. – P. 26.

[40] См.: Cutsinger J.S. Toward a Method of Knowing Spirit / James S. Cutsinger [Cambridge, U.S., 2009-2012/] URL: http://www.cutsinger.net/pdf/method_of_knowing_spirit.pdf (дата обращения 24.03.2012).

[41] См.: Cutsinger J.S. Requiring Religion: Be What Knows / James S. Cutsinger [Cambridge, U.S., 2009-2012/] URL: http://www.cutsinger.net/pdf/requiring_religion.pdf (дата обращения 24.03.2012).

[42] Выражение Геринга: Геринг И. Раскол и секты Русской Церкви (1003-1897 г.). – Часть I. – СПб.: Изд-во журнала «Миссионерское обозрение», 1903. – С. 55.

[43] См.: Аторин Р.Ю. Проблема брадобрития в православной традиции. – М.: Археодоксия, 2009.

[44] Заслуживает внимания меткое замечание Марии Виролайнен: «Как только рядом с двуперстием встает троеперстие, то и другое становится условностью. И если одна форма заподозрена как неправильная, то подозрительной становится и другая. Происходит не изменение канона, а крушение канона как такового. Не случайно старообрядцы, глядя на свершения Никона, ожидали не более и не менее как конца света» (Виролайнен М.Н. Исторические метаморфозы русской словесности. – СПб.: Амфора, 2007. – С. 200).

[45] Цит. по: Зеньковский В.В. Очерки русской философии // Христианская философия / сост. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – С. 332.

[46] Усов И.Г. Церковь Христова временно без епископа. – Новосибирск: Слово, 2008. – С. 119.

[47] Кириллов И.А. Правда старой веры. – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2008. – С. 22.

[48] Михаил (Семенов), еп. Апология старообрядчества // Церковь. – 2002. – № 4-5. – С. 26.

[49] Такая оценка, помноженная на отсутствие достоверных сведений о Стоглаве и последовательную идеологическую работу, направленную против древнерусской духовности, привела к тому, что даже традиционалистически настроенные умы России XIX в. воспринимали Стоглавый собор как «бессмертный памятник невежества, грубости и язычества» (Хомяков А.С. О старом и новом // Всемирная задача России / ред. О.А. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 205).

[50] См.: Поморские ответы. – М.: Изд-во Преображенской богадельни, 1911. – Л. 164 об.; ответ 43; Заволоко И.Н. История Церкви Христовой. – Рига: Изд-во Гребенщиковской общины, 1937. – С. 101; Заволоко И.Н. Стоглавый собор 1551 года (к 420-летию) / Сайт старообрядческого общества им. И.Н. Заволоко [Рига, 2004-2012.] URL: http://www.starover-pomorec.eu/starover/plugins/content/content.php?content.53 (дата обращения 11.06.2012); Андриан, еп Казанско-Вятский. Старообрядчество как часть общенациональной культуры // Старообрядчество как историко-культурный феномен: Материалы МНПК. – Гомель: Изд-во ГГУ, 2003. – С. 21.

[51] См.: Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. – М.: ЯСК, 2002. – С. 348. Примечательно, что после раскола вектор предпочтений сменился на прямо противоположный: Малороссия стала восприниматься как место сохранения древнего греческого богослужебного обихода в противовес старомосковской опоре на древнеславянские литургические книги, лишенные однородности. См.: Мансветов И.Д. Как у нас правились Типик и Минеи: Материалы для истории книжной справы в XVII столетии по бумагам архива типографской библиотеки в Москве // Прибавление к Творениям св. отцов, в русском переводе. – Ч. 33. Кн. 1. – М.: Изд-во М.Н. Лаврова и К°, 1884. – С. 274, 310. Такой подход до сих пор – несмотря на многочисленные демифологизации – находит место в современных изложениях истории русской философии – см., напр.: Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1999. – С. 72.

[52] Лаппо-Данилевский считал, что раскол был столкновением двух мировоззренческих форматов – «восточничества» (радикальная, но не единственная ветвь которого была представлена в старообрядчестве) и «западничества». См.: Лаппо-Данилевский А.С. История русской общественной мысли и культуры XVII-XVIII вв. – М.: Наука, 1990. – С. 208.

[53] См.: Товбин К.М. Трансформация концепции «Москва – Третий Рим» в русском православном старообрядчестве: Дис.…канд. филос. наук (специальность «Религиоведение, философская антропология, философия культуры»). – Ростов н/Д., 2006.

[54] См.: Харлампович К.В. Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Т. I. – Казань: Изд-во М.А. Голубева, 1814. – С. 149-366, 459-504; Опарина Т.А. Число 1666 в русской книжности середины – третьей четверти XVII века / Библиотека Якова Кротова [М., 2003-2012.] URL: http://krotov.info/history/17/3/1666_oparina.htm (дата обращения 11.06.2012).

[55] Аввакум, прот. Об иконном писании // Пустозерская проза. – М.: Моск. рабочий, 1989. – С.102–104. Более подробно о традиционалистической иконографии – см.: Робинсон А.Н. Идеология и внешность (Взгляды Аввакума на изобразительное искусство) // ТОДРЛ. Т. XXII. – М.; Л.: Наука, 1966. – С. 353–381.

[56] См.: Башилов Б.П. История русского масонства. – М., 1992. – С. 13; Гакстгаузен А. Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. – М., 1870. – С. 234; Ковалевский П.Е. Исторический путь России: Синтез русской истории по новейшим данным науки. – Париж, 1948. – С. 141.

[57] Прот. Георгий Флоровский характеризовал послениконовскую духовность Российской церкви как «латинскую псевдоморфозу» (Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 112).

[58] Панкратов А.В. Мечты об иерократии и факты истории // Старообрядецъ. – 2003. – № 27. – С. 11.

[59] См.: Белокуров С.А.. Сильвестр Медведев об исправлении богослужебных книг при патриархах Никоне и Иоакиме // Христианское чтение. – 1885 г. – Ч. II. – С. 691–727.

[60] Примечательно, что сам Константинопольский патриарх Паисий возражал против никоновской унификации, предполагая, что она приведет к церковным распрям. См.: Грамота Константинопольскаго патриарха Паисия I къ Московскому патриарху Никону // Христианское чтение. – 1881 г. – Ч. I. – С. 309; Белевцев И., прот. Русский церковный раскол в XVII столетии // Тысячелетие крещения Руси. МЦНК «Богословие и духовность» (Москва, 11-18 мая 1987 г.). – Т. 2. – М.: Изд-во Московской Патриархии, 1989. – С. 193.

[61] Например, в различных учениях Феофана Прокоповича, по которым церковь до сих пор не приняла никакого решения.

[62] См.: Зызыкин М.В. Строитель Святой Руси // Патриарх Никон. Протопоп Аввакум: Сборник / сост. В.А Десятников.. – М.: Новатор, 1997. – С. 225.

[63] См.: Аторин Р.Ю. Религиозное мировоззрение протопопа Аввакума и влияние его деятельности на развитие экклесиологии старообрядчества: Дис. …канд. филос. наук (специальность «Религиоведение, философская антропология, философия культуры»). – Белгород, 2009. – С. 120 и сл.; Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века как идеологическая диверсия и национальная катастрофа. – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2008.

[64] О штампах «новый Константин», «новая Византия» и прочих идеологемах всемирного православного царства со смещенным на север центром – см.: Чеснокова Н.П. Христианский Восток и Россия: Политическое и культурное взаимодействие в середине XVII века. – М.: Индрик, 2011. – С. 159-204.

[65] См. произведение ученика преп. Иосифа: Симеон, еп. Суздальский. Повесть об осьмом Флорентийском соборе. Исидоров собор и хождение его / Староверие в документах [М., 2006-2012.] URL: http://starajavera.narod.ru/ simeonsuzdal.html (дата обращения 09.06.2012).

[66] Цит. по: Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви: В 2-х т. – Т. 2. – М.: Терра, 1992. – С. 272

[67] Об этом: Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви... – С. 194–197.

[68] Цит. по: Лелотт Ф., иером. Решение проблемы жизни: Христианское мировоззрение: В 5 ч. – Ч. V. Социальные проблемы. – Брюссель: Жизнь с Богом, 1959. – С. 38.

[69] См.: Субботин Н.И. Дело патриарха Никона. Историческое исследование по поводу XI т. «Истории России» проф. Соловьева. – М.: Изд-во В. Грачева и комп., 1862. – С. 64 и след.

[70] См.: Мельников Ф.Е. История Русской Церкви (со времен царствования Алексея Михайловича до разгрома Соловецкого монастыря). – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2006. – С. 221.

[71] Кутузов Б.П. Церковная «реформа» XVII века как идеологическая диверсия и национальная катастрофа. – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2008. – С. 574.

[72] О католическом духе и смысле могилянских преобразований церкви Киевской Руси – см.: Г.В. Флоровский. Пути русского богословия. – М.: Институт русской цивилизации, 2009. – С. 64-71.

[73] См.: Cherniavsky M. Old Believers and the New Religion // Slavic Review. – Stanford, – 1966. – № 1. – P. 25.

[74] См.: Зызыкин М.В. Строитель Святой Руси // Патриарх Никон. Протопоп Аввакум: Сборник / сост. В.А. Десятников. – М.: Новатор, 1997. – С. 226; Cherniavsky M. Tsar and People. Studies in Russian Myths. – L.; New Haven, 1961. – P. 155.

[75] См.: Павел, архим. Ответ мой одному возражателю // – ПСС. – Т. 2. – М.: Изд-во Братства св. Петра митрополита, 1897. – С. 174.

[76] См., напр.: Cavanaugh W.T. Beyond secular parodies // Radical Orthodoxy: A new theology / Ed.: Milbank J., Pickstock C., Ward G. – London: Routledge, 2002. – P. 184-185; Кокс Х. Мирской град: Секуляризация и урбанизация в геологическом аспекте. – М.: Восточная литература, 1995. – С. 33 и сл.

[77] См.: Fenn R.K. Time Exposure. – Oxford: Oxford University Press, 2001. – P. 4.

[78] См.: Шмеман А., прот. Исторический путь православия. – Париж: YMCA-Press, 1993. – С. 160-182.

[79] Вальденберг В.Е. Древнерусские учения о пределах царской власти: очерки русской литературы от Владимира Святого до конца XVII века – М.: Территория будущего, 2006 – С. 316.

[80] О борьбе Царства и Священства за обладание Священным – см.: Милбанк Дж. Политическая теология и новая наука политики // Логос. – 2008. – № 4 (67). – С. 33-54.

[81] Агамбен Дж. Церковь и Время / Богослов.Ru [М., 2007-2011.] URL: http://www.bogoslov.ru/text/print/ 2331830.html (дата обращения 11.06.2012).

[82] Цит. по: Гудзий Н.К. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. – М., 1934. – С. 9.

[83] Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. – М., 1996. – С. 72.

[84] Сидаш считает «византийскую прелесть» основной ментальной причиной раскола. См.: Сидаш Т.Г. Русский эллинизм (предисловие к книге блаж. Иоанна Неронова) / Сайт Тараса Сидаша. [СПб., 2009-2012.] URL: http://sidashtaras.ru/?idx=425 (дата обращения 15.04.2012).

[85] Бакулов В.Д. Социокультурные метаморфозы утопизма. – Ростов н/Д.: Изд-во РГУ. – С. 276.

[86] См. манифест цезаропапизма: Феофан Прокопович. Слово о власти и чести царской // Сочинения / ред. И.П. Еремин. – Л.: Изд-во АН СССР, 1961. – С. 76–94.

[87] См.: Успенский Б.А., Живов В.М. Царь и Бог (Семиотические аспекты сакрализации монарха в России) // Избранные труды. – Т. I. Семиотика истории. Семиотика культуры. – М.: Языки русской культуры, 1996. – С. 225.

[88] См. об этом явлении: Агамбен Дж. Homo sacer. Чрезвычайное положение. – М.: Европа, 2011 – С. 84-100.

[89] См.: Гиляров-Платонов Н.П. Бороться с расколом должно не мерами преследования, а просвещением // Гиляров-Платонов Н.П. «Жизнь есть подвиг, а не наслаждение...» / ред. Платонов О.А. – М.: Институт русской цивилизации, 2008. – С. 98-100.

[90] См., напр.: Евфимий. Титин / Староверие в документах [М., 2006-2012.] URL: http://starajavera.narod.ru/ evfimiytitin.zip (дата обращения 08.06.2012).

[91] См.: Мельников Ф.Е. История Русской Церкви (со времен царствования Алексея Михайловича до разгрома Соловецкого монастыря). – Барнаул: Изд-во Фонда поддержки строительства храма Покрова Пресвятыя Богородицы РПСЦ, 2006. – С. 84 и сл.

[92] Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века как идеологическая диверсия // Остров Веры. – 2001 – № 2. – С. 5.

[93] См.: Мельников Ф.Е. История Русской Церкви... – С. 44.

[94] Социально-психологический механизм образования «двоеверия» описан Бурдье как следствие секулярного расщепления общины по отношению к Священному: на его монополистов (иерархов) и «профанов», религиозность которых утилитарна, а посему магична и эклектична. См.: Бурдье П. Социальное пространство: поля и практики. – СПб.: Алетейя, 2005. – С. 27 и сл. По мысли Бурдье, в основе «двоеверия» лежит именно юридическая теория церкви как «сферы легализации». И эта же теория является методологической для Бурдье; вне ее само понятие двоеверия обессмысливается и для традиционалистической методологии представляется не более чем виртуальным конструктом.

[95] См.: Алексеев Н.Н. Русский народ и государство. – М.: Аграф, 1998. – С. 86–144.

[96] См., напр.: Левин И. Двоеверие и народная религия в истории России. – М.: Индрик, 2004.

Аргудяева Ю.В.

РУССКИЕ СТАРООБРЯДЦЫ ПРИМОРЬЯ В ИССЛЕДОВАНИЯХ В.К. АРСЕНЬЕВА

Аннотация. Обращено внимание на обширность этнографических исследований В.К. Арсеньевым, 140-летие со дня рождения которого исполнилось осенью 2012 г. Охарактеризована краткая история появления на приморской земле во второй половине XIX в. первых русских крестьян, в том числе русских старообрядцев. Показан процесс их переселения, возникновения первых старообрядческих деревень. Рассматриваются особенности и сложности адаптации в Приморье русских старообрядцев и отношение к ним на разных этапах своей работы В.К. Арсеньева. Приведены сведения, характеризующие помощь русских старообрядцев В.К. Арсеньеву в его исследовательской деятельности.

Ключевые слова: В.К. Арсеньев, Приморье, крестьяне, русские старообрядцы, переселение, адаптация, русские традиции в хозяйственной деятельности.

Работа выполнена в рамках госзадания Минобрнауки РФ на 2012-2014 гг. 6.2256.2011 по теме НИР «Исторический опыт взаимодействия культур и цивилизаций в Азиатско-Тихоокеанском регионе».

Фото 1. В.К. Арсеньев.

Владимир Клавдиевич Арсеньев был знаменитым исследователем Дальнего Востока. Сведения, собранные им во время его многочисленных экспедиций по южной части Дальневосточного региона по археологии, географии, зоологии, ботанике, этнографии и другим наукам – свидетельство его обширных интересов, нашли отражение в некоторых его публикациях и рукописных дневниках. Обширные рукописные записи, сосредоточенные либо в полевых маршрутных дневниках, либо в дневниках, посвященных определенным отраслям знаний, еще ждут своих исследователей. Интерес к ним огромен.

В последние годы особенно заметно усилилось внимание ученых и широкой общественности к традиционной культуре народов, проживающих в российских регионах позднего освоения, к которым относится Дальний Восток. Она интересна для специалистов разных научных дисциплин, прежде всего для религиоведов, этнографов, демографов, историков, как территория со смешанным в этническом и конфессиональном отношении населением, со сложными в прошлом и продолжающимися миграционными процессами.

Южная часть Дальнего Востока во второй половине XIX – начале XX вв. представляла собой зону компактного и дисперсного расселения разных этнокультурных образований, среди которых выделялись группы аборигенного (тунгусо-маньчжурского и палеоазиатского), пришлого, преимущественно восточно-славянского (русские, украинцы, белорусы) и восточно-азиатского (китайцы, корейцы) населения. Среди них особое место принадлежит русским, первыми из восточных славян пришедшим на Даль-

ний Восток России. Именно они в XVII в. начали осваивать Приамурье, окончательно закрепились на этих землях в середине XIX в.[1] и в настоящее время составляют более 80% населения Дальневосточного региона. Русские первыми «принесли» на эти земли традиционную культуру восточно-славянской общности. Являясь, таким образом, по численности и хозяйственно-экономическому потенциалу доминирующей частью населения Дальнего Востока, русские оказались наименее изученными в этнокультурном отношении по сравнению с другими народами Дальневосточного региона. Поэтому для нас важны свидетельства первопоселенцев и их потомков, которых застали исследователи этой территории в начале XX в. К таким исследователям относится выдающийся путешественник и этнограф Арсеньев, который в первой трети XX в. провел свои знаменитые путешествия по Приамурью (бассейн Среднего и Нижнего Амура и его притоков) и Приморью (Южно-Уссурийский край). Собранный В.К. Арсеньевым обширный экспедиционный материал позволил ему создать ряд работ по этнокультурной истории дальневосточных народов, из которых наиболее изученными оказались аборигенные – удэгейцы, орочи, нанайцы, а среди пришлых – китайцы.

Специальных исследований русского населения Владимир Клавдиевич не производил – это не входило в число непосредственных задач его путешествий. Однако полностью исключить проблемы русских не представлялось возможным в связи с тем, что во второй половине XIX – начале XX вв. шло интенсивное заселение южной части Дальневосточного региона российским славянским населением. А для его расселения необходимо было знать расположение свободных земельных участков, пригодных по разным показателям (качество почвы, наличие питьевой воды и сенокосных угодий и др.) для жизнедеятельности крестьян-переселенцев. Эти сведения, как дополнительное поручение к непосредственным задачам экспедиций, постоянно получал Владимир Клавдиевич от местного переселенческого начальства и губернаторов.

Дальневосточное крестьянство складывалось в ходе длительного переселения, оседания и смешения восточных славян (русских, украинцев, белорусов), их региональных и конфессиональных групп из северных, центральных и южных регионов Центральной России, Урала, Сибири, Алтая, Забайкалья.

На первом этапе интенсивного заселения славянами Приамурья и Приморья (50–60-е гг. XIX в.) превалировали русские. Первые компактные группы русских крестьян, переселенные на юг Дальнего Востока России за счет казны, появились здесь в 1855 г. при генерал-губернаторе Восточной Сибири Н.Н. Муравьеве, вошедшем в историю как Н.Н. Муравьев-Амурский. Это были 50 крестьянских семей, живших в Иркутской губернии и Забайкальской области. Они расселились в низовьях Амура, между Николаевским и Мариинским постами, образовав 10 селений[2]. Второе переселение русских в эту местность на казенный счет было осуществлено в 1859-1861 гг. Сюда переселились около 250 семей из Воронежской, Вятской, Тамбовской, Пермской губерний, образовавших между Хабаровкой и Мариинским постом 9 новых селений (Воронежское, Вятское, Сарапульское, Яблоновское, Троицкое, Пермское (Мылки), Горин (Тамбовская Слобода), Жеребцовское (Бирминское), Мариинск (Кизи)[3]. Большинство жителей названных селений были ортодоксальными православными, но часть крестьян, поселившихся в с. Сарапульское, являлись старообрядцами.

Далеко не все выбранные чиновниками для поселения крестьян места на амурских берегах оказались удобными «для хлебопашества и для промышленности». Специфические социально-экономические и природные условия нового местожительства внесли существенные коррективы в материальный быт и структуру крестьянских занятий, обусловили смену хозяйственных традиций. Некоторые переселенцы оставили хлебопашество

и стали заниматься извозом, сенокошением, освоили охоту, рыболовство и связанные с этими занятиями производства (бондарное, клепочное и др.). Крестьяне пытались самостоятельно улучшить свое социально-экономическое положение, стремясь найти на Амуре и в Приморье более приемлемые для хозяйственной деятельности природно-климатические условия и земельные угодья. Итогом стало создание в 1861-1862 гг. на Амуре, в Софийском округе Приморской области, еще 10 новых русских крестьянских селений[4] и переселение около 200 человек в 1863-1864 гг. в Южно-Уссурийский край, к заливу Св. Ольги на побережье Японского моря[5]. Так началось заселение Приморья одной из групп русских крестьян, об адаптации которых к новым условиям жизни, об экономическом их положении мы находим свидетельства в дневниках В.К. Арсеньева начала XX в.

На Дальний Восток из российских губерний прибывали русские разной вероисповедной ориентации – православные (представители ортодоксального православия и старообрядцы), молокане, духоборцы и др. Перед пришедшими на восточные окраины крестьянами прежде всего встала проблема адаптации к местным социально-экономическим, экологическим, демографическим, культурным условиям жизни. Для уроженцев разных российских регионов и их конфессиональных групп она проходила неодинаково. Лучше и быстрее всех приспосабливались русские, а среди них – старообрядцы. Этого не мог не заметить В.К. Арсеньев. Из всех групп русского населения именно старообрядцев встречал Владимир Клавдиевич в самых глухих местах дальневосточной тайги.

Проблеме расселения и жизнедеятельности русских в южной части Дальнего Востока В.К. Арсеньев уделил внимание в нескольких своих экспедициях. Чаще это были его собственные наблюдения, сообщения местных жителей. Они излагались в виде либо статистических выкладок, либо небольших характеристик той или иной группы населения, либо упоминаний фамилий местных русских жителей. Но уже эти, иногда довольно скупые и отрывочные, сведения давали последующим исследователям немалую информацию. Опираясь на нее, привлекая документы из различных архивохранилищ России и материалы полевых исследований ученых, можно воссоздать определенные моменты жизнедеятельности, сохранения и развития традиций разных локальных групп русских на восточной окраине нашей страны.

В предлагаемой статье использовались преимущественно экспедиционные сведения Владимира Клавдиевича, составляющих только часть наследия великого путешественника, хранящегося в архиве Общества изучения Амурского края (Архив ОИАК) в г. Владивостоке в фонде В.К. Арсеньева[6]. Мы опирались только на некоторые его дневниковые записи, сделанные во время экспедиций в 1906-1909 гг., дополняя их собственными полевыми наблюдениями.

Владимир Клавдиевич неоднократно бывал у старообрядцев как в центральной части горной системы Сихотэ-Алинь, так и в отрогах этого хребта – в бассейнах рек, впадающих в Японское море, и его бухтах. Впервые мы встречаем упоминание о старообрядцах во время его экспедиции 1906 г., которая описана им в путевом дневнике № 1[7]. К этому времени в центральных районах Сихотэ-Алиня уже были старообрядческие деревни Загорская, Кокшаровка и Каменка.

В Южно-Уссурийском крае (Приморье) самая ранняя старообрядческая деревня – Ильинка Ханкайской волости, в долине р. Сиянхе, около оз. Ханка – была основана в 1865 г. уроженцами Самарской губернии. К ней и к расположенной рядом старообрядческой деревне Петропавловке в 1870 г. подселились выходцы из Забайкалья, так называемые старообрядцы-«семейские»[8], пришедшие с Аянского тракта, который они обслуживали до закрытия (1867 г.) Российско-Американской компании[9]. Другие компактные группы старообрядцев-семейских с Аяна образовали неда-

леко от Владивостока, на р. Суйфун и р. Монгугай, деревни Красный Яр, Алмазовку, Богословку. Название последней старообрядцы перенесли впоследствии на побережье Японского моря, в бухту Амгу. За семейскими стали переселяться и другие группы старообрядцев – из Вятской, Енисейской, Пермской, Томской, Саратовской, Самарской и других губерний, а также с Алтая и из Амурской области[10].

К концу XIX в., по мере роста в крае населения и подселения «мирских» в старообрядческие деревни, семейские, как и другие староверы, уходили из своих деревень в самые глухие таежные районы Сихотэ-Алиня – бассейны рек Уссури, Даубихе, Улахе, Иман, Бикин. В частности, старообрядцы дер. Ильинка перебрались в с. Красный Яр и дер. Осиновка Ивановской волости, староверы дер. Петропавловка – также в дер. Осиновка. Так началась внутренняя, в пределах Южно-Уссурийского края, миграция староверов. На новом месте они довольно быстро обустраивались. Эту приспособляемость к новым местам оценили некоторые чиновники переселенческого управления: к обустроенным деревням старообрядцев они тотчас подселяли переселенцев-украинцев. Староверы вновь бросали только что разработанные пашни и построенные жилища и уходили еще дальше – в горные хребты Сихотэ-Алиня. Именно по этим причинам перебрались всем обществом бывшие петропавловские старообрядцы дер. Осиновка, в долину р. Даубихе, где в 1887 г. образовали новое селение, дав ему прежнее название. Уже отсюда, из района Сихотэ-Алиня, старообрядцы стали переселяться на практически незаселенное Тихоокеанское побережье – в бухты и в бассейны рек, впадающих в Японское море – Судзухе, Кхуцин, Пея, Кема, Амгу, Светлая, Единка, Самарга, Сяо-Кема и др. Здесь забайкальскими, уральскими, алтайскими, сибирскими старообрядцами и их потомками, уже местными уроженцами, было основано несколько новых деревень и хуторов, в которых они старались селиться по региональному и религиозному (по согласиям и толкам) признакам. Население этих деревень постоянно увеличивалось за счет новых семей старообрядцев, уходивших из центральных районов Южно-Уссурийского края, от переселенцев-никониан. Так, В.К. Арсеньев в 1906 г. отметил, что в старообрядческом поселении по р.Амгу (в четырехстах верстах севернее залива Св.Ольга. – *Ю.А.*) «*…проживают в 8 дворах староверов в числе 34 мужчин и 23 женщин»*[11]. К 1907 г. численность населения этой деревни практически удвоилась: «*Старообрядческая деревня Амагу состояла из восемнадцати дворов. Первые поселенцы (семь семейств) перекочевали сюда в 1900 г. с реки Даубихе. Живя далеко в горах, старообрядцы сохранили облик чистых великороссов. Патриархальность семьи, костюмы, утварь, вышивка на одежде, резьба по дереву и т.д. – все это напоминало древнюю Русь…»*[12].

Выполняя задания местного руководства по выявлению колонизационной емкости дальневосточных земель, В.К. Арсеньев, наряду с определением качества леса и земельных угодий под пашни и покосы, санитарных (отсутствие оводов, комаров и мошек) и прочих условий жизнедеятельности, выявил пригодные для образования новых деревень места и уже существовавшие – можно сказать, авангардные – поселения крестьян. Все они принадлежали старообрядцам, жившим по берегам целого ряда небольших рек, впадающих в Японское море. Так, он полагал, что по р. Сяо-Кема, где в 1907 г. уже жили старообрядцы, можно организовать деревню в 15 дворов[13], по р. Кусун – деревню в 50 дворов[14] и др.

В.К. Арсеньев неоднозначно относился к старообрядцам в первое время после встреч с ними. Называя их энергичными, дальновидными, умными, честными, он в то же время считал, что под предлогом спасения души они уходят в глушь ради наживы. Во всяком случае, в полевых дневниках В.К. Арсеньева, относящихся к лету 1906 г. и к 1907 г., записи о староверах носят негативный характер[15]. Вначале он пользовался только

рассказами промысловиков-китайцев о староверах[16], в лице которых китайцы видели людей, способных, в отличие от аборигенов, постоять за себя. Вероятно, поэтому китайцы характеризовали старообрядцев весьма нелестно, но, возможно, для этого и были какие-то основания.

Впоследствии, узнав старообрядцев лучше, В.К. Арсеньев уже не давал им такой отрицательной характеристики. Он понял, что старообрядцы Южно-Уссурийского края уходили в другие места не из-за истощения земель, которых (в частности, никем не занятых и не использовавшихся) в исследуемый период было еще довольно много. Основная причина их миграции – уход от «мирских», от общения с ними, от новшеств в духовной жизни, в которой они, как известно, всегда были непоколебимы. Им ближе были коренные народы и в известной степени китайцы, которые никогда не вмешивались в их духовную жизнь, хотя старообрядцы видели, что представители восточно-азиатского населения хищнически используют дальневосточные природные ресурсы, обманывают и притесняют коренное население.

Старообрядцы прошли разные этапы в своей адаптации к условиям жизни в Приморье. Совершенно иные, чем на родине, социально-экономические, демографические и экологические условия жизнеобеспечения заставили основную массу крестьян приспосабливать свои этнические и хозяйственные стереотипы, свой аграрный календарь к местным природным условиям, расширять сферу хозяйственной деятельности или даже менять ее.

Адаптация старообрядцев во многом была обусловлена конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов, успешностью взаимодействия с природной средой. Определенную роль сыграли трудолюбие и психология русских старообрядцев, выработавших способность противостоять трудностям и свойственное всем русским, как считал В.К. Арсеньев, стремление к постоянному приобретению дополнительных знаний в области хозяйствования, быстрому обустройству на новом месте.

Особенно трудно шло приспособление к местным природно-климатическим условиям. Южно-Уссурийский край (Приморье) – это территория, включающая и приханкайские степи, и горные хребты, и бескрайние таежные просторы с довольно своеобразным климатом. Ясные, холодные, иногда малоснежные зимы, большие перепады зимних и летних температур в континентальной части региона; жаркое лето с обильными и продолжительными (иногда до 45 дней) дождями, вызывающими паводки и разрушительные наводнения в июле и августе, а не весеннее половодье, к которому привыкли на родине; ясная, довольно сухая и теплая осень, ветреная и влажная весна – вот что встретили переселенцы-старообрядцы в центральной части Южно-Уссурийского края. Своеобразием отличались природные условия и на побережье Японского моря.

Старообрядцы, поселившиеся в таежных районах Сихотэ-Алиня и на побережье Японского моря, не оставили полностью свое традиционное занятие – полеводство, старались распахать хоть немного десятин под хлеб, хотя условия для занятий хлебопашеством были для них совершенно новыми. На побережье Японского моря В.К. Арсеньев увидел худшие условия для этой отрасли хозяйствования, чем в центральной части края: «*…земля не тёплая, хотя и сырая, которая в свою очередь не нагревается вследствие прохладного лета, холодных туманов, бризов и холодных дождей…*»[17], отметив также наличие сильных ветров в осеннее и в зимнее время[18]. Староверы, жившие, в частности, на р. Амагу, занимались земледелием, несмотря на то, что климат здесь был совершенно иным, чем на такой же широте в южной (у оз. Ханка. – *Ю.А.*) или центральной (на р.Даубихе, район с.Анучино. – *Ю.А.*) части Южно-Уссурийского края. Им пришлось менять свой аграрный календарь. Вот как об

этом писал в 1907 г. в своем дневнике В.К. Арсеньев: «*…В районе р.Амагу зима более суровая, чем около залива Св.Ольги… Проводя параллель по широте, здесь хлеба сеят в конце Мая, тогда как у оз. Ханка и в области Анучина посев производится в конце Марта или в самом начале Апреля. Хлеба жнут в Амагу в конце Сентября, около Ханки в конце Июля. Надо считать, что в то время пока хлеб цветет на Амагу, в области Анучина его уже сжали и склали в зароды… Лето прохладное, отсутствие летних жаров, влияние бризов, облачное небо, частые туманы – вот причины столь позднего цветения деревьев и трав и созревание хлебов…*»[19]. Помимо земледелия, старообрядцы занимались и скотоводством – сопутствующей земледелию отраслью хозяйства. Его, по мнению В.К. Арсеньева, при отсутствии гнуса и обилии кормовых трав на побережье, можно было поставить на хорошую промышленную основу: «*…У старообрядцев на р. Амагу очень много лошадей и крупного рогатого скота…Часть скота они продают на убой в Никольск Уссурийский для продажи или просто сдают мясо на военные суда… Все лошади крупные, рослые, кровные (есть карабахи и даже арабской крови). Лошадей они продают поселянам по цене довольно высокой*»[20].

Фото 2. Старообрядцы с. Амгу (Амагу/Богословка) Южно-Уссурийского края. Начало XX в. (ОИАК. Фотофонд В.К. Арсеньева).

Старообрядцы в своей хозяйственной деятельности старались использовать все местные природные ресурсы. Они стремились, насколько это было возможно, вести комплексное хозяйство, с успехом применяя как принесенные сюда традиционные приемы, так и традиции аборигенных и других народов Дальнего Востока. Там, где не позволяли природные условия – в таежных и прибрежных районах, – хлебопашество как основной вид занятия старообрядцы сменили на таежные промыслы: охоту, рыболовство, сбор дикоросов (орехи, грибы, ягоды). Они полагали, что эти виды хозяйствования в данных природно-климатических условиях принесут больше выгоды. Это увидел и справедливо оценил В.К. Арсеньев во время своих путешествий: «*Они [старообрядцы] ...говорят зачем нам добывать деньги из земли, когда есть они и на поверхности, стоит их не лениться только подбирать. Земледелие даст богатые урожаи, река – рыбу на весь год, охота – мясо постоянно, скотоводство – молоко, сыр, масло, пчелы – мед, соболь – лишнюю копейку на черный день, помимо покупок всего необходимого для жизни*»[21].

Староверы быстро поняли, что соболевание – один из самых быстрых и доходных источников обогащения, поэтому они использовали при охоте на соболя как известные им русские способы добычи, принесенные из Сибири, так и способы аборигенных и пришлых восточноазиатских народов. «*Средство к жизни старообрядцев – соболевание всеми способами и китайским, и корейским, и гольдским в самых широких размерах…*»[22], – сообщил Владимир Клавдиевич в своих дневниковых записях за 1907 г., сделав на полях дневников зарисовки корейского, а также орочского самострелов и ловлю соболей сеткой[23].

Хорошую продукцию для жизнеобеспечения давала охота и на других пушных и копытных зверей (лось, изюбрь, кабан, косуля, медведь, рысь, енот, колонок, лисица, тигр и др.), а также на боровую (глухарь, рябчик, фазан) и водоплавающую (гуси, утки) птицу, с использованием самых разнообразных способов их добычи. Об этом есть немало записей в дневниках В.К. Арсеньева. Там же помещены записи Владимира Клавдиевича и о развитии у старообрядцев рыболовства, в том числе о видах рыб, особенностях их миграции, способах добычи[24].

Значительное развитие получило у старообрядцев и пчеловодство как в центральной части Южно-Уссурийского края на реках Даубихе и Улахе, где они держали до 300 ульев[25], так и на побережье Японского моря. «*Также хорошо у них поставлено и пчеловодство. Хозяева насчитывают улья сотнями…*»[26], – писал В.К. Арсеньев о старообрядцах, живших на побережье. Этот промысел, а также добыча в урожайные годы кедровых орехов позволяли старообрядцам значительно увеличить свои доходы.

Трудолюбие и стремление освоить новые виды хозяйствования, неизвестные им ранее, способствовали формированию старообрядцев-предпринимателей. К ним можно отнести семью старообрядцев Худяковых, занимавшихся, наряду с хлебопашеством, пчеловодством, садоводством (в том числе гибридизацией плодовых культур), разведением пятнистых оленей, охотой, сбором дикоросов, морским промыслом. Морским промыслом (добычей и продажей нерпичьего жира, сельди, морской травы) занимались также старообрядцы Исаак Торбеев и Афанасий Поносов[27].

Фото 3. В.К. Арсеньев (первый слева) и известные в Южно-Уссурийском крае старообрядцы-предприниматели братья Худяковы. Начало XX в.

В.К. Арсеньеву во время его путешествий, как уже говорилось, удалось зафиксировать многие аспекты повседневности, помогавшие жизнеобеспечению переселенцев, прибывших на побережье. В этом плане он обратил внимание на любознательность и наблюдательность старообрядцев, стремление лучше узнать природно-климатические условия, в которых они уже жили. Ведя натуральное хозяйство, получая от природы многие жизненные ресурсы, проводя немало времени на охоте и рыбалке, они научились подмечать и использовать себе во благо многие явления природы, в том числе погодные явления. Это высоко оценил В.К. Арсеньев, когда он получше познакомился со старообрядцами как центральных районов Сихотэ-Алиня, так и побережья. Отдельные наблюдения старообрядцев он зафиксировал в своих дневниковых записях. В частности, в одном из путевых дневников за 1907 г. Владимир Клавдиевич приводит ежедневные метеорологические наблюдения крестьянина-старообрядца из дер. Богословка на р. Амагу Игнатия Калугина за летний период 1907 г.[28].

Старообрядцы сообщали В.К. Арсеньеву сведения об ареале распространения тех или иных таежных растений, время их цветения и созревания плодов, их целебные качества: «*Старообрядцы с р. Амагу заметили, что ядовитые травы растущие на берегу моря не обладают той степенью ядовитости как растущие в глубине страны вдали от моря. Наприм[ер] "Борец" и "Чемерица" (Этим объясняется, почему иногда скот ест молодые побеги Veratrum на берегу моря)*»[29].

Многие из старообрядцев стали постоянными корреспондентами знаменитого путешественника, они сообщали ему о повадках различных животных, о местах их обитания и ареале распространения, о времени прилета и отлета диких гусей и уток, геологические, минералогические и другие данные.

Приводим выдержки из письма старообрядца Терентия Калугина, которого В.К. Арсеньев высоко ценил за энтомологические знания:

«*21 февраля 1915 г.* *Глубокоуважаемый*
Ур.[очище] Анучино *Владимир Клавдиевич!*

Письмо Ваше от 11 февраля с.г. я получил, на которое честь имею ответить. Упомянутые Вами в письме горные козлы водятся: по р. Тудагоу в Ур. Паутова… За тем в вершинах Сандагоу по притоку речки Лудье там убивают ежегодно, но мне туда совершенно не приходится ходить, хотя я своим знакомым написал в дер.Каменку и Кокшаровку, что бы они позаботились достать как козлов так и красных волков. В окрестности Ур. Анучино красных волков совершенно нет. Но я надеюсь, что мои знакомые в Каменке и Кокшаровке должны достать этих зверей. Чертеж от руки р. Тудагоу при сем прилагаю с указанием…., утесов и Ур. Паутово Зимовье…»[30].

Со сведениями о времени перелета диких птиц и местоположении отдельных диких животных в том же 1915 г. было отправлено В.К. Арсеньеву письмо старообрядцем Галактионом Черепановым: «*15 июня 1915 г. Глубокоуважаемый Владимир Клавдич! Вы просили меня насчет древностей для коллекции ничего еще не находили таких вещей. Вы просили Алемпия насчет птицы когда куда летит 1914 года весной гуся утки очень мало было когда шли на север мелкая птица шла очень поз[д]но и ужасно много. Осенью гуся утки и лебедя тоже мало шло а мелкой птицы куличков и разных пород тоже очень было много летели очень рано в 20 Августа до 26 сентября 1915 -го года лебедя гуся и утки совсем мало было мелкой птицы тоже мало летит очень холодно. Ежели Вам нужно такое сведение то вы пошлите мне циркуляр как нужно описывать насчет птицы я постараюсь. Вы еще просили насчет диких еманов хотя явного не знаю а маленько могу показать. У нас на горах около моря в Найне я видал рысь задавила ….*

на Белембе тоже орочен... убил я видал у него кожу он сушил, между Тавайзой и Ахобе тоже мы видали орочен убил маленького быка… Еще на Виноградовке (В.К. Арсеньев подписал на "Даубихе" — Ю.А.) Евмен Калугин убивал я у него видал из него шапку, когда мы жили в Петропавловке тоже Филимон Бортников убивал вершине Лифы…»[31].

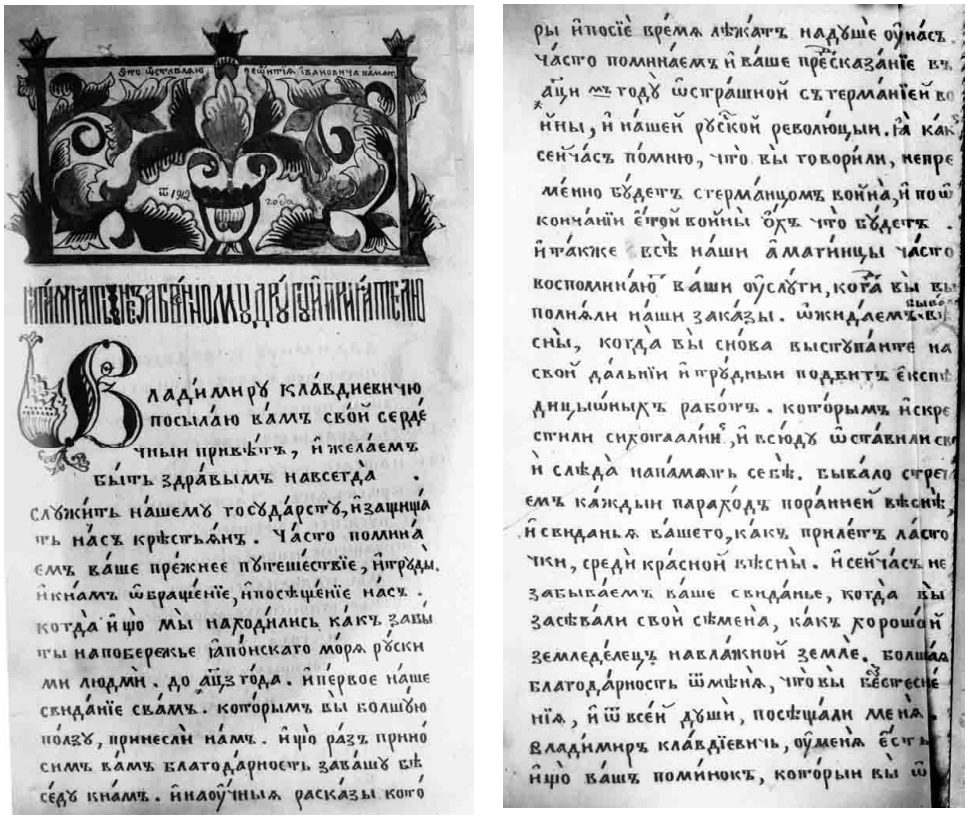


Фото 4, 5. Письмо старообрядца Алимпия Черепанова В.К. Арсеньеву. Фрагменты (ОИАК. Фотофонд В.К. Арсеньева. Оп.3. Д.87. Л.1).

Были и другие письменные сообщения старообрядцев как об ареале распространения тех или иных видов флоры и фауны, так и о различных природных явлениях, облегчающих или ухудшающих повседневную жизнь старообрядцев в Южно-Уссурийском крае.

Таковы основные черты жизнедеятельности и экономического положения в начале XX в. одной из первых локальных групп русских крестьян Приморья – русских старообрядцев, описанных Владимиром Клавдиевичем Арсеньевым во время его экспедиций в тот период. Эти материалы путешественника и одновременно очевидца повседневных событий внесли неоценимый вклад в создание этнографического и религиоведческого корпуса сведений о русском населении южной части Дальнего Востока начала XX столетия и в значительной степени послужили основой создания базы данных, на которую опираются последующие исследователи.

Библиографический список

Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. – М.: ИЭА РАН, 2000. – 365 с.

Аргудяева Ю.В. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX в.). – Кн. I. Крестьяне. – Владивосток: ДВО РАН, 2006. – 312 с.

Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII – XX вв. – Новосибирск: Изд-во «Февраль», 1994. – 148 с.

Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII – начале XX в. (1640–1917): Ист.-демогр. очерк. – М.: Наука, 1985. – 260 с.

---

[1] Аргудяева Ю.В. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX в.). Кн. I. Крестьяне. – Владивосток: ДВО РАН, 2006. – С.18.

[2] Кабузан В.М. Дальневосточный край в XVII – начале XX в. (1640-1917): Ист.-демогр. очерк. – М.: Наука, 1985. – С.54, 252.

[3] Государственный архив Иркутской области (ГАИО). Ф. 24. Оп. 10. Д. 191. Т. 1. Л. 367-374об.

[4] Аргудяева Ю.В. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX – начало XX в.). – Кн. I. Крестьяне. – Владивосток: ДВО РАН, 2006. – С. 53.

[5] ГАИО. Ф. 24. Оп. 10. Д. 249. Карт. 1666. Т. 2. Л. 338 об., 340.

[6] Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д.1, 5, 6, 7, 8, 11; Оп. 3. Д. 44 и др. В выбранных для публикации отрывках из дневников В.К. Арсеньева полностью сохранены орфография и пунктуация.

[7] Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 1.

[8] Происхождение термина «семейские» трактуется по-разному: 1) потомки старообрядцев, бежавших после раскола в Русской православной церкви в Польшу, поселились там по берегам р.*Сейм*, что и дало название этой группе; 2) они были возвращены в Россию Екатериной II в 1764–1765 гг. *семьями* и водворены в Забайкалье . См.: Болонев Ф.Ф. Старообрядцы Забайкалья в XVIII–XX вв. – Новосибирск: Изд-во «Февраль», 1994. – С. 31.

[9] Аянский тракт соединял Якутск с портом Аян, расположенном на побережье Охотского моря.

[10] Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. – М.: ИЭА РАН, 2000. – С. 28, 30.

[11] Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 1. Л. 71 б с об.

[12] Там же. Д. 6. Л. 43.

[13] Там же. Д. 5. Л. 13 с об.

[14] Там же. Л. 22 об.

[15] Там же. Д. 1. Л. 31-31 с об.; Д. 6. Л.56.

[16] Там же. Д. 1. Л. 31.

[17] Там же. Д. 8. Л. 66.

[18] Там же. Л.24 об., 25.

[19] Там же. Л. 24 с об., 27.

[20] Там же. Д. 5. Л. 66 с об.; Д. 7.Л. 85 с об.; Д.8. Л. 50 об.

[21] Там же. Д. 7. Л. 90 с об.

[22] Там же. Д. 6. Л. 31 с об.; Д. 7. Л. 7 с об.

[23] Там же. Д. 7. Л. 11 об., 16, 18.

[24] Там же. Д. 6. Л. 41 с об.; Д. 7. Л. 6 с об., 57 с об., 58 с об.

[25] РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1379. Л. 225-226; Ф. 702. Оп. 5. Д. 236. Л. 3, 4.

[26] Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 8. Л. 51.

[27] Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Дальнем Востоке России. – М.: ИЭА РАН, 2000. – С.118–119.

[28] Архив ОИАК. Ф. В.К. Арсеньева. Оп. 1. Д. 8. Л. 26 с об.

Ярыгин Н.Н.

ОТНОШЕНИЕ СОВЕТСКОГО ГОСУДАРСТВА К ЕВАНГЕЛЬСКИМ ХРИСТИАНАМ-БАПТИСТАМ

Аннотация. В статье анализируется государственная политика СССР по отношению к евангельским христианам-баптистам. Вскоре после начала коллективизации стали проводиться политические репрессии против верующих. В военное время за религиозными структурами установился тотальный контроль. С рубежа 1950–1960-х гг. проводилась административная борьба с религией, которая продолжалась до середины 1980-х.

Ключевые слова: православные, евангельские христиане, баптисты, религия в СССР.

В результате политических перемен рубежа 1980–1990-х гг. в нашем обществе наблюдается своеобразный религиозный «ренессанс». Началось это с празднования 1000-летия Крещения Руси, с нормализации отношений государства и Церкви. Однако такая картина была далеко не всегда. В данной статье мы попытаемся проанализировать религиозную политику в нашей стране в указанный период и отношение верующих к ней.

В 1927 г. XV съезд ВКП(б) провозгласил курс на коллективизацию села, которая в массовом порядке началась в 1929 г. В итоге первая советская пятилетка 1928–1932 гг. закончилась жесточайшим голодом в самых плодородных регионах страны, дело доходило до людоедства. Период с 1932 г. по 1937 г. Ем. Ярославский назвал первой безбожной пятилеткой. Однако Всесоюзная перепись населения в январе 1937 г., при которой проводился опрос относительно религиозной принадлежности, показала, что верующие в стране есть, и в немалом количестве.

Относительно социального состава верующих можно отметить, что значительная их часть относилась к крестьянству, даже общины в промышленно развитых районах зачастую состояли из вчерашних крестьян. Поэтому вопрос коллективизации волновал практически всех верующих, среди которых зрели антиколхозные настроения.

Это было характерно и для общин евангельских христиан-баптистов. К примеру, в ижевской общине евангелистов многие верующие считали советскую власть властью антихриста, ожидали ее падения со вторым пришествием Христа. Зажиточные верующие высказывали мнение, что кооперация создана не Богом, а коммунистами. Евангельские христиане не приветствовали мероприятия советской власти по изъятию излишков хлеба у производителей, они рассуждали так: «Хлеб – божий дар, зачем его отбирать? Отберешь его у богатых – не будет и у бедных. У кого хлеб, над тем божие благословение, а потому законопреступно отбирание хлеба»[1], причем евангелисты, рабочие Ижевского завода, были того же мнения относительно мероприятий советской власти на селе. Например, на лекции по вопросу «Индустриализации страны и хозяйственных затруднений» они высказывали следующее: «Без кулаков советская власть погибнет; ведь хлеб-то кто вам дает – кулаки, а ваша беднота только пропивает последнее. Хозяйственные затруднения имеются благодаря тому, что коммунисты много помогают бедноте и т.д. Никакой классовой борьбы в деревне нет, это советские выдумки. Классовая борьба может быть только там, где есть капиталисты»[2].

Главным поводом для гонений на евангельских христиан явилось их неоднозначное отношение к коллективизации. С колхозным строем в сознании верующих ассоциировались голод и разруха в деревне, вынужденная

миграция в города, разрушение традиционного уклада жизни. Евангелисты считали, что колхозы следует создавать лишь из верующих, «христовы колхозы», в которых «нет вражды среди людского стада»[3]. Евангельские христиане подвергались преследованиям в основном по 10-му пункту 58-й статьи УК РСФСР от 1926 г. – антисоветская агитация, а по существу они осуждались за веру в Бога. Дела осужденных не содержат каких-либо весомых фактов для обвинения, верующие вины своей не признавали, что не мешало соответствующим органам выносить обвинительные приговоры вплоть до высшей меры наказания. В 1930-е гг. в стране процветала шпиономания, евангельские христиане как нельзя кстати подпадали под статус «германских шпионов», «диверсантов» и различных «вредителей». Дело доходило до абсурда: к примеру, малограмотных вятских крестьян, порой не выезжавших из родной деревни далее уездного центра, обвиняли в связях с германской разведкой и подрывной деятельности в местном колхозе. Иные верующие зачастую толком не понимали сути выдвинутых им обвинений и, не в обиду им будет сказано, с трудом представляли, где находится та Германия, на которую они «работали». Однако они смиренно, по-христиански несли бремя наказания и не роптали на судьбу. Страдания лишь укрепляли их веру в Христа, который также был осужден властью к смертной казни; это вселяло в сердца верующих уверенность в собственной правоте и избранном пути.

Аресты верующих с 1930-х гг. проводились в первую очередь среди руководства и актива общин. Так, например, выглядит хронология репрессий среди горьковских евангелистов[4]. В январе 1935 г. арестован и приговорен Особым совещанием к 3 годам ИТЛ руководитель общины А.И. Мицкевич[5]. В феврале 1937 г. А.И. Мицкевича освободили, но вернуться в Горький к семье не разрешили, тогда он направился в Новосибирск, куда был переведен его зять евангелист О.И. Кухман с семьей. Последний также был здесь арестован в апреле 1937 г. и осужден к 10 годам лишения свободы без права переписки, скончался в заключении в 1939 г. (реабилитирован в 1957 г.). Повторный арест А.И. Мицкевич пережил в сентябре 1942 г. и был осужден на 10 лет лишения свободы. Однако в сентябре 1944 г. дело его пересмотрели, и в мае 1945 г. А.И. Мицкевич был освобожден. Другой руководитель горьковской общины евангелистов, М.Д. Самоделкин, в 1935 г. за религиозную деятельность Особым совещанием приговорен к 3 годам ИТЛ, находился в заключении в Нарымском крае и оттуда не вернулся[6]. В том же 1935 г. А.Я. Афанасьев Особым совещанием приговорен к 5 годам ссылки в Севкрай, откуда не вернулся[7]. Председатель горьковской общины евангелистов Я.И. Багров арестован в октябре 1937 г. и приговорен «тройкой» в декабре 1937 г. к высшей мере наказания[8]. Кроме того, в сентябре 1937 г. арестован А.В. Гусев и приговорен Комиссией НКВД и Прокурора СССР к ВМН, расстрелян в январе 1938 г.[9] В 1938 г. М.И. Левашов Особым совещанием приговорен к 8 годам ИТЛ, скончался в 1943 г. в заключении в Сибири[10]. Евангелист И.О. Рунов в феврале 1933 г. приговорен «тройкой» к 3 годам заключения в ИТЛ, в октябре 1938 г. повторно арестован и в сентябре 1939 г. осужден Особым совещанием на 8 лет заключения в ИТЛ. Освобожден в октябре 1946 г., а в январе 1949 г. вновь арестован и в феврале 1949 г. Особым совещанием приговорен к ссылке на поселение в Красноярский край[11]. Его старший брат К.О. Рунов в январе 1942 г. был мобилизован в армию, однако в декабре 1942 г. арестован и военным трибуналом в январе 1943 г. приговорен к ВМН и вскоре расстрелян[12]. В ноябре 1932 г. верующая из г. Кулебаки Е.Д. Исаева Особым совещанием приговорена к 3 годам ссылки в Северный край, а в октябре 1937 г. вновь арестована и осуждена «тройкой» к 10 годам ИТЛ, в апреле 1949 г. снова арестована и в июле 1949 г. Особым совещанием приговорена к ссылке в Новосибирскую область[13].

В военное время в Горьковской области аресты среди евангельских христиан продолжились. Например, Г.С. Гордеев, житель пос. Чкаловск, в 1941 г. Особым совещанием приговорен к 8 годам заключения в ИТЛ, в декабре 1949 г. отправлен на поселение, а освобожден в декабре 1954 г.[14] В июле 1944 г. Ф.Ф. Зайко арестован и приговорен Особым совещанием к 7 годам ИТЛ, в 1951 г. из заключения направлен на поселение, освобожден в апреле 1956 г.[15] В августе 1944 г. арестована Т.Г. Ледрова и приговорена Особым совещанием к 5 годам ИТЛ. Повторно арестована в декабре 1951 г., когда проживала после освобождения в Днепропетровской области, и приговорена Особым совещанием к ссылке на поселение в Новосибирскую область. Приговор отменен в 1956 г.[16] В сентябре 1947 г. арестована жительница г. Дзержинска А.К. Белая и в декабре 1947 г. областным судом приговорена к 10 годам ИТЛ и 3 годам поражения в правах. В декабре 1954 г. срок ей снижен до 7 лет, но в апреле 1955 г. она была освобождена[17]. В 1951 г. Н.А. Волкова, верующая из г. Дзержинска, областным судом приговорена к 25 годам ИТЛ и 5 годам поражения в правах. Освобождена в марте 1955 г.[18]. В июле 1952 г. арестован проповедник из Горького И.В. Гришагин, а в сентябре того же года он приговорен к 25 годам ИТЛ и 5 годам поражения в правах. Освобожден в июле 1954 г.[19].

Волна арестов прокатилась и по ижевской общине евангельских христиан. Пресвитер М.С. Плецкий арестован в августе 1937 г. и осужден в декабре 1937 г. к 10 годам заключения, реабилитирован в 1956 г.[20] В ноябре 1937 г. арестован В. И. Дрокин и осужден в августе 1938 г. на 5 лет лишения свободы, реабилитирован в 1989 г.[21] В декабре 1937 г. также арестован С.Н. Чернышев и приговорен в мае 1938 г. к 8 годам заключения, реабилитирован в 1989 г. Проживая после освобождения в г. Сарапуле, повторно арестован в феврале 1952 г. и осужден в апреле 1952 г. на 10 лет лишения свободы, реабилитирован в 1992 г.[22] Двое активных верующих из ижевской общины – В.В. Третьяков и М.Г. Уржумцев – в октябре 1937 г. арестованы на территории Кировской области, а в феврале 1938 г. осуждены «тройкой» при УНКВД Кировской области к 10 годам лишения свободы каждый, реабилитированы в 1989 г.[23]

Руководство кировской общины евангельских христиан также подверглось арестам. В августе 1937 г. арестован С.С. Жуйван, руководитель общины с января 1936 г. Ранее он был проповедником в Горьком, там в январе 1934 г. «тройкой» при ПП ОГПУ Горьковского края приговорен к трем годам лишения свободы. При втором аресте С.С. Жуйвану предъявлено обвинение в антисоветской агитации в связи с германскими центрами евангелистов. Суд вершился в декабре 1937 г. «тройкой» при УНКВД Кировской области без допроса свидетелей. Подсудимый в совершении преступления не признался. Приговор – к 10 годам заключения – зачитали лишь в мае 1941 г. Реабилитирован в 1957 г.[24]. В феврале 1938 г. в Кирове арестован И.Д. Никитин, до января 1936 г. являвшийся руководителем местной общины евангелистов, вынужден был сняться с регистрации в качестве служителя культа. Он обвинялся в антисоветской агитации и «тройкой» при УНКВД Кировской области в феврале 1938 г. приговорен к 10 годам лишения свободы[25]. Его жена, оставшись с четырьмя малолетними детьми, обращалась с ходатайством о смягчении наказания, однако получила отказ, несмотря на то, что с 1919 по 1922 гг. И.Д. Никитин служил в Красной Армии, был ранен в ногу. При отбывании срока наказания в Севлаге И.Д. Никитин в 1943 г. скончался. Лишь в 1955 г. он был реабилитирован в связи с обращением его жены Д.П. Никитиной. Кировский областной суд постановлением президиума в мае 1958 г. констатировал грубое нарушение советского законодательства в отношении И.Д.Никитина. Как следует из постановления, уголовное дело не заводилось, арест произведен без санкции прокурора, обвинение не предъявлено и статьи

206 и 207 УПК РСФСР не выполнены. По ложному обвинению в шпионаже в пользу Германии и в антисоветской агитации «тройкой» при УНКВД Кировской области в октябре 1938 г. приговорен к расстрелу евангелист В.И. Мицкевич. Приговор исполнен в октябре 1938 г., просьба жены о смягчении наказания отклонена. Реабилитирован в 1956 г.[26]

С началом войны аресты среди кировских евангелистов продолжились, а поводом для них были уже «пораженческие настроения» среди верующих. Так, в конце июня 1941 г. по обвинению в подобных настроениях арестованы евангельские христиане Г.Я. Кудрявцев и Т.М. Кривошеин. Первый из них, как следует из материалов дела, в частных разговорах якобы положительно отзывался о жизни в Германии, говорил, что последняя должна разбить в войне СССР и тогда Россия станет свободной страной. Немалое число русских военнопленных, оказавшись в годы Первой мировой войны в Германии, приняло евангелизм. В последующие годы в оценке этой страны они доверяли в основном собственному опыту, были весьма далеки от политики, т.е. они представляли Германию рубежа 1930–1940-х гг. по впечатлениям более чем двадцатилетней давности. К примеру, Г.Я. Кудрявцев находился в германском плену в 1915–1918 гг.; Т.М. Кривошеин – в австрийском плену в 1914–1918 гг. Но любые положительные оценки заграницы расценивались следователями в качестве «улик». Обоим верующим вменялись в вину антисоветская агитация, подготовка диверсии и политический бандитизм, участие в заговорах, шпионаж в пользу Германии. Евангелисты якобы готовили аварию на железной дороге или поджог торфоразработок[27]. Обвиняемые виновными себя не признали. Несмотря на это, военным трибуналом войск НКВД Кировской области приговорены в октябре 1941 г. к высшей мере наказания с конфискацией имущества. У Г.Я. Кудрявцева остались четверо малолетних детей и беременная жена, у Т.М. Кривошеина – пятеро. Приговор приведен в исполнение 27.12.1941 г., кассационные жалобы осужденных не удовлетворены. Верующие реабилитированы в 1989 г.[28].

На сотрудничество с «органами» евангельские христиане первоначально шли довольно редко. Точнее, под нажимом некоторые из них поддавались вербовке, однако сведений не давали (своеобразный компромисс), но это не спасало их от преследований. В итоге они жестоко расплачивались – даже ценой собственной жизни. Их арестовывали по обвинению в антисоветской агитации и привлекали к уголовной ответственности, осуждали вплоть до расстрела. Кто-то все-таки шел на сотрудничество с «органами», спасая свою семью. Подобная деятельность сравнивалась с предательством Христа Иудой. Но зачастую верующие предпочитали быть осужденными, нежели предавать братьев по вере. Так, один из вятских евангелистов в середине 1930-х гг., ранее «завербованный», но не дававший сведений, явился на конспиративную встречу с работником соответствующих органов с запасом сухарей и теплой одежды, заявил при этом, что готов к заключению, но не к предательству. Позднее он был арестован и расстрелян. Несмотря на арест, на допросе он по-прежнему заявлял, что никогда не будет предателем своих братьев[29].

Военное время внесло существенные коррективы в отношение к верующим со стороны руководства страны. Вскоре после начала войны с Германией И.В. Сталин обратился к народу страны с известным воззванием, в заглавии которого не обошел вниманием и верующих: «Товарищи! Граждане! *Братья и сестры!* (выделено мной. – *Н. Я.*). Бойцы нашей армии и флота! К вам обращаюсь я, друзья мои!»[30]. Ничего удивительного здесь нет, он просто следовал той политике в отношении верующих, которую большевики выработали задолго до Октября 1917 г. Для достижения стратегических задач (взятие власти) пригодны любые средства, даже временный союз с идеологическими оппонентами в лице «сектантов». Когда

необходимость в подобных «союзниках» отпадала, их переводили в разряд «врагов революции». Почти такая же ситуация сложилась с началом войны, здесь можно вспомнить и о патриотическом чувстве народа, его вере, которая совсем недавно была втоптана в грязь. Главное – мобилизовать народ на борьбу с внешним врагом и удержаться у власти. В ходе войны в стране произошла окончательная смена идеологического курса: от пролетарского интернационализма к советскому патриотизму. Появились награды широко известных в прошлом русских полководцев, в армию вернулись дореволюционные погоны и звания, государственный гимн «Интернационал» ушел в прошлое, распущен Коминтерн. В государственно-церковных отношениях тоже произошли заметные изменения. По причине отделения Церкви от государства нельзя было напрямую контролировать религиозные объединения, и выход виделся в создании легальных религиозных структур, «подотчетных» власти. Для этого 4.09.1943 г. И.В. Сталин встретился с уцелевшими в ходе репрессий иерархами Православной церкви, и уже 8.09.1943 г. на поместном соборе произошло избрание митрополита Сергия патриархом Московским и всея Руси. Для контроля государства над Церковью в том же году образован Совет по делам *Русской* православной церкви (выделено мной, так как ранее данное наименование никогда не встречалось, это тоже своеобразная дань патриотизму. – *Н.Я.*).

В августе 1945 г. СНК СССР предоставил религиозным организациям права юридического лица в вопросах устройства культового здания, транспорта и церковной утвари, что дало толчок заметному росту количества общин верующих в послевоенное время. Предположительно, у Сталина после войны были довольно большие планы относительно Церкви, точнее, ее использования в закулисной международной политике. В послевоенное время в Москве планировалось провести Вселенский собор всех православных церквей и таким образом утвердить первенство Московской патриархии перед Вселенской, а Московского патриарха именовать Вселенским и даже объявить Москву Третьим Римом[31]. Однако данное грандиозное событие – речь даже шла о «восьмом» Вселенском соборе – не состоялось из-за резко отрицательного отношения к подобной инициативе Вселенского патриархата. А вскоре Сталин утратил интерес к церковной тематике. В итоге дело ограничилось проведением 8–19.07.1948 г. юбилейных торжеств по случаю 500-летия автокефалии РПЦ[32]. Праздничная дата 500-летия весьма условна и справедливо называется здесь как начало автокефалии[33].

В 1944 г. с подачи властей был создан Всесоюзный совет евангельских христиан и баптистов (ВСЕХБ). Чуть позднее под давлением государства в него вошли еще несколько протестантских объединений. Для контроля над подобными религиозными объединениями в 1944 г. был организован Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, а в 1965 г. организовался единый союзный орган – Совет по делам религий при Совете Министров СССР, который взял на себя функции наблюдения за всеми религиозными объединениями, включая РПЦ.

В российской евангельско-баптистской среде существует устойчивое мнение, что западные союзники СССР по Второй мировой войне под воздействием баптистского лобби США оказали влияние на руководство Советского Союза в плане смягчения религиозной политики в стране во время войны и как следствие этого – образование ВСЕХБ. Однако в доступных нам источниках ничего подобного нет, есть лишь косвенные обращения к религиозной проблематике с момента установления дипотношений между США и СССР в ноябре 1933 г. Например, в «Декларации трех держав», принятой на Тегеранской конференции (28.11–1.12.1943 г.), говорится следующее: «Закончив наши дружественные совещания, мы уве-

ренно ждем того дня, когда все народы мира будут жить свободно, не подвергаясь действию тирании, и в соответствии со своими различными стремлениями и своей совестью». Данные положения носят весьма общий характер и касаются целей, которые ставят союзники в войне с Германией. Так, Рузвельт в послании к Сталину за № 194 от 23.05.1944 г. пишет: «Союзники желают достичь в конечном счете человеческой свободы – более широкой свободы – политической, духовной и религиозной, а также большей справедливости – экономической и социальной»[34]. В посланиях американской стороны вообще отсутствуют какие-либо политические требования к Советскому Союзу, в них идет речь исключительно о военном и экономическом сотрудничестве в годы войны. Даже теоретически довольно трудно представить подобные требования в отношениях между двумя странами, так как в американской Конституции изначально отрицается всякий приоритет какой-либо конфессии. Первая поправка к Конституции США, являющаяся частью Билля о правах, гласит, что конгресс США не будет поддерживать какую-либо религию либо утверждать государственную религию.

С образованием ВСЕХБ политические репрессии против евангельских христиан и баптистов не закончились. Во второй половине 1940-х гг. политика государства в отношении верующих возвращается на круги своя: отказ в регистрации уже существующих общин ЕХБ, уголовное преследование лидеров и активистов. Собственно, на местах колесо репрессий продолжало катиться по инерции с конца 1920-х гг., а веяние «нормализации» отношений государства и Церкви времен войны, не достигнув провинции, заглохло на полпути в высоких кабинетах местных чиновников. В отличие от довоенного времени высшая мера наказания в отношении верующих уже не применялась, она была отменена Указом Президиума Верховного Совета СССР от 25.05.1947 г. Однако довольно часто верующих приговаривали к длительным срокам лишения свободы – 25 годам заключения и 5 последующим годам поражения в правах. Нетрудно представить, что подобное наказание в условиях ГУЛАГа часто вело к гибели заключенного. Лишь после смерти И. В. Сталина в 1953 г. уголовные процессы над верующими прекратились. Постановления ЦК КПСС «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения» от 7.07.1954 г. и «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» от 10.11.1954 г. выдержаны в духе партийного официоза, в них снова подчеркивается, что партия всегда считала необходимым избегать всякого оскорбления чувств верующих[35]. Данные документы можно расценивать как верх лицемерия в отношении верующих. В результате политических репрессий многие верующие оказались в заключении, некоторые расстреляны, кто-то скончался в ГУЛАГе, и всё это цинично называлось «научно-атеистической пропагандой». Однако после постановлений началось массовое досрочное освобождение верующих из лагерей, хотя освобождали их как политзаключенных в последнюю очередь, первыми на свободу выходили уголовные элементы.

В 1959 г. на XXI съезде КПСС была провозглашена окончательная победа социализма в стране и взят курс на построение коммунизма. Однако верующие являлись серьезным препятствием в строительстве коммунизма, и в «светлое будущее» предполагалось войти без них. Курс партии на построение коммунизма предполагал исчезновение религии как таковой. Предчувствие «эры светлых годов» у власть предержащих породило новую волну борьбы с религией – административную. После более чем двадцатилетнего затишья партийная пропаганда вновь обрушилась шквалом клеветы в адрес верующих. Областная пресса задавала соответствующий тон. Так, «Горьковская правда» сообщала, что одна девушка, попав в баптистскую «секту», в «голубиную ночь» была обесчещена, в результа-

те этого она бросилась под поезд, но осталась жива[36]. Районная пресса в подобных измышлениях не знала себе равных. К примеру, один из корреспондентов писал о баптистах, будто они употребляют спиртное, курят, сожительствуют с чужими женами и вдовами, местный пресвитер, имеющий пять детей, погряз в разврате, домой возвращается под утро, в семье на этой почве постоянные скандалы. Повествуя о школьнице Любе Соколовой, попавшей под влияние баптистов, автор писал, что ей жить при коммунизме, а верующие морочат ей голову, в результате успеваемость девушки в школе снизилась[37]. Главная партийная газета «Правда» тоже не гнушалась откровенной клеветы. Один из ее авторов писал, что верующие истязают своих детей, не желающих верить в Бога, морят их голодом, избивают, даже приносят в жертву. На религиозных «сборищах» царят разврат, мракобесие, активисты и руководители общин – это вчерашние предатели, бывшие полицаи и пособники фашистов, просто уголовные элементы и т. п.[38] Подобные абсурдные обвинения в адрес верующих были общим местом советской атеистической пропаганды со времен «Союза воинствующих безбожников».

Общины Союза ЕХБ испытывали сильный прессинг со стороны атеистического государства. Они вынуждены были с появлением в 1944 г. Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР и института его уполномоченных на местах «сотрудничать» с властью и проявлять конформизм. Иерархическая пирамида ВСЕХБ строилась по аналогии с вертикалью КПСС – от должности генерального секретаря ВСЕХБ до старшего пресвитера региона. Старшие пресвитеры среди верующих именовались «страшными пресвитерами», соответствовали должности первого секретаря обкома партии и в паре с уполномоченными на местах «держали руку на пульсе». Можно с большой долей вероятности считать, что регистрация религиозной общины в органах власти автоматически означала, что ее руководство шло на контакт с «органами». Уполномоченные весьма ценили такие руководящие «кадры»: если под курируемым пресвитером раскачивалось кресло и в общине начинался ропот недовольства им, то уполномоченный и старший пресвитер прилагали много усилий для сохранения прежнего положения. В ход шли все доступные средства. Если сохранить «нужного» человека у руководства общины не удавалось, уполномоченный срочно подыскивал подходящую замену. При нежелании пресвитера «сотрудничать» его быстро заменяли более сговорчивым руководителем общины. К примеру, пресвитер горьковской общины ЕХБ Я.Н. Толпыгин по этой причине был снят с регистрации 1.06.1959 г. якобы за нарушение религиозного законодательства. Он был отлучен от Церкви 30.07.1959 г. за «прелюбодеяние до истинного раскаяния»[39]. Дело по отлучению от Церкви было полностью сфабриковано «органами», нашлись даже свидетели «недостойного» поведения пожилого пресвитера из числа самих верующих. В итоге в качестве старшего пресвитера по Горьковской и Рязанской областям 6.06.1959 г. был зарегистрирован Г.Т. Булгаков.

Более сговорчивые пресвитеры на местах на партийные деньги даже ездили в Москву на съезды ЕХБ. Например, в 1963 г. уполномоченный Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР по Удмуртской АССР, организуя через партком «Ижмаша» командировку в Москву для «подготовленного» баптиста Ч., признался: «Подобным образом был подготовлен нами для участия во Всесоюзном съезде ЕХБ в нужном для нас направлении пресвитер Ч.»[40]. Легко догадаться, в каком направлении был подготовлен подопечный и какую «политику» он проводил на Всесоюзном съезде ЕХБ в Москве на партийные деньги.

Борьба с религией порой приобретала криминальный оттенок. К примеру, вокруг молитвенного дома горьковской общины ЕХБ вдруг нача-

лись странные происшествия. В ночь на 31.05.1961 г. неизвестные лица выбили стекла в пяти окнах фасада молитвенного дома. В ночь на 29.08.1961 г. произошла кража части имущества в молитвенном доме. В ночь на 3.06.1962 г. неизвестными лицами совершен поджог молитвенного дома, часть здания обгорела. Случайными эти события назвать трудно, это тоже была своеобразная форма «административной» борьбы с религией. Криминальные происшествия вокруг молитвенного дома горьковской общины ЕХБ продолжались до времен перестройки. В ночь на 1.10.1982 г. два злоумышленника взломали замок на двери подвального помещения культового здания и похитили 10 бутылок вина «Кагор» по 0,7 литра, приготовленного для хлебопреломления[41]. Неизвестными лицами предпринимались неоднократные попытки поджечь молитвенный дом. В 1983 г. во двор дома кидали зажженные рулоны, 4.04.1984 г. трое хулиганов в 14 часов забрасывали во двор запалы, которые взрывались; один из нападавших перебрался через забор и стал ломать ворота, а возмущенному сторожу пригрозил, чтобы тот молчал. В мае 1984 г. были подожжены забор и туалет. В 2 часа ночи 11.05.1985 г. неизвестные облили горючей жидкостью ворота и забор и подожгли. В первый день пасхальной недели, рано утром, верующие обнаружили на воротах ругательные слова, написанные краской, на второй день крышу и двор дома забросали камнями. Ставни окон молитвенного дома приходилось держать круглые сутки закрытыми во избежание последствий подобных хулиганских действий. Неоднократно злоумышленники обрывали телефонный провод[42]. Можно сказать, что молитвенный дом постоянно находился в хулиганской осаде, причем работники милиции, несмотря на многократные обращения верующих, никак на это не реагировали. Для воздействия на верующих со стороны властей в ход шла и клевета. Так, в 1979 г. исполняющим обязанности пресвитера горьковской общины ЕХБ становится В.Ф. Семенов, – очевидно, не угодный местным властям. Тогда в общину пришло анонимное письмо, пестрящее цитатами из Библии, за подписью «Брат во Христе», в котором В.Ф. Семенов представлен в наихудшем виде. Отстраненный ранее от руководства верующими Г.Т. Булгаков от авторства отказался. Впоследствии выяснилось, что это письмо написал сотрудник соответствующих органов для внесения очередного раскола в ряды верующих. Несмотря на это В.Ф. Семенов стал пресвитером Горьковской общины ЕХБ.

Компетентные органы также тщательно отслеживали деятельность незарегистрированных общин ЕХБ на территории страны, особенно в городах. К примеру, особо рьяные лекторы – атеисты Ленинского райкома КПСС г. Кирова Ф. и М., выполняя партийное поручение, под видом интересующихся религией людей посещали нелегальные молитвенные собрания. Они составляли подробные отчеты об этих собраниях, даже с приложением плана частного дома, места расположения верующих, их выступлений и высказываний. Подобные справки сообщают нам о собраниях верующих в 1972–1974 гг.[43]. Верующие «гостям» не особенно доверяли, дату следующего собрания и место публично не объявляли, а на вопрос лектора-атеиста Ф. о следующем собрании один из руководителей общины недвусмысленно ответил, что место и время тот узнает там же, где узнал о сегодняшнем собрании.

Таким образом, политика Советского государства в отношении верующих в указанный период имела ярко выраженный репрессивный характер. Они подвергались заключению в лагеря, ссылке в отдаленные районы страны; арестовывались в первую очередь руководители общин, активисты. Дела осужденных не содержат каких-либо весомых фактов для обвинений, верующие вины своей не признавали, однако это не мешало соответствующим органам выносить обвинительные приговоры вплоть до

высшей меры наказания. С началом войны давление на верующих в стране ослабело: руководство прекрасно понимало, что без консолидации всех сил победы не одержать. В военное время в отношении верующих были сделаны определенные шаги, смягчающие их положение в обществе. После окончания войны гонения на верующих возобновляются. Политические репрессии против них прекратились лишь после смерти И.В. Сталина. Однако на рубеже 1950–1960-х гг. советское руководство взяло курс на изживание религии административными мерами воздействия. В дальнейшем не обошлось и без судебных преследований верующих, но до масштабов сталинских репрессий было, конечно, далеко.

Библиографический список

Брауде Д. Враг без маски. – Н. Новгород, 1931. – 80 с.

Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф. Р-2169 Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Кировской области.

Государственный архив социально-политической истории Кировской области (ГАСПИКО). Ф. 6799 Уголовно-следственные материалы на лиц, подвергшихся политическим репрессиям и реабилитированных в установленном законом порядке Управления ФСБ по Кировской области.

Касатский М. Волки в овечьей шкуре, или Классовое лицо сектантов. – Ижевск, 1929. – 48 с.

Книга памяти жертв политических репрессий / сост. Р.А. Жуйкова, А.И. Гашев, А.М. Лебедев. – Ижевск, 2001. – 388 с.

Книга памяти жертв политических репрессий в Кировской области / сост. В.В. Леготин, Л.С. Вепрева, Н.И. Зырина, Т.В. Птушкина. – Киров, 2001. – Т. 4. – 554 с.

Книга памяти жертв политических репрессий в Кировской области / сост. В.В. Леготин, Л.С. Вепрева, В.П. Одегова, А.Н. Рыкова. – Киров, 2003. – Т. 5. – 317 с.

Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, С.М. - Шимоволос. – Н. Новгород, 1997. – Т. 1. – 544 с.

Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. А.Н. Голубинова, М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина, С.М. Шимоволос. – Н. Новгород, 2001. – Т. 2. – 768 с.

Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. А.Н. Голубинова, М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина. – Н. Новгород, 2003. –Т. 3. – 648 с.

Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, Н.Е. Логачева, М.М. Фельдман, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина. – Н. Новгород, 2003. –Т. 4. – 608 с.

Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, М.М. Фельдман, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина. – Н. Новгород, 2004. – Т. 5. – 520 с.

Переписка Председателя Совета Министров СССР с президентами США и премьер-министрами Великобритании во время Великой Отечественной войны. 1941–1945 гг. – Т. 2. Переписка с Ф. Рузвельтом и Г. Трумэном (авг. 1941 г. – дек. 1945 г.) / Министерство иностр. дел. – М.: Политиздат, 1989. – 320 с.

Троицкий С. Где и в чем главная опасность? // Журнал Московской патриархии. – 1947. – № 12. – С. 31–32.

Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Ф. 5899 Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Горьковской области.

[1] Касатский М. Волки в овечьей шкуре, или Классовое лицо сектантов. – Ижевск, 1929. – С. 20.

[2] Там же. –С. 21.

[3] Брауде Д. Враг без маски. – Н. Новгород, 1931. – С. 41.

[4] Прежнее административное деление на территории Волго-Вятского региона было существенно изменено в связи с новой национальной политикой Советского государства: в юго-восточной части Вятской губернии 4.11.1920 г. была образована Вотская автономная область. Нижегородская губерния 14.01.1929 г. преобразована в область, которая 15.07.1929 г. реорганизована в одноименный край (с 7.10.1932 г. – Горьковский край, с 5.12.1936 г. – Горьковская область, с 29.10.1990 г. – Нижегородская область) в составе 7 округов: Арзамасский, Вятский, Котельничский, Муромский, Нижегородский, Нолинский, Шарьинский, которые в свою очередь делились на районы. Из Горьковского края 7.12.1934 г. выделен Кировский край, а двумя днями ранее Вятка переименована в Киров. Кировский край 5.12.1936 г. преобразован в Кировскую область. Вотская автономная область с 1.01.1932 г. сменила наименование на Удмуртскую автономную область, а с 28.12.1934 г. – на Удмуртскую АССР, после преобразования Кировского края в область Удмуртская АССР стала самостоятельной административной единицей.

[5] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, С.М. Шимоволос. – Н. Новгород, 1997. – Т. 1. – С. 309.

[6] Там же. – С. 391.

[7] Там же. – С. 69.

[8] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. А.Н. Голубинова, М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина, С.М. Шимоволос. – Н. Новгород, 2001. – Т. 2. – С. 138.

[9] Там же. – С. 259.

[10] Там же. – С. 429.

[11] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, М.М. Фельдман, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина. – Н. Новгород, 2004. – Т. 5. – С. 415.

[12] Там же.

[13] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, Н. Е. Логачева, М.М. Фельдман, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина. – Н. Новгород, 2003. – Т. 4. – С. 210.

[14] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, С.М. Шимоволос. – Н. Новгород, 1997. – Т. 1. – С. 138.

[15] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / Сост. А.Н. Голубинова, М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина, С.М. Шимоволос. – Н. Новгород, 2001. – Т. 2. – С. 305.

[16] Там же. – С. 431.

[17] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / Сост. А.Н. Голубинова, М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина. – Н. Новгород, 2003. –Т. 3. – С. 159–160.

[18] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, В.В. Смирнов, В.А. Харламов, С.М. Шимоволос. – Н. Новгород, 1997. – Т. 1. – С. 120.

[19] Книга памяти жертв политических репрессий в Нижегородской области / сост. М.Ю. Гусев, В.И. Жильцов, М.М. Фельдман, В.А. Харламов, Л.Г. Чандырина. – Н. Новгород, 2004. – Т. 5. – С. 180.

[20] Книга памяти жертв политических репрессий / сост. Р.А. Жуйкова, А.И. Гашев, А.М. Лебедев. – Ижевск, 2001. – С. 365.

[21] Там же. – С. 88.

[22] Там же. – С. 311.

[23] Книга памяти жертв политических репрессий в Кировской области / сост. В.В. Леготин, Л.С. Вепрева, Н.И. Зырина, Т.В. Птушкина. – Киров, 2001. – Т. 4. – С. 511.

[24] Там же. – С. 86.

[25] Там же. – С. 168.

[26] Там же. – С. 161.

[27] Государственный архив социально-политической истории Кировской области (ГАСПИКО). Ф. 6799 Уголовно-следственные материалы на лиц, подвергшихся политическим репрессиям и реабилитированных в установленном законом порядке Управления ФСБ по Кировской области. Оп. 7. Д. СУ-9172. Л. 99.

[28] Книга памяти жертв политических репрессий в Кировской области / Сост. В.В. Леготин, Л.С. Вепрева, В.П. Одегова, А.Н. Рыкова. – Киров, 2003. – Т. 5. – С. 281.

[29] ГАСПИКО. Ф. 6799 Уголовно-следственные материалы на лиц, подвергшихся политическим репрессиям и реабилитированных в установленном законом порядке Управления ФСБ по Кировской области. Оп. 7. Д. СУ-9172. Л. 57.

[30] Известия. – 1941, 3 июля.

[31] Троицкий С. Где и в чем главная опасность? // Журнал Московской патриархии. – 1947. – № 12. – С. 31–32.

[32] Хроника празднования 500-летия автокефалии в Москве // Журнал Московской патриархии. – 1948. – № 8. – С. 3–6.

[33] Дело в том, что это событие отсчитывалось от заключения Константинопольской патриархией унии в 1448 г. с Римом, которая была заключена в надежде получить помощь от последнего в борьбе с турками. Однако реальной помощи не последовало, и уния была расторгнута, в 1453 г. Константинополь пал. Автокефалия церкви в Русском государстве утвердилась лишь в 1589 г., в правление Федора Иоанновича, когда Борис Годунов, реально правивший страной, собрал поместный собор с участием восточных патриархов. На этом соборе русский митрополит Иов был избран первым Московским патриархом.

[34] Переписка Председателя Совета Министров СССР с президентами США и премьер-министрами Великобритании во время Великой Отечественной войны. 1941–1945 гг. – Т. 2. Переписка с Ф. Рузвельтом и Г. Трумэном (авг. 1941 г. – дек. 1945 г.) / Министерство иностр. дел. – М., 1989. – С. 147.

[35] О религии и церкви: Сборник высказываний классиков марксизма-ленинизма, документов КПСС и Советского государства. – М.: Политиздат, 1981. – С. 69, 75.

[36] Ляско К. Черная жаба на белом цветке // Горьковская правда. – 1961, 12 окт.

[37] Зубков Н. В тихой заводи // Выксунский рабочий. – 1962, 24 июля.

[38] Суконцев А. Слуги дьявола // Правда. – 1968. – 14 апр., С. 6.

[39] Центральный архив Нижегородской области (ЦАНО). Фонд 5899 Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Горьковской области. Оп. 1. Д. 351. Л. 87–89.

[40] Шумилов Е.Ф. Православная Удмуртия: История Ижевской и Удмуртской епархии. XX век. Ижевск, 1996. С. 75.

[41] ЦАНО. Ф. 5899 Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Горьковской области. Оп. 1. Д. 352. Л. 68–69 об., 94.

[42] Там же. – Л. 103, 105.

[43] Государственный архив Кировской области (ГАКО). Ф. Р-2169 Уполномоченный Совета по делам религий при Совете Министров СССР по Кировской области. Оп. 45. Д. 4. Л. 184; Д. 72. Л. 136–154, 160.

Чернов А.С.

«ОГОНЬ» И «ЛЮБОВЬ»: КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ КОНЦЕПТОВ В РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ ДУХОВНЫХ ХРИСТИАН МОЛОКАН

Аннотация. В статье проводится культурологический анализ концептов «огонь» и «любовь» в религиозных взглядах духовных христиан молокан. За основу берется беседа молоканского проповедника 2-й половины XX в. Василия Алексеевича Тикунова. Автор показывает глубокую укоренённость языкового мышления самобытного молоканского философа в русской культурной традиции.

Ключевые слова: русское религиозное сектантство, молоканство, герменевтика, огонь, любовь, Библия, проповедь.

Статья выполнена в рамках проекта «Конфессиональный портрет российских регионов: на примере Тамбовской области», поддержанного грантом Федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 гг.

«Подойти к разгадке тайны, сокрытой в душе России, можно, сразу же признав антиномичность России, жуткую ее противоречивость», – так писал в своей книге «Судьба России» русский философ Николай Бердяев[1]. Эта противоречивость, по мнению философа, всегда находила свое отражение в русской литературе и русской философской мысли[2]. В настоящей статье мы хотели бы показать, как эта антиномичность находит свое отражение в религиозных взглядах духовных христиан молокан – самобытного русского религиозного движения, берущего свое начало в конце XVIII в. в Центральной России.

«Русское сектантство – неотъемлемая часть духовной жизни русского народа. …В этой характерно-русской религиозной среде можно встретить настоящих религиозных мыслителей, своеобразных теософов с очень цельной религиозной системой»[3]. Проблема для исследователя-религиоведа в том, что «эти люди не пишут книг»[4]. Не пишут, но говорят. И речь их подчас производила самое благоприятное впечатление на слушающих. Так, в воспоминаниях полковника Николая Александровича Бигаева, свидетеля пребывания Николая II на Кавказе в 1914 г., мы читаем: «Что же касается делегаций из народа, то они произвели удивительно хорошее впечатление на всех. Один молоканин сказал такую речь, которая вызвала слезы у присутствующих своею стройностью, простотою, глубиной и правдой»[5]. Остается сожалеть лишь о том, что в начале XX в. эти речи практически нигде не фиксировались. Исследователь-религиовед начала XXI в. находится в лучшем положении – у него на вооружении диктофон. Автору данной статьи посчастливилось записать на диктофон ряд бесед молоканского богослова 2-й половины XX в. Василия Алексеевича Тикунова. Мы уже не раз упоминали о Тикунове и его религиозных взглядах в наших предыдущих статьях[6]. Эту публикацию мы хотели бы полностью посвятить культурологическому и герменевтическому анализу одной из самых ярких проповедей этого самобытного религиозного мыслителя.

Так как молокане не дают название своим проповедям (в отличие, например, от баптистов, которые любят исследовать Библию по определенным темам, имеющим свои названия), то мы сами дадим наименование проповеди Василия Алексеевича. «Огонь и любовь» – эти два слова, на наш взгляд, вмещают в себя все содержание этой проповеди. И вот почему…

Проповедь «Огонь и любовь» была произнесена В.А. Тикуновым на молоканском собрании в дер. Слободке Тульской области в ноябре 2000 г. Молокане из Тамбовской области приехали глубокой осенью пообщаться со слободскими братьями и сестрами по духу. На воскресном молоканском собрании и прозвучала данная проповедь. После традиционного молоканского приветствия «дорогие братья и сестры», которым обычно начинается каждая проповедь, после выражения благодарности Богу за «дорогих гостей», Василий Алексеевич говорит: «И вот я хотел бы сегодня тоже остановиться на *свойствах любви*. Христос когда-то сказал такие слова: «Огонь принес Я на землю, и как Я желал бы, чтобы он скорее возгорелся». Думаю, что все будут согласны, что говорил Он об огне *любви Божией*»[7]. Далее Тикунов более пространно говорит о любви Божией к человеку, часто цитируя при этом Библию. «Но ведь и сатана тоже, дорогие братья и сестры, огонь приносит свой. В Откровении сказано, что «он сводит огонь с неба», но это огонь дьявольский»[8]. Что же это за дьявольский огонь? Как его не спутать с огнем Божьим? Для объяснения этого различия огней Василий Алексеевич обращается к евангельским событиям, которые произошли с апостолом Петром. Петр – самый ревностный ученик Христа. «Я за Тобой – и в темницу, и на смерть пойду», – говорил Петр Христу. Почему же этот ревностный ученик при аресте своего Учителя отрекся от Него? По толкованию Тикунова, все дело здесь в том, что апостол Петр пошел греться к кострам врагов Христовых. Приведем слова Василия Алексеевича: «И вот была темная ночь, холодная ночь была. И в духовном смысле, дорогие братья и сестры. Когда-то ходили с Учителем своим любимым, Он их учил, кормил, творил чудеса, говорил о Царстве Небесном – всё было нормально. И здесь вдруг Тот, на Кого они так надеялись, вдруг связан, как раб какой-то презренный, уведен толпой этой ночью, и привели Его на допрос к первосвященнику. Действительно, глубокая, темная, холодная ночь была на душе у Петра. И вот Петр видит, что те рабы, которые брали Господа, которые связали, уничижали и били Его, так как была ночь, то они разожгли костер. Враги Христа… И Петр решил, что тоже замерз. Замерз, наверное, и по плоти, и духовно. Решил пристроиться к ним и погреться у этого костра, который разожгли враги Христовы. И вот мы видим, какой дан нам пример: Петр пристроился греться, думал, что там он согреется. И вот подходит служанка и спрашивает: не ты ли один из них? Петр начинает отказываться: «Нет, я Его не знаю, я с Ним не был». Так трижды получается; и пропел петух. До того, как пропел петух, Петр трижды отрекся, да еще, как написано, *божбою* отрекся, что не знаю этого Человека, т.е. Христа. Ох, Петр, Петр… Ведь ты же обещал: «я с Тобою и в темницу и на смерть пойду», а здесь вдруг божбою отрекается от Христа. А почему? Потому что, дорогие братья и сестры, он пристроился к *костру врагов Христовых*, к костру людей мира сего, хотел от них погреться»[9]. Какой же смысл несет в себе евангельский образ «костра врагов Христовых»? Тикунов поясняет: «Ох, как, дорогие братья и сестры, хотя живем мы сейчас в этом мире, 2 тысячи лет прошло, опять же враг душ человеческих тоже разжигает этот костер мира сего, эти враги Христовы, враги духовной жизни, сколько привлекают к себе людей, которые хотят погреться. Ведь мы посмотрим: ведь все это радио, телевидение, кинофильмы, всякие театры, всякая эта индустрия развлечения, всякий спорт, футбол и т.п. – ведь это всё дьявольская пища, это дьявольский огонь, который привлекает людей, чтобы они нашли там успокоение, радость, согрели свои души – они идут тысячами, толпами. Для того, чтобы прийти в собрание и послушать Слово Божие, не находится время. А когда по телевизору показывают какую-то мыльную оперу, чушь какую-то! – там сидят часами, и время находится, и всё. Это – огонь мира сего, огонь дьявола, который привлекает, и люди толпами идут туда, чтобы насытить свою душу». Далее Василий Алексе-

евич опять возвращается к событиям, случившимся в жизни апостола Петра после Воскресения Христова. После чудесного лова рыбы на Геннисаретском озере (Иоан. 21 гл.), подплывая к берегу, ученики увидели, что «Господь разжег костер. И там (при аресте Иисуса – *прим. Ч.А.*) был костер, и здесь костер, теперь его Господь разжег»[10]. Христос трижды задает вопрос Петру: «Симон Ионин! любишь ли ты Меня?» (Иоан. 21:15–17). Тикунов поясняет: «Трижды Петр отрекся и трижды Господь задает ему вопрос. И вот я хотел бы сказать то, что здесь совсем другой костер, другой огонь, огонь, который принес Господь с неба, *огонь любви*. Вот у этих костров действительно говорят о любви к Богу. Здесь, действительно, признаются Ему в этой любви, здесь исповедуют эту любовь». В конце проповеди Василий Алексеевич призывает слушателей к бдительности, чтобы они внимательно следили за тем, у какого «огня» каждый из них «греется»: «Поэтому Господь предупреждал Петра и всех: «бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть во искушение»[11].

Таково основное содержание проповеди, произнесенной самобытным молоканским наставником и мыслителем В.А. Тикуновым. «Огонь» и «любовь» – два ключевых концепта, используемые Тикуновым в этой проповеди. Эти концепты глубоко укоренены в русской культуре. Попытаемся проанализировать каждый из них отдельно.

По мнению Ю.С. Степанова, самая поразительная черта концепта «огонь» в том, что «нет одного огня…, а есть «два огня» – «живой» и «мертвый» (та же двойственность относится и к концепту «вода»)[12]. Степанов поясняет это противопоставление на примере воды (по материалам А.Н. Афанасьева): «*мертвая вода* – первая весенняя вода талого льда и снега, она сгоняет лед и снег, но еще не дает зелени-жизни; *живая вода* – вода первых весенних дождей, она пробуждает землю к жизни, от нее просыпаются и начинают зеленеть деревья, кустарники, травы и цветы»[13]. Далее он пишет: «Все сказанное применимо и к огню. *Живой огонь* – огонь на пути с небес вниз, наделенный живой, творческой силой, «**работающий» огонь**. Ему противопоставлен «**отработавший» огонь**, не мертвый, но и не живой, как первый; огонь, утративший свою творческую силу, уходящий из земного мира вон, уже не способный **творить**, но способный **разрушать, вредить** и поэтому тоже активный (он попадает под табу, чем, по-видимому, и объясняется отсутствие его специального языкового обозначения)»[14].

Те же «два огня» мы находим в проповеди В.А. Тикунова. Есть «огонь *любви Божией*» – это живой огонь, наделенный творческой созидательной силой; и есть «огонь дьявольский», функция которого – разрушать доброе и сеять злое. Одно и то же слово Писания «огонь» понимается молоканским толкователем двойственно, и в этом толковании он является типичным представителем русской культурной языковой традиции. То же противопоставление, свойственное русской языковой традиции, наблюдается и в слове «любовь». Так, А.Д. Шмелев пишет: «Для русской языковой картины мира чрезвычайно существенно противопоставление «горнего» и «дольнего». Различение «горнего» и «дольнего» проявляется, в частности, в целом ряде лексических оппозиций – таких как, например, блестяще проанализированная А.Б. Пеньковским пара *радость – удовольствие*. Но не менее показательным является и то, что ряд лексических единиц может функционировать в двух режимах, соответствующих плану «горнего» и плану «дольнего». Так, два режима употребления можно выделить для глагола *любить*. В первом из них *(любить 1) любить* указывает на чувство (или, точнее, на чувство-отношение), которое субъект испытывает по отношению к объекту любви (любить жену, мать, свою семью); во втором *(любить 2)* – на свойство субъекта, состоящее в том, что субъект обычно испытывает удовольствие от реализации некоторой ситуации (*любить прогулки по лесу; любить, чтобы все вещи лежали*

на своем месте). Можно сразу сказать, что *любить 1* относится к сфере «высокого», а *любить 2* – к сфере «низкого»[15].

Если мы обратимся к проповеди В.А. Тикунова, то увидим, что там тоже есть «две любви»: любовь Божия и любовь к соблазнам мира (в Новом Завете это противопоставление ярко выражено в Первом послании апостола Иоанна: «Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» (1 Иоан. 2:15)). Причем употреблено слово «любовь» молоканским проповедником «в двух регистрах»: в первом случае чувство любви нравственно чисто, оно обращено на субъект – Бога (горняя любовь); во втором случае чувство любви порочно (дольняя любовь), так как вытекает из наслаждения соблазнами мира, «индустрии развлечений». «Различие *любить 1* и *любить 2* достаточно четко осознается носителями языка (нередко это выражается в указании на то, что установка, обозначаемая посредством *любить 2*, не есть подлинная любовь). «…Не вменяется в добродетель… любовь к естественным и противоестественным удовольствиям, любовь к напиткам, псовой охоте и конским ристаниям», – писал Владимир Соловьев[16].

Восприятие огня Тикуновым созвучно с тем, что писал о восприятии огня в русской культуре американский историк Джеймс Биллингтон: «Жар, а не свет, тепло, а не просвещение – таков был путь к Богу»[17]. В проповеди Василия Алексеевича апостол Петр именно замерз, и ощущение холода подтолкнуло его пристроиться и погреться у костра врагов Христовых[18]. По словам Биллингтона, «русские часто вспоминают как слова Христа: «Огонь пришел я низвести на землю», так и то, что Святой Дух снизошел на апостолов в виде «языков пламени»[19]. По толкованию В.А. Тикунова, огненные языки, сошедшие на апостолов в день Пятидесятницы (Деян. 2:1–4) – это языки любви Божией. Василий Алексеевич объясняет: «Язык огненный – это язык Духа. А язык Духа – это язык любви. Язык любви – он всегда всем бывает понятен. Заговори с человеком языком любви, по-хорошему – и он поймет. А начни проявлять злобу, обиду – и сразу разделение, высокомерие. А язык любви… там, где любовь, там все будет понятно, там Бог…»[20].

Метод, применяемый В.А. Тикуновым для интерпретации Библии, мы бы назвали «метафорическим толкованием» (более детально мы рассмотрим этот метод ниже), используя терминологию профессора Кевина Ванхузера[21]. По его мнению, следует различать выражения «толкование метафор» и «метафорическое толкование»: «Толковать метафорически – значит видеть сходство между текстами и контекстами там, где оно не было предусмотрено. В то время как метафора в руках автора – необходимый познавательный инструмент для формулирования новых идей, метафорическое толкование – это метод, используемый читателем для того, чтобы упразднить понятие о том, что у текста есть буквальный смысл»[22]. В истории христианства самым выдающимся метафорическим толкователем Библии был, пожалуй, Ориген. По мнению Оригена, «не все в Библии можно понимать буквально; однако все без исключения имеет духовный смысл»[23]. Василий Алексеевич читал некоторые труды Оригена. В домашней библиотеке Тикунова была книга великого дидаскала III века «О началах». Мы не думаем, что именно Ориген оказал на молоканского проповедника столь сильное влияние, после прочтения книг которого Василий Алексеевич стал пользоваться методом метафорического толкования. По рассказам самого Тикунова, этот «иносказательный» метод он воспринял от воронцовского[24] старца Василия Васильевича Ступенькина[25]. Тем не менее, для лучшего понимании метода толкования Библии Тикуновым, мы все же обратимся к наследию Оригена.

Для Оригена «духовный, или таинственный смысл отличается тем, что присутствует везде в сакральном тексте»[26]. Библия (как, впрочем, и всё мироздание) для него – одна большая притча, которую следует расшиф-

ровать. Исходя из этого, «Ориген часто раскрывает глубокий смысл евангельских событий. Например, когда Христос пришел в пределы Тира и Сидона, язычница-хананеянка, «вышедши из тех мест, кричала Ему: «Помилуй меня, Господи, Сын Давидов! Дочь моя жестоко беснуется» (Мф. 15:22). «Я думаю, – пишет Ориген, – что, если бы она не вышла из тех мест, она не могла бы кричать Иисусу с такой большой верой, как о ней сообщается. Ибо это и есть «по мере веры», когда кто выходит из страны язычников». Этот комментарий хорошо иллюстрирует обращенность притчи к структуре языка, в большей степени, чем к художественным образам. Используя значение слова «выходить», Ориген переносит мысль читателя с частного на общее, не нарушая исторического плана и действуя так же, как Христос при толковании притч. Горе, побудившее женщину «выйти» навстречу Господу, побуждает и людей III в. «выходить» из языческого образа жизни»[27].

Для В.А. Тикунова Библия – также собрание образов, знаков, нуждающихся в толковании[28]. Василий Алексеевич так же, как и Ориген, прибегает в своих толкованиях к «игре слов» (структура языка). Так, на вопрос, что он понимает под «огненными языками», сошедшими на апостолов в день Пятидесятницы, Тикунов начал объяснять следующим образом: «Ну, огненные языки… Как написано в 38 псалме: «*Воспламенилось сердце мое во мне; в мыслях моих возгорелся огонь*; я стал говорить языком моим» (Пс. 38:2–4). Когда сердце *воспламенится*, когда в мыслях *возгорится огонь*, тогда будешь говорить *языком*. Вот таких вот людей Господь послал проповедовать Слово Божие. Как два ученика, после встречи с воскресшим Христом сказали: «не *горело* ли в нас сердце?». А ведь бывает так, что в мыслях, в сердце загорится огонь – я сам лично такое много раз переживал. И вот тогда, когда говоришь, речь идет… как по конвейеру. И откуда эти слова берутся? И как они приходят? И мысли откуда? Вот так и Господь Духом действует Святым. … Этот Дух зажжет и сердце, и ум, и тогда человек будет говорить языком своим»[29]. Курсивом нами выделены языковые аналогии, «игра слов», которые использовал молоканский толкователь для объяснения места Писания. Как видно, метод почти точь-в-точь воспроизводит метод библейской интерпретации Оригена.

Теперь рассмотрим более пристально сам метод «метафорического толкования» (сами молокане употребляют словосочетание «образное толкование», что по смыслу одно и то же). По словам Н.Д. Арутюновой, «*образ* – это категория сознания, а не признак объекта. В семантической структуре имени *образ* пролег водораздел между тем, что принадлежит воспринимаемому миру, и тем, что принадлежит воспринимающему сознанию»[30]. «Образ формируется восприятием, памятью, воображением, накопленными впечатлениями. Это в большой мере механизмы стихийного, непроизвольного исследования мира и жизни»[31]. Аргументы для образа – вторичны. В рассмотренном нами выше оригеновском толковании евангельского сюжета с язычницей-хананеянкой, автор не приводит какие-то логические конструкции в своем объяснении, но просто «переносит мысль читателя с частного на общее». («Образ – это итог «наглядного» обобщения, отбора ситуаций максимального соответствия внешнего обличия духовному содержанию»[32].) Этим методом пользовался еще апостол Павел. Так, повествуя о двух сыновьях Авраама, «одного от рабы, а другого от свободной», апостол далее пишет: «в этом есть иносказание. Это два завета: один от горы Синайской, рождающий в рабство», а другой – от горы Сион (Галл. 4:22–26). Павел просто констатирует иносказание, никак его логически не выводя. Как и пишет Арутюнова: «Образ формируется интуицией. Он как бы сам по себе *складывается* в сознании человека. Для образов характерно самозарождение и самопроизвольное развитие»[33]. Тикунов также, толкуя слова Христа об огне, который Спаси-

тель принес на землю, говорит: «Думаю, что все будут согласны, что говорил Он об огне *любви Божией*»[34]. Аргументов проповедник не приводит. Образ (метафора) не логична, но и не иррациональна. Метафора в большей степени адресует себя к эмоциональному миру человека. Так, «связь некоторых эмоций с представлением об огне и вызываемом им ощущении жжения, по-видимому, очень глубока»[35].

Насколько она глубока, можно увидеть из одного комичного случая, рассказанного автору данной статьи Тикуновым Виктором Васильевичем, сыном Василия Алексеевича. Тикунов-отец произносил проповедь об огне на одном из молоканских съездов 90-х гг. Так как во время съезда было холодно, то организаторы принесли одеяла и по возможности накрыли сидящих на лавках молокан. И вот, прослушав эту проповедь, один молоканин снимает с себя куртку и отдает рядом сидящему единоверцу! «Согрелся», – с улыбкой сказал Виктор Васильевич. Автору статьи известно несколько случаев, когда люди, прослушав проповедь В.А. Тикунова об огне, переменили свое отношение к телевизору, который до этого смотрели довольно часто. Вот уже около 10 лет они крайне редко смотрят «голубой экран».

Метод «метафорического толкования», применявшийся Василием Алексеевичем, в чем-то близок «теории читательского отклика», разрабатывавшейся немецким филологом Вольфгангом Изером[36]. «Теория читательского отклика сосредоточивает внимание на активной роли читателя в интерпретации текста. Выражаясь просто, можно сказать, что в ее основе лежит следующая аксиома: читатель – или сообщество читателей – дополняет смысл текста. Авторский замысел, даже если он есть в тексте, может быть реализован, только когда читатель (или читатели) делают текст своим»[37]. По мнению английского богослова Энтони Тиссельтона, «в процессе толкования притч Иисуса граница между аллегорической интерпретацией и теорией читательского отклика выглядит очень тонкой. У Отцов церкви и средневековых богословов причиной аллегорического толкования часто становилось стремление привнести в текст то или иное церковное учение»[38].

«Церковное учение» молокан – это в первую очередь христианская этика. Молокане любят избирать для своих бесед «этические места» из Писания, будь то 12 глава Послания к Римлянам или 13 глава 1 Послания к Коринфянам и т.п. В.А. Тикунов, здесь, скорее, исключение – он любил именно образы, картины Писания. Но смысл и его проповедей в основном сводится к одному: любви к Богу и любви к ближнему. Любовь – «это единственный герменевтический принцип, необходимый для понимания Библии»[39]. Нет сомнений, что под этими словами кардинала Ханса Урс фон Бальтазара[40] подписался бы выдающийся молоканский проповедник и богослов Василий Алексеевич Тикунов. Да и не только он, но и любой здравомыслящий молоканин.

Библиографический список

Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. Изд. 2-е, испр. – М.: «Языки русской культуры», 1999.

Бердяев Н.А. Духовное Христианство и сектантство в России. URL: http://www.molokane.org/places/FSU/1916_Berdiaev.html.

Голованов В.Я. Разговоры с В.В. Налимовым. URL: http://v-nalimov.ru/aboutvv/articles/4/

Проповедь Тикунова В.А. / Аудиозапись, сделанная на собрании у молокан в д. Слободка Тульской области. Ноябрь 2000 г. Личный архив Чернова А.

Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры: – Изд. 3-е, испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004.

Толкование Тикуновым В.А. отрывка из книги Деян. 2:1-4 /Аудиозапись, сделанная в гостях у молокан в д. Слободка Тульской области. Август 2004 г. Личный архив Чернова А.

---

[1] Бердяев Н.А. Судьба России. Опыты по психологии войны и национальности / Бердяев Н.А. Падение священного русского царства: Публицистика 1914-1922 / Николай Александрович Бердяев; вступ. статья, сост. и примеч. В.В. Сапова. – М.: Астрель, 2007. – С. 23.

[2] Там же.

[3] Бердяев Н.А. Духовное Христианство и сектантство в России. URL: http://www.molokane.org/places/FSU/1916_Berdiaev.html. (Дата обращения: 25.05.2012).

[4] Там же.

5 Бигаев Н.А. Последние наместники Кавказа (в свете личных воспоминаний) (1902-1917) / Исмаил-Заде Д.И. Граф И.И. Воронцов-Дашков. Наместник Кавказский. – М.: ЗАО Центрполиграф, 2005. – С. 429.

[6] Статьи эти будут в ближайшее время опубликованы в «Вестнике Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина».

[7] Проповедь Тикунова В.А./Аудиозапись, сделанная на собрании у молокан в дер. Слободка Тульской области. Ноябрь 2000 г. Личный архив Чернова А.

[8] Там же.

[9] Там же.

[10] Там же.

[11] Там же.

[12] Степанов Ю.С. Константы: Словарь русской культуры: Изд. 3-е, испр. и доп. – М.: Академический Проект, 2004. – С. 295.

[13] Там же. – С. 299.

[14] Там же. – С. 300.

[15] Шмелев А.Д. Русский язык и внеязыковая действительность. – М.: Языки славянской культуры, 2002. – С. 427.

[16] Там же. – С. 430.

[17] Джеймс Х. Биллингтон. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. Изд-во «РУДОМИНО». – С. 54.

[18] Проповедь Тикунова В.А. / Аудиозапись, сделанная на собрании у молокан в д. Слободка Тульской области. Ноябрь 2000 г. Личный архив Чернова А.

[19] Джеймс Х. Биллингтон. Икона и топор... – С. 53.

[20] Толкование Тикуновым В.А. отрывка из книги Деян. 2:1-4 /Аудиозапись, сделанная в гостях у молокан в д. Слободка Тульской области. Август 2004 г. Личный архив Чернова А.

[21] Кевин Дж. Ванхузер (докторская степень Кембриджского университета) преподавал богословие и религиоведение в Нью-колледже при Эдинбургском университете. В настоящее время занимает должность профессора систематического богословия в Международном университете Св. Троицы в г. Дирфилд (США).

[22] Ванхузер Кевин Дж. Искусство понимании текста. Литературоведческая этика и толкование Писания / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2007. – С. 190.

[23] Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. – М.: КомКнига, 2011. – С. 528.

[24] Село Воронцовка основана в 1834 г. как поселение русских вольных переселенцев-молокан. На начало XX в. село Воронцовка – религиозный центр молокан всего Закавказья. Именно в этом селе в 1905 г. проходил Всероссийский съезд духовных христиан-молокан, на который съехались представители молоканских общин из разных частей Российской империи.

[25] Информация о В.В. Ступенькине у автора данной статьи отсутствует.

[26] Саврей В.Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 3-е. – М.: КомКнига, 2011. – С. 530.

[27] Там же. – С. 534.

[28] Голованов В.Я. Разговоры с В.В. Налимовым. URL: http://v-nalimov.ru/aboutvv/articles/4/. (Дата обращения: 1.05.2012).

[29] Толкование Тикуновым В.А. отрывка из книги Деян. 2:1-4 /Аудиозапись, сделанная в гостях у молокан в д. Слободка Тульской области. Август 2004 г. Личный архив Чернова А.

[30] Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека. – Изд. 2-е, испр. – М.: Языки русской культуры, 1999. – С. 317.

[31] Там же. – С. 318.

[32] Там же. – С. 320.

[33] Там же. – С. 318.

[34] Проповедь Тикунова В.А./Аудиозапись, сделанная на собрании у молокан в д. Слободка Тульской области. Ноябрь 2000 г. Личный архив Чернова А.

[35] Арутюнова Н.Д. Язык и мир человека... – С. 393.

[36] Вольфганг Изер (22 июля 1926 – 24 января 2007) – немецкий филолог-англист, один из основателей влиятельной теоретической школы рецептивной эстетики (Материал из Википедии).

[37] Тисельтон Э. Герменевтика / пер. с англ. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. – С. 328.

[38] Там же. – С. 337.

[39] Х.У. Бальтазар фон. Истина симфонична. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2009. – С. 20.

[40] Его высокопреосвященство кардинал Ханс Урс фон Бальтазар (12.08.1905 – 26.06.1988) – швейцарский кардинал, католический теолог и священник (материал из Википедии).

Вирани Ш.Н.

СИМФОНИЯ ГНОЗИСА: САМООПРЕДЕЛЕНИЕ ИСМАИЛИТСКОЙ ТРАДИЦИИ ГИНАНА

Аннотация. В статье рассматривается самоопределение литературного комплекса южно-азиатских исмаилитов, известного под названием «Гинан» («Гнозис»). Подобно тому, как традиционная симфония делится на четыре части, это исследование Симфонии Гнозиса разбито на четыре раздела. Первый раздел (соната) рассматривает выход души из утробы гнозиса. В нем показано, как в данном состоянии еще не рожденная душа, к которой прикасается гинан, обретает высшее знание и заключает священный завет со своим Господином, признавая его верховенство. Едва вступив в физический мир, она забывает свое высокое положение, свой завет и гинан, которым она была облечена. Однако когда восприимчивая душа слышит внутри себя небесную музыку, она ощущает ностальгию по своему дому и отправляется на поиски Истинного Наставника, владетеля гинана. Второй раздел (анданте) рассматривает встречу души с Истинным Наставником. Только безусловно покорившись наставнику, пока еще заблуждающаяся душа получает возможность быть ведомой гинаном. Третий раздел (скерцо) подводит симфонию к крещендо в тот момент, когда душа открывает в гинанах скрытый смысл или вечную жизнь. В нем показано, что гинаны утверждают, что содержат в себе глубокое эзотерическое знание, или гнозис, который воскрешает душу к вечной жизни. Четвертый и последний раздел (финале) подводит итог главным темам исследования.

Ключевые слова: Гнозис, джнана, литература, имам, Индия, ислам, исмаилизм, Пакистан, пир, поэзия, шиизм, эзотерическое знание, Южная Азия.

Истинный Наставник провозглашает:
По прибытии я занимаю место внутри обители сердца,
И все семьдесят две залы оглашаются божественной музыкой,
Полуночное бдение рассеивает ночную тьму,
Когда начинается Симфония Гнозиса…[1]

Это захватывающее стихотворение взято из средневекового южно-азиатского исмаилитского мистического текста. Данная строфа особенно показательна тем, что термин «гинан», переведенный здесь как «гнозис», в применении, свойственном, похоже, исключительно исмаилитам, обозначает также корпус почитаемой ими эзотерической литературы[2]. Таким образом, для исмаилитов Симфония Гнозиса, описанная в этом стихотворении, является ни чем иным, как симфонией их священной литературы, гинанов.

Согласно исмаилитским текстам, вступительная увертюра к этой симфонии началась во время, предшествовавшее заре творения. Датированный XV столетием труд рассказывает, что в бездонной тьме пред-вечно-

сти (*дхандхукар*), когда не были еще образованы туманные звезды, из которых состоят галактики, Непостижимый был погружен в глубокое раздумье. Прежде чем был поднят занавес Вселенной, он открыл свой вечный гнозис (*амар гинан*) Истинному Наставнику. Так начался неземной концерт, в котором Истинный Наставник стал дирижером Симфонии Гнозиса и приступил к своему созыву на Путь Истины (*сатпантху)*, призывая все души к спасению посредством гинанов[3].

Вера в предвечную эзотерическую или гностическую мудрость, находящуюся во владении семьи Пророка (*ахл ал-байт*), являлась характерной чертой шиитского направления в исламе с первых дней его существования[4]. Исмаилитская ветвь шиизма, в частности, была известна своей деятельностью по прозелитизму («призыву» *да'ва*) и своим призывом к признанию мудрости (*'илм*), передающейся по наследству в ее линии имамов. Исмаилитская традиция утверждает, что, как минимум со времен империи Фатимидов в Египте[5] исмаилитские имамы отправляли в индийский субконтинент своих представителей, *да'и*, для распространения и толкования Сатпантха, Пути Истины. *Да'и* призвали человечество признать духовное превосходство семьи Пророка. Эта деятельность продолжилась, когда в 1094 г. низаритская ветвь имамов перешла в крепость Аламут, и поддерживалась даже после того, как монгольское нападение 1256 г. стерло это исмаилитское государство с лица земли. В числе *да'и* были отправлены некоторые персоны, чьи имена фигурируют в традиционном списке *пиров*, или главных представителей имамов. По положению в исмаилитской иерархии они уступали лишь самому Имаму. Некоторым из этих *пиров*, наряду с немногими членами их семей и их потомками, исмаилиты приписывают авторство работ, названных гинанами. Этот корпус эзотерической литературы, написанной как в прозе, так и в стихах, насчитывает около 1000 произведений, дошедших до наших дней. Размер гинанов колеблется в пределах от трех стихов до сотен страниц; они освещают широкий спектр вопросов, включая божественную любовь, космологию, медитацию, ритуальную практику, эсхатологию и этическое поведение[6].

Хотя предыдущие исследователи отмечали, что для исмаилитов термин «гинан» имеет двойное значение, так как он обозначает как их священную литературу, так и гнозис, по-прежнему требуется провести всестороннее исследование значения и употребления данного слова в рамках самой традиции гинана. Настоящей статьей мы надеемся заполнить этот пробел.

В большинстве случаев гинанам будет предоставлена возможность говорить самим за себя: либо с помощью прямого перевода, либо посредством изложения отдельных отрывков. Для этого исследования был подвергнут анализу практически весь корпус дошедших до нас гинанов. Все ссылки на более чем пятьдесят оригинальных произведений можно найти в примечаниях. Путем изучения использования термина «гинан» в самих гинанах будет предпринята попытка понять, как традиция определяет самое себя.

Слово *гинан*, как и его варианты *гйан* и *гнан*, в конечном итоге происходят от санскритского *джнана*, выразительно переведенного Сеййедом Хоссейном Насром как «величайшее знание». Наср замечает далее, что «термин "*джнана"* подразумевает важнейшее знание, ведущее к спасению, и находится в этимологической связи с гнозисом, притом, что корень «*гн*» или «*кн*» означает «знание» в различных индоевропейских языках, включая английский»[7]. Владимир Иванов, общепризнанный основоположник современных исследований исмаилизма, замечает по поводу особого использования этого термина исмаилитами субконтинента: «Он употребляется в качестве обозначения Знания (*the* knowledge), т.е. реального и истинного, соответствующего арабскому термину *хака'ик*»[8]. Ввиду как концептуальной, так и этимологической взаимосвязи между словами *ги-*

нан и *гнозис* в этой статье они будут употребляться на равных основаниях; термин *гинан*, однако, будет применен исключительно по отношению к самим поэтическим произведениям, так как использование другого термина потребовало бы изобрести такое выражение как «гнозис-текст». Тем не менее при употреблении одного из терминов в равной мере подразумевается и второй.

Подобно тому, как традиционная симфония нередко делится на четыре части, данное исследование Симфонии Гнозиса также состоит из четырех разделов. *Соната* является исследованием возникновения души в чреве гнозиса. Исмаилитские тексты утверждают, что в этой стадии еще не рожденная душа обладает высшим знанием. Испытав в чреве прикосновение гинана и заключив священный завет с Истинным Наставником, душа вступает в материальный мир. Здесь завораживающая обстановка сбивает ее с толку, и она погружается в глубокий сон невежества. Искушения земного существования заставляют ее забыть свое высокое положение, ее завет и гинан, которым она была наделена. Однако из глубочайших ее тайников слышится неземная музыка, исходящая от Великого Гностика. Эта чарующая мелодия, звучащая внутри нее, пробуждает глубокую тоску по утраченным истокам, и душа отправляется на поиски Истинного Наставника. В следующей части, *анданте*, душа встречает Совершенного Наставника, высшее воплощение Великого Гностика. Он требует от души абсолютного и безусловного подчинения и преданности. Это вызывает отпор в заблудшей душе, которая к тому времени обзавелась чувством эго. Только когда эго подчиняется Наставнику, душа может вновь следовать за гинаном. *Скерцо* подводит симфонию к крещендо, когда душа открывает в гинанах скрытый смысл и вечную жизнь. Гинаны утверждают, что содержат в себе неизмеримые глубины эзотерического знания. Но если не проникнуть за пределы их видимого смысла, приобрести что-либо не представляется возможным. Подобно тому, как легендарный философский камень обладает силой превращать неблагородные металлы в золото, постижение извечного сердца гинанов воскрешает восприимчивую душу к бессмертной жизни. Воистину, сам Господь обитает в гинане. Поэтому как только душа обретает этот гнозис, она ощущает несказанную радость Божественного Света (*нур*) и испытывает блаженное видение (*дидар*) своего возлюбленного Господина. Симфония завершается *финале*, окончательным осуществлением гнозиса, когда инструменты отложены в сторону, и остается лишь тишина, однако мистическая музыка продолжает играть.

Соната: выход из чрева гнозиса

О дорогое творение, в то время, когда ты обитал во чреве,
Ты был исполнен гнозиса…[9]

Гинаны придают большое значение временному пребыванию души в чреве, так как в это время душа наделяется высшим знанием – гинаном. В этой стадии гнозиса в жизни нерожденной души происходит важное событие. К ней обращается Владыка Воскрешения (*кайам*, араб. *ка'им*)[10] и просит ее принести свою священную клятву (*кол*, араб. *каул*, санскр. *вачан*). Затем завет освящается и навсегда связывает гностика-душу с ее Владыкой[11].

Эта драматическая встреча навеяна мистическим пониманием соответствующего отрывка из Корана, 7:172, в котором Всемогущий созывает к себе дотоле несозданных потомков Адама и вопрошает: «Разве Я – не ваш Господь?» (*аласту би раббикум*). Нерожденные души принимают завет, отвечая утвердительно: «Да, мы свидетельствуем» (*бала шахидна*). Исламское откровение обращает внимание на святой договор, дабы в День воскресения дети Адама «не говорили: “Мы не знали этого”».

Однако, как сообщают нам гинаны, несмотря на заключенный таким образом договор, душа, войдя в этот завораживающий мир, погружается в заблуждение до такой степени, что забывает свой первозданный завет и гнозис, которым она была наделена[12]. Обаяние этого телесного мира, называемое гинанами «вином Сатаны» (*шараб шайтани*), опьяняет душу и исторгает гнозис из сердца[13]. Хотя люди раскаиваются в питье вина, сделанного из винограда, они позволяют себе пить до дна еще более разрушительное вино Сатаны. Введенная таким образом в заблуждение, исторгшая из себя гинан душа перестает осознавать свое высокое положение. Как жизнь, проведенная могучим львом в обществе стада коз, заставляет его забыть свою собственную природу, так и связь с материальным миром заставляет душу впасть в состояние невежества и эгоизма, и из-за этого потерять божественного Возлюбленного[14]. Отпадение от гнозиса сравнивается с глубоким сном, от которого невнимательные души должны пробудиться. Только изучение гинанов может пробудить их от этого сна тем, что вновь зажжет в них жажду гнозиса, которым они были наделены[15].

Снова и снова гинаны убеждают верующих не забывать старинное обещание, данное в чреве[16]. Пир Тадж ад-Дин оплакивает невыполнение душой этого обещания, а также ее еще более прискорбное нежелание прислушаться к гинанам, которые заставили бы ее вспомнить гнозис, который однажды был ей доверен:

Не обращайся к тем, кто нетверд в выполнении обещания, данного ими Наставнику.
Если не возрадуются они гинанам, не исполнят они свой завет с Наставником,
В чем смысл их существования?
Хотя мы написали музыку в диапазоне звуков и музыкальных ладов,
Глухие не станут слушать![17]

Там, где лотос сердца не источает гнозис, душа низвергается в хаос, и вера верующих крутится, подобно гончарному кругу[18]. Однако в самых глухих тайниках души обитает Великий Гностик (*бада гинани*), отражение Наставника, от которого исходит божественная и чарующая мелодия, отзывающаяся в сердце, но чье высокое положение по-прежнему неведомо безрассудным[19]. Если душа слышит зов Великого Гностика, она ощущает тоску и томится по гинану, которым она когда-то обладала, находясь в чреве. Однако, покинув свою бывшую обитель, она может возобновить знакомство с гнозисом, только подчинив себя Истинному Наставнику, без которого невозможно пересечь опасный океан невежества[20].

Используя очаровательную аллегорию, гинан сравнивает положение заблудших душ с группой птиц, чья способность к полету была отнята сетью, расставленной очевидной нереальностью, т.е. иллюзорным миром.

Очевидная нереальность раскинула свою сеть,
И птицы пришли в нее, чтобы сесть.
Одна птица, видя других, проявила любопытство
И из-за этого она тоже увязла.
Плод освобождения будет обретен только
Когда ты станешь учеником Наставника.
Ты убежишь из этой клетки, заключившей тебя в ловушку, только
Если ты выполнишь свой завет, данный Истинному Наставнику.
Эта иллюзия будет уничтожена, это злополучное блуждание прекратится
Если ты пойдешь и спросишь Истинного Наставника о гнозисе![21].

Мир – это явная нереальность. Он – не более чем иллюзия, мираж. Но его наслаждения раскинуты подобно сети, в которой запутываются человеческие души. Соблазнительные удовольствия физического существования привлекают людей так же, как лакомства, подброшенные в сеть охотником, привлекают ничего не подозревающих птиц. Несмотря на гнозис, принадлежащий душе по праву рождения, она пренебрегает своим высшим знанием, поскольку ее зачаровывает общество уже пойманных душ. Гинан забывается, когда душа прекращает летать и садится в середину ловушки.

Чтобы вырваться из этой неволи, душа должна исполнить свой завет с Истинным Наставником. Ее господином является Владыка Воскрешения, а не повеления страстей. Если душа желает вновь начать летать, чтобы убежать из своей клетки и избавиться от своего наваждения, она должна получить гинан Истинного Наставника.

Анданте: Истинный Наставник и гнозис

Принести все – тело, личность, и имущество – в жертву Наставнику,
Дабы гнозисом и с помощью гнозиса не осталось ничего, кроме гнозиса[22].

Абсолютное и решительное подчинение Совершенному Наставнику (*муршид камил*), как утверждают гинаны, является единственным выходом для души, погруженной в невежество и тьму[23]. Гнозис невозможно обрести без него[24]. Хотя можно изучить все четырнадцать ветвей знания, искусства и науки, без Наставника найти путь невозможно[25].

В захватывающем тексте, написанном в форме беседы между великим исмаилитским мудрецом Пир Хасан Кабир ад-Дином и прославленным мастером йоги Канипой, Пир беспощадно критикует Канипу за отказ признать исмаилитского Имама Наставником Века. Он учит Канипу искать Имама, описанного в качестве Мужа Гнозиса (*гинан пуруш*), и говорит ему следующее:

О отшельник, когда ты встретишь Наставника,
Он откроет тебе тайны.
Все твои дурные предчувствия будут рассеяны.
Определенно, лотос не может цвести без воды…[26]

Символизм стихотворения поражает. Роскошный цветок лотоса (*камал*), украшенный нежными белыми лепестками, цветет в отвратительных гнилых болотах. Величественно возвышаясь над мутной топью, он являет собой воплощение чистоты и незамутненной красоты, несмотря на свою убогую среду обитания. Он отказывается питаться из отвратительной трясины и предпочитает ждать питания от кристально чистого дождя, падающего с небес. Гностик находится в схожем положении. Он живет в мире, но сам к миру не принадлежит. Безразличный к повседневным искушениям, исходящим от окружающего мира, он остается не оскверненным тем, что его окружает. Напротив, он жаждет животворной воды гинана (*гинан джал*), которую Истинный Наставник приносит с небес. Как лотос скорее умер бы, чем стал бы пить воду из своего зловонного болота, чистая душа не может выжить без воды гнозиса, данного Истинным Наставником. Без этого драгоценного источника питания лотос-душа высохла бы и в конце концов умерла. Произведение продолжается:

О отшельник, ночь темна, твои спутники ненадежны,
Ты должен пройти по опасной горной тропе, лежащей впереди.
Как ты разберешь дорогу без проводника?
Так что одумайся, пока не поздно…

О отшельник, в твоем сердце – девять земных континентов,
В твоем сердце – сам рай.
Семь морей пребывают в твоем сердце,
Но без Наставника ты погибнешь от жажды![27].

Таким образом, соблазнительные искушения мира представляют грозную опасность, которую душа не может преодолеть в одиночестве. Только с Проводником душа может безопасно преодолеть горный перевал и добраться до противоположной стороны. Но, как сообщает нам следующий стих, задача Наставника заключается не только в указании пути; он должен помочь душе осознать источник спасения, лежащий внутри нее, и извлечь из него пользу. Несмотря на семь морей знания, пребывающих в сердце, душа может погибнуть от жажды. Будучи в чреве, душа была облечена гинаном, но только Истинный Наставник может привести ее обратно к состоянию гнозиса, сокрытому внутри. Его нужно открыть вновь, ибо «без гинана верующие пребывают в полной темноте, абсолютной тьме, из которой нет освобождения после смерти»[28]. Следовательно, миссия Наставника заключается в том, чтобы «посредством гинана вернуть на Путь тех, кто позабыл»[29].

Однако главным препятствием, мешающим душе прислушаться к Наставнику и последовать гинанам, является чувство эго (*хум худи, ахункар;* санскр. *ахамкара*), капризное «я» или разум (*ман*), упрямо утверждающий свою независимость. Это гинанический аналог *нафс ал-аммара* (Коран 12:53), или плотских инстинктов, упоминаемых в арабской мистической литературе. Пока эго остается у власти, обрести гинан невозможно[30]. Что может сделать Наставник, если, несмотря на владение светочем гинана, интриги капризного «я» заставляют верующего бросаться в темный колодец?[31] Следовательно, абсолютная и безусловная любовь к Господу должна победить «я». Только это может привести его в состояние покорности и ответственности, достаточное для получения гнозиса.

Возлюби Возлюбленного так,
Чтобы божественный гнозис восходил изнутри.
Уничтожь «я» и сделай его своим молитвенным ковриком
Брат, оставайся тверд в размышлении[32].

И снова в гинане «Пробудись! Ибо Прибыл Истинный Наставник», в стихе, демонстрирующем изобретательную игру слов:

Наставник говорит:
Уничтожь «я» (ман не маро), чтобы ты смог встретить меня (мане маро).
Я приближу тебя к себе,
Ибо, воистину, драгоценный алмаз оказался в твоем владении.
Узри его, о благородный, – обдумай этот гинан[33].

Только когда безумные отговорки «я» отброшены в сторону, Наставник может задействовать свою способность преображать и душа может обрести гинан[34]. Эта способность живописно сравнивается с воздействием благоухающего сандалового дерева на лес, полный деревьев *ним*. Как присутствие сандалового дерева пропитывает запахом соседние деревья *ним*, так и аромат знаний Наставника преображает учеников[35]. Однако соприкосновение с Наставником не гарантирует восприятие гинана. Если «я» не было предварительно приведено к повиновению, верующий остается ничем не лучше соседних бамбуковых деревьев, стоящих рядом с сандаловым деревом, но ничуть не затронутых его запахом[36]. Истинному наставнику, представленному сандаловым деревом, соответствует анти-

теза в лице учителей шести школ философии, которые, подобно горлянкам, заражают окружающих их последователей своим горьким запахом[37]. Таким образом, исмаилитские тексты убеждают своих последователей не принимать во внимание учения шести школ философии. Действительно, они изобилуют предостережениями о том, что, несмотря на многочисленность учителей, истинный гинан можно получить только от исмаилитского Имама или его назначенного представителя. В стихе, обращенном к Царю Лотосу, то есть к чистой лотос-душе, Саййид Кутб ад-Дин говорит:

О Царь! Истина неопровержима,
Ибо если бы ее можно было опровергнуть, как бы она могла быть Истиной?
Как возможен гинан без Наставника?
Он был бы подобен совету мясника, безразлично говорящего:
«О вол, не верти головой;
Влачи свою ношу, и ты обретешь спасение».
Бесспорно, о царь, я вижу трудный путь перед тобой, воистину трудный путь,
Хотя из разверзшихся туч могут хлынуть бурные дожди,
Не пей неочищенную воду[38].

Истинный гинан невозможно обрести без Наставника. Наставления тех, кто претендуют на обладание гнозисом, подобны наставлениям мясника, чьи советы волу в конечном итоге ведут к уничтожению животного. Вол несет бремя ярма, соединяющего его с маслобойкой, вокруг которой он непрерывно ходит кругами. Поскольку его глаза завязаны, он верит, что путешествует в некоем направлении. Однако когда повязка с его глаз спадает, он, к своему ужасу, понимает, что ходил кругами и нисколько не ушел вперед. Мясник желает, чтобы он шел вслепую, не поворачивая головы, и убеждает его, что он обретет спасение. В конечном итоге, после многих лет бесплодной ходьбы, когда вол постареет и не сможет далее нести свое бремя, его хозяин отведет его на бойню. Те, кто принимают псевдогинан от ложных учителей, находятся в схожем положении. Они ослеплены невежеством и продолжают ходить по одному и тому же пути, не понимая, что никуда не идут. Их лицемерные учителя уверяют их, что если они продолжат влачить свою ношу, не поворачивая головы, чтобы увидеть, что происходит в действительности, они в конце концов обретут спасение. В действительности, эти корыстные учителя с нетерпением ждут дня, когда их подопечных отправят на бойню. Поэтому Саййид Кутб ад-Дин предупреждает своих учеников, что, хотя учений, подобных воде, может быть множество, только те, что очищены, даны Истинным Наставникам, подходят для питья. Как то, что не прозвучало из уст Наставника, может считаться гинаном? Подобно тому, как сандаловое дерево не растет в каждом лесу, равно как и цветок лотоса не распускается в каждом пруду, безупречную мудрость исмаилитских учителей нельзя получить от любого обычного наставника[39].

Здесь мы подходим к критическому вопросу: кто же этот «Истинный Наставник», уполномоченный распространять гинан? Сами тексты отвечают на данный вопрос прямо: никто, кроме Шаха (Имама) и Пира (его верховного представителя) не уполномочен наставлять верующих. Согласно гинанам, Шах занимает трон Али (*Али ке тахат*, перс. *тахт*), а Пир занимает молитвенный коврик Мухаммада (*наби ке мусале*, араб. *мусалла*)[40]. Мухаммад – это Печать Пророков (*хатам ан-набиййин*, Коран 33:40), после него не может быть других пророков; но он также является и первым Пиром (*авал пир*). Таким образом, он кладет начало циклу пиратан, функция которых состоит в том, чтобы открыть эзотерические

учения семьи Пророка и привести человечество к признанию явленного имама (*паратак*, санскр. *пратйакс шаха*)[41].

Таким образом, как поясняет Пир Шамс, в то время как Хасан, старший сын Али, был Пиром, младший сын, Хусейн, был имамом[42]. Ранее имена назначенных имамов, так и назначенных пиров перечислялись ежедневно в молитве, составленной Пир Садр ад-Дином. Придание особого значения обращению за наставлением только к представителям наделенного особыми привилегиями рода основывается, кроме прочего, на кораническом отрывке, часто цитируемом в шиитской литературе, который утверждает: «Воистину, Аллах избрал над мирами Адама, Нуха (Ноя), род Ибрахима (Авраама) и род Имрана. Одни из них были потомками других. Аллах – Слышащий, Знающий» (3:33-34). Несмотря на это, некоторые другие лица, всегда из числа потомков Пророка и Али, но необязательно назначенные пирами, были допущены, в соответствии с обычаем общины, к составлению гинанов, так как они проповедовали от имени и с разрешения исмаилитского Имама и поэтому считались полномочными наставниками.

Гинаны, таким образом, яростно обрушивались на тех, кто являлся членом семьи, отмеченной божественным пребыванием, и при этом необоснованно претендовал на звание Наставника[43]. В действительности такие люди распространяют агностицизм (*агинан*) в силу своей собственной неспособности признать Истинного Наставника, который один может наделять гинаном[44]. Поразмыслив над гинанами, верующие увидят, что эти ложные наставники пробираются ощупью сквозь невежество, напоминающее тьму, вызванную полным солнечным затмением, случающимся, когда демон Раху проглатывает солнце[45].

Пойми суть этого произведения.
Как можно воспринять его, не поняв?
Ибо гинан Наставника недостижим и [лежит] за пределами обычного восприятия[46].

Гинаны настойчиво подчеркивают, что видимые слова этих произведений содержат глубины смысла, скрытые от невосприимчивых читателей. Не сделав попытки понять это эзотерическое значение, они не приобретут ничего. Изгнание Азазила (Сатаны) из Рая, случившееся, когда он отказался склониться перед Адамом, произошло отчасти из-за его неспособности воспринять суть того, что он изучил. Как сообщает нам один из гинанов, несмотря на приобретения знания, равнозначного результату чтения 360 миллионов книг, он не постиг внутренний смысл[47]. Будучи не в состоянии понять тайну Истинного Наставника, он был изгнан в непроглядную тьму (*год андхар*)[48].

Схожим образом *Ман Самаджани* («Просвещение своего «я»») критикует ученых-пандитов, которые штудируют свои книги, но не могут проникнуть за рамки буквального смысла:

Они читают писания,
Но не видят внутренний смысл,
Полагаясь лишь на слово-другое.
Великий ученый-пандит читает все –
В точности как осел, несущий груз благоухающего сандалового дерева.
Что он знает о ценном грузе,
Навьюченном на него?
Ослу не приносит пользы его ценность,
Груз убран,
Животное в конце концов возвращается к пыли.

Т*от, кто просветил свое «я»,*
Обретает все знание.
Истинный Наставник сам объяснил внутренний смысл.
Ты получил подарок на память (джикар, араб. зикр),
Ты получил Слово (джап).
Так вот, истинный ученый –
Тот, кто находит весь внутренний смысл, сокрытый внутри[49].

Но осуждению за неспособность уловить внутренний смысл подвергаются не только ученые-пандиты, но и сами последователи исмаилитских Пиров:

Читая и читая свои книги, ученые-пандиты измучились,
Но они так и не смогли воспринять внутренний смысл Бога,
Слагая и слагая эти гинаны, мы измучились,
Но вы пренебрегли Богом и Мухаммадом[50].

Ваек Мото ни Вел сокрушается о том, что:

Все называют себя верующими,
Каждый из них слышит гинаны,
Но, хотя Наставник объяснил все буквы без исключения,
Они так и не образумились![51]

И снова понять эзотерический смысл гинанов мешает верующим неустойчивый ум. Поэтому Пир Шамс в заключительных строках одного из своих произведений на пенджаби настойчиво утверждает, что обращает своей гинан к миру душ (*аравах*, араб. *арвах*, ед. число *рух*) и приказывает своим слушателям обуздать свои капризные умы, дабы их души могли просветиться с помощью его наставлений[52]. Если неустойчивый ум мешает верующему понять скрытый смысл гинанов, «вся жизнь этого безрассудного человека потеряна»[53].

Этот ярко выраженный упор на погружение в глубины внутреннего смысла и нежелание удовлетвориться поверхностным подходом характерен для всех периодов и географических районов исмаилитского присутствия. Поэтому ранние мусульманские ересиографы прозвали исмаилитов «*батинийа*» – эзотериками, или «людьми внутреннего смысла». Корану и другим священным текстам приписывается наличие за пределами их буквальных форм бездонных и увлекательных миров значений. Однако такое восприятие не является уделом масс, которые и не пытаются исследовать неземные архетипы, символизируемые земными формами и текстами. Только изучая то, что находится за рамками *захир*, экзотерического, в области *батин*, эзотерического, верующие могут вступить в духовную область всеобъемлющего высшего знания. Поэтому произведение «*Хамадхил халак аллах сои васеджи*» утверждает, что:

В гинанах можно найти знание всего.
Ищи, ищи, и ты найдешь его![54]

Поэтому в гинанах мы находим стихи, оценивающие проницательность различных индивидуумов по шкале от эгоизма до гнозиса. Тот, кто полностью подавлен физическим миром из-за своей поглощенности собой, явно слеп; глаза его сердца остаются закрытыми, и он пробирается ощупью во тьме. Большая часть людей имеет два глаза, при этом образованность дает третий глаз, а добродетель обладает семью глазами. И все же ничто из них не может сравниться с гнозисом, имеющим сто тысяч глаза, «находящихся вне времени и пространства». С помощью этих глаз гнос-

тик осознает сущность души и обретает чин высочайшего уровня. Но выше их всех стоит Гностик Сущности, сам Истинный Наставник, признанный лишь немногими: «Его взор охватывает все, ибо у него есть бесконечное множество глаз»[55]. *Сат Вени Моти* («Большие истинные повести») также упоминает силу восприятия, связанную с гинаном:

Внимайте, о святые, этому доказательству Истины,
Ибо это – «Истинные повести», которыми встречают Возлюбленного.
Будьте послушны истинным словам Наставника,
Раскройте внутри себя очи Гнозиса[56].

Тот, кто не раскрывает «очи гнозиса» и по-прежнему предает забвению скрытый смысл гинанов, сравнивается с камнем. Даже если поместить камень в океан на год, он не впитает в себя ни капли воды. Подобным образом глупец может беспрерывно слушать гинаны, но если он не сможет понять их и они не проникнут в его сердце, он окажется ничем не лучше камня[57]. Однако там, где дело касается истинно верующего, гнозис проникает и просачивается в его сердце, «как вода впитывается в землю»[58].

Первобытное время, когда Наставнику был доверен гнозис, на которое указывает текст, приведенный в начале этой статьи, вновь упоминается в *Ваек Мото*. Здесь гнозис символически представлен как ключ к Раю, дарованный Наставнику после его непрерывных молитв, продолжавшихся 800000 эонов (*каран*)[59]. Потом наделенный знанием род (*элам ал*, араб. *‘илм*) жалует этим святым ключом достойных верующих. Именно с помощью этого средства они могут открыть замок, которым запечатаны их сердца[60]. Ибо, воистину, внутри сердца лежат несметные богатства[61], но только ключ гинана может отпереть его[62].

Сами гинаны являются драгоценным сокровищем, их эзотерическое значение сравнивается с алмазами, изумрудами, рубинами и, в особенности, с жемчугом; но эти драгоценности представляют ценность только для тех, кто признает их таковыми. Так, в последней песни «*Сат Варани Моти*» («Большое правдивое свидетельство») составитель пишет:

Саййид Мухаммад Шах поведал эту повесть,
Свиток «Правдивого свидетельства» завершен.
Кто угодно, мужчина или женщина, прислушавшись к его наставлениям,
Положит конец злосчастному скитанию по миру земных явлений.
Его секрет так глубок,
Что лишь избранные могут постичь его тайну.
Всякому пути было дано толкование,
Ибо в этом труде я написал о них все.
Только мудрец постигнет его тайну,
Подобно тому, как лишь ювелир осознает ценность алмаза.
О ты, мой Возлюбленный, лишь ты – Истинный Господин, и никто другой!
Как может невежда понять,
Что это «Правдивое Свидетельство» похоже на драгоценный камень?
Только избранные признают его,
Немногие постигнут его ценность[63].

Трогательная история в «*Ман Самаджани*» повествует о судьбе драгоценного камня, найденного однажды глупцом, бродившим по дороге[64]. Глупец поднял его, приняв за красивую гальку, вероятно, стоившую грош

или около того. В своей глупости он просверлил прямо в нем сквозную дыру. Потом он нанизал испорченный камень на нитку, и повесил себе на шею. Чем этот глупец отличался от тех, что внимают гинанам, но не принимают их всерьез, как будто слушают бой скопища барабанов? «Они ничуть не понимают внутренний смысл, и в отсутствии понимания они создают шум и какофонию, будучи не лучше глупца, просверлившего алмаз». Драгоценный камень с разбитым сердцем, размышляя о своей горькой участи, жаждал вернуться в шахту, из которой он был извлечен; но настоящей трагедии еще суждено было разыграться. Некто, разглядевший в побрякушке глупца драгоценный камень, купил его у глупца за бесценок и оставил лежать в сундуке. Во тьме сундука драгоценный камень рыдал о своей купле за ничтожную сумму из рук глупца и, что еще хуже, о неподобающем обращении с ним того, кто осознал его ценность. В то время как глупец может получить прощение за свои поступки, тому, кто признает ценность гинанов, непростительно не искать их внутренний смысл. Как заключает автор истории: «Если Гностик размышляет о гинанах, он найдет сокровище во всех до единой буквах… но если шут поет гинаны, словно обычные песни, и не делает попыток исследовать их внутренний смысл, он ничем не лучше глупца, нашедшего алмаз и нанизавшего его на нитку, словно гальку».

Верующих предупреждают о необходимости отличать неподдельные драгоценности, которые можно получить только от Истинного Наставника, от никчемных стеклянных побрякушек, сделанных подражателями. Имам изображен пришедшим из далекой страны во главе каравана, груженного драгоценными камнями, чтобы торговать своим ценным грузом. Те, что ведут с ним торговлю, заработают большое состояние, тогда как те, что пользуются услугами торговцев стеклом, станут жертвой обмана[65]. Рассказывая гинаны, он разбрасывает повсюду свои бесценные сокровища, но только души, подобные лебедям, смогут признать в них драгоценности[66]. Действительно, в индийском поэтическом представлении лебедь, символ очищенной души, избирает себе в пищу только жемчуг, тогда как обманщик-аист питается грязью[67]. К сожалению, бульшая часть людей подобна аистам в своем невежестве относительно ценности жемчуга гнозиса:

Ибо стеклянные побрякушки облекаются в блеск, тогда как жемчуга на первый взгляд могут показаться нечистыми. Поэтому, когда драгоценности и стеклянные побрякушки были однажды собраны воедино, каждый толкался и напирал, пытаясь схватить стекляшки. Жемчуга оставались там, где и были, пока, наконец, не пришел кто-то, кто узнал их. Он поднял их и оценил их так, как они того заслуживали[68].

Но эти драгоценные жемчуга не предназначены для того, чтобы быть открытыми всем без исключения. Их показывают только тем, кто способен оценить их по достоинству[69].

Поэтому мы можем встретить гинан о медитации, обращенный напрямую к лебедю-душе в надежде, что она признает драгоценный жемчуг гнозиса:

О мой лебедь, в мушкет интеллекта, наполненный порохом сосредоточенности,
вложи пулю гнозиса.
О мой лебедь, зажги взрывной фитиль любви огнем своего сердца, и начни атаку взрывом Слова[70].

Следует отметить важнейшую роль, которую играет гинан в духовном поиске, вкратце обрисованном выше. Гнозис необходим для того, чтобы

мистическое слово возымело свое действие. Это подчеркивается в «*Джог Вани*» Саййид Имам Шаха:

Истинный йог – это тот, кто знает метод медитации,
Кто применяет гнозис к Слову.
Когда гнозис обретен,
Орбита вспыхивает ярким светом.
Так оставайся же сосредоточенным на своем поглощении Слова[71].

В мистической орбите гнозиса (*гинан мандал*) лежит сияющее великолепие эзотерической тайны, свет, видимый только тогда, когда гинан применен к Слову. Обрести это сияние можно только посредством практики, предписанной Истинным Наставником (*джугат,* санскр. *йукти*). Как объясняет Пир Хасан Кабир ад-Дин мастеру йоги, Канипе:

О отшельник, когда ты встретишь Наставника, ты должен признать его, мой мудрец,
Ибо без Наставника найти путь невозможно.
В мистической орбите гнозиса находится мерцающий светильник,
Но без Наставника он никогда не попадется тебе на глаза!

Светильник Наставника излучает гинан, без которого нет ничего, кроме непроглядной тьмы[72]. Как могут верующие упасть в глубины темного колодца, если в их руках находится пылающий свет светильника гнозиса?[73]. Шагая по пути с этим светильником в руках, верующие обретут блаженное видение Господа[74]. Но гинаны не утверждают, что распространяют какой-то обычный тип света, они заявляют, что сами являются Божественным Светом (*нур*), – как, например, в экстатических стихах Пир Садр ад-Дина:

Непрерывно декламируй гинаны, ибо они наполнены Божественным Светом,
Твое сердце не сможет вместить такую бурную радость![75]

Но так как Всемогущий Бог является Светом небес и земли (*нур ассамават ва-л-ард*, Коран 24:35), гинаны являются вместилищем этого Света[76]. Как обещает вступление к *Сат Вени Моти* («Большим истинным повестям») Нур Мухаммад Шаха:

Сияние света лежит впереди
Для всех тех душ, что погружают себя в любовь.
Это произведение было названо «Инстинными повестями»,
В нем ты найдешь обитель Возлюбленного[77].

Возлюбленного можно найти в гинанах, потому что благодаря гнозису можно познать то, что находится все всех областей земных знаний.

О отшельник, Недосягаемый, Неуловимый,
Неописуемый получил описание!
Гинаны постигли Того, Кто является Непостижимым![78].

Как только гинаны полностью проникают в душу, они обретают силу, достаточную для ее преобразования. Так, один из гинанов описывает плоды гнозиса как существование в виде тела и облачения Божественного Света, в то время как «Наставник бесконечных миллионов» ведет душу в Город Вечности[79]. Преобразующая сила гинана не уступает силе легендарного философского камня, превращающего неблагородные металлы в

золото: «Как может быть тьма там, где Наставник дал верующим философский камень? Если вы – мои святые, вы задумаетесь над этими гинанами»[80]. Подобно тому, как меч сверкает после соприкосновения с бурным потоком, а шелковые одеяния сверкают под воздействием воды, верующий также сверкает, поскольку понимает внутренний смысл гинанов[81]; ибо восприятие и понимание этих слов уничтожает грех таким же образом, как уничтожается Вселенная в конце каждого космического цикла[82]. Воистину, полностью сосредоточенное размышление над гинанами освобождает человеческие души[83].

Гинан – это нектар вечности, наиболее часто повторяющийся в исмаилитских текстах символ гнозиса. Подобно небесной амброзии, он обладает силой воскрешать восприимчивые души к вечной жизни гнозиса. Стихи, указывающие на авторство (*бханита или чхап*) многих гинанов, заканчиваются строками, подобными следующим: «О возлюбленные, Пир Садр ад-Дин излагает этот гинан вечного благословения. Мои дорогие последователи, придите и испейте этой небесной амброзии!»[84]. Но душа обретает вечную жизнь только путем проникновения во внутренний смысл, как утверждается в этом стихе, обращающемся к лотосу-душе со следующими словами:

Если ты обнаружишь эликсир, скрытый внутри гинанов,
Испробуй его с любовью, испробуй его![85].

Этот эликсир настолько наполняет сердце сверкающим великолепием гнозиса, что смерть не может его коснуться[86], ибо:

Весь мир умирает ложной смертью,
Но никто не умирает смертью Истины.
Тот, что умирает в гинане Наставника,
Никогда не умрет снова![87].

Здесь явно имеет место отсылка к знаменитому предписанию Пророка Мухаммада – *хадис кудси:* «Умри, прежде чем ты умрешь». Когда личностное «я» исчезает и Истинный Наставник занимает его место в сердце, не остается ничего, кроме гнозиса, ибо, умирая ради Истины, душа воскрешается к вечной жизни и свету.

***Финале*: завершение симфонии гнозиса**

Нет флейты, но есть мелодия. Нет звука, но есть музыка![88].

Самоопределение гинанов начинается в беззвучной тишине и неподвижности пред-вечности. Прежде чем поднимается занавес творения, Истинному Наставнику вручается гинан и поручается задача призвания всех душ к признанию этого божественного знания. Проходя сквозь чрево, душа соприкасается с этим гинаном и в этом состоянии совершенного сознания (awareness) заключает священный завет со своим Господом, признавая его в качестве Всевышнего. Но после рождения, ошеломленная окружающим ее чарующим миром, она забывает и завет, и гнозис, который был ей вручен. Однако если она восприимчива, в самых бездонных глубинах своего существования она слышит неземную музыку Великого Гностика. Тогда она начинает тосковать по своему дому и жаждет вернуться обратно. Поэтому она ищет общества Истинного Наставника, владеющего гинаном.

Наставник требует безусловной и абсолютной покорности. Однако эго, которым обладает душа, отказывается повиноваться и заслоняет от нее Истину. В конечном итоге любовь побеждает это чувство «я», и оно

становится молитвенным ковриком души. Наставник обучает душу искать гинан, скрытый внутри нее. Его общество преобразует душу, поскольку она впитывает в себя аромат его гинана, подобно тому, как деревья *ним* начинают благоухать в присутствии сандалового дерева.

Затем душа обнаруживает, что, подобно тому, как жемчуг скрыт в глубинах морей, истинный гнозис спрятан в глубинах гинанов. Именно там можно найти сокровища эзотерического знания. Если проникнуть сквозь эзотерическое значение гинанов (*батин*), можно обнаружить, что они содержат в себе бесконечный океан знания. Те, кто читают, не пытаясь нащупать скрытый смысл, подобны ослам, переносящим груз благоуханного сандалового дерева – что им известно о драгоценной поклаже, которую они несут? Поэтому гинаны обращены к миру душ, ибо эти вдохновенные произведения зарождаются в том благородном мире.

Гинан необходим для духовного поиска. Когда он применяется к мистическому Слову, светильник в орбите гнозиса вспыхивает ярким светом. Но свет, содержащийся в гинанах, – это не обычный свет, а Божественный Свет. Сам Возлюбленный пребывает в гинанах. Выражая высший гнозис, гинаны позволяют человеку постичь Того, Кто находится вне всякого понимания. Это является результатом действия не их видимых слов, а заключенного в них эзотерического смысла. Такое свойство позволяет им преобразовать восприимчивую душу – в значительной мере так же, как легендарный философский камень превращает неблагородные металлы в золото. Поэтому они являются неземной амброзией, мистическим нектаром, воскрешающим мертвых к вечной жизни. И действительно: умереть смертью Истины и быть воскрешенным для жизни гинана – значит никогда больше не вкусить смерти.

Именно так определяют себя гинаны. Как только их внутренний смысл осознан, Истинный Наставник занимает свое место в обители сердца. Хотя занавес опущен в знак окончания концерта и остается лишь тишина, тихие мелодии неземной музыки все еще слышны, и вечная Симфония Гнозиса продолжает играть…

Примечания

Я хотел бы поблагодарить ал-Ваиз Амирали Амалани и доктора Нилима Шукла-Бхатта, прочитавших черновой вариант этой работы и давших много бесценных советов. Любые оставшиеся ошибки, разумеется, принадлежат мне.

Все гинаны, приведенные в данном исследовании, взяты из изданий на Ходжки, основанных на оригинальных текстах, впервые установленных Мукхи Лалджибхай Девараджем и его коллегами в начале 1900-х гг. Практически все последующие публикации гинанов, осуществленные исмаилитской общиной в транслитерациях на гуджарати, урду, английском, французском и испанском языках, были основаны главным образом на этих текстах. Среди опубликованных изданий было шесть книг, в каждую из которых входило около 100 гинанов. Ссылки на произведения, содержащиеся в этих сборниках, будут включать зачин, равнозначный заглавию, после чего будут приведены номер книги, страница, с которой начинается гинан, и конкретный стих (ст.) или стихи (стт.), на которые дается ссылка. Часто повторяющиеся в начале многих гинанов формулировки, такие как выражения *еджи* и *джиребхай*, не включаются в заглавия, тогда как менее распространенные выражения (например, *абадхау*) оставляются на месте. Таким образом, ссылка вида *Сараве дживумна джаре джаре лекхам лесе,* том 2, с. 34· стт. 173-175 является указанием на стихи 173 по 175 гинана *Еджи сараве дживумна джаре джаре лекхам лесе*, начинающегося на 34 странице второго сборника из 100 гинанов. Ссылки на более длинные гинаны с индивидуальными названиями, известные как

грантхи, даются посредством заглавия и стиха, песни (п., пп.), или (в случае, когда они содержат прозу) номера страницы. Так, *Манн Самаджани*, п. 303 указывает на песнь 303 *грантха Манн Самаджани.*

Библиографические данные о текстах на Ходжки, приведенных в данном исследовании, указаны ниже. Даты приведены в христианском летосчислении, если они не обозначены как VS, что указывает на использование летосчисления «Викрамадитйа Самват». Указания на тех, кому приписывается авторство гинанов, цитируемых в работе, даны по мере их появления в полученных текстах.

Перевод выполнен А. Беленьким при содействии Ш. Гуламадова.

Библиографический список

100 Гинанани Чопади Книга 1. – Изд. 5-е, 1990. – VS/1934; Книга 2. – Изд. 5=е, 1993. – VS/1936; Книга 3. – Изд. 5-е. Мумбаи, 1991. – VS/1935; Книга 5. Изд. 4-е. – Мумбаи, 1990. – VS/1934. Книга 6, Изд. 4-е. – Мумбаи, 1989. – VS/1933. 102 Гинанаджи Чопади. Книга 4. Изд. 3-е. Мумбаи, 1968. – VS/[са. 1912].

Брахм Пракаш, в Бужанирджанабарамапаракаш. – Мумбаи, 1905.

Ман Самаджани. Данные об обстоятельствах публикации отсутствуют.

Муман Чит Варани [также известно под названием То Мунивар Бхаи Нани]. – [Мумбаи], 1904.

Муман Чит Вени [также известно под названием То Мунивар Бхаи Моти]. – [Мумбаи], 1905.

Пир Хасан Кабирадин не Канипано Самвад. – Мумбаи, 1905.

Салоко Мото в Салоко мото татха нано. – Мумбаи, 1904.

Салоко Нано, в Салоко татха нано. – Мумбаи, 1904.

Сат Варани Моти. Данные об обстоятельствах публикации отсутствуют.

Сат Варани Моти ни Вел [также известно под названием Сат Вени джи Вел]. – Мумбаи, 1962. – VS/1905.

Сат Вени Моти, в Сатавени вади татха ниндхи татха си харафи. – Мумбаи, 1959. – VS/[ок. 1903].

Сат Вени Нани, в вади татха ниндхи татха си харафи. – Мумбаи, 1959. – VS/[са. 1903].

Сурабхан ни Вел, в 5) Гиратхене Гинан: 100, том. 1. – Мумбаи, 1966. – VS/[с. 1910].

---

[1] *Салоко Мото,* ст. 105.

[2] В этой связи см. Christopher Shackle and Zawahir Moir, *Ismaili Hymns from South Asia: An Introduction to the Ginans* (London, 1992), с. 17. Разумеется, слово «гинан» используется с тем же смыслом и другими группами, такими как Имам Шахиты. Но эти группы являются фракциями, отколовшимися от исходного исмаилитского движения, и поэтому использование термина «гинан» в данном конкретном смысле может считаться свойственным исключительно исмаилитам.

[3] *Сат Вени Нани,* п. 3.

[4] Shafique N. Virani, ‘Ahl al-Bayt’, *Encyclopedia of Religion* (2nd ed.). ed. Lindsay Jones (Detroit, 2005), том. 1, с. 198-199.

[5] Некоторые индийские исмаилитские источники, такие как *Гхат Пат Дуа* Пир Садр ад-Дина, относят период этой деятельности по распространению исмаилизма к более раннему времени, а именно к эпохе имама Исмаил ибн Джафара. Свидетельство автора 13-го столетия, Ала ад-Дин Ата-Малик ибн Мухаммад ал-Джувайни отчасти поддерживает данное утверждение. См. S. M. Stern, «The Early Isma′ili Missionaries in North-West Persia and in Khurasan and Transoxiana, *BSOAS,* 23 (1960), с. 85-87. Стерн, однако, выразил сомнения относительно этой информации. В любом случае, мы знаем наверняка из «*Ифтитах ад-да‘а*», написанного фатимидским юристом ал-Кади ан-Нуманом (ed. W. al-Qadi (Beirut, 1970), с. 45, 47), что немедленно

после основания исмаилитской базы в Йемене в 883 году Абул-Касим ибн Хавшаб Мансур ал-Йаман отправил своего племянника, ал-Хайтама, распространять исмаилизм в Синдхе.

[6] Лучшим введением в историю *Сатпантхского* исмаилизма остается Azim Nanji, *The Nizari Isma'ili Tradition in the Indo-Pakistan Subcontinent* (Delmar, NY, 1978). Более поздний период истории следует дополнить с помощью "The Voice of Truth: Life and Works of Nur Muhammad Shah, a 15th/16th Century Isma"ili Mystic' (M.A. thesis, McGill University, 1995) автора данной статьи. Изучению более раннего периода посвящен Tazim Kassam, *Songs of Wisdom and Circles of Dance: Hymns of the Satpanth Isma'ili Muslim Saint, Pir Shams* (Albany, NY, 1995). Aziz Esmail, *A Scent of Sandalwood* (London, 2002) и сборник ранее опубликованных статей Ali Asani, озаглавленный как *Ecstasy and Enlightenment* (London, 2002), представляют современный вклад в данную область и содержат свежие библиографии.

[7] Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Edinburgh, 1981), с. 7, 50 n. 14.

[8] Wladmir Ivanow, "Satpanth" in *Collectanea* (Leiden, 1948), том. 1, с. 2, n. 1.

[9] *Ходжире парани джаре тум гирабха тхан васанто*, том. 5, с. 117, ст. 1.

[10] В данном исследовании за гинаническими словами, происхождение которых может представляться неясным, следуют глоссы, содержащие арабские, персидские или санскритские формы, как, например, в данном случае.

[11] *Джутхире дуния таме ками бхуло,* том. 1, с. 118, ст. 2; *Гуражие рачана рачавеа,* том. 2, с. 118, ст. 4

[12] *Сатане мараге чалие,* том. 6, с. 42, ст. 6; *Ман Самаджани,* п. 5.

[13] *Сат Вени Моти,* п. 20.

[14] *Кесарисимх саруп бхулайо,* том. 6, с. 35, стт. 1-3.

[15] *Тадхум тадхум михадум болие,* том. 4, с. 95, ст. 1.

[16] *Дхавам мурат паела гур бхарама пичхано,* том. 1, с. 143, стт. 8-9; *Сум нахи тум джаг савера,* том. 2, с. 141, ст. 2.

[17] *Дехи гураке вача хежде тхир на рехнам,* том. 4, с. 21, стт. 1-3.

[18] *Сачо джано не пир пичхано,* том. 3, с. 7, ст. 3·

[19] *Атана рам таме бада гинани,* том. 1, с. 121, ст. 1.

[20] *Ходжире парани джаре тум гирабха тхан васанто,* том. 5, с. 117, в различных местах.

[21] *Паратак вилодине пхамас манди,* том. 2, с. 110, ст. 1.

[22] *Ае рахем рахеман аб то рахем каромге,* том. 3. с. 121, ст. 1.

[23] *Кесарисимх саруп бхулайо,* том. 6, с. 35, ст. 4.

[24] *Сачо дхиаво не гинан вичаро*, том. 2, с. 19, ст. 1.

[25] *Ман Самаджани,* п. *158; Сат Вени Моти*, п. 154.

[26] *Пир Хасан Кабирадин не Канипано Самвад*, с. 20. Избранный отрывок перепечатан в *Абадху манд джите ман ичха фал упадже*, том. 5, с. 141, ст. 7.

[27] *Пир Хасан Кабирадин не Канипано Самвад*, с. 20. Избранный отрывок перепечатан в *Абадху манд джите ман ичха фал упадже*, том. 5, с. 141, стт. 9, 20.

[28] *Хум балахари гур апане*, том. 4, с. 91, ст. 11.

[29] *Сахеб керо бхед на буджере кое*, том. 3, с. 129, ст. 5.

[30] *Ман Самаджани*, п. 7.

[31] *Ваек Мото*, ст. 52.

[32] *Пир вира пар на пание*, том. 3, с. 17, ст. 12; ср. *Пию пию киджe*, том. 3, с. 15, ст. 1 и *Сирие саламашаха амане малия*, том. 5, с. 36, ст. 3.

[33] *Сатагур падхареа таме джагаджо*, том. 3, с. 161, ст. 4.

[34] *Сами тамаре вади мамхе,* том. 3, с. 45, ст. 7; ср. *Имамапури нагари не кумаварака кхетара*, том. 6, с. 69 (2 раздел), ст. 6.

[35] *Сарагур бхетеа кем джание*, том. 2, с. 137, ст. 1.

[36] *Адж те амар авеа*, том. 2, с. 127, ст. 2.

[37] *Муман Чит Варани*, стт. 187-191.

[38] *Джире раджа сат тане мукх мар на хове*, том. 3, с. 94, ст. 1.

[39] *Тадхум Тадхум митхадум болие*, том. 4, с. 95, ст. 1.

[40] *Ман Самаджани*, п. 397; *Сурабхан ни Вел*, п. 11.

[41] *Джаго рикхисар мира бхаи*, том. 3, с. 127, ст. 22.

[42] *Ман Самаджани*, п. 144; ср. *Джагат кемв нахире*, том.6, с. 21, ст. 2.

[43] *Сараве дживумна джаре лекхам лесе*, том. 2, с. 34, ст. 130 и *Муман Чит Варани*, ст. 64.

[44] *Муман Чит Варани*, стт. 359-360, 422.

[45] *Сате срфдщ маара мунивaро*, том. 1, с. 23, стт. 3-4.

[46] *Манн Самаджани*, п. 336.

[47] *Аллах ек кхасам сабхука*, том. 4, с. 110, ст. 6.

[48] *Хетт гуранарасум киджe*, том. 3, с. 36.

[49] *Манн Самаджани*, п. 301.

[50] *Пусатак пади пади паднат тхака*, том. 1, с. 184, стт. 1, 9.
[51] *Ваек Мотто ни Вел,* ст. 14; ср. стт. 8-9 и *Сат Варани Моти*, п. 295.
[52] *Ек тиратх ведхада пир шамас гаджи садхана*, том. 2, с. 83, ст. 4.
[53] *Чет чем бана манн чанчал кари чето*, том. 1, с. 65, ст. 1.
[54] *Хамадхил ккалак аллах сои васеджи*, том. 4, с. 74, ст. 10; ср. *Сараво дживумна джаре лекхам лесе*, том. 2, с. 34, ст. 14 и *Джитум лал сириа е саранг дхар Аша трибховар вадо сани*, том. 4, с. 10, ст. 18.
[55] *Бхайо бхараме на бхулие*, том. 1, с. 163, стт. 10-13.
[56] *Сат Вени Моти*, п. 220; ср. *Сачаре сахиамку нисадхин сирево*, том. 4, с. 86, ст. 1.
[57] *Сатане мараге чалие*, том. 6, с. 42, стт. 1-5.
[58] *Ваек Мотто ни Вел*, стт. 26-28.
[59] Либо от араб. *кам*, «столетие», либо, что более вероятно, от санскр. *каран*, которое может указывать как на отрезок в тридцать *гхади*, так и на астрономические единицы времени, числом одиннадцать, из которых семь подвержены движению, четыре неизменны, и две из которых равны лунному дню.
[60] *Ваек Мото*, стт. 15, 57.
[61] *Сачо дхиаво не гинан вичаро*, том. 2, с. 19, ст. 10.
[62] *Манна мана мана мамхе рахена*, том. 6, с. 26, ст. 3.
[63] *Сат Варани Моти*, с, 316.
[64] *Манн Самаджани,* п. 331.
[65] *Дур дешатхи дыо ванаджаро*, том. 5, с. 56, в различных местах
[66] *Сат хо сукарит гуранар гатасум арадхо*, том. 1, с. 70, ст. 7.
[67] *Самсар сагар мадхе Ван апана сатагуре нориямре*, том. 1, с. 117, стт. 3-4.
[68] *Манн Самаджани*, п. 331.
[69] *Джире раджа сат тане мукх мар на хове*, том. 3, с. 94, ст. 2.
[70] *Хо джире маара хамса карани камаво то рабаджисум рачо*, том. 5, с. 32, vv, 2-3.
[71] *Ад унаде ахункар упана*, том. 5, с. 155, ст. 2, перепечатано в том. 6, с. 15 (2 раздел).
[72] *Сараве дживумна джаре лекхам лесе*, том. 2, с. 34, ст. 197.
[73] *Каладжуг год андхаре упана*, том. 2, с. 59, стт. 2, 7.
[74] *Манна Самаджани*, п. 324.
[75] *Гинан болоре нит нуре бхареа*, том. 4, с. 135, ст. 1; ср. *Сараве дживумна джаре лекхам лесе*, том. 2, с. 34, ст. 181 и *Джитун лал сириа е саранг дхар Аша трибховар вадо сами*, том. 4, с. 10, ст. 18..
[76] *Сачаре сахиамку нисадхин сирево*, том. 4, с. 86, ст.7.
[77] *Сат Вени Моти*, п. 3.
[78] *Е абадху джамин на хоти асаман на хота ре абадху*, том. 5, с. 151, ст. 6.
[79] *Вали вали нар мамхи мамхи рамасе ке хо джиребхаи*, том. 2, с. 176, стт. 7-10.
[80] *Каладжунг двийо утавало*, том. 5, с. 34, ст.9.
[81] *Дас бандхи яра сир бандхи*, том. 2, с. 135, ст. 7.
[82] *Дехина дхандха каран таме джугамамхе пхиро*, том. 3, с. 176.
[83] *Навароджана: дхин: сохаманам*, том. 4, р 43, ст. 5 и *Сачаре сахиамку нисадхин сирево*, том. 4, р 86, ст. 5.
[84] *Джиревала пат мандхави не чок пураво*, том. 4, с. 38, ст. 6.
[85] *Джире раджа сат тане мукх маар на хове*, том. 3, с. 94, ст. 6.
[86] *Вела потине виламб на киджже*, том. 2, с. 13, ст. 6.
[87] *Салоко Нано*, ст. 17.
[88] *Брахм Пракаш*, ст. 71.

Трубникова Н.Н.

ДВИЖЕНИЕ ЗА ВОЗРОЖДЕНИЕ УСТАВОВ И ЗАПОВЕДЕЙ В ЯПОНСКОМ БУДДИЗМЕ XIII в.[1]

Аннотация. В статье обсуждается движение за восстановление монашеской дисциплины в японском буддизме XIII вв. – деятельность монахов Эйдзон (1201–1290) и Нинсё: (1217–1303) и монахини Синнё: (1211–1290-е?).

Ключевые слова: японский буддизм, виная, Эйдзон, Нинсё:, Синнё.

Статья подготовлена при поддержке РГНФ, код проекта 11-03-00038а.

В своей предыдущей статье[2] я говорила о начале движения за восстановление монашеской дисциплины в японском буддизме XII – начала XIII вв. Исследователи религий Японии отмечают, что буддийские общинные уставы здесь обычно понимали достаточно вольно и на деле почти не соблюдали – следование общему смыслу наставлений Будды в любом случае ценили выше, чем соблюдение конкретных заповедей. Но на рубеже XII–XIII вв., в пору упадка прежней системы власти во главе с государями и установления первого воинского правления – сёгуната, буддийская община переживает кризис, а выражается он в том числе и в попытках «возродить уставы и заповеди» (*кайрицу фукко:*).

Их начинает монах Дзё:кэй (1155–1213) с опорой на более ранние разработки монаха Дзитихан (1089–1144). Сторонники возрождения монашеской дисциплины принадлежат в основном к старым школам японского буддизма (основанным в VIII–IX вв.), и действовать им приходится в непростых условиях. Храмы в это время больше не могут, как прежде, рассчитывать на государственное обеспечение; хотя на них по-прежнему возлагают ответственность за «защиту страны», но все они вынуждены теперь искать поддержки у мирян, проповедью и делами доказывать свою значимость и для державы, и для отдельного человека. Все шире распространяются новые буддийские движения – такие как радикальный амидаизм и дзэн, и старые школы должны что-то противопоставить им. К тому же многие монахи и в старых школах, и в новых объединениях держатся той точки зрения, что в наступившую эпоху «конца Закона» уставы соблюдать невозможно: монахи способны только брить головы и носить плащи, а большего от них требовать бесполезно[3] . Движение *кайрицу фукко:* отвечает на все это тем, что старается не просто заново изучить и осмыслить общинные уставы, но и преодолеть разрыв традиции правильного монашества, возродив должные посвящения, на деле соблюдать заповеди и проповедовать мирянам учение Будды об общине – монашеской и мирской. В начале XIII в. младший друг Дзё:кэй, монах Мё:э (1173–1232), учил, что в Японии можно и нужно хотя бы попробовать воссоздать такую общину, какой она была в Индии при Будде[4] .

В XIII в. для «возрождения уставов и заповедей» особенно много сделали монах Сиэмбо: Эйдзон (1201–1290) и его ученики. Они строго соблюдали монашескую дисциплину, изучали тексты уставов и толкования к ним, проводили различные обряды и ради всей страны, и для отдельных людей – ради их процветания в здешнем мире и благой посмертной участи. Но эти монахи понимали свою задачу еще шире: при участии мирян они многое делали с целью практической помощи больным и отверженным. Такой работой прославился, например, ученик Эйдзон по имени Нинсё. Кроме того, они восстанавливали женскую монашескую общину; среди учениц Эйдзона знаменитой стала монахиня Синнё.

Движение последователей Эйдзон позже получило название «Сингон-Рицу» – «Истинные слова и устав».

События своей жизни Эйдзон подробно описал в «Записках о том, как обучением выправлялись тело и чувства Эйдзон, алмазного дитяти будды» («*Конго: бусси Эйдзон кансин гакусё:-ки*», 1285 г.). Он родился в краю Ямато, его отец был высокопоставленным монахом храма Ко:фукудзи в Нара, мать происходила из семьи Фудзивара. В XII–XIII вв. жены и дети были у многих монахов, хотя устав и предписывал целомудрие. В XIII в. проповедники новых учений ставили такое лицемерие в вину старым храмам. Мать Эйдзона умерла, когда он был еще ребенком, и отец отослал мальчика в Столицу к тетке – жрице в святилище при храме Дайгодзи. Такие святилища богов *ками* при буддийских храмах, как и храмы при святилищах, были в Японии обычными. В храме Дайгодзи Эйдзон прошел первоначальное обучение, а в 1217 г. принял монашеское посвящение на помосте при храме То:дайдзи в Нара. И по рождению, и по учебе Эйдзон был связан с Ко:фукудзи и Дайгодзи – двумя храмами, где столетием ранее работал Дзитихан, начавший работу по возрождению монашеской общины в Японии.

Позже Эйдзон продолжил осваивать «тайное учение» школы Сингон, т.е. прикладное учение об обрядах, в столичных храмах и на горе Ко:я. Он изучал «Сутру о Великом Солнечном будде» (ТСД 18, № 848), толкование к ней китайского наставника Исина (683–727) и труды Ку:кай (774–835), основателя школы Сингон в Японии. Читая эти тексты, Эйдзон пришел к убеждению: невозможно правильно исполнять «тайные» обряды без строгого соблюдения заповедей – не только «тайных», но и обычных заповедей устава.

Считается, что «заповеди устава» монах принимает ради собственного освобождения, а «заповеди бодхисаттвы» – ради помощи другим. Конечно, монах, посвященный по уставу, может подвижничать ради других, но это будто бы не следует из заповедей, которые он принял. Эйдзон держится другой точки зрения: уставные заповеди нужно соблюдать и для собственного блага, и для блага всех живых существ, ради которых проводятся «тайные» обряды.

В 1234 г. Эйдзон переселяется в Нара, в храм Сайдайдзи. Туда набирали монахов, готовых строго исполнять устав. Не вполне ясно, была ли это очередная попытка восстановить общинную дисциплину хотя бы в одном храме или же мероприятие было задумано как разовое, и целью его было обрести кармические заслуги и направить их на обретение какой-то мирской пользы. В Нара Эйдзон изучает «Трактат о подвижничестве по Четырехчастному уставу» (ТСД 40, № 1804) – сочинение Дао-сюаня (596–667), крупнейшего китайского знатока монашеских уставов. В ходе учебы Эйдзон делает вывод: по-настоящему в Японии уставу не следует никто. Даже те монахи, которые стараются соблюдать заповеди, плохо знают и неверно понимают установления монашеской жизни.

Взгляды Эйдзон разделяют монахи Энсэй, Какудзё: и Ю:гон. Четверо единомышленников начинают с того, что слагают с себя свои прежние монашеские посвящения. Ведь наставники, которые вручали им заповеди, сами не были посвящены должным способом и не вели «чистой жизни» по уставу, а значит, не имели права проводить посвящение. Слагая заповеди, Эйдзон и его товарищи поступают по примеру своих собратьев эпохи Нара. Цзянь-чжэнь, китайский наставник, в VIII в. обустроивший в Японии «Школу уставов» Рицу, тоже велел своим японским ученикам отказаться от всех прежних посвящений, и только после этого заново вручил им заповеди.

Дальше можно было действовать двумя путями: или отправляться в Китай и искать там храм, где сохранилась правильная передача запове-

дей, или принять заповеди самостоятельно, «призвав в наставники» будд и бодхисаттв (по уставу это допускается, если ни в ближней, ни в дальней округе нет подходящих наставников-людей). Эйдзон и его товарищи выбирают второй путь. В 1236 г. они начинают готовиться к самостоятельному посвящению. Предварительно Какудзё: тщательно изучил тексты, где описан такой обряд. Перед статуями почитаемых будд и бодхисаттв четверо монахов дают обет строго следовать заповедям. Вскоре после этого у храма Сайдайдзи начинается распря с воинской Ставкой. Эйдзон перебирается в храм Кайрю:о:дзи в том же города Нара; в Сайдайдзи он и его товарищи возвращаются в 1238 г.

Десять лет спустя, в 1247–1249 гг., Ю:гон с еще двумя монахами все-таки посетили Китай. Оттуда они доставили большое число трактатов, прежде не известных или же забытых в Японии.

Продолжая жить в храме Сайдайдзи, Эйдзон и его единомышленники становятся «отшельниками» (*тонсэйся*) – отныне они действуют вне государственной храмовой общины. Кроме них, в Сайдайдзи жило и еще несколько таких монахов.

Заботы о тех, чьи страдания особенно тяжелы

Сторонники возрождения устава проводили обряды «вручения заповедей» для монахов и мирян. В каждом случае, смотря по составу участников, они вручали разные заповеди: или самые простые «десять добрых заповедей», или 58 «заповедей бодхисаттвы», или другие подборки. Кроме того, Эйдзон и его товарищи давали наставления по различным обрядам, разъясняли суть учения о заповедях.

Рё:камбо: Нинсё: (1217–1303) родился в земле Ямато, принял монашество в 1232 г. в храме Какуандзи близ Нара. Еще подростком он вошел в сообщество монахов и мирян из окрестностей города Нара, которые особенно почитали бодхисаттву Мондзю (санскр. Манджушри) – заступника всех искателей мудрости. Люди из таких сообществ собирали пожертвования и тратили их на различные милосердные дела. С государственной монашеской общиной такие сообщества близко связаны не были, зато они имели дело с отверженными – «нелюдями», *хинин*.

К отверженным в Японии XIII в. относили несколько разных разрядов людей. Прежде всего это прокаженные и больные, страдающие разными кожными болезнями – такие недуги несут особенно сильную «скверну», *кэгарэ*, с точки зрения синтоизма. Сюда же причислялись увечные с явными телесными изъянами. Таким отверженным мог стать человек из любого слоя общества, если заболевал или был искалечен. Кроме того, были и наследственные *хинин*, «осквернённые» по рождению. Во всех случаях отверженные должны были селиться отдельно от обычных деревень и городов. Общины *хинин* устраивали свои стоянки при храмах, в отдалении от основных храмовых построек. Отверженные помогали при похоронных обрядах, обихаживая тело умершего. Нередко храмы в своих имущественных распрях задействовали *хинин* – в качестве боевой силы или средства устрашения: противника запугивали тем, что «нелюди» осквернят его угодья. Занимая низшее положение в обществе, отверженные на деле составляли немалую силу, особенно в краю Ямато с его многочисленными святынями: ведь чем строже монахи, жрецы и миряне блюли чистоту, тем сильнее была потребность в тех, кто брал бы на себя всю «нечистую» работу.

По преданию, бодхисаттва Мондзю сам являлся в образе отверженного[5], чтобы пробудить у людей «сострадательное сердце». Почитатели Мондзю, в частности, собирали еду, вещи и лекарства для тех отверженных, кто не мог прокормиться сам. Целью при этом была не только милосердная помощь самым несчастным, но и осознание того, что чистое и

скверное, красивое и уродливое, высокое и низкое взаимно предполагают друг друга, а потому суть «не два».

В 1239 г. Нинсё: заново прошел обряд принятия заповедей в храме Сайдайдзи и стал учеником Эйдзон. Под влиянием Нинсё: почитание Мондзю перенимают Эйдзон и другие учителя и ученики из Сайдайдзи. Монахи-книжники завязывают все более тесные связи с неформальными буддийскими сообществами – и так движение за возрождение заповедей получает все более широкую поддержку.

Выйдя из государственной общины, Эйдзон и его единомышленники могли теперь не соблюдать многих ограничений, предписанных служилым монахам. Государственный буддийский обряд, сросшийся с почитанием «родных богов», требовал чистоты в жреческом смысле слова. Монах должен был избегать всего, что связано со смертью, болезнью, кровью – не настолько строго, как жрец, но все же от «скверны» он должен был держаться как можно дальше. Еще с древности похоронный обряд в Японии стал преимущественно монашеским делом, однако в государственных храмах после похорон монаху следовало пройти тридцатидневное очищение. Об исцелении недужных монахи также молились – но по возможности на расстоянии. По закону монахи лишь в особо оговоренных случаях могли собирать милостыню. И особенно осторожно следовало подходить к сбору подаяния одеждой и утварью, ведь среди таких даров часто бывали личные вещи умерших, тоже «осквернённые». А отшельники *тонсэйся* подаяние собирали, в конце XII в. среди них особенно прославился Тё:гэн, «монах с тачкой», руководивший сбором пожертвований на восстановление храма То:дайдзи, разрушенного в пору междоусобной войны в 1180 г.

В 1240 г. Эйдзон в храме Какуандзи проводит обряд, обращенный к бодхисаттве Мондзю. Тогда же он вручает заповеди отверженным из храмовой округи. В 1241 г. Нинсё сообщил учителю о своем обете: установить изваяния Мондзю на семи стоянках *хинин* в память о своей покойной матери. Эйдзон поддержал это начинание. В том же году он провел обряд почитания Мондзю на стоянке отверженных близ горы Мива. В 1240-е гг. и позже Эйдзон проводит еще несколько молений бодхисаттве Мондзю в разных общинах *хинин*. Это оказалось полезным и в деле изучения заповедей: в небольших горных храмах земли Ямато монахи из Сайдайдзи отыскали несколько текстов, которых не могли найти в крупных книжных собраниях в Нара и в столице.

Как и почитатели Мондзю, Эйдзон и его приверженцы собирают пожертвования и тратят их на помощь недужным, увечным, старикам. При поддержке мирян монахи из Сайдайдзи создают при нескольких храмах приюты для заразных больных или обустраивают лечебницы при уже существующих стоянках *хинин*. Такие приюты существовали и прежде; новой была попытка объединить их в некую сеть, а заодно отчасти вывести из тени те связи, которые уже были между разными общинами отверженных.

Для тех, кто страдает кожными болезнями, монахи устраивают купальни с горячей водой и лечебными травяными отварами. (Предшественником Эйдзона и в этом деле был Тё:гэн – тот призывал мирян строить бани и учил, что молитва при купании лучше всего очищает и тело, и сердце.) Постная пища без пряностей и тщательно процеженная питьевая вода – как требуют заповеди – тоже способствовали лечению. По преданиям, с помощью молений и обрядов, а также омовений Эйдзон и его ученики даже излечивали кожные недуги; конечно, не проказу, а, например, стригущий лишай. Буддисты в Японии и прежде верили, что Закон Будды позволяет преодолеть даже самую сильную скверну. Здесь же это убеждение доказывалось на деле, и «чудеса» производили тем большее впечатление, что, по общему мнению, в век «конца Закона» они должны были уже быть

невозможны. Как считается, к концу XIII в. Эйдзон и его последователи устроили приюты для больных примерно в полутора тысячах храмов по всей Японии. Сами приверженцы Эйдзона говорили, что не боятся заразы и осквернения – потому что строгая жизнь по заповедям их защищает. Такая сила веры в устав также привлекала к монахам из Сайдайдзи многих последователей.

В кругу приверженцев Эйдзон особенно чтили двух японских подвижников древних времен – царевича Сё:току-тайси (574–621) и монаха Гё:ки (он же Гё:ги, 668–749). Важнейшим благим деянием царевича Сё:току считалось основание храма Ситэнно:дзи в Нанива (современном Осака) с лечебницей и приютом для бездомных. Монаха Гё:ки тоже чтили за всевозможные общеполезные начинания – строительство мостов и дорог, создание приютов, а еще за то, что он будто бы первым в Японии начал почитать Мондзю[6].

В 1242 г. Эйдзон «вручил заповеди» заключенным в тюрьме города Нара. Позже такие обряды приверженцы Эйдзона совершали постоянно. Ученики Эйдзона собирали пожертвования и на другие благотворительные нужды. Они объединяли силы мирян для строительства дорог и мостов и восстановления ветхих храмов. В 1250-е гг. и в дальнейшем Эйдзон и его ученики продолжают давать наставления по заповедям, проводить посвящения для монахов и мирян, обустраивать различные обряды. При этом Эйдзон подчеркивает, что если подвижник не соблюдает заповедей, то он чтит не Будду, а демона в облике Будды.

В «Собрании песка и камней» («*Сясэкисю:*», 1279–1283 гг.) есть рассказ о том, как Эйдзон открывал один из небольших храмов:

«В земле Ямато в горном селении был один зажиточный крестьянин. Он построил молельню, покрыл соломой – и пригласил досточтимого Сиэмбо: из храма Сайдайдзи благословить первый обряд. И вот читают посвятительную запись, и в строках о цели благого деяния там говорится:

“Эту молельню я воздвиг ради моей бабушки, и пусть заслуга от сего деяния обратится ей во благо. Если б я совершил это ради жителей всех миров, то бабушке моей, считай, почти ничего бы не досталось. Потому я безраздельно обращаю всю заслугу на благо моей бабушки”.

Слыша это, Сиэмбо: сказал:

– Когда свершаешь благие дела ради обитателей всех миров, то такая заслуга – самая большая. Ни в коем случае не надо упускать ее!

Крестьянин в ответ:

– Благодарствую, исправим! Пусть так и будет: ради всех. Вот только… Пускай сосед мой, староста Сабуро:, в числе всех не считается!

Из множества обитателей всех миров все-таки одного человека исключил! Уперся: не хочу, мол, чтобы мои заслуги пошли во благо моему недругу. Недостойно это выглядело! Так рассказывал один отшельник, он сам все слышал при том обряде»[7].

В начале 1250-х гг. Нинсё: отправился в восточные земли, чтобы наладить постоянные связи с тамошними общинами *хинин*. Он познакомился сначала с несколькими служилыми воинами, близкими к Ставке в городе Камакура, а затем получил поддержку рода Хо:дзё: – за этой семьей закреплена была должность *сиккэн*, заместителя сёгуна, и в XIII в. именно им, а не сёгунам, принадлежала реальная власть. В 1259 г. Нинсё: основал, а в 1267 г. открыл в Камакура храм Гокуракудзи. Обряды ради возрождения в Чистой земле Нинсё: соединял с наставлениями о заповедях, с «тайными» обрядами и с милосердным подвижничеством. Особенно прославился Нинсё: своими успешными молениями о дожде. Их он проводил почти каждый год – начиная с конца 1260-х и до самой своей смерти.

В пору обороны от монголов Эйдзон и его ученики проводят многочисленные обряды ради спасения страны. Так, в 1274 г. в храме Ситэнно:дзи

в Нанива государь Камэяма устраивает чтения «Сутры о человеколюбивых государях» с участием ста монахов, в том числе и Эйдзона. Согласно этой сутре, почитание Закона Будды способно предотвратить семь великих бед, в том числе нашествие иноземцев.

Подвижничество для женщин

«Жреческий» подход к разделению ролей в обряде (ср. выше) не оставлял в нем места для монахинь, хотя первоначально в государственной храмовой общине предполагалось создать храмы с монахинями. Девы-жрицы *мико* служили «родным богам», в том числе и в храмах-святилищах, но для монахинь к концу эпохи Хэйан в государственных храмах места уже не было. Крупнейшие храмовые объединения – такие как гора Ко:я – вообще не допускали к себе женщин – ни учениц, ни паломниц. Женщины принимали монашеские обеты, но обычно жили после этого со своими семьями как монахини в миру. Немногочисленные женские обители действовали в подчинении у мужских храмов и использовались, в частности, затем, чтобы служилым монахам было где поселить своих родственниц (матерей, сестер, дочерей), если те по какой-то причине не могли жить дома на попечении родичей-мирян. Храмового образования женщинам не давали. Правда, некоторые монахини частным порядком учились – у монахов, у своих старших подруг по общине или самоучкой.

Монахини проповедовали для женщин, в том числе для дам при дворе. Среди паломников и деятельных прихожан в храмах женщины – мирянки и монахини в миру – составляли значительную долю. В чиновных, а особенно в воинских семьях именно женщины часто ведали расходами на подношения храмам, заказывали статуи будд для домашних молелен. Новые буддийские движения с их простой обрядностью привлекали на свою сторону множество женщин (В начале XIII в. именно за успех своей проповеди в кругу придворных дам отрекшегося государя Готоба поплатились радикальные амидаисты – Хо:нэн и его ученики.) Проповедь для женщин, руководства к женскому подвижничеству были востребованы в японском обществе, а старые буддийские школы мало что могли в этом смысле предложить. Мё:э, основавший храм для вдов мятежников после смуты 1221 г., был одним из немногих исключений.

Согласно уставам и сутрам, община последователей Будды должна состоять из семи частей: миряне и мирянки, послушники и послушницы, монахини на «испытательном сроке» и, наконец, монахи и монахини, прошедшие полное посвящение. Дополнительную ступень ученичества для женщин, как считается, Будда ввел потому, что те подвержены более разнообразным страстям (поэтому и заповедей для монахинь больше, чем для монахов). С точки зрения устава, в Японии XIII в. не было ни послушниц, ни монахинь, ни тех учениц, кто проходит «испытательный срок». Эйдзон же и его приверженцы взялись восстановить общину такой, какой она должна быть по учению Будды.

По Эйдзону, монахиня может принять не только уставное посвящение, но и «тайное»; изучив обряды, женщина способна их совершать, а наставница, сведущая в книгах и достигшая успехов в подвижничестве, может сама вести уроки и готовить учениц к посвящению. Хотя считалось, что для женщины имеются пять непреодолимых препятствий – она не может возродиться богом Брахмой, богом Индрой, государем-демоном Марой, праведным правителем, вращающим колесо Закона, и не может стать Буддой. Но Эйдзон и его сторонники это мнение не разделяли.

У монахини Синнёбо: (1211–1290-е?), как и у Эйдзона, отец был служилым монахом в храме Ко:фукудзи. Отец Синнё был учеником Дзё:кэй – одного из первых сторонников «возрождения уставов и заповедей». Сё:эн не соблюдал целомудрия, влюбился в некую женщину и прижил с нею

несколько дочерей. Он не был богат и не стяжал славы как проповедник, но нашел способ обеспечить свою семью: составил «книгу в шести тетрадях» (видимо, справочник по трудным вопросам учения) и велел, чтобы после его смерти дочери брали плату с желающих прочесть этот труд. Многие монахи действительно обращались за книгой Сё:эн, так что его вдова и дочери жили безбедно. Вероятно, и Синнё и ее сестры сами еще в детстве учились у отца и неплохо разбирались в буддийских книгах. Как и другие женщины из семей служилых монахов, они числились монахинями. Синнё же решила пройти полное монашеское обучение.

По преданию, в 1243 г. она попросила в храме Сайдайдзи, чтобы ее допустили посмотреть, как Эйдзон будет давать одному из учеников посвящение в монахи. Синнё расспросила о значении этого обряда и рассказала свой давний сон. Снилось ей, что неподалеку от старинного святилища Касуга некая женщина-мирянка и четверо или пятеро монахов исполняли музыку для священной пляски *кагура*, стуча в лад деревянными колотушками, а после заговорили о том, как ради блага всех существ обновить Закон Будды. В своих записках Эйдзон сообщает, что сон этот предвещал возрождение буддийской общины в Японии. В том же году Синнё попросила монаха Какудзё: дать ей полное монашеское посвящение. Поначалу тот отказался, ведь в Японии уже примерно четыреста лет ни одна женщина не принимала всех заповедей монахини. Однако Синнё начала готовиться к посвящению – и через несколько лет стала монахиней в настоящем смысле этого слова.

Многие ученицы Эйдзона в городе Нара селились в храме Хоккэдзи. По замыслу в VIII в. Японию должна была охватывать сеть храмов, где бы монахи молились о защите страны, причем в каждой провинции следовало построить мужскую и женскую обители. То:дайдзи должен был быть центром этой сети, а связанный с ним Хоккэдзи мыслился как главный женский храм. В XII–XIII вв. Хоккэдзи был запущен, но в нем еще жили немногочисленные монахини. События, связанные с воссозданием Хоккэдзи, описаны в сочинении монахини Энкё: «Предания храма Цветка Дхармы, устраняющего бедствия» («*Хоккэ мэцудзайдзи-энги*», 1304 г.). Как и Синнё, Энкё: принадлежала к кругу образованных монахинь, последовательниц Эйдзона. Синнё провела в храме Хоккэдзи много лет и подготовила нескольких учениц.

Эйдзон и его товарищи восстанавливали многие храмы по всей стране, в том числе и женские. Синнё взялась возродить храм Тю:гу:дзи в Нара. Эта женская обитель принадлежала к одному из старейших храмов Японии – Хо:рю:дзи. По преданиям, Хо:рю:дзи основал в начале VII в. царевич Сё:току, устроив храм в своем дворце, а женские покои, где жила его мать Хасихито, царевич преобразовал в храм Тю:гу:дзи. К середине XIII в. храм был в полуразрушенном виде. Сохранилось «Пожелание монахини Синнё» («*Ама Синнё гаммон*»), где описан Тю:гу:дзи и высказан обет восстановить его.

Монахине Синнё удалось найти и сохранить для будущих веков «Мандалу страны небесного долголетия» (*Тэндзюкоку-мандара*). Эта вышитая картина создана в начале VII в.; исследователи спорят, что именно на ней изображено – Чистая земля будды Амида или обиталище даосских бессмертных. Издавна принято считать, что мандала была вышита в память о царевиче Сё:току; по другой версии, мандалу решил изготовить сам царевич в память о своей матери. Синнё решила учредить ежегодный обряд поминовения государыни и задалась вопросом – когда скончалась Хасихито? Не найдя в городе Нара книг, где бы был записан день смерти государыни, Синнё стала молиться о знамении. Ей было видение: день, когда скончалась мать царевича Сё:току, указан на «Мандале страны небесного долголетия». В Нара было известно, что такая старинная

мандала есть, но ее давно никто не видел. Можно было предположить, что она хранится в храме Хо:рю:дзи, но тамошняя сокровищница была закрыта для обозрения. Однако в 1274 г. храм взломали воры, и после этого монахам разрешено было осмотреть сокровищницу. Синнё нашла ту самую мандалу, сильно поврежденную, и взялась воссоздать ее. Для этого монахиня отправилась в столицу и обратилась к знатокам древностей, чтобы те помогли прочесть надписи на мандале, а к придворным дамам – чтобы поучаствовали в изготовлении копии драгоценной вышивки или пожертвовали средства на эту работу.

Монахине Синнё принадлежат несколько сочинений, связанных с восстановлением забытых обрядов или учреждением новых. Таков «Календарь обрядов обители Рё:дзюсэн-ин» («*Рё:дзюсэн-ин нэнтю: гё:дзи*»). Вместе с тем Синнё была сведуща и в теоретических сочинениях: сохранилась рукопись «Трактата о йоге» (ТСД 30, № 1579) с разметкой и примечаниями Синнё. Этот текст канона изучался в храме Ко:фукудзи, но прежде его читали только монахи-мужчины.

Рассказы о подвижнице Синнё вошли во многие сборники поучительных историй; они восходят к запискам Эйдзон и к храмовым преданиям Тю:гу:дзи. В знаменитой «Непрошеной повести» госпожа Нидзё: рассказывает о своей встрече с Синнё в храме Тю:гу:дзи в 1290 г.: «Настоятельницу, монахиню Синнёбо:, я когда-то встречала во дворце. Как видно, она меня не узнала, может быть, потому, что была уж очень стара годами, и я не стала называть себя, сказала только, что просто проходила, мол, мимо, вот и зашла. Не знаю, за кого она меня приняла, но встретила очень ласково»[8].

После смерти учеников Эйдзона его движение уже не было столь влиятельным, как в XIII в., но традиция изучения и соблюдения заповедей сохранялась в Сайдайдзи и нескольких других храмах. В Новое время ее возобновил Онко: Дзиун (1718–1804).

Библиографический список

Abe Ryūichi. Mantra, Hinin, and the Feminine: On the Salvational Strategies of Myōe and Eizon // Cahiers d'Extrême-Asie. – Vol. 13 (2002). – P. 101–125.

Вадзима Ёсио. Эйдзон, Нинсё: – Токио, 1959.

Groner P. Tradition and innovation: Eison's self-ordinations and the establishment of new orders of Buddhist practitioners / Going Forth: Visions of Buddhist Vinaya. Ed. Bodiford W.M. – Honolulu, 2005.

Matsuo Kenji. What is Kamakura New Buddhism. // Japanese Journal of Religious Studies. – 1997. – № 24/1. – P. 179–189.

Meeks L. In Her Likeness: Female Divinity and Leadership in Medieval Chыgыji // Japanese Journal of Religious Studies. – 2007. – № 34/2. – P. 351–392.

Watt P. Eison and the Shingon Vinaya Sect // Religions of Japan in Practice. G. J. Tanabe jr. (ed.). – Princeton, 1999. – P.89–97.

ТСД = Тайсё: синсю: дайдзо:кё: («Большое хранилище сутр, заново составленное в годы Тайсё:»). – Т. 1–100. – Токио, 1960–1977.

---

[1] Двоеточие в транскрипциях японских слов обозначает долготу гласного.

[2] Трубникова Н.Н. Начало обновления японского буддизма в XII–XIII вв. и движение за возрождение уставов и заповедей // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 46–54.

[3] Так – в «Записях при свете светильника о конце Закона» («Маппо: то:мё:ки», XII в.). – См.: http://trubnikovann.narod.ru/ Mappo1.htm.

[4] См.: Трубникова Н.Н. Монах Мёэ: остаться человеком в пору бедствий // Человек. –2012. – № 2.

[5] Предание о Мондзю-прокаженном вошло, например, в «Сборник стародавних повестей» («Кондзяку моногатари-сю:» ок. 1120 г. – XIX, 2).

[6] Чаще считается, что обряды, обращённые к Мондзю, в Японии основал в IX в. Эннин из школы Тэндай. Будучи в Китае, он некоторое время прожил на горах Утайшань, где особенно чтили этого бодхисаттву.

[7] Сясэкисю: («Собрание песка и камней») / под ред Ватанабэ Цуная // Нихон котэн бунгаку тайкэй («Большое собрание памятников классической японской литературы»). – Т. 85. – Токио: Иванами сётэн, 1966 – С. 313–314.

[8] Нидзё. Непрошеная повесть / пер. И. Львовой // Старинные японские повести. – М., 1988. – С. 417.

Малышев Б.А.

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В ЯПОНИИ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв. УЧАСТИЕ РЕЛИГИОЗНЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ В «ДВИЖЕНИИ ПРОСВЕЩЕНИЯ НАРОДА»

Аннотация. В статье рассматривается специфика взаимоотношений государства и религии в Японии в период утверждения официальной идеологии в форме государственного синто и разработанной в этих целях доктрины «государственного организма» (кокутай). Автор исследует формы и методы внедрения государственной идеологии в сознание широких масс в ходе кампании «движение просвещения народа» и приходит к выводу, что, несмотря на провозглашенный принцип отделения государства от религии, власти не только наделили синто статусом государственной религии, но активно использовали все религиозные организации и объединения страны в качестве «центров духовно-нравственного воспитания».

Ключевые слова: «Движение просвещения народа», синто, буддизм, император, кокутай, «единство ритуала и управления», «великое учение».

С конца эпохи Мэйдзи (1868–1912), на протяжении эпохи Тайсё (1912–1926) и в начале эпохи Сёва (1926–1988) проводимая японским правительством идеологическая кампания под названием «Движение просвещения народа» (*кокумин кёка ундо*) с целью вывести государство из небывалого в истории кризиса, сопровождавшегося массовым обнищанием народа после Русско-японской войны 1904–1905 гг. и еще более обострившегося после кончины императора Мэйдзи[1], который правил страной как харизматический лидер, была направлена на создание государственных и общественных организаций, пропагандирующих идеологию и политику властей.

Политика тотальной мобилизации базовых материальных ресурсов на создание мощной армии, обеспечивающей Японии возможность участвовать наряду с западными державами в борьбе за захват колоний, привела к затяжной экономической депрессии и мощному социальному взрыву, масштабы которого ставили под угрозу само существование сформировавшейся к тому времени новой государственной системы.

В сложившейся ситуации в отношении религии правительство ставило цель сделать ее эффективным инструментом «Движения просвещения народа», превратить в дополнительную функциональную структуру государственной системы и таким образом использовать в своих интересах. Ведущая роль в этой структуре отводилась синто, причем данный выбор был сделан далеко не случайно.

Революция 1867–1868 гг., свергнувшая режим сёгуната Токугава, получила название Мэйдзи исин («Обновление Мэйдзи», или «Реставрация Мэйдзи»), поскольку проходила под лозунгом восстановления император-

ской власти, изначально имевшей в Японии сакральный характер: согласно синто, императоры (*тэнно* – «небесный государь») являются прямыми потомками верховной богини Аматэрасу-омиками, получившими от нее божественные полномочия на управление страной и особую харизму – сокровенное знание методов государственного управления – *кодо* («путь государя»).

Перед правительством реформаторов – а в его состав входили члены императорского дома, представители пидворной знати и влиятельных аристократических кланов юго-западных княжеств – стояла двоякая задача: с одной стороны, поднять экономический и военный потенциал страны до уровня ведущих западных держав, чего невозможно было достичь без активного заимствования и усвоения научно-технических достижений и ценностей западной культуры, а с другой, – сохранить национальную идентичность в условиях непрерывного давления со стороны иностранных держав, когда над страной нависла реальная угроза потери независимости.

Решить эту задачу было возможно только путем сплочения нации, что, в свою очередь, требовало создания базовой идеологической концепции, отвечающей на вызов новой эпохи и в то же время опирающейся на традиционные духовные ценности. «Будучи убежденными монархистами, новые правители Японии видели в лице императора естественный центр, вокруг которого должна была сплотиться нация. Выполнение императором предназначавшейся ему роли было возможно лишь при условии, что среди народа он будет действительно авторитетной фигурой», – подчеркивает Г.Е. Комаровский[2] .

Но чтобы укрепить авторитет императора в глазах народа, требовались немалые усилия, поскольку на протяжении семи веков императоры были лишены реальной власти и оставались в тени государственной политики. Единственное, что удалось сохранить императорам в период сёгуната, был религиозный престиж, основанный на концепции их божественного происхождения. В то же время закрытость императорского дома и его отстраненность от участия в общественной и политической жизни страны лишали императоров возможности наглядно демонстрировать свои «надприродные» качества монарха, исходящие из его сакрального статуса. Поэтому, чтобы утвердить политический авторитет императора, необходимо было сначала оживить и поднять его ослабевший, но все же неизменно сохранявшийся религиозный престиж.

Проблема сохранения собственной национальной идентичности и консолидации нации вокруг императора решалась посредством доктрины, получившей название *кокутай* («организм государства»). В ее основе лежала идея уникальности японского народа, которую изложил в 1825 г. знаменитый мыслитель «школы Мито» Аидзава Сэйсисай (1781–1863) в трактате «Синрон» («Новые предложения»). Соединив мифологию синто и теории сакральности государства и власти «школы национальных наук» с положениями конфуцианской этики, Аидзава выдвинул идею о неразрывных мистических связях, существующих между миром божеств-*ками*, императором и народом с момента образования японского государства. Совокупность этих связей и образует «организм государства» (*кокутай*) – уникальную японскую национально-государственную общность, которая объединяет «в естественное единое живое целое на первом уровне мир *ками* и императора (первосвященника синто и сакрального вождя), на втором — японский народ (потомков Аматэрасу-омиками) и на третьем – Японские острова (творение божественной пары Идзанаги и Идзанами)»[3] .

Верховная богиня Аматэрасу наделила японский народ особой благодатью, даровав ему вечно и непрерывно правящую династию в лице своих потомков и наделив высшим проявлением морали и добродетели – преданностью государю и сыновней почтительностью (*тюко*). Аидзава провозгласил синто «душой государственности» (*кокка сэйсин*), а категория *кокутай* обрела в его концепции тройную коннотацию: в аспекте полити-

ческом она понималась как особое государственное устройство – институт императорской власти; в аспекте религиозном – как духовная основа государственности (божественное происхождение страны и ее императорской династии); в аспекте моральном – как особый национальный характер японцев, которому имманентно присуща высшая форма добродетели (преданность императору и сыновняя почтительность).

Ключевым элементом доктрины *кокутай*, позволившим ей выйти за рамки академической теории и превратиться в эффективный функциональный идеологический инструмент, был провозглашенный Аидзава принцип *сайсэй итти* («единство ритуала и управления»). Его теоретическое обоснование было одним из главных положений учения как представителей «национальной школы», так и «школы Мито». Этот принцип, восходящий к архаическим представлениям о сакральном единстве светской и духовной власти и утверждающий двойной статус монарха как верховного жреца и верховного правителя, был характерен для синто на протяжении всей его истории.

Первым шагом нового правительства, направленным на утверждение доктрины *кокутай* в качестве официальной государственной идеологии, был указ от 13 марта 1868 г., провозгласивший принцип *сайсэй итти* основой политической системы.

В январе 1870 г. был опубликован императорский эдикт о пропаганде «великого учения» (*тайкё*), обязывающий власти на всех уровнях активно распространять основы доктрины *кокутай* среди широких масс, а 30 октября 1890 г. был обнародован императорский рескрипт об образовании (*Кёику тёкуго*), ставший фактически каноном государственного синто. Рескрипт связывал воедино этические принципы конфуцианства, традиционный культ предков и культ императора, что расширяло представление о сыновней почтительности, провозглашенной основой семейной морали, до масштабов всего государства, которое является одной большой семьей во главе с монархом.

Кульминационным актом, окончательно закрепившим за *кокутай* статус официальной государственной доктрины, было принятие 11 февраля 1889 г. «Конституции Великой Японской империи» (Дай Ниппон тэйкоку кэмпо). Выбор даты, в которую официально отмечался «День основания империи» (*кигэнсэцу*), символизировал связь новой конституции с «исконными порядками управления империей» времен легендарного императора Дзимму.

В светских учебных заведениях теперь запрещалось преподавание религиозных дисциплин, но доктрина *кокутай* была положена в основу всей системы школьного образования и идеологической обработки населения.

Пропаганда доктрины *кокутай* всеми возможными средствами – через систему образования, деятельность местной администрации, общественных и религиозных организаций – и являлась целью «Движения просвещения народа».

Святилища как «центры духовно-нравственного воспитания»

В мае 1871 г. указом кабинета министров синтоистские святилища были провозглашены центрами отправления «государственного обряда» (*кокка-но соси*). При этом восстанавливалась изначальная система их градации, закрепленная кодексом Тайхорё в 701 г. Теперь все святилища вновь подразделялись на семь рангов. К первому, высшему рангу, относилось святилище Исэ-дзингу как центр поклонения богине Аматэрасу-омиками, прародительнице имперторской династии. Второй ранг был присвоен *кампэйся* (императорским святилищам), третий – *кокухэйся* (государственным святилищам). К четвертому, пятому и шестому относились префектуральные, уездные и сельские святилища. К седьмому, низшему рангу

относилась самая многочисленная группа святилищ – *мимся* (общинные) и *мукакуся* (святилища без ранга).

В апреле 1906 г. вышел императорский указ № 96 «О количестве жертвенной пищи и подношений в столичных, префектуральных, провинциальных и сельских святилищах», и даже небольшим святилищам, которые традиционно считались общинными (*мимся*), был присвоен государственный статус. Для упрочения материальной основы святилищ, соответствующих этому статусу, по всей стране была проведена инспекция для утверждения их ранга или же слияния с более крупными святилищами. В ходе этой кампании с 1906 г. по 1912 г. был утвержден статус свыше 63 тыс. святилищ, а 57 тыс. святилищ, не имевших до этого определенного ранга и поэтому не соответствовавших статусу «центра поклонения небесным и земным божествам», либо его получили, либо были слиты с более крупными святилищами, став их филиалами. Администрация на местах развернула активную кампанию по выдвижению святилищ своего округа на присвоение им государственного статуса, что неоднократно приводило к возникновению различного рода споров за первенство того или иного храма. Но в целом движение приобрело настолько широкие масштабы, что ряд японских историков характеризует его как «вторую волну реформ Мэйдзи»[4].

В этот же период правительством принимаются меры по систематизации обрядности святилищ для приведения ее в соответствие с обрядностью двора. Специальными постановлениями министерства внутренних дел для каждого святилища определялись количество обрядов и форма их совершения. В их число в обязательном порядке включались *гэнсисай* (в честь сошествия на землю внука Аматэрасу Нининги-но микото; 3 января); *кигэнсэцу* (в честь основания японского государства императором Дзимму; 11 февраля); *каннамэсай* (праздник нового риса; 15–16 октября); *ниинамэсай* (благодарения за урожай; 23 ноября); день рождения царствующего императора; день рождения императора Мэйдзи, а также весенние и осенние поминовения предшествующих императоров (они выпадали на дни весеннего и осеннего равноденствия, когда японцы по традиции поминают своих предков). Министерство внутренних дел рассылало инструкции с подробными пояснениями, как и в каком порядке следует совершать обряды даже во время традиционных ежегодных праздников святилищ, составлявших на протяжении веков основу их обрядности. Власти корректировали и содержание молитв (*норито*), читаемых в святилищах во время отправления обрядов. Наряду с древними *норито*, создавались новые молитвы, в которые вставлялись фразы, отражающие идеи доктрины *кокутай*.

В начале эпохи Тайсё за синтоистскими святилищами окончательно закрепляется статус государственных учреждений. До 1913 г. управление по делам святилищ и управление по делам религий находились в ведении министерства внутренних дел, но в 1913 г. управление по делам религий было передано в ведение министерства просвещения, в то время как управление по делам святилищ осталось в подчинении министерства внутренних дел, а в административном отношении святилища стали рассматриваться как «нерелигиозные объекты», что еще более подчеркивало их особое положение.

В том же году министерство внутренних дел издает два указа: «Положение о храмовых божествах, наименованиях святилищ, их рангах, реестрах, территориях, порядке основания, перемещении, ликвидации и слиянии, правилах посещения, осмотре, денежных пожертвованиях, общинах и местных святилищах» и «Правила служения духовенства святилищ государственного и прочих рангов», окончательно закрепивших привилегированный статус святилищ. В последнем указе особо подчеркивается статус святилища как центра отправления «государственного обряда»:

«*Статья 1.* Синтоистское духовенство обязано следовать правилам Устава государственных ритуалов, отправлять государственные обряды, с помощью старших священнослужителей совершенствоваться в отправлении повседневных государственных церемоний, разъяснять [народу] смысл *кокутай* и исправлять общественное поведение».

«*Статья 2.* Храмовая служба, являясь основой морали государства, имеет цель внушать высокое почтение к ее нормам и выражает искреннее стремление [народа] вернуться к своим истокам, вознося благодарственные молитвы предкам».

В данном случае понимание роли святилища существенно превосходит его трактовку как духовного центра, который должен консолидировать региональные общественные организации, что было характерно для начала эпохи Мэйдзи. Теперь святилище и доктрина *кокутай* рассматриваются как две стороны единого целого, а в связи с этим выдвигается идея о том, что почитание святилищ является источником, откуда мораль и нравственность народа берут свое начало[5] .

В 1916 г. глава департамента синтоистских святилищ Цукамото Сэйдзи в «Правилах в отношении святилищ» писал о почитании синтоистских божеств следующее: «Почитание божеств берет свое начало в идее почитания предков японской нации, являющейся единым сообществом, связанным кровными узами, и проявляется в духе искреннего почтения к августейшим особам, ведущим прямую линию императорской династии, досточтимые основатели которой утвердили на века добродетель и прославились своими великими деяниями с момента основания государства и в последующие века, а также к великим людям, снискавшим славу за свои заслуги перед государством и народом. Их мы почитаем в качестве божеств»[6] .

В марте 1919 г. министр внутренних дел Мидзуно Рэнтаро издал директиву под названием «Пять основополагающих принципов укрепления национальной мощи», которые сводились к следующему: «воспитание здорового взгляда на государство»; «развитие чувства общественного долга и утверждение духа самопожертвования», «воспитание веры в завтрашний день», «взаимная гармония» и «утверждение благого обычая усердия и бережливости». С целью довести до сознания масс суть «пяти основополагающих принципов», в мае 1919 г. был учрежден «Общегосударственный комитет по укреплению национальной мощи», который разработал для местных органов власти подробные указания к применению на практике каждого из этих пяти пунктов. Так, в отношении первого пункта давались такие указания: а) обеспечить распространение и внедрение в сознание широких масс идеи, лежащие в основе политики просвещения народа; б) разъяснять подлинный смысл почитания предков; в) содействовать единению всех семей и общественных объединений в понимании целей образования, государственных концепций, морали и религии.

В августе того же года был создан «исполнительный совет по укреплению национальной мощи». В условиях роста рабочего и крестьянского движения и явной тенденции разрушения традиционных городских и сельских общин политика правительства, направленная на укрепление общественных объединений, сформировавшихся в конце эпохи Мэйдзи, ставила целью не просто административное слияние городов и сел и осуществление подлинной консолидации народа, а установление тотального контроля государства над народом.

Великое землетрясение в Канто в сентябре 1923 г. правительство интерпретирует как следствие «кризиса государства» и приступает к созданию государственной идеологии под названием «надлежащее руководство общественной мыслью». В ноябре 1923 г. был обнародован императорский рескрипт «О поднятии национального духа», в котором говорилось: «В последние годы наука все более расширяет свои границы и человечес-

кий разум с каждым днем продвигается вперед, но наряду с этим постепенно появляются пустые и развращающие [сознание] учения, рождаются легкомыслие, крайний радикализм и расточительство. Мы опасаемся, что если сейчас мы не искореним зло нашего времени, то лишимся всех наших прежних достижений». Это заявление полностью соответствовало настроениям представителей правящих слоев, усматривавших в землетрясении «небесную кару», косвенно разделяло утверждение, что землетрясение вызвано хаосом общественных идей и ставило целью убедить в этом народ[7]. Реакция правительства последовала незамедлительно: выдвинув лозунг «идеи – национальное бедствие» (*сисо кокунан*), оно развернуло широкую кампанию по «повышению нравственного уровня народа».

Правительство провозгласило «три основополагающих принципа» своей политики в этом направлении: «укрепление национального духа», «исправление нравов и обычаев» и «побуждение к усердию и бережливости» и приступило к их конкретной реализации. Во всех населенных пунктах страны, начиная с крупных городов и кончая небольшими деревнями, создавались «комитеты по повышению нравственного уровня», целью которых являлись популяризация и внедрение этих идей в сознание широких масс.

На третий день после публикации императорского рескрипта министерство внутренних дел выпускает директиву № 3 «О формах привлечения синтоистского духовенства к распространению [идей] *кокутай* в повседневной жизни и к деятельности по повышению морально-нравственного уровня народа», а в августе 1924 г. издает «Положение об упорядочении сословия синтоистского духовенства» с целью установления над ним тотального контроля.

Оно Рэнтаро, министр внутренних дел кабинета Киёура, отвечавший за реализацию этого плана, отмечал: «Что касается мира идей, то мы, руководствуясь основами нашего государственного устройства и историей нашего государства, должны решительно исключать все то, что им не соответствует». А синтоистское духовенство, по его убеждению, «будучи призванным отвечать всеобщим духовным запросам, обязано стремиться к осуществлению надлежащего руководства идеями нации»[8]. Таким образом, руководящая роль синтоистского духовенства в государственной системе образования определяется на основе концепции, согласно которой синто является не только выражением духа государства и ядром духа нации, но и фундаментальной основой национальной морали.

Глава управления святилищ министерства внутренних дел Мацумото Манабу по этому поводу писал: «Поскольку мы все являемся членами единой великой семьи, возглавляемой императорским домом, мы во всей полноте обладаем духом государственности, и это в достаточной степени проявляется в своей наивысшей форме. Иными словами, мы, по крайней мере, обязаны стать народом, способным откликнуться на божественный призыв к построению идеального государства. … Мораль, определяющая жизнь нации, всегда основывалась на поклонении божествам и почитании предков, ее следует охарактеризовать как самобытный гуманизм нашей страны. И так как объектом, в котором имеет конкретное проявление постоянно присутствующая и развивающаяся с глубокой древности идея поклонения божествам и почитания предков, является святилище, то святилище, соответственно, имеет с моралью нации неразрывную связь, а мораль нации обретает в святилище свою фундаментальную идейную опору»[9].

Главным объектом поклонения каждого синтоистского святилища, соответственно, является богиня Аматэрасу-омиками как богиня-прародительница императорского дома – «главной родовой линии государства», а каждое божество, которому посвящено то или иное святилище, рассматривается как личность, совершившая великие деяния и подвиги во имя

императорской семьи и государства, поэтому этим божествам, и прежде всего членам императорского дома, воздается поклонение как выдающимся деятелям, отдавшим все свои силы на построение идеального государства. Это и стало основным нравственным критерием концепции «государство-семья» (*кадзоку кокка*), о чем заявил глава управления святилищ министерства внутренних дел Мацумото Манабу: «Поскольку мы все являемся членами единой великой семьи, возглавляемой императорским домом, мы во всей полноте обладаем духом государственности, и это в достаточной степени проявляется в своей наивысшей форме. Иными словами, мы, по крайней мере, обязаны стать народом, способным откликнуться на божественный призыв к построению идеального государства… Мораль, определяющая жизнь нации, всегда основывалась на поклонении божествам и почитании предков, ее следует охарактеризовать как самобытный гуманизм нашей страны. И так как объектом, в котором имеет конкретное проявление постоянно присутствующая и развивающаяся с глубокой древности идея поклонения божествам и почитания предков, является святилище, то святилище, соответственно, имеет с моралью нации неразрывную связь, а мораль нации обретает в святилище свою фундаментальную идейную опору»[10].

Трактовка обрядов синто как «выражение сути национальной морали» и «зримое свидетельство *кокутай*» и легло в основу концепции святилища как центра отправления «государственного обряда».

Политика правительства по поддержке и пропаганде синто, целью которой было сплочение народа путем его привлечения к совместному участию в храмовых обрядах и церемониях, на местах осуществлялась посредством организации движения за повсеместную установку домашних алтарей *камидана*, распространения амулетов *тайма* из храмов святилища Исэ-дзингу, активного привлечения к этому молодежных патриотических организаций, детских школьных и дошкольных групп, обществ глав семейств и т.д.

Буддийские общины в роли просветительских ассоциаций

Курс на «единство ритуала и управления», взятый правительством в начале эпохи Мэйдзи, и меры, предпринятые после антибуддийской кампании *хайбуцу кисяку* (досл. «искоренение буддизма»)[11], были направлены на отход от религиозной политики периода сёгуната, когда буддизм занимал доминирующее положение. Это оказало огромное влияние на состояние традиционных буддийских организаций.

В условиях, пришедших на смену системе приписки населения к буддийским храмам, что обеспечивало буддизму стабильное положение в период правления сёгуната, все силы буддийских групп были направлены на поиски «нового облика», который бы позволил буддизму вновь занять достойное место в государстве и обществе. Используя свой предыдущий опыт сотрудничества с властями и продолжая развивать идею синергии «Закона Государя» и «Закона Будды», буддийские организации стремились добиться официального признания со стороны государства[12].

В феврале 1912 г. по инициативе министра внутренних дел Хара Такаси была проведена консультативная встреча представителей трех религий – синто, буддизма и христианства, на которой заместитель министра внутренних дел Токонами Такэдзиро обратился к присутствующим с призывом принять активное участие в правительственной программе «просвещения народа» и «надлежащего руководства идеями», принятой с целью сплотить нацию в условиях кризиса, охватившего страну после Русско-японской войны. Говоря о ценностях буддизма, Токонами особо выделил учение о моральном долге буддиста отвечать благодарностью за получаемые им «четыре благодеяния»[13] и отметил, что «взаимоотношения буддийских общин с государством следует строить именно на этой основе»[14].

Отвечая на призыв властей и желая как можно быстрее обрести «надлежащий» статус в новой государственной системе, буддийские организации развертывают движение в поддержку идеологии и политики правительства. В 1915 г. на базе Консультативного совета религиозных организаций (Сюкё конданкай), созданного еще в 1896 г. для развития сотрудничества с государством, была учреждена Буддийская ассоциация (Буккё рэнгокай), в состав которой вошли 56 традиционных школ и подшкол.

В каждом районе были созданы «буддийские группы защиты страны» (*буккё гококудан*), выполнявшие функцию исполнительных органов Ассоциации на местах. Главная задача этих групп заключалась в том, чтобы «поднимать и укреплять национальный дух народа и выполнять свой гражданский долг почитания императора, защиты страны, заботы об общественном благополучии и принесении пользы народу»[15].

По данным Ассоциации по делам общественного просвещения (Сякай кёка дзигё дантай), к июлю 1924 г. под началом буддийских школ функционировали 10 молодежных, 20 женских и 8 детских организаций[16]. Стремясь усилить свое влияние в «движении просвещения народа», буддийское духовенство вступало в «общества укрепления национальной мощи», основанные в каждом районе страны.

В 1923 г. вскоре после Великого землетрясения в Канто, премьер-министр Киёура Кэйго пригласил в свою резиденцию представителей трех религий – сектантского синто[17], буддизма и христианства, которых призвал еще более активизировать свое участие в движении просвещения народа с целью «скорейшего достижения единства нации». В конце периода Тайсё в каждой префектуре были созданы «Союзы просветительских ассоциаций» (Кёка дантай рэнгокай), в состав которых вошли буддийские группы и буддийские женские и молодежные организации. По данным Акадзава Сиро, в 1930 г. в стране функционировали 2055 просветительских ассоциаций, из которых 499 (24%) были связаны с религиозными организациями (с государственным синто – 166; с буддизмом – 242; с христианством – 33; с сектантским синто – 58)[18]. Предполагалось, что буддийские проповедники будут разъяснять своим подопечным суть учения о «четырех благодеяниях» и применять к рабочим и крестьянам «мягкие» методы наставлений.

«Движение просвещения народа», в котором буддийские группы принимали участие в качестве просветительских ассоциаций, наибольшую активность проявило в период кризиса, наступившего после окончания Первой мировой войны. Когда в ответ на рост рабочего, крестьянского и левого социал-демократического движения Мидзуно Рэнтаро опубликовал свои «Пять основополагающих принципов укрепления национальной мощи», все буддийские группы провели для своих последователей лекционные собрания, на которых давались подробные разъяснения по содержанию этих тезисов и наставления в следовании моральному и гражданскому долгу.

Еще одной акцией традиционных буддийских групп, направленной на сближение с правительством, была широко развернутая кампания за присвоение выдающимся представителям буддийских школ почетного титула *дайси* – «великий учитель». Уже с первых веков распространения в Японии буддизм неизменно опирался на авторитет императорской власти для упрочения своего духовного влияния, и по сложившейся традиции высшие иерархические титулы буддийские священнослужители получали только от императора. Почти все выдающиеся деятели японского буддизма были со временем удостоены почетного титула *дайси*, что свидетельствовало о признании государством их особых заслуг.

О том, что буддийские группы всех традиционных направлений изо всех сил стремились оправдать надежды правительства и получить официальное признание, свидетельствует частота проведения этих акций. Так, начиная с эпохи Мэйдзи, титулы *дайси* были пожалованы Синрану (1876), Догэну (1879), Рэннё (1882), Сюндзё (1883), Синсэю (1883), Иппэну (1886),

Кандзану (1909), Эйдзану (1909), Гэнку (1911), Ингэну (1917), Нитирэну (1922) и Дзюо (1927)[19].

В последние предвоенные годы буддийские группы уже были послушными проводниками государственной идеологии. В буддийских храмах регулярно проводились молебны о даровании победы японскому оружию, буддийские проповедники направлялись в воинские части для ведения пропаганды в духе доктрины *кокутай*. Священнослужители и монахи принимали деятельное участие в сборе средств на нужды вооружения, входили в состав патриотических обществ и ультранационалистических организаций, ставивших задачи соединения «императорского пути» с буддизмом.

Следует отметить, что концу 20-х гг. XX в. «Движение просвещения народа», в котором религиозные организации играли доминирующую роль, полностью выполнило свое предназначение и дало конкретные результаты в плане внедрения идеологии *кокутай* в массовое сознание. По данным социологических исследований, проведенных в 1930 и 1940 гг., ключевыми ценностями подавляющего большинства населения страны были «чистая и праведная жизнь» и «бескорыстное служение государству и обществу», в то время как на такие ценности как «жизнь по собственному вкусу» и «беззаботная жизнь» ориентировалась крайне незначительная категория японцев[20]. Наряду с этим, интерпретация идеи национальной уникальности исключительно в религиозном ключе стала причиной того, что вместо бережного отношения к собственной культуре и духовным традициям утвердились крайние формы шовинизма и воинствующего национализма с его лозунгами «национальной энергии», «духа Ямато» и призывами к установлению гегемонии «божественной нации» над всем миром. В конечном итоге милитаристский период 1930-х гг. стал явным отклонением от естественного хода развития государства, в результате Япония прервала конструктивный диалог с внешним миром и была ввергнута в катастрофу Тихоокеанской войны.

Библиографический список

Буддизм в Японии / отв. ред. Т. П. Григорьева. – М., 1993.

Игнатович А. Н., Светлов Г. Е. Лотос и политика: необуддийские движения в общественной жизни Японии. – М., 1989.

Комаровский Г. Е. Государственный синто // Синто – путь японских богов. – Т. I. Очерки по истории синто. – СПб., 2002. – С. 261-311.

Молодяков В. Э. Синто и японская мысль // Синто – путь японских богов...– С. 634-688.

Чугуров С. В. Япония в поисках новой идентичности. – М., 2010.

Акадзава Сиро. Киндай Нихон-но сисо доин то сюкё тосэй (Мобилизация общественной мысли и контроль над религией в Японии новейшего времени). – Токио: Косо сёбо, 1985.

Икэда Хидэтоси. Киндайтэки каймэй ситё то буккё (Просветительские течения нового времени и буддизм) // Ронсю Нихон буккё си (История японского буддизма в собрании научных работ). – Т. 8. Эпоха Мэйдзи / под ред. Икэда Хидэтоси. – Токио: Ояма Каку сюппан, 1987. – С. 3-65.

Касивабара Юсэн. Нихон кинсэй киндай буккё си-но кэнкю (Исследования истории буддизма в Японии в новый и новейший период). – Хэйракудзи сётэн, 1969.

Мацумото Манабу. Дзиндзя-ни цуйтэ (О святилищах) // Дзиндзякай дзасси. – Т. 25, № 3, март 1926. – С. 18.

Мориока Киёми. Синсю кёдан то ‘кэ’ сэйдо (Группы Дзёдо синсю и система «клана»). – Токио: Собунся,1962.

Оно Рэнтаро. Дзингиин-но сэтти то синкан синсёку-но какуго (Учреждение Дзингиин и призвание синтоистского духовенства) // Дзиндзякай дзасси (Журнал Ассоциации синтоистских святилищ). – Т. 23, № 2, февраль 1924. – С 82-90.

Такамото Мицугу. Тайсё-Сёва ки-но кокка - кисэй буккё кёдан - сюкё ундо (Государство, традиционные буддийские группы и религиозные движения в эпохи Тайсё и Сёва) // Ронсю Нихон буккё си (История японского буддизма в собрании научных работ). – Т. 9. Эпохи Тайсё и Сёва / под ред. Такамото Мицугу. – Токио: Ояма Каку сюппан, 1987. – С. 1-49.

Токё хякунэн си (Столетняя история Токио). – Т. 4. Тайсё ки (Эпоха Тайсё). – Токио, 1972. – С. 37–39.

Ходзуми Нобусигэ. Ходзуми Яцука. Синкороку (Записи лекций для высокопоставленных персон). – Токио: Иванами сётэн, 1929.

Цукамото Сэйдзи. Дзиндзя-ни кансуру тюи (Правила в отношении святилищ) // Дзэнкоку синсёкукай кайхо (Вестник Всеяпонской ассоциации синтоистских священнослужителей). – 1916. – № 210. – С. 50-62.

Цутия Акинори. Тайсё буккё си (История буддизма периода Тайсё). – Токио: Сансэйдо. 1940.

---

[1] Мэйдзи («Просвещенное правление») – девиз правления императора Муцухито (1852–1912), вступившего на престол 3 февраля 1867 г. Именно в этот период антисёгунское движение достигло апогея.

[2] Комаровский Г. Е. Государственный синто // Синто – путь японских богов. – Т. I. Очерки по истории синто. – СПб., 2002. – С. 262.

[3] Молодяков В. Э. Синто и японская мысль // Синто – путь японских богов... – С. 647.

[4] Мориока Киёми. Киндай-но сюраку дзиндзя то кокка тосэй (Святилища населенных пунктов в новейшее время и государственное регулирование). – Токио: Ёсикава кобункан, 1987. – С. 288–289.

[5] Там же. – С. 124.

[6] Цукамото Сэйдзи. Дзиндзя-ни кансуру тюи (Правила в отношении святилищ) – «Дзэнкоку синсёкукай кайхо» («Вестник Всеяпонской ассоциации синтоистских священнослужителей»). – 1916. – № 210. – С. 56.

[7] Токё хякунэн си (Столетняя история Токио). – Т. 4. Тайсё ки (Эпоха Тайсё). – Токио, 1972. – С. 37–39.

[8] Оно Рэнтаро. Дзингиин-но сэтти то синкан синсёку-но какуго (Учреждение Дзингиин и призвание синтоистского духовенства) // Дзиндзякай дзасси (Журнал Ассоциации синтоистских святилищ). – Т. 23, № 2, февраль 1924. – С 85–87.

[9] Мацумото Манабу. Дзиндзя-ни цуйтэ (О святилищах) // Дзиндзякай дзасси. – Т. 25, № 3, март 1926. – С. 18.

[10] Там же.

[11] Подробнее см.: Буддизм в Японии. – М., 1993. – С. 304–306.

[12] Касивабара Юсэн. Нихон кинсэй киндай буккё си-но кэнкю (Исследования истории буддизма в Японии в новый и новейший период). – Хэйракудзи сётэн, 1969. – С. 19.

[13] 1. Благодеяние родителей – они дарют человеку жизнь; 2. Благодеяние людей – вся их деятельность, направленная на благо ближних; 3. Благодеяние правителя – он дает подданному защиту и покровительство; 4. Благодеяние «трех драгоценностей» (Будды, его Учения и монашеской общины) – они ведут человека по пути спасения.

[14] Икэда Хидэтоси. Киндайтэки каймэй ситё то буккё (Просветительские течения нового времени и буддизм) // Ронсю Нихон буккё си (История японского буддизма в собрании научных работ). – Т. 8. Эпоха Мэйдзи. Под ред. Икэда Хидэтоси. – Токио: Ояма Каку сюппан, 1987. – С. 27.

[15] Цутия Акинори. Тайсё буккё си (История буддизма периода Тайсё). – Токио: Сансэйдо, 1940. – С. 46.

[16] Там же. – С 146.

[17] Сектантское синто (*кёха синто*) – тринадцать религиозных течений, сформировавшихся в XIX в. на основе синтоистских верований. Считались религиозными организациями и не имели статуса «государственного обряда».

[18] Акадзава Сиро. Киндай Нихон-но сисо доин то сюкё тосэй (Мобилизация общественной мысли и контроль над религией в Японии новейшего времени). – Токио: Косо сёбо. 1985. – С. 211.

[19] Такамото Мицугу. Тайсё-Сёва ки-но кокка – кисэй буккё кёдан – сюкё ундо (Государство, традиционные буддийские группы и религиозные движения в эпохи Тайсё и Сёва) // Ронсю Нихон буккё си (История японского буддизма в собрании научных работ). – Т. 9. – Токио: Ояма Каку сюппан, 1987. – С. 17.

[20] Чугуров С.В. Япония в поисках новой идентичности. – М., 2010. – С. 49.

Цыремпилов Н.В.

«ЗЛОВРЕДНОЕ СУЕВЕРИЕ» ИЛИ «ЛУЧШАЯ ИЗ ЯЗЫЧЕСКИХ РЕЛИГИЙ»? БУДДИЗМ В ПРАВОСЛАВНОЙ ПУБЛИЦИСТИКЕ XIX – НАЧАЛА XX вв.

Аннотация. Попытки рационального осмысления буддизма, предпринимавшиеся православными интеллектуалами, всегда были сугубо формальными. Исследовательский поиск был для них лишь удобной формой, с помощью которой они могли эффективнее добиваться целей идеологического доминирования и утверждения своего авторитета. Их осмыслению буддизма мешало интеллектуальное и психологическое недопущение возможности другой веры не как ложной, а как принципиально иной. Несмотря на то, что после нескольких десятилетий официальной секуляризации православные христиане, мусульмане и буддисты России нашли платформу для дальнейшего сосуществования и даже активного взаимодействия, эта неспособность до сих пор препятствует полному взаимопониманию между христианством и буддизмом в современной России.

Ключевые слова: буддизм, православие, буряты, православная публицистика, восприятие, чужой, межкультурная коммуникация, XIX в., Российская империя.

Статья написана при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 11-01-12063в).

Индийская религиозная душа
смогла перебороть нетовщину
буддизма. Китай, похоже, не смог,
и буддизм разъел творческие силы
традиционной китайской культуры.
Теперь тень нирваны надвинулась на Россию.
Хватит ли у русских людей духовной жажды
и философской трезвости,
чтобы избежать шамбализации своей страны?

Дьякон Андрей Кураев. Сатанизм для интеллигенции

Нашумевшая книга[1], фрагмент из которой мы поместили в качестве эпиграфа к этой статье, содержит, пожалуй, наиболее яркое и претенциозное описание буддизма, выходившее из-под пера православного публициста в последние два десятилетия постсоветского религиозного возрождения. В православных кругах сегодня не принято делать подобные публичные выпады в сторону других конфессий, носящих статус традиционных для России. В современной России (и православная мысль вынуждена с этим мириться) религиозное многообразие, наконец, признано нормой и борьба с ним уже представляется бессмысленной и деструктивной. Традиционные конфессии России сумели выработать платформу, на которой строится их взаимодействие с другими религиями и которая несколько

лет назад была сформулирована тогда еще митрополитом Кириллом следующим образом: «Для наших религий первоочередной задачей является возрождение традиционной религиозности в своем собственном пространстве, и очевидно, что отказ от взаимного прозелитизма является одним из важнейших условий добрососедского сожительства»[2].

Задача этой статьи заключается не в том, чтобы дать описание того нелегкого пути, который должна была пройти Русская православная церковь, прежде чем отказаться от идеи противостояния с другими религиями, но принять идею сосуществования и взаимодействия с ними. Задача в том, чтобы показать масштабы трансформации православия, в результате которой взгляды таких публицистов как дьякон Кураев, которые еще несколько лет назад показались бы типичными и нормативными, смещаются на периферию официального православного дискурса. Однако в позднее имперское время буддизм в глазах православных авторов слыл опасным языческим суеверием, борьба с которым находилась в числе важнейших приоритетов официальной политики православной церкви. В этой статье на материалах миссионерских пропагандистских статей XIX в. рассматриваются механизмы стереотипизации буддийской инаковости в православной публицистике, анализируются пути влияния на миссионерский дискурс ученых-востоковедов, этнографов, русских философов, чиновников и консервативных и либеральных публицистов.

Широко известно, что, формально находясь в подчиненном положении по отношению к государственным институтам, Церковь в имперской России, тем не менее, пользовалась исключительным статусом. Государство полагало своим долгом обеспечивать ее господство в нем и содействовать ее распространению на всей территории, куда простиралась его власть. Это право абсолютного господства распространялось и на покоренные народы, а отсрочка его реализации представлялась делом временным, обусловленным лишь геополитической необходимостью. В свою очередь духовенство рассматривало русскую культуру и государственность «носителем всех тех качеств, которые делали христианство «высшей» религией (нравственное превосходство, стремление к знанию, прогрессу и т.п., а главное – ее «истинность»)[3]. Как отмечают специалисты, осознание единства интересов русской государственной идеи, русской культуры, языка и православной веры лишь укреплялось по мере «национализации» империи[4].

Право на господство было неоспоримым в случае, когда дело касалось духовно вакантных территорий, или, по Эткинду, *terra nullius*[5]. «Бездуховные язычники» представляли собой идеальный объект оправославливания и русификации, и в вопросе их крещения власти предоставляли миссионерам достаточно большую свободу действий. Государство полагало христианизацию если не необходимым, то, по крайней мере, желательным условием полной и окончательной интеграции народов в состав империи: «…Поддержка православного миссионерства имперскими властями не диктовалась их сочувствием к прозелитизму как к таковому. Участвуя в распространении православной веры, светская администрация стремилась укрепить политическую лояльность нерусских подданных, прочнее встроить их в социоэкономические структуры или глубже втянуть в цивилизационное пространство России»[6].

В свою очередь Церковь видела своей задачей не только насаждение христианских ценностей, но и укрепление принципов и устоев русской государственности как залога защиты своих завоеваний.

Второй мир. Вместе с тем нельзя сказать, что альянс между Церковью и государством всегда был безусловным. Известно, что зачастую государству приходилось сдерживать излишнюю ретивость миссионеров в распространении христианства из справедливых опасений подорвать

доверие новых подданных или войти в противостояние с другими державами. Возможно, история Российской империи знает больше случаев, когда *государство* предпочитало дистанцироваться от деятельности миссии, нежели когда *миссионеры* отделяли свое религиозное служение от государственной политики. Православие сильнее связывало дело миссии с необходимостью продвижения государственных интересов, когда дело касалось вопросов христианизации мусульман и буддистов. В этом случае миссионеры острее ощущали свою обремененность благородной задачей продвижения общехристианских идей.

История отношений между православными христианами и мусульманами была долгой, и во многом принципы этих взаимоотношений достались русским православным полемистам в наследство от византийских. Типологическое сходство и даже родство ислама с христианством, общее смысловое и образное поле этих религий, суггестивность символов ислама делали его равным соперником в глазах христиан. Ислам для христиан в целом и православных в частности представлял собой *Второй мир*, вечно маячившую на горизонте, а потому привычную угрозу, страх перед которой был притуплен длительным знакомством с *бусурманским лжеверием*. В отличие от языческого *Третьего мира*, ислам считался достойным противником, и право на господство православной миссии на исламской территории не было очевидным. *Второй мир* был полноценным и самодостаточным, и перспектива его завоевания казалась далекой, еще более отдалившись после неудачных попыток насильственного его подчинения. Более реальной была задача успешной конкуренции с исламом за души *terra nullius*. Как констатировал в 1894 г. обер-прокурор Синода Константин Победоносцев: «…Православная миссия направляет свою деятельность не столько на приобретение последователей из среды коренных магометан, сколько на удержание от вероотступничества тех из них, которые однажды примкнули к христианству»[7].

Кроме того, у властей имелось четкое представление об исламе как о политической идеологии и едином мире со своими религиозными центрами. Потому и правительственные, и православные круги рано (еще при Петре Великом предпринимается перевод Корана на русский язык) осознали необходимость знания как одного из способов контроля над мусульманским миром. Деятельность Миссионерского противомусульманского отделения при Казанской духовной академии демонстрирует пример того, как духовные круги были способны консолидировать в себе исследовательский потенциал. На страницах журналов «Миссионерский противомусульманский сборник» и «Православный собеседник» свои работы публиковало множество известных этнографов, историков, правоведов и востоковедов. Даже наименее политически ангажированные статьи, публиковавшиеся на страницах этих изданий, в стилистическом отношении имеют несомненные черты научного ориенталистского текста. Ислам в них превращается в фантазийный образ, он описывается как некое вневременное явление, а христианство полагается как его безусловный антипод. Исламская проблема часто рассматривалась православными полемистами в контексте оппозиции разумного и цивилизованного Запада и порочного и отсталого Востока: «По духу и характеру своего учения исламизм есть диаметрально противоположная сила с христианством, как противоположны между собой чувственность и духовность, фанатизм и убеждение, самонадеянность и смирение, впечатление и самосознание»[8].

Несмотря на сложную историю взаимоотношений России и Запада, в контексте отношений с Востоком российские публицисты неизменно представляли русскую культуру и православие как некий европейский фронт, силу разума и прогресса. В собирательном смысле «азиатцы» полагаются существами без собственной воли и истории, «питающими глубочайшее презрение к образованию, к науке»[9]. А потому ислам воспринимает-

ся как зло, которое необходимо перебороть, иначе европейские и христианские ценности падут под натиском фанатичного Востока. По убеждению православных авторов, мусульманство не просто противостоит православию, но угрожает самому существованию России. Богословски несостоятельная «религия насилия и меча» должна находиться в физическом и интеллектуальном подчинении русско-христианской цивилизации. В цивилизующем потенциале исламу все же не отказывалось, однако он мог распространяться только на народы низшей культуры.

Третий мир, или «идолаторы, не ведущие Бога». Первые сведения о буддизме русские казаки записали в своих описаниях бурят-монгольских кочевий еще в первой половине XVII в. Для описания юрточных буддийских молелен казаки использовали языческие и мусульманские термины. Неизвестный Восток и непознанная восточная религия вызывали образы знакомого языческого или магометанского чужого. «А иные у них *болваны* серебрянные волчные [?] в поларшина золочены, и те их болваны и писаные лица ставлены по их вере в *мечетех* войлочных»[10].

Несмотря на то, что первые исследователи-путешественники усматривали, что «суеверие брацких мунгальцев» «сопряжено с некоторым нравоучением»[11], за буддизмом прочно и надолго закрепился статус языческого идолопоклонства. В лексиконе православных миссионеров имелись и активно использовались в печати следующие обозначения буддийской веры: ламское суеверие, шигемонианская секта, ламское идолослужение, лжеучение, лжеверие, лжемудрие, идолаторы, не ведущие Бога, ламайское жречество, знахари-гадатели, начитывающие всякое зло, зловредная корпорация[12]. Буддийские храмы и монастыри также приравниваются к языческим и шаманским культовым сооружениям. В миссионерской литературе трудно найти какие-либо иные их определения, помимо «капищ», «кумирен» и «святилищ». Буддийские службы неизменно характеризуются православными публицистами как «шаманские оргии», «пифийские экстазы», колдовство, знахарство, фанатизм. Последний термин, активно использовавшийся по отношению к исламу, вообще слыл общей характеристикой восточных верований. Отказывая буддизму в статусе религии, миссионеры возмущались тем, что власти не спешили низводить его до уровня языческого культа: «В уставах духовных дел иностранных исповеданий ламаиты не только не называются идолопоклонниками, но и отличаются вообще от язычников»[13].

Православное миссионерство упорно держалось мнения о буддизме как о вере, принципиально не отличающейся от язычества, тем самым подчеркивая бездуховность бурят и отсутствие каких-либо препятствий для миссионерской деятельности среди бурят-буддистов. Как и в случае с исламом, буддизму противопоставляется христианство как религия разума, прогресса и высокой культуры, несущая «благотворное влияние», «свет высшей жизни» и «первые лучи гражданственности». Таким образом, православные миссионеры и сочувствовавшие им публицисты старательно внедряли в массовое сознание идею о примитивности «буддийского суеверия» и отсутствии объективных оснований считать его религией. Более того, буддизм, в их глазах, был опасным суеверием, антонимичным самой идее цивилизации и гражданственности, и в этом миссионеры пытались убедить общество и власти.

«Суеверие фанатичное и упорное во вражде к христианству». В миссионерской прессе четко прослеживается несколько ключевых идей, определявших общую направленность критики в отношении буддийского духовенства. Одной из таких идей была незаконность и даже преступность их деятельности в «христианском государстве». Как выражался активный православный публицист-консерватор Евстафий Воронец: «Церковь Христова и народ русский надеются, что настоящий великий процесс

созидательного православного христианства и народности русской с идолопоклонническим разрушительным, иностранным ламством будет теперь вскоре решен высшим русским правительством не иначе, как в духе основ государства православно-русского и в интересах истинного, созидательного и благодетельного православно-русского просвещения»[14].

Главным преступлением буддийского духовенства перед властью, по мнению православных полемистов, было их противодействие делу христианизации бурят и эвенков. Согласно российскому законодательству, пропаганда против православия была уголовным преступлением, а потому православные публицисты пытались вменить ламам целенаправленный подрыв прозелитских усилий миссии с целью повлиять таким образом на политику власти в отношении буддийского духовенства. В обвинительной риторике миссионеров в адрес буддийских лам прослеживается стремление провести прямую параллель с мусульманским сопротивлением христианизации. Известный публицист иеромонах Гурий в этой связи говорил о ламстве как о враждебной антиправославной силе, «подобной движению панисламизма»[15]. Другие авторы говорили об «антирусской» настроенности лам, их нелюбви «ко всему русскому», «тайных распоряжениях»[16] против православной веры, якобы распространявшихся среди бурят. Ламство считалось «главной противодействующей силой»[17] делу христианизации в Сибири, «сильным оплотом против деятельности миссии»[18], характеризовалось как «фанатичное и упорное во вражде к христианству»[19].

Конспирологические теории нашли свои законченные формы в аргументах Евстафия Воронца, который связывал успехи буддийской проповеди с деятельностью «бироновской, остермановской и люненбургской лютеранско-немецкой партии», которая якобы намеренно содействовала укреплению позиций буддистов в Забайкалье в своей борьбе с православием[20]. Чиновники немецкого происхождения, по его мнению, активно действовали и на местах, руководствуясь, впрочем, разными мотивами: «Шиллинг по собственному ламофильству, а Левашев, вполне подчиняясь в Сибири влиянию немца Струве – “Le pire des Bouriats” – 20-ти летнего юноши, полновластно и тенденциозно заведывавшего всеми инородцами Сибири…»[21]. Чиновник особых поручений МВД В. Вашкевич по этой же причине подозревал ряд генерал-губернаторов в недостаточной лояльности православию, связывая это с их нерусским происхождением[22]. В тайном покровительстве ламам миссионеры подозревали и тех чиновников, чья конфессиональная и этническая принадлежность не вызывали сомнений. В этом случае публицисты обычно находили объяснения в подкупности местного чиновничества. Эта риторика ярко проявилась в романе Николая Лескова «На краю света», посвященном трудностям деятельности православной миссии в Восточной Сибири. Скромные успехи усилий миссионеров объясняются в романе развращенностью местных чиновников, включая высшие чины: «Чиновники и зауряд все управление без зазрения совести покровительствовали ламам. Мне приходилось сражаться с губернатором, чтобы сей христианский боярин хотя малость остепенял своих пособников, дабы они по крайней мере не совсем открыто радели буддизму»[23].

Примечательно, что в сотрудничестве с ламами, наряду с чиновниками, обвинялись и ученые, которых публицисты называли «ламофильствующими». Востоковедам, занимавшимся научным изучением буддизма, приходилось оглядываться на мнение православных полемистов, чтобы избежать обвинений в недостаточной лояльности Церкви[24].

И все же чиновники и ученые, как правило, выглядели скорее жертвами «злонамеренного ламства», которое, как считалось, направлялось из-за рубежа. Православные авторы один за другим высказывали убежденность в том, что «ламы вербуются», наращивают свое лобби в высших эшелонах власти, что «уже выработан план подготовки в десятилетний

срок миссионеров для обращения Европы»[25] в буддизм. Эти тревоги находили все больше сочувствия в русском обществе в канун русско-японской войны в связи с опасностью воздействия зарубежных проповедников на степень лояльности приграничного буддийского населения. Важную роль в культивировании таких тревог играла и проблема шпионажа иностранных государств на восточных окраинах Российской империи, в котором подозревались незаконные мигранты, в том числе из Цинской империи[26]. Православные миссионеры искусно играли на этих настроениях, настойчиво продвигая в консервативной прессе мысль об априорной своекорыстности бурятского ламства, его маниакальной тяге к стяжательству.

«Истинное бедствие для сибирских инородцев». Троп о лживости и мошенничестве лам также близок к рассуждениям православных публицистов об исламе и личности Мохаммеда. Если мусульманство представлялось как «плод религиозного болезненного мечтания хитрого обманщика и лицемера»[27], то и буддийские ламы также характеризовались как «мошенники», «хитрецы», «фокусники» и «тонкие политиканы». Хитрость и изобретательность лам объяснялась их патологической тягой к роскоши и богатству. В обвинительной риторике миссионеров, писавших об этой стороне жизни буддийских монахов, чаще всего используется гротеск и натуралистичность. В миссионерской литературе можно найти описания невероятной тучности Хамбо-ламы Гавана Ишижамсуева как доказательство его обжорства[28]. По словам архиепископа Нила, «жречество в отношении нравственности своей никогда не шло в уровень даже с народными массами. *Да ямы и пием, утро бо умрем* – вот сущность его морали, не говоря о частностях»[29]. Распространенной темой была также сексуальная развращенность лам, и в описании этого порока, приписывавшегося ламам, публицисты были особенно эмоциональны: «Когда едет хамбо-лама и еще более хутухта или хубилган, для него наперед приготовляют жертвы разврата, и эти считают себя счастливыми, если получат от него детей, которые также считаются хутухтами…»[30]. «…Они (ламы – *Н.Ц.*) отнимают жен у мирян инородцев, а монахи-ламы имеют по нескольку жен и только приписывают их и детей своих в ревизских сказках к своим братьям и родственникам»[31].

Чрезмерное сгущение красок в миссионерских очерках и отчетах в вопросах «ламских злоупотреблений» вызывало в обществе недоверие. Известный российский дипломат и публицист, сторонник активизации восточного направления российской экспансии Эспер Ухтомский писал в 1904 г. в этой связи следующее: «Спрашивается, однако: были ли у правительства и существуют ли даже теперь какие-нибудь несомненные данные о том, что лама есть только и только тунеядец, пиявка и ничего более? Если да, то всякие строгости против буддийского жречества основательны и надо поскорее приискать подходящие и верные средства для борьбы с давнишним злом. Но я положительно убежден в умышленной почти преувеличенности слухов и толков о пагубном влиянии ламства и проистекающем отсюда разорении инородческого населения. Картина, рисовавшаяся восточно-сибирскою миссией (в изданных ею «Трудах» за последнюю четверть века), слишком тенденциозна и ужасна, чтобы соответствовать действительности»[32].

И все же в сфере печатного слова сторонники охранительной точки зрения были в явном большинстве. Проявления лояльности власти со стороны буддистов объяснялись как иезуитская хитрость и коварство ламства, которое в глубине души своей было якобы настроено антирусски. Евстафий Воронец полагал, что преданность буддистов русскому престолу обусловлена лишь желанием сохранить свое привилегированное положение, тогда как истинный центр притяжения буддистов находится в Цинской империи[33]. Другой автор считал, что действительное намерение лам, скрывающееся за показной лояльностью властям, – «теократия в самых

мягких формах, когда-либо виденных в истории»[34]. Успех ламства достигался, как полагали миссионеры, за счет свойственной буддизму необычайной «гибкости» и «эластичности», податливости его «к необходимым компромиссам»[35]. Это, как подтверждали сами чиновники, помогало буддистам преодолевать любые ограничения и стеснения, налагаемые на него властями: «Делается ли какое-либо распоряжение, даже явно нарушающее интересы ламаизма, – никакого явного противодействия никогда не будет оказано; но напряжением всех сил ламаизм всеми зависящими от него мерами станет противодействовать этому распоряжению, пока не устранит его»[36]. «Нет для ламства препятствий. Гибкость ламаизма необычайна, и он растягивается, как резина, никогда не прерывая своей деятельности»[37].

Жертвами коварства и хитрости лам выставлялись не только государство или христианские миссии, но в первую очередь сами буряты, которые описываются в миссионерской литературе в классической ориенталистской стилистике: «детски доверчивые», «дикари», «легковерные язычники», «полудикие племена», «простаки», «грубый бурят», «доверчиво поддающиеся лжи и обману», «привыкшие к разнузданности нравов». Соответственно приверженность бурят буддизму истолковывается как результат умелой стратегии буддийских монахов: «Ламы и ламайство в Восточной Сибири, как пауки и паутина в жаркое летнее затишье, кругом опутали этих степных несчастных граждан государства православнорусского…»[38]. Ламы обвиняются не только в постоянных поборах, вымогательствах и «ограблении» простых верующих, но и в том, что с детства распространяют среди «инородцев» «разврат и любострастную заразу»[39], а также держат народ «в недвижности кочевой жизни»[40], агитируя против землепашества.

Успех буддизма среди бурят и эвенков представляется православным авторам закономерным, ибо к тому располагает их «испорченность», «грубость» и «бездуховность». Николай Лесков устами героя своей повести говорит о примитивности сознания бурятских «инородцев», что и обусловливает быстрое распространение среди них буддийского «суеверия»: «…У них для оттенка таких излишних тонкостей, чтобы отличать звериную морду от человеческого лица, и отдельных слов еще не заведено. Все морда: у него самого морда, у жены его морда, у его оленя морда, и у его бога Шигемони морда…»[41].

Мнение о простодушии «инородцев» разделялось не всеми публицистами. Владимир Вашкевич полагал, что буряты «добровольно приносят жертвы суеверию»[42]. Евстафий Воронец, разделяя мнение известного ориенталиста В.В. Григорьева, писал, что вне зависимости от влияния религии, кочевники (в число которых входили и забайкальские буряты) являются ненадежными гражданами: «Поэтому все излияния подданности и (преданности) со стороны кочевников, в сущности, были (и всегда остаются) обманом, которым надеялись они извлекать от нас выгоды»[43]. И все же троп о бурятах и эвенках как о «невинных» и «простодушных» жертвах коварного ламства проходит красной нитью через публицистику того же Евстафия Воронца и других авторов. Редко находились голоса, диссонирующие с общим хором, и принадлежали они, как правило, чиновникам и ученым, но не миссионерам[44].

В своем неприятии буддизма публицисты вынуждены были признавать его влияние на умы «инородцев», и это признание иногда даже граничило с восхищением. Один из авторов приводит пример, как безотказно на бурят действовала проповедь Хамбо-ламы о вреде пьянства, другой пишет о том, что мнение лам имело решающее значение в жизни рядового буддиста, даже если это касалось таких обычных для кочевников действий, как выбор места и времени кочевки. Термен, не скрывая озабоченности, писал об исключительном авторитете, которым пользовались ламы в среде

бурят. Рассказывая о своей встрече с бурятом-казаком, он описывает сцену, произошедшую на его глазах, когда в комнату, в которой происходила эта встреча, неожиданно вошел лама: «Казак моментально вскочил со стула, отошел к печке и стал, вытянув руки по швам. Через плечо лама смерил его взглядом с головы до ног. Тогда казак, быстро подойдя ко мне, попрощался, сказав, что спешит, и быстро исчез, не допив своего чая. Тогда только лама сел. Вот типичный образчик дисциплины, в которой ламы держат народ»[45].

Отчаянное стремление православных авторов не допустить выхода буддизма из разряда «идолопоклоннического суеверия» в разряд религии, из третьего мира во второй постепенно сменялось горьким признанием фатальной недооценки этой веры. К концу XIX в. в русской прессе все чаще буддизм упоминают как «…силу, с которою серьезно надо считаться христианским нациям, приводящим понемногу в брожение языческую Азию»[46]. Признание в буддизме достойного противника заставляло миссионеров сожалеть о том, что власти «позволили» буддизму вытеснить у бурят шаманизм, с которым гораздо легче было бы иметь дело. Это сожаление сопровождалось ожесточенной критикой в адрес «беспощадного ламства», которое на глазах у миссионеров с позволения и даже покровительства властей преследует шаманство[47]. Переход из шаманизма в православие представлялся им легким и естественным шагом: «при шаманском же суеверии буряты скоро бы поняли свою плачевную жизнь, при столкновении с русскими»[48]. Буддизм видится уже как организованное «суеверие», опирающееся на дацаны как на прочные аванпосты экспансии.

«Изуродованное учение Будды». Весьма популярный в работах миссионеров и сочувствовавших им авторов дискурс о «ламах-мошенниках» соседствует с не менее распространенным мнением о крайнем невежестве лам и отсталости их религии как таковой. Оценки миссионеров ранжировалась от крайнего культурного неприятия и отвращения («идолы один другого страшнее, музыка раздирает уши цивилизованного человека»[49]) до «экспертного» мнения о доктринальном несоответствии «ламайского суеверия» «истинному» буддизму. На страницах своих очерков православные авторы старательно формируют образ «ламайства» как доктринальной нелепости и «крайнего извращения» учения Будды[50]. В этой связи характерны такие высказывания: «…Ламаизм далек от своего первоисточника, буддизма; впитал в себя массу давно брошенных другими, более культурными народами, нелепостей младенческих племен»[51]. «…Между философским учением Будды и ламским идолослужением едва ли не больше разницы, чем между св. писанием и Ветхого Завета и бреднями Талмуда»[52].

Как и в случае с критикой ислама, в своих оценках буддизма консервативные публицисты подчеркнуто апеллировали к научности, рационализму и соображениям здравой логики. Не столько христианство, сколько европейская цивилизация, флагманом которой, по их мнению, выступала русская культура, осуществляла миссию «смягчить все дикое и отменить несообразное»[53]. В полном соответствии с ориенталистским мировидением, некоторые публицисты считали, что знают о буддизме гораздо больше, чем сами буддисты. Последователи учения Будды могли быть лишь предметом изучения представителей «более развитой цивилизации», ибо не могли располагать достоверным знанием о своем прошлом. Свидетельством этого, по мнению Владимира Вашкевича, является невежество лам даже относительно подробностей жизни основателя своей религии, ибо они располагали «историей Будды не действительной, а вымышленной»[54]. Для миссионерских исследовательских текстов характерны архаизация буддизма, отнесение его истории к отдаленному прошлому. Древность этой религии одновременно была и предметом восхищения и ува-

жения, и доказательством ее отсталости и косности: «Странен и груб буддийский эмпиризм, – говорит архиепископ Нил, – но он запечатлен печатью веков, – он выдерживал суд бесконечного ряда поколений. Ему в тысяче случаев воздавалась дань уважения, особенно же воздается дань благодарности от тех племен, кои, быв рассеяны на пространствах от Тибета до Сибири, от берегов Ганга до Лены, видят только в лице браминов и лам своих целителей»[55].

Сведения об основных положениях буддийской доктрины православные проповедники черпали из оригинальных буддийских текстов. Такие миссионеры-исследователи как архиепископ Нил (Исакович), Иннокентий Подгорбунский, Иоанн Попов или иеромонах Мефодий проводили самостоятельное изучение начал буддизма на основе собственных переводов буддийских текстов[56]. Эти разновременные работы, созданные в период с 1858 г. по 1902 г., разумеется, нельзя назвать научными. Ущербность буддийского мировоззрения в этих трудах является исходной посылкой, а эмпирический материал и содержание бесед с буддистами служат лишь иллюстрацией начального утверждения.

Попытки европейских буддологов найти идеальный, чистый буддизм в среде последователей тхеравады происходили на фоне суровой критики в адрес «извращенного буддоламаизма» со стороны авторитетных представителей русской буддологии. В своем анализе дальневосточных религий известный русский востоковед В.П. Васильев с пьедестала ученого с мировым именем давал крайне негативные оценки роли буддизма в судьбе народов Азии, в том числе бурят. Васильев полагал, что буддизм с его возвышенной философией – это религия прошлого, и его остаточное влияние тормозит всякое прогрессивное развитие человека в этой части мира: «Именно характеристическое отличие Востока от Запада, на которое мы указали, ни в чем не высказывается столь рельефно, как в его религиях. В них-то и нет той живости и силы того бодрого духа, который на Западе борется за принципы и не щадит даже крови и жизни»[57].

Типично ориенталистские взгляды Васильева на буддизм проявлялись и в том, что он считал его следствием «толчка, данного Западом», отказывая этой религии даже в праве на самобытность.

Буддологическая школа Ф.И. Щербатского, обратившая пристальное внимание на санскритские тексты, увидевшая в тибетских комментариях высокий этап развития буддийской мысли и отнесшаяся к бурятским ламам как к хранителям буддийского знания, возникнет и войдет в силу позднее – в 20-х гг. XX в., однако до этого времени буддийское Забайкалье в русском сознании считалось отсталой периферией буддийского мира.

Внимательный анализ православной публицистики показывает, как европейская научная буддология повлияла на изменение критического дискурса в адрес буддизма в конце XIX в. Европейские поиски классического буддизма на юге Азии как бы подтверждали мысль о неправильности, испорченности тибето-монгольской его версии. Словно британские колониальные этнографы, православные миссионеры и сочувствовавшие им публицисты старались придавать своим текстам практическую целесообразность, оказывая давление на чиновников напрямую и через формирование общественных настроений, настойчиво подталкивая власти к конкретным способам решения «ламского вопроса». В «испорченности» и ненормативности буддизма у бурят публицисты быстро увидели возможность для пропагандистского маневра. Усматриваемые ими несоответствия в организации религиозной жизни бурятских буддистов «эталонному» образцу буддизма *тхеравады* предполагали, что власти должны предпринимать действия по нормализации бурятского буддизма, что означало бы, по мысли миссионеров, консервацию буддийской сангхи. Известный православный публицист Воронец по этому поводу высказывался так:

«Ламы, по основным положениям своего вероучения – буддоламаизма – суть только монахи, непременно аскеты, отрекшиеся от мирской жизни и давшие обет безбрачия, целомудрия, нищеты, умерщвления в себе всего чувственного, ищущие в самосозерцании, самоуглублении, в трансцендентальном размышлении, собственного, только личного успокоения. Поэтому в отношении к мирским, немонашеским почитателям их учения на лам не налагается никаких духовных обязанностей»[58].

Чуть позже эту мысль с энтузиазмом подхватывает архиепископ Иркутский и Нерчинский Вениамин Благонравов, который, ссылаясь на все те же традиции «истинного» буддизма, прямо требовал от властей не просто ограничивать количество лам, но изолировать их в отдаленных скитах. По его мнению, это должно восприниматься властями не как ущемление прав буддийских монахов, но приведение правил жизни монашеской общины в соответствие с заветами Будды: «Само собой понятно, что такая строгость против общения лам с мирянами в покровительствующей им языческой империи происходит не от нетерпимости, а для охранения правила Будды Шакьямуни»[59].

Несмотря на активные усилия православных публицистов, власти редко шли на прямое противостояние с буддийской общиной, руководствуясь соображениями безопасности на далекой приграничной периферии в опасном соседстве с империей Цин, официально покровительствовавшей тибето-монгольскому буддизму. Но нельзя сказать, что эти усилия пропадали втуне. Во второй половине XIX в. не без влияния миссионеров власти решались на некоторые репрессивные действия в отношении буддийской сангхи и активизацию политики христианизации бурят, которые, впрочем, не привели к существенной утере позиций буддистов в Забайкалье.

«Самая глубокая из языческих религий». Влияние на отношение православных кругов к буддизму оказывали и русские философы, которые с конца XIX в. проявляют заметный интерес к буддизму, не без влияния европейского увлечения буддийским Востоком. В Европе с начала XIX в. индийские религии стали новой надеждой на спасение от надвигающейся эпохи бездуховности и материализма. Увлечение Шопенгауэра религиозно-философскими системами Индии стало началом постепенного отхода от европоцентризма, продолженное Ницше и Гартманом. В своих крайних формах западное увлечение буддизмом выразилось в теософском движении. Как заметил Саид, Индия стала тем «хорошим Востоком», который служил альтернативой «плохому» исламскому Востоку[60]. Однако русская философская мысль отнеслась к романтизации буддизма с настороженностью и скепсисом. Владимир Соловьев считал буддизм «не только религией отрицания, но и самоотрицания», противопоставляя «негативный универсализм» этой религии «положительному универсализму» христианства[61]. В унисон с алармистской риторикой миссионеров Соловьев в определенном смысле видел в буддизме, как и в исламе, угрозу христианству и западным ценностям. Еще драматичнее угроза буддийской идеологической агрессии выражена в работе философа Владимира Кожевникова, который считал, что «уже выработан план подготовки в десятилетний срок миссионеров для обращения Европы к этому “Свету Азии”»[62]. И хотя такие философы как Сергей Булгаков или Владимир Лесевич признавали ценность буддийских религиозных идей и огромное значение этой религии для человечества, даже они, говоря о буддизме, обращали свой взор в далекий туманный Восток южной и юго-восточной Азии[63].

Изменение отношения к буддизму в России, интерес к российским буддистам на стыке веков прослеживается в отчетах чиновников, наблюдениях журналистов и светских публицистов. В последние годы XIX столетия в русской либеральной прессе встречаются статьи, в которых буддизм описывается как жертва чиновничьего и миссионерского произвола. Так, журналист и этнограф Влад Птицын в своей статье, посвященной

«ламскому вопросу», опубликованной в 1892 г. в «Вестнике Европы», высказывал мнение о том, что местные злоупотребления и взяточничество сибирских чиновников делают жизнь буддистов в Забайкалье невыносимой[64]. При этом сами буддисты, по словам Птицына, терпеливо и кротко перенося домогательства местных властей, демонстрируют примеры настоящей гражданственности. Автор приводит в качестве подтверждения своего мнения факты благотворительности со стороны буддийской общины Санкт-Петербургскому университету, Восточно-Сибирскому отделу Русского географического общества, местным учебным заведениям. Влад Птицын опровергает критику буддийского ламства со стороны консервативных публицистов, в частности, Евстафия Воронца, как претенциозную и несоответствующую реальности. «Неизвестно откуда вывел автор такие заключения, но они во многом противоречат непосредственным наблюдениям над жизнью лам и отношениями между ними и бурятами, их прихожанами. Мне не приходилось слышать, чтобы бурят-мирянин заочно называл в разговоре лам иначе, как «благодетель лама», «наши благодетельные ламы» и пр.»[65].

Столь же скептически автор оценивает и деятельность православной миссии среди бурят, возлагая ответственность за ее неуспехи исключительно на самих проповедников. Атаки на буддистов со стороны миссионеров и охранителей, полицейский произвол и бесцеремонное вмешательство властей во внутреннюю жизнь буддистов, по мнению Птицына, способны оттолкнуть буддистов от России и прервать наметившийся процесс интеграции ламства в российское общество.

Кажется, либеральный и «геополитический» взгляды на буддизм почти не влияли на отношение к нему со стороны православных миссионеров. В их дискурсе негативное отношение к буддистам почти не меняется. В качестве некоторого исключения можно привести мнение архиепископа Николая Японского, считавшего буддизм лучшей из языческих религий, которая, как «геркулесовы столбы человеческих усилий составить себе религию, руководствуется теми темными остатками богооткровенных истин, которые сохранились у народов после рассеяния вавилонского»[66]. Даже это весьма уничижительное высказывание выделяется на общем фоне православного акцентуирования непреодолимой культурной дистанции между христианством и буддизмом. Буддизм оставался в глазах православных мыслителей язычеством – пусть и организованным, философски развитым, одухотворенным, но все же язычеством.

Таким образом, в отличие от западно-европейских обществ ориенталистская парадигма мышления в Российской империи была в гораздо большей степени свойственна православным миссионерам, нежели гильдии академических ученых, что связано с особым положением православного духовенства в империи Романовых. В отличие от западных миссионеров русское православное духовенство в большей степени ассоциировало себя с властью метрополии, считало себя проводником не только христианских ценностей, но и русской государственности и европейской цивилизации.

Разумеется, и западные христианские миссии продвигали имперские идеи. Несомненно, что и они рассматривали власть империи как преимущество в деле распространения своей религии в колониях. Справедливо также и то, что история православного миссионерства знает таких представителей духовенства, которые не считали благоприятным для успеха дела христианизации прямую связь миссии с имперскими институтами. И все же в католических и протестантских миссиях в Африке или Индии доминировало убеждение в приоритете религиозного служения над интересами государства, и это убеждение «заставляло многих миссионеров отказываться от каких-либо ассоциаций с институтами власти и вообще с

западной цивилизацией и принимать культуру аборигенов как свою собственную в стремлении заслужить доверие местных конвертитов»[67].

Именно это соединение православного христианского духа с идеей русской государственности, и шире, – с идеей власти как таковой, делало православных миссионеров в их отношениях с представителями других культур и религий в гораздо большей степени носителями ориенталистской идеологии, нежели в случае с профессиональными востоковедами и этнографами. Ориенталистский взгляд еще сильнее проявлялся в православном дискурсе, когда миссионеры становились на позиции исследователей, и в этом случае они естественным образом были подвержены стереотипам, свойственным в то время западной и российской академической буддологии. Вооруженные идеями знания и власти через знание, миссионеры смотрели на это знание как на инструмент практической политики. Они энергично пытались навязывать свое «экспертное» мнение властям для участия в формировании официальной политики в отношении буддизма. Нельзя сказать, что эти попытки всегда были успешными, но с мнением миссионеров считались многие столичные и местные администраторы и востоковеды.

Однако попытки рационального осмысления буддизма, предпринимавшиеся православными интеллектуалами, всегда были сугубо формальными. Исследовательский поиск не был для них самоцелью, но лишь удобной формой, с помощью которой они могли эффективнее добиваться целей идеологического доминирования и утверждения своего авторитета. Их осмыслению буддизма мешала «интеллектуальная и психологическая неспособность допустить возможность другой веры не как *ложной*, а как *иной*»[68]. Несмотря на то, что после нескольких десятилетий официальной секуляризации православные христиане, мусульмане и буддисты России нашли платформу для дальнейшего сосуществования и даже активного взаимодействия, эта неспособность до сих пор препятствует полному взаимопониманию между христианством и буддизмом в современной России.

Библиографический список

Cox Jeffrey. Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940. – Stanford, California: Stanford University Press, 2002.

Агинские буряты и их ламы // Прибавления к Иркутским епархиальным ведомостям. –1885 – № 33 (август 17). – С. 404–417.

Барицкий Сергий, диакон. Православная мысль о буддийском богоотрицании. – Часть 1. Богослов.ru. Научный богословский портал. URL: http://www.bogoslov.ru/text/598496.html (дата обращения: 27.05.2012).

Бернюкевич Т.В. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». – М., 2009.

Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема. / отв. ред. А.В. Смирнов. – М., 2010.

Васильев В. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. – СПб., 1873.

Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. – СПб.: Типография Министерства внутренних дел, 1885.

Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства. – М., 1891.

Воронец Евстафий. Ламский вопрос. – М., 1888.

Воронец Евстафий. Русским ли правительством узаконено иноземное идолопоклонническое ламство в православной России? – Харьков, 1889.

Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. – 1911. – Март. – С . 322–345.

Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке… – 1911. – № 5. – Ноябрь. – С. 594–614.

Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке… – 1911. – Июнь. – С. 720–755.

Долбилов Михаил. Царская вера»: массовые обращения католиков в православие в Северо-Западном крае Российской империи (1860-е гг.) // Ab Imperio – 2006. – № 4. – С. 225–270.

Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). – СПб., 1998.

---

[1] Кураев А. В. Сатанизм для интеллигенции (О Рерихах и православии): В 2-х т. – М., 1997.

[2] Шевченко Максим. Как строятся отношения между православием и исламом в России // Независимая газета 26.04.2000. http://religion.ng.ru/printed/89521 (Последнее посещение 26.05.2012).

[3] Кэмпбелл Е. К вопросу об ориентализме в России (во второй половине XIX века – начале XX века) // Ab Imperio. – 1/2002. – С. 316.

[4] Долбилов Михаил. «Царская вера»: массовые обращения католиков в православие в Северо-Западном крае Российской империи (1860-е гг.) // Ab Imperio. 4/2006. – С. 225–270: 225.

[5] Александр Эткинд использует этот термин из британского права для характеристики отношения империи к локальным культурам: «Империализм рассматривает эндемические культуры как *terra nullius*, оправдывая государство рациональными, внекультурными, универсалистскими идеями и тем самым преувеличивая культурные дистанции между империей и любыми из ее народов» (Эткинд А. Бремя бритого человека, или Внутренняя колонизация России // Ab Imperio. – 1/2002. – С. 265–298: 290).

[6] Долбилов Михаил. Указ. соч. – С. 225.

[7] Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир: инаковость как проблема / отв. ред. А.В. Смирнов. – М.: Языки славянских культур, 2010. – С. 137.

[8] Синайский А. Магометанство в его истории и отношении к христианству. Культурно-исторический очерк. Цит. по: Журавский Алексей. Православная антимусульманская полемика в России второй половины XIX - начала XX вв. // Страницы. – Т. 10, вып. 3. – М., 2005. – С. 388.

[9] Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир… – С. 61.

[10] Распросные речи десятника казачьего Москвитина с товарищами о поездке к князю Турукай табунану и к монгольскому хану Чичину // Сборник документов по истории Бурятии. XVII век. Вып. I. – Улан-Удэ, 1960. – С. 193-194.

[11] Петр Симон Паллас. Путешествие по разным провинциям Российского государства. Часть третья. Половина первая. 1772-1773 годов. – СПб., 1778. – С. 241.

[12] Только в 1917 г. по просьбе самих буддистов Временное правительство запретило называть последователей Будды иначе как буддистами.

[13] Ермакова Т.В. Буддийский мир глазами российских исследователей XIX – первой трети XX века (Россия и сопредельные страны). – СПб., 1998. – С. 71.

[14] Воронец Евстафий. Ламский вопрос. – М., 1888. – С. 10.

[15] Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов и меры к ее наилучшей постановке. По трудам Казанского и Иркутского миссионерских съездов // Православный собеседник. – 1911. – Март. – С. 322–345.

[16] Институт бандита Хамбо-ламы у бурят в его отношении к ламаизму и миссии // Православный собеседник, издаваемый при Казанской духовной академии. – Казань, 1911. – Ноябрь. – С. 626.

[17] Иеромонах Гурий. Православная миссия среди ламаитов… 1911. – № 5. – Ноябрь. – С. 599.

[18] Институт бандита Хамбо-ламы. – С. 626.

[19] Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов… – 1911. – Июнь. – С. 734.

[20] Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства. – М., 1891. – С. 2.

[21] Там же. – С. 5.

[22] Ермакова. Указ. соч. – С. 37.

[23] Лесков Николай. На краю света. – Л., 1985. – С. 146.

[24] Активный православный публицист-охранитель, действительный член Общества любителей духовного просвещения Евстафий Воронец в одной из своих брошюр подверг жесткой

критике монголиста А.М. Позднеева за публикацию непроверенных данных о дате и обстоятельствах признания буддизма российской императрицей Елизаветой Петровной, заставив того писать ему в ответ оправдательное письмо. См.: Воронец Евстафий. Русским ли правительством узаконено иноземное идолопоклонническое ламство в православной России? (Харьков, 1889). Ответ А.М. Позднеева цитируется в этой же брошюре.

[25] Кожевников В.А. Буддизм в сравнении с христианством. Цит по: Т.В. Бернюкевич. Буддизм в российской философской культуре: «чужое» и «свое». – М., 2009. – С. 32.

[26] Синиченко В.В. Правонарушения иностранцев на востоке Российской империи во второй половине XIX – начале XX веков. – Иркутск, 2003. – С. 155.

[27] Синайский А. Магометанство в его истории и отношении к христианству… – С. 144.

[28] См., напр.: Вениамин, архиепископ Иркутский и Нерчинский. Ламское идолопоклонническое суеверие в Восточной Сибири. Цит. по: Ермакова. Указ. соч. – С. 73.

[29] Там же.

[30] Там же. – С. 72-73.

[31] Воронец Евстафий. Ламский вопрос. – М., 1888. – С. 5.

[32] Ухтомский Эспер, кн. Из области ламаизма. К походу англичан на Тибет. – СПб.: 1904. – С. 25

[33] Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства…– С. 7.

[34] Кирилов Николай. Дацаны в Забайкалье // Записки Приамурского отдела Императорского Русского Географического общества. – СПб., 1896. – Т. 1, вып. 4. – С. 118.

[35] Там же.

[36] Термен А.И. Среди бурят Иркутской губернии и Забайкальской области. // Байкал. Литературно-художественный и общественно-политический журнал. – № 5, – сентябрь-октябрь, 2007. – С. 121.

[37] Там же.

[38] Воронец Евстафий. з истории чиновного сибирского ламства… – С. 4.

[39] Ермакова Т.В. Указ. соч. – С. 68.

[40] Вашкевич В. Ламаиты в Восточной Сибири. – СПб.: 1885. – С. 83.

[41] Лесков Николай. Указ. соч. – С. 161.

[42] Вашкевич В. Указ. соч. – С. 83.

[43] Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства… – С. 7.

[44] Так, чиновник особых поручений Департамента духовных дел иностранных исповеданий МВД камер-юнкер Левашев, командировавшийся в Забайкалье в 1848 г. для ознакомления на месте с особенностями внутренней жизни буддийских монахов и достоверности сведений о «ламских злоупотреблениях», по результатам инспекции заключал, что утверждения о бесконечных поборах ламства с верующих, об экономическом бремени, которое они налагают на мирян, не находит никаких подтверждений (Отчет камер-юнкера Левашева о поездке в Забайкалье. 1848 г. РГИА. Ф. 821, оп. 1, д. 409. л. 42 об). Это мнение разделял и Позднеев (А.М. Позднеев. Очерки быта буддийских монастырей и буддийского духовенства в Монголии в связи с отношением сего последнего к народу. – СПб., 1887. – С. xi-xii). И оба подвергались резкой критике в консервативной прессе.

[45] Термен А.И. Указ. соч. – С. 124–125.

[46] Ухтомский Эспер, кн. Указ. соч. – С. 17.

[47] Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов… – 1911.– Июнь. – С. 735.

[48] Агинские буряты и их ламы // Прибавления к «Иркутским епархиальным ведомостям». 1885. – Август 17. – № 33. – С. 404-417.

[49] Гурий, иеромонах. Православная миссия среди ламаитов… – 1911.– Июнь. – С. 740.

[50] Воронец Евстафий. Из истории чиновного сибирского ламства… – С. 3.

[51] Кирилов Николай. Указ. соч. – С. 139.

[52] Ермакова Т.В. Указ. соч. – С. 72.

[53] Очерк о ламаизме… – С. 22.

[54] Вашкевич В. Указ. соч. – С. 81.

[55] Очерк о ламаизме… – С. 47.

[56] См.: Нил, архиепископ. Буддизм, рассматриваемый в отношении к последователям его, обитающим в Сибири. – СПб.,1858; Иннокентий Подгорбунский. Буддизм, его история и основные положения его учения. – Иркутск, 1901; Попов И. Ламаизм в Тибете, его история, учение и учреждения. – Казань,1898; Мефодий иеромонах. Буддийское мировоззрение или ламаизм и обличение его. – СПб., 1902.

[57] Васильев В. Религии Востока. Конфуцианство, буддизм и даосизм. – Санкт-Петербург, 1873. – С. 11.

[58] Воронец Евстафий, 1888. – С. 4.

[59] Ермакова Т.В. Указ. соч. – С. 81.

[60] Э. Саид. Ориентализм. Западные концепции Востока. – СПб, 2006. – С. 113.
[61] Бернюкевич Т.В. Указ. соч. – С. 15.
[62] Там же – С. 32.
[63] Бернюкевич Т.В. Указ. соч.
[64] Птицын Влад. Буддизм в Забайкалье. Из личных наблюдений туриста // Вестник Европы. Т. I. – 1892. – С. 173-186.
[65] Птицын Влад. Указ. соч. – С. 183.
[66] Барицкий Сергий, диакон. Православная мысль о буддийском богоотрицании. – Часть 1. Богослов.ru. Научный богословский портал. URL: http://www.bogoslov.ru/text/598496.html (дата обращения: 27.05.2012).
[67] Jeffrey Cox. Imperial Fault Lines. Christianity and Colonial Power in India, 1818-1940. – P. 225.
[68] Бессмертная О.Ю., Журавский А.В., Смирнов А.В., Федорова Ю.Е., Чалисова Н.Ю. Россия и мусульманский мир... – С. 157.

Сторчак В.М.

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ГРАЖДАНСКОЙ РЕЛИГИИ

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические проблемы исследования гражданской религии. Основное внимание уделяется таким проблемам, как концептуальное обоснование существования данного феномена, выявление форм его проявления, функций, символического содержания и т.д.

Ключевые слова: государство, гражданская религия, мессианство, национальная мифология, общество, социально-политические учения.

Введение новых методологических концепций и соответствующих им понятий в социологии религии актуализируется сегодня интересом западных и отечественных религиоведов к современным «превращенным формам религиозного сознания», в том числе – к их квазирелигиозным образованиям. К ним относится и гражданская религия.

Данная статья посвящена теоретическим проблемам гражданской религии. Они касаются нескольких сущностных характеристик.

Концептуальные подходы к гражданской религии

Государственно-общественный подход. Его логика сводится к следующему: государство и общество выступают перед человеком посредством некой «среды», которая действует на него с механической силой принудительного характера. Здесь принуждение выступает не как зависимость субъективно-психических сил различных, конкретных людей (родители, учителя и т.д.), а как действие некой объективной транспсихической, сверхчеловеческой воли, властвующей над людьми. Такого рода взаимоотношение личности и государства, личности и общества как к некому сверхъестественному существу сродни взаимоотношению человека и Бога (ср. гегелевское определение государства как «земного бога»).

Иными словами, право, закон, государство, общество – это сверхличные субстанции, которые, как и религия, – сакральным образом, – воздействуют на человека. Но это не чисто религиозное, а псевдорелигиозное (квазирелигиозное) воздействие. Оно формирует человека посредством «внешней общественности» или «моральной общности» (Э. Дюркгейм). Государство и общество в данном случае выступают как псевдоцерковь, где есть свое единство святынь: общие символы (флаг, герб), обряды, праздники, культ героев и особо почитаемых мест и т.д. Эти символы должны способствовать развитию внутренне солидарной и интегративной общности, способствуя ее позитивному развитию.

Психоаналитический подход. Основателем данного подхода является К. Юнг с его концепцией архетипов. Архетипы – это генетически воспроизводимые психические содержания (система установок и реакций), аналогичные инстинктам («специфические инстинкты»), которые распространены как в животной, так и в человеческой среде («коллективное бессознательное»). С другой стороны, архетип – это врожденный опыт («ин-

стинктивный вектор», «направленный тренд») в реализации жизненно важных базовых потребностей индивида. Религия, с точки зрения Юнга, и есть одна из этих базовых потребностей. Она выполняет важную функцию компенсации, разрядки, защиты личности от инфляции и манифестации глубинного бессознательного. В процессе эволюции религия постоянно меняет свои формы, принимая при этом светские выражения, которые, как и «традиционные религии», играют важную роль – аккумулировать и транслировать в общество нуминозно заряженные символы.

Продолжатель психоаналитической школы Э. Фромм, как и К. Юнг, также включал в понятие религии не только ее традиционные формы, но и светские, нетеистические системы, атеистические и агностические философские доктрины. Под религией Фромм понимал любую разделяемую группой систему мышления и действия, позволяющую индивиду вести осмысленное существование. Она дает личности объект для преданного служения[1]. Мощной формой современного коллективного идолопоклонства, по его мнению, является поклонение силе, успеху и власти рынка, а также различным социально-политическим доктринам и мифологемам.

Ценность психоаналитической школы, таким образом, сводится не только к оригинальной трактовке гносеологии религии. Данный подход позволяет по-иному взглянуть на процесс эволюции старых и механизм формообразования новых религиозных, в частности квазирелигиозных социальных феноменов. Рассмотрение их через призму глубинной психологии («архетипа нуминозности») дает ключ к пониманию и выявлению этих процессов в существующей действительности.

Социологический подход. Согласно Э.Дюркгейму, трудность в раскрытии и понимании гражданской религии состоит прежде всего в понимании природы «священного». Специфика общественного сознания заключается в том, что оно может диктовать гражданину видение определенных вещей в угодном ему свете или же добавлять нечто к реальности, делая ее квазиреальной. В частности, общественное сознание может определять ему некоторые культовые авторитеты и социальные объекты для поклонения. Они, в свою очередь, образуют определенную «моральную общность», которая объединяет людей между собой. Это понятие надиндивидуально по своей сути. Оно связывает людей в единое целое, диктуя каждому коллективные представления и соответствующий образ действий. В этом и заключается ее интегративная функция. «Движущая сила этого социального механизма, – подчеркивает В.И. Гараджа, – заключена в авторитете и власти над людьми «священных вещей», которые являются символическими представлениями общества, объединяющие те или иные группы в «моральные общности». Вот эти-то формы и процессы Дюркгейм подводит под понятие «религия», которое оказывается слишком широким, а потому и недостаточно определенным, распространяясь и на такие феномены, которые в общепринятом понимании к религии не относятся (светские идеологии)»[2].

Тенденция к индивидуальной интерпретации и либерализации социальных законов грозит атомизации и распаду общества, ведет к хаосу всей социальной системы. Вместо прежних религиозных ценностей приходят иные, заменяющие их социальные символы веры, образующие общую веру граждан государства, соединяющие и солидаризирующие их в единое целое. Без этой «социальной веры» государство обречено на дезинтеграционные и центробежные процессы распада. Последователь Э. Дюркгейма, американский социолог Д. Белл так описывает этот процесс: «Если религия переживает упадок, то это происходит потому, что земная сфера священного сократилась, объединяющие людей чувства и эмоциональные связи расшатались и ослабли. Исходные элементы, обеспечивающие людям солидарность и эмоциональное взаимодействие – семья, синагога и

церковь, община, – истощились, и люди утратили способность поддерживать устойчивые связи, объединяющие их как в пространстве, так и во времени. Следовательно, говоря: «Бог умер», мы, в сущности, говорим, что социальные связи порвались и общество умерло»[3]. Поэтому обществу объективно необходимы новые моральные скрепы, консолидирующие и объединяющие его в единый социальный организм. Такую функцию в секулярном обществе и берет на себя гражданская религия.

Социально-психологический подход. В работе «Религиозные группы и религиозные перегруппировки» П.А. Сорокин изучал проблему причины эволюции религии. Для него верования, догма, – только вуаль, «идеологическое оправдание». Главное – это выражение чувств, эмоций человека. Неважно, чтобы они были логичны, важно, чтобы вера была «горячей». Живая вера «… примет какую угодно нелепость, если последняя соответствует ее аппетитам. Чувства – эмоции человека … формируются под влиянием социальной среды, теснейшим образом с нею связаны, и пока последняя остается в общем одинаковой, одинаковыми остаются и они. А раз так, то малоподвижными будут и догмы – верования, идеологические формы религии – ибо нравы, основной уклад социальной жизни, меняются медленно»[4].

В итоге своих рассуждений П.А Сорокин делает следующие умозаключения, которые касаются будущего религии:

вера (верования) человека – есть величина вечная, а степень веры – величина постоянная: «Меняются только формы веры. …Мы удивляемся абсурдности верования «первобытного человека». Будущие поколения будут во многом удивляться нелепости наших верований. Хотя знания и растут, но так как область явлений, куда могут перекочевать верования, бесконечна, то нужно бесконечное время, чтобы уничтожить их абсолютно»;

помимо традиционных, уже известных человечеству религий, существуют и будут существовать другие формы веры, которые носят секулярный характер – религии «демократизма», «социализма», «коммунизма» и т.п.: «Формы верований изменились, суть их осталась той же»[5]. В социологии религии такие «секулярные религии» носят название гражданской религии.

Историко-культурологический подход. По мнению известного западного исследователя Д. Белла, начиная с XVII в. в Европе происходит процесс «Великой Профанации» религиозного мировоззрения. Секуляризированная культура, свободная от традиционных религиозных ограничений, в XIX и XX вв. начала искать альтернативы религиозным феноменам. Белл насчитывает пять таких альтернатив: модернизм, рационализм, эстетизм, политическую и гражданскую религии. Особое внимание он уделяет последним двум квазирелигиозным системам:

основанием «политической религии» является для него социальное мессианство, которое дает эсхатологические обещание прыжка в царство свободы на земле посредством освобождения от всяческих видов необходимости (идеи К. Маркса, Ф. Ницше, различные социалистические, коммунистические и утопические доктрины). По его мнению, это были мощные импульсы общественной мысли XIX–XX столетий, устраняющие бога и утверждающие, что человек может овладеть силами, приписываемыми ранее богу и теперь найденными в себе;

«гражданская религия» носит у Д. Белла не столько социально-политический, но национальный отпечаток мессианской доктрины о богоизбранном народе, народе-мессии, призванном спасти мир. К такой нации, претендующей сегодня на мировое мессианское призвание, он причислял американский народ.

Эволюционный подход. Определение гражданской религии коррелируется у известного американского социолога Р. Беллы с описанными им

этапами религиозной эволюции. Являясь сторонником эволюционного подхода к развитию религии в обществе, он выделяет пять этапов этой эволюции: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный этап, который и рассматривается им в качестве гражданской религии. Под «гражданской религией» здесь понимается неконфессиональное религиозное измерение публичной американской жизни, являющейся сущностным выражением американской нации и объединяющей всех членов американского общества независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности. В основе гражданской религии лежат специфические символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности нации и служащие укреплению национальной солидарности.

Такими «символическими вещами», сакрально освящающими «священные принципы» многоконфессионального и многонационального государства, могут быть различные элементы гражданской религии: «Можно, например, говорить о наличии в Соединенных Штатах деистического символизма, представляющего собой важную составную часть нашего государственного церемониала и ритуальных святцев, в которых День благодарения и День памяти павших в Гражданской войне занимают более важное место, чем Четвертое июля и поминания святых во главе с нашим погибшим смертью мученика президентом Авраамом Линкольном. Памятник Кеннеди на Арлингтонском национальном кладбище представляет собой наиболее позднюю святыню в национальной вере»[6]. В центре его исследования лежит проблема американского индивидуализма, роли и значения в этой связи гражданской религии в сплачивании нации.

Формы проявления гражданской религии

С первых публикаций, посвященных данному вопросу, исследователи стали придавать термину «гражданская религия» разные значения и формообразования. Суммируя первоначальные варианты, можно выделить несколько основных подходов к форме выражения гражданской религии:

определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемых подавляющим большинством нации и являющихся основой национальной самоидентификации, а также служащие способом национальной консолидации и не задевающих личных религиозных взглядов;

культ государства, в центре которого находится идея избранности какой-либо нации;

компромиссная альтернатива традиционным религиям, имеющая различные секулярные содержания (светские идеологии, национальное мифотворчество, социально-политические учения и т.д.).

Исследуя более подробно данную проблему, можно выделить следующие формы проявления гражданской религии.

Национальная мифология. Сегодня значительная часть современных исследователей соотносит национальную мифологию с понятием «гражданская религия». Однако само это понятие в научной литературе до конца еще не определено и является дискуссионным[7].

Квазирелигиозными объектами почитания здесь могут быть идеология, патриотизм, национализм, вера в священные традиции и устои государства и т.д. «Предлагаемая в качестве основы определения религии дихотомия «священное – профанное» не совпадает с дихотомией «естественное – сверхъестественное», «имманентное – трансцендентное», – замечает Гараджа. – Но это значит, что такими же «священными вещами», как бог, заповедь любви или таинство крещения для христианина, являются Родина, традиции, доставшиеся от предков, служение благу Отечества – для патриота»[8].

Схожую позицию высказывал другой отечественный исследователь – Л.М. Митрохин. С его точки зрения, национальная мифология представ-

ляет собой единую систему сакральных образов, знаков, символов, ценностей, утопических «проектов» и сокровенных идеалов. При этом национальная мифология неконфессиональна в строгом смысле этого слова. Цельность и завершенность ей придают естественные человеческие чувства: любовь, благоговение, гордость, достоинство. Национальная мифология включает, помимо перечисленного, и свой ритуал: определенные нормы, стереотипы деятельности, праздники, обряды, карнавалы, в которых символически реализуются и воспроизводятся в массовом сознании мифологические образы и ценности. «На первом плане здесь выражение священно-трепетного чувства патриотизма, – замечает Митрохин, – осознание его объединяющей силы, а вовсе не стремление при помощи магических действий обеспечить помощь сверхъестественных, потусторонних сил. И, пожалуй, в этом заключается главное (хотя и не всегда четкое) различие между мифологией и религией, между национальным и религиозным ритуалом»[9].

Социально-политические учения. Резюмируя теоретические посылы зарубежных и отечественных авторов, можно сказать следующее: светские идеологии – существенный компонент гражданской религии. Будучи секулярными по своей форме, в функциональном и сущностном измерении они зачастую имеют квазирелигиозный характер.

В истории человечества социально-политические учения и идеологии принимали различные формы выражения. В символ веры гражданской религии во Франции после Революции 1789 г. были внесены такие понятия как «Свобода, Равенство, Братство». Это была новая, земная религия человечества, противопоставленная небесной религии христианства. Место христианского Бога здесь занял «Разум» – светское «божество», которое теперь становится объектом для поклонения. Новая вера должна признаваться всеми членами общества. Это создавало его единство.

Вера в «социализм» в XIX в. заменила собой эсхатологическую веру во Второе пришествие Христа и будущее воздаяние. «По моему глубокому убеждению, – писал основатель анархического движения в Европе М.А. Бакунин, – за всеми божественными религиями должен последовать Социализм, который в религиозном смысле есть вера в исполнение предназначения человека на земле»[10]. Социализм, «как земная вера и религия», стал новой формой гражданской религии для народничества и анархизма в России, последовательно сменив «самую полную и самую последнюю» религию человечества – христианство.

Примером светской квазирелигиозной доктрины, помимо народничества и анархизма, служат и идеи коммунизма в большевизме. Они должны были восстановить утрачиваемое в обществе былое единство после краха устаревших идеологем дооктябрьской России; должны были скрепить его новым внутренним содержанием и идейным обоснованием.

Как и в эпоху Великой французской революции, большевистское учение основывалась на вере:

в беспрерывный прогресс («религия прогресса») и провиденциальный смысл исторического процесса («религия науки»);

в человека и его неограниченные силы («религия человекобожия» или «антропотеизма»);

в «святой остаток» коммунистической эсхатологии – пролетариат («идолократия коллектива»).

Отрываясь от трансцендентного Бога, человек неминуемо попадает под обаяние и влияние класса, нации, расы, партии или своей социальной группы. Эти общественные категории объективно независимы и сверхличностны по отношению к человеку, однако последний подспудно или же сознательно зависит от их взглядов, мнений и идеалов, коррелируя тем самым свою мировоззренческую «картину мира». Происходит мистификация об-

щественных идеалов, государственных порядков. В результате этого появляются гражданские идолы. Они требуют полного подчинения себе, именуя себя «волей народа», «общей волей», «диктатурой пролетариата» и т.п. «Не разрушение веры в небесного Бога, в Бога церкви, а утверждение рабской покорности богу земному и его порученцам, не атеизм, как он сложился в европейской культуре, а примитивное идолопоклонство – такова была его подлинная социальная функция, которая осуществлялась вплоть до развала СССР»[11], – так резюмировал квазирелигиозное кредо «воинствующего атеизма» в СССР Л.Н. Митрохин.

Мессианская доктрина. Гражданская религия, как уже было сказано, носит у Д. Беллы не только социально-политический, но и национальный отпечаток мессианской доктрины о богоизбранном народе, к которому он причислял американский народ.

Его соотечественник Р. Белла под «гражданской религией» также понимает неконфессиональное религиозное измерение публичной американской жизни, являющейся сущностным выражением американской нации и объединяющей всех членов американского общества независимо от их вероисповедания и конфессиональной принадлежности. В основе гражданской религии у него лежат специфические символы и ритуалы, оформляющие идею богоизбранности нации и служащие укреплению национальной солидарности.

Такими «символическими вещами», сакрально освящающими «священные принципы» многоконфессионального и многонационального государства, могут быть различные элементы гражданской религии. Это определенный набор сакральных идей, символов и ритуалов, разделяемых подавляющим большинством граждан и являющихся основой самоидентификации, а также служащих способом национальной консолидации, не задевающих личных религиозных взглядов верующих.

Идеологи Великой французской революции верили в священные символы «Свободы, Равенства и Братства», которые осуществит в мире «великий французский народ». Народники и анархисты в России идеализировали русскую общину и русского крестьянина, возлагая на них большие надежды в будущем переустройстве мира на социалистический лад. Коммунистической идее в России был присущ хилиастический утопизм коммунистического рая и вера в мессианское предназначение русского пролетариата, благодаря которому осуществится это будущее[12]. Послеоктябрьское государство жило с осознанием великой исторической миссии. Эта миссия оправдывала все те трудности, проблемы и трагедии, которые имели место в истории СССР. С позиции гражданской религии эта цель – построение коммунистического общества – выполняла организующую и мировоззренческую функцию в обществе. Она была необходимым мотивационным фактором жизни советского человека и придавала исторический смысл его существованию.

В фашистской Германии формой гражданской религии выступил нацизм. Он оказался действенным началом в сплачивании и единении германской нации. Д. Лангевише пишет: «Национализм принимает на себя функции некоей идеологии интеграции. Ему удается сплотить массовое сознание в нечто целое, имеющее общее прошлое, общего врага и определяющего общую цель в будущем»[13]. Нацистская идеология также претендовала на мессианское предназначение германской нации, корни которого можно найти еще в XIX – первой трети XX вв. в трудах И.Г. Фихте, Г. Гегеля, К. Хаусхофера, Ф. Ратцеля и др.

В современной истории гражданская религия США также претендует на мессианское призвание в мире. Во внутреннем пространстве это мессианское содержание культивируется идеологемами богоизбранного американского государства и нации. Во внешней политике Америка взяла на себя миссию проводника западных ценностей либерализма и демократии

в мире, объявив их «общечеловеческими ценностями». Крестовые походы в средневековой Европе организовывались под эгидой защиты священных христианских интересов. Сегодняшние «крестовые походы» объявляются под эгидой защиты «общечеловеческих ценностей». Как и в прошлом, мир делится на категории «святого –дъявольского», «светлого – темного», «доброго – злого». Страны, не принимающие западные «священные принципы», объявляются «империей зла», или «осью зла».

В общем содержательными элементами мессианской доктрины являются:

сакрализация, т.е. обожествление или придание ореола святости и непогрешимости национальному лидеру (царю, вождю, президенту);

культивирование и подчеркивание идеи исключительности и особого предназначения определенного народа, государства или класса;

создание культа значительных (судьбоносных для человечества) исторических событий (дат) и пантеона героев;

подчеркивание особого (провиденциального) пути государства и т.д.

Символическое содержание гражданской религии

Одним из первых современных исследователей гражданской религии является Р. Белла. Основное содержание вводимого им термина он обозначает в статье «Гражданская религия в США». «Отделение церкви от государства, – пишет он, – не отрицает существования религиозного измерения, присущего политическим реалиям. Хотя вопросы личных религиозных верований, поклонений и ассоциаций считаются строго частным делом, в то же время существуют определенные общие элементы религиозной ориентации, которые разделяются подавляющим большинством американцев. Они сыграли решающую роль в развитии американских институтов и сейчас обеспечивают религиозное измерение для всей американской жизни, включая политическую сферу. Это публичное религиозное измерение выражается в совокупности верований, символов и ритуалов, которые я называю американской гражданской религией. Инаугурация президента – одно из важнейших церемониальных событий этой религии. Она подтверждает, кроме всего прочего, религиозную легитимность высшей политической власти»[14].

На символическом уровне гражданская религия сегодня может иметь следующие содержания:

1. *Священные догматические тексты:* труды «Маркса – Энгельса – Ленина», «Американская конституция» и т.п.

2. *Сакральные персонажи «священной истории»:* Ленин – «вождь мирового пролетариата», Сталин – «вождь всех времен и народов», «отцы-основатели» государства и/или нации – А. Линкольн, Дж. Вашингтон в США и др.

3. *Символы веры:* «Свобода – Равенство – Братство» Великой французской революции, «Третий рейх» в Германии, «Третий Рим» в России, «священная миссия», «избранный народ» и т.п.

4. *Государственные символы:* флаг, герб, гимн, вождь, президент, военная символика, денежная символика и т.п.

5. *Материальные символы:* Мавзолей Ленина в СССР, скульптурные композиции «отцов-основателей» американской нации в Вашингтоне, памятники героям, портреты вождей, статуя Свободы в США и т.п.

6. *Культ гражданской религии:*

праздники: 7 ноября – День Великой Октябрьской социалистической революции, 4 июля – День независимости США, 14 июля – День взятия Бастилии и т.д.

ритуалы: посвящение в пионеры в СССР, торжественное захоронение героев, инаугурация президента и т.д.

обряды: торжественная регистрация новорожденного, торжественное вручение советского паспорта, комсомольско-молодежная свадьба в СССР и т.д.

традиции: героико-патриотические, исторические, национальные и др.

Функции гражданской религии

Консолидирующая и интегрирующая (стабилизирующая) функции. Одной из ключевых социальных функций религии является интегрирующая функция. Большинство социологов, начиная с основателей социологии как отдельной науки Огюста Конта и Герберта Спенсера, рассматривали религию как средство достижения единства, объединения (интеграции) граждан, сплочения отдельных людей в массу верующих, рождающее ощущение сопричастности к данному обществу, общности или социальной группе.

Функция гражданской религии заключается в том, чтобы дать личности определенные общественные ценности и интегрировать разновеликие человеческие устремления и силы в одно единое целое. Ощущая себя членом этого целого, личность освобождается от случайностей естественной силы; он обретет чувство уверенности, покоя и защищенности во всемогущем, всесильном, «надчеловеческом» государственном организме.

Вместо прежних, традиционных религиозных ценностей приходят иные, заменяющие их социальные символы веры, образующие общую веру граждан государства, соединяющие и солидаризирующие их в единое целое. Без этой «социальной веры» государство обречено на дезинтеграционные и центробежные процессы распада.

С другой стороны, эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, где таким образом поддерживаются коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В обществах же социально дифференцированных и сложных, в условиях религиозного и национально плюрализма, традиционные религии уже не способны в полной мере исполнять эту функцию. Однако ее может брать на себя гражданская религия.

Мировоззренческая функция. Мировоззренческая, смыслополагающая (М. Вебер) функция, или функция значения (Р.Белла) гражданской религии удовлетворяет потребность человека в поисках смысла и цели жизни. Исходя из этого, создается определенная картина мира человека, которой придается абсолютное значение. В социуме это проявляется в придании ценностно-нормативным идеалам статуса священных, исторически обусловленных параметров. Благодаря мировоззренческой функции религии обретенное знание помогает человеку преодолевать жизненные трудности и проблемы.

Регулятивно-нормативная (дисциплинирующая) функция. Регулятивно-нормативная функции гражданской религии заключается в том, что она закрепляет действие принятых в обществе социальных норм поведения и осуществляет их контроль; поощряет действия, которые согласуются с институциональными установлениями в обществе. Подобный контроль на уровне межличностных отношений осуществляется зачастую самими гражданами, которые выступают в качестве носителей определенных квазирелигиозных принципов и основанных на них стандартов поведения.

Легитимирующая функция. С регулятивно-нормативной функцией религии связана легитимирующая (узаконивающая) функция гражданской религии. Государство, благодаря идеологии, праву и этическим нормам, задает образцы общественно узаконенного мировосприятия и поведения. При этом социально-политические и национально-мифологические идеологемы осуществляют легитимацию, т.е. обоснование и узаконивание определенного ценностно-нормативного порядка в обществе.

Терапевтически-компенсаторная функция. Терапевтически-компенсаторная функция гражданской религии проявляется в первую очередь в рамках общественных собраний и мероприятий граждан. Ее суть выражается в государственных праздниках, гражданских обрядах, традиционных манифестациях, что позволяет личности обрести положительные эмоции (успокоение, утешение, радость, умиление). Благодаря этой функции, которую некоторые исследователи религии (Э. Дюркгейм, Б. Малиновский) именовали эйфорической, гражданская религия компенсирует в сознании людей недостающие им в реальной жизни ценности, предохраняет от стрессов и других негативных психических состояний, делая их психику более устойчивой к сложным жизненным обстоятельствам.

Время появления гражданской религии

Проблемным вопросом считаются и временные рамки появления гражданской религии как социально-культурного феномена в истории общества. Современные исследователи предлагают следующие варианты временных рамок гражданской религии:

1) одни из них полагают, что гражданская религия возникла еще в архаические времена. Она проявлялась в квазирелигиозных системах видения мира через мифы и символы; через осуществление человеком своих надежд и фобий посредством ритуальных и литургических форм[15];

2) другие относят эти рамки к временам Древнего Рима и эпохи Средневековья[16];

3) иные же, наоборот, соизмеряют гражданскую религию с современными вариантами «национальной веры», признающими некие общие «святыни», чаще всего секулярного характера[17].

Большинство же исследователей полагает, что гражданская религия есть парадигма античности, парадигма дохристианская. После победы христианства она на время исчезает из западной культуры и вновь появляется тогда, когда Церковь вытесняется на периферию общественно-политической жизни. Ее появление связано в большей степени с попытками отыскать имманентно присущий миру смысл жизни: «В процессе секуляризации философии возобладало стремление найти основание всего существующего внутри мира. Хотя при этом догмат божественного творения не подвергался сомнению и речь могла идти и о «сотворенных» субстанциях, все же роль Бога существенно «минимизировалась», и философский субстанциализм в целом ознаменовал переход от «трансцендентной» к «имманентной» философии, ставившей цель объяснить мир из него самого. Со сменой фундаментальных оснований от трансцендентного Бога к имманентной субстанции на последнюю были перенесены атрибуты, ранее приписывавшиеся Богу: абсолютность, вечность, неизменность, способность порождать из себя все модусы и состояния, что выразилось в «квази-теологической» тенденции философствования»[18].

Библиографический список

Бакунин М.А. Международное тайное общество освобождения человечества // Встань, человек! / сост., подготовка текстов, вступ. ст., прим. А.И. Володина, Б.М. Шахматова. – М.: Политиздат, 1986. – 528 с.

Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 775 с.

Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 775 с.

Белла Р. Социология религии // Американская социология: Проблемы, перспективы, методы. – М., 1972.

Булгаков С.Н. Религия и политика // Новый мир. – 1989. – № 10.

Великанова О.В. Функции образа лидера в массовом сознании. Гитлеровская Германия и советская Россия // Д.Я. Райгородский. Психология и психоанализ власти. – Т. 2. Хрестоматия. – Самара: Изд. дом «БАХРАХ», 1999. – 576 с.

Гараджа В.И. Социология религии: Учеб. пособие для студентов и аспирантов гуманитарных специальностей. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 239 с.

Легойда В.Р. Государственный символизм: Античная модель и средневековый государственный идеал // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 1999. – № 4. – С. 17–38.

Легойда В.Р. «Гражданская религия» в США: генезис и основные характеристики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 1999. – № 4. – С. 88–101.

Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 2002. – № 2. – С. 2–22.

Митрохин Л.Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии (материалы конференции 28–29 октября 2003 г.). – М.: РАГС; РАН, 2004. – 173 с.

Митрохин Л.Н. Христианство и политика. – М., 2003.

Сорокин П. религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 775 с.

Франк С.Л. Ересь утопизма // Социс – 1994. – № 1. – С. 126–133;

Фромм Э. Сумерки богов // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – 388 с.

---

[1] См.: Фромм Э. Сумерки богов // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 157–166.

[2] Гараджа В.И. Социология религии. – М., 1996. – С. 75. Схожие мысли можно найти и у других известных мыслителей XX в. К примеру: по мнению выдающегося американского философа Дж. Дьюи, будущее религии в демократическом обществе – это «общая вера» человечества в действительность нравственных идеалов, вера, которая не будет ограничена «сектой, классом или расой». См.: Митрохин Л.Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии (Материалы конференции 28-29 октября 2003 года). – М., 2004. – С. 13.

[3] Белл Д. От священного к светскому // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. – С. 700.

[4] Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Там же. – С. 263–264.

[5] Там же. – С. 265–266.

[6] Белла Р. Основные этапы эволюции религии в истории общества // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – С. 676.

[7] См.: Белла Р. Социология религии // Американская социология: Проблемы, перспективы, методы. – М., 1972; Легойда В.Р. «Гражданская религия» в США: генезис и основные характеристики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 1999. – № 4. – С. 88–101; Он же. Государственный символизм: Античная модель и средневековый государственный идеал // Там же. – 2000. – № 1. – С. 17–38 и др.

[8] Гараджа В.И. Социология религии… – С. 40.

[9] Митрохин Л.Н. Христианство и политика. – М., 2003. – С. 132.

[10] Бакунин М.А. Международное тайное общество освобождения человечества // Встань, человек! – М., 1986. – С. 250.

[11] Митрохин Л.Н. От научного атеизма к наукам о религии XXI века // Философско-методологические проблемы изучения религии. – С. 7. См. также: Исаев И.А., Золотухина Н.М. История политических и правовых учений России XI–XX вв. – М., 1995. – С. 337.

[12] См.: Франк С.Л. Ересь утопизма // Социс. – 1994. – № 1. – С. 126–129, 132–133; Булгаков С.Н. Религия и политика // Новый мир. – 1989. – № 10. – С. 230–231.

[13] Цит. по: Великанова О.В. Функции образа лидера в массовом сознании. Гитлеровская Германия и советская Россия // Д.Я. Райгородский. Психология и психоанализ власти. – Т. 2. Хрестоматия. – Самара, 1999. – С. 8.

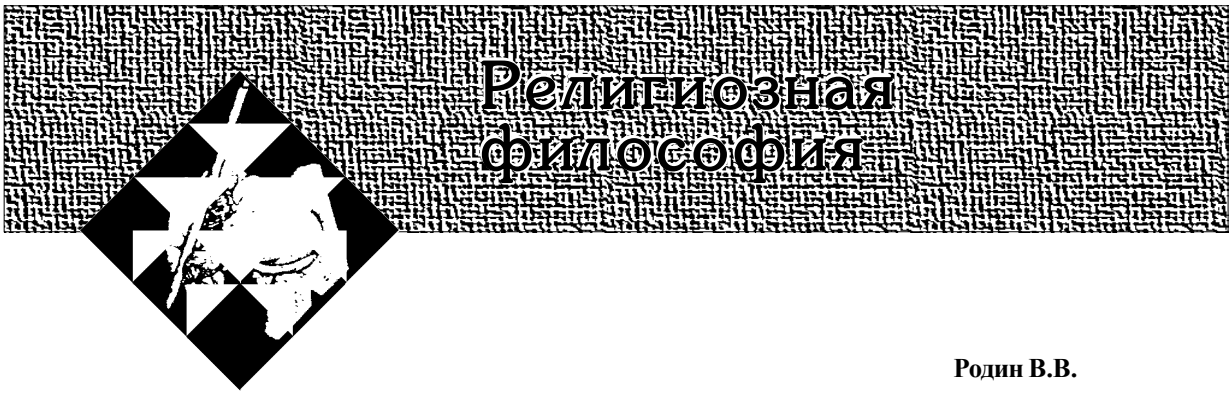
[14] Цит. по: Легойда В.Р. Гражданская религия: содержание и формы проявления // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. – 2002. – №2. – С. 5.

[15] См.: Великанова О.В. Функции образа лидера в массовом сознании… – С. 7–8.

[16] См.: Легойда В.Р. Государственный символизм: Античная модель и средневековый государственный идеал. – С. 17–38; Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. – М., 1992. – С. 200–201.

[17] См.: Гараджа В.И. Социология религии… – С. 116-117; Иванов С.М. Кризис сакральности // Государственно-конфессиональные отношения в России: свобода совести и ее реализация: Материалы научно-практической конференции. – Волгоград, 2001. – С. 75–76.

[18] Перов Ю.В., Сергеев К.А. «Философия истории» Гегеля: от субстанции к историчности // Гегель Г.В.Ф. Философия истории. – СПб.: Наука, 1993. – С. 9–10.



Родин В.В.

ЭТИКА В ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОМ УЧЕНИИ АРХИЕПИСКОПА ИННОКЕНТИЯ (И.А. БОРИСОВА)

Аннотация. В статье рассмотрены аспекты философско-религиозного учения архиепископа Иннокентия (Борисова) – виднейшего представителя духовно-академического теизма XIX в. В исследовании показано, что моральное учение архиепископа Иннокентия созвучно этическому учению европейских философов и сопоставимо с ним. В работе подчеркивается, что проблема морального совершенства человека решается философией в плодотворном взаимодействии с христианским богословием.

Ключевые слова: Абсолютное Существо, религия, теизм, философия, нравственная онтология, этика, мораль.

Архиепископ Иннокентий, в миру Иван Алексеевич Борисов (1800–1857) – известный русский богослов и церковный оратор, один из ярких представителей русской духовно-академической философии XIX в., талантливая, оригинально мыслящая личность, решительный церковный администратор, архипастырь, патриот своего Отечества.

Теист Иннокентий был воспитанником Киевской духовной академии, стал профессором Санкт-Петербургской духовной академии, затем – ректором Киевской духовной академии. В 1836 г. рукоположен в епископы, занимал кафедры в Вологде и Харькове. В 1845 г. за отличное управление Харьковской епархией был возведен в сан архиепископа. По замечанию митрополита Филарета (Дроздова), эта награда явилась «новым выражением справедливости, отданной достоинству служения преосвященного Иннокентия»[1].

В продолжение 16 лет профессорства Иннокентий (Борисов) преподавал все главные отрасли богословия. Обладая блестящим даром изложения, православный теист оживил интерес к ученым занятиям среди учащихся. В Киевской духовной академии добился отмены преподавания богословия на латинском языке, державшего русское богословие в зависимости от богословия католического.

Православный теист подготовил целое поколение русских богословов и ученых, деятельно участвовал в переустройстве духовно-учебных заведений, составил новые программы для академических и семинарских курсов, умело реформировал учебный процесс в Киевской духовной академии, изменил там саму систему философской подготовки.

Будучи ректором Киевской духовной академии, Иннокентий очень много сделал для расширения и обновления программ по философии истории. По словам его современника Т. Буткевича, «преподавание философии Иннокентий поставил на небывалую до тех пор высоту и совершенство»[2]. Религиозный мыслитель Иннокентий хорошо знал современную ему западную философию и богословие, вел переписку с российскими и иностранными мыслителями, представителями аристократии, государственными деятелями.

Под началом архиепископа Иннокентия выросли и проявили себя известные впоследствии преподаватели философии, составившие так называемую киевскую школу КДА: О.Н. Новицкий, архимандрит Феофан (Авсеев), В.Н. Карпов и др. В историко-философской литературе эта школа известна как киевская школа философского теизма, а архиепископ Иннокентий признается одним из выдающихся ее представителей[3].

Философско-религиозные идеи мыслителя Иннокентия стали вкладом в область отечественной религиозной философии и духовно-академического теизма. Все важнейшие элементы философского знания представлены в его системе – онтология, гносеология, космология, антропология, этика и эстетика.

Воззрения архиепископа Иннокентия были созвучны со взглядами, которые преобладали в западно-европейской философии и религиоведении. Европейская философская традиция оказала существенное влияние на сложившуюся к началу XIX в. отечественную философскую традицию. Именно на нее и опирались русские православные авторы в своем творчестве.

Исследователь русской философии С.В. Пишун отмечает, что отечественная духовно-академическая философия XIX в., представителем которой был Иннокентий (Борисов), является одним из крупнейших течений европейского теизма[4]. Русские религиозные философы, принадлежавшие к духовно-академической школе, внесли значительный вклад в духовное наследие XIX в.

Православный теист Иннокентий ставил проблему человека на первый план и решал ее в духе сочетания платонизма и схоластического аристотелизма с наследием святых отцов и учителей Церкви. Такое направление появилось вследствие взаимодействия теологии и философии, имело целью сформировать единое «православное» мировоззрение, определяло цель и смысл жизни православно-верующего человека[5].

Философская школа в Киевской духовной академии, ректором которой был Иннокентий, являлась «проевропейской», соединяя идеи европейского рационализма с идеями и ценностями христианской традиции, сочетая в себе духовный опыт, веру, стремление к «сверхрациональному»[6]. Примером такого сочетания идей является философская концепция Иннокентия (Борисова), к такому же концептуальному взгляду склонялись и другие киевские профессора-теисты.

Этика и христианский теизм решают проблемы морали – важнейшей составляющей человеческого бытия. Эти науки имеют общность взглядов на вопросы морального воспитания, межличностные отношения, схожи в трактовке содержания нравственного бытия, в рассмотрении реальных проблем нравственности.

Сходство, родство идей философской и теологической наук объясняются тем, что и западно-европейская философия, и христианское теистическое учение стремились дать объяснение сущности бытия, социальной и индивидуальной жизни человека, имели один и тот же объект отражения, познания, исследуемый гносеологией.

Западно-европейская этика и христианское богословие возникли практически одновременно; развиваясь, они взаимодействовали. В этике и теизме зачастую употреблялись одни и те же или близкие понятия, категории, – например, добродетель, милосердие, правдивость, долг, благо, зло и др. Анализ трудов великих западно-европейских философов и крупнейших российских богословов показывает, что они единодушны во взглядах на проблемы морали и говорят о необходимости морального совершенствования.

В речах, посланиях, проповедях теиста Иннокентия (Борисова) моральные ценности общечеловеческого значения и нетленные евангельские истины близки, созвучны, родственны.

В истинности этого утверждения мы убеждаемся, рассмотрев содержание некоторых философских категорий и богословских понятий, с помощью которых аргументируются данные выводы. Разбор нравственных воззрений Иннокентия (Борисова) с позиций двух способов познания – теологии и философии – помогает уяснить значимость моральных суждений Иннокентия, его вклад в этику как важную составляющую европейской философии, современной метафизики.

Проблемы нравственной онтологии и богословский анализ проблем нравственности у архиепископа Иннокентия близки по содержанию и оценкам. Это сходство обусловливается тем, что и философия, и богословие в данном случае отражают одну и ту же реальность – моральное бытие человека. В основание своих моральных высказываний архиепископ Иннокентий полагает реальность существования Абсолютного Существа.

Представитель духовно-академической мысли, архиепископ Иннокентий говорит об Абсолюте как о трансцендентном начале, находящемся вне мира; в то же время религиозный мыслитель подчеркивает имманентность Абсолютного Существа миру, проявляющуюся в непрестанном попечении о своем творении. Абсолют провозглашается религиозным мыслителем источником бытия мира, активной любящей силой, Бесконечным Благом.

Православный теист Иннокентий изучал труды западно-европейских философов. Он не разделял пантеистических взглядов И.Г. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля, но в то же время воспринимал их идеи в своей теистической интерпретации, различая пантеистическое понятие «всепространственного» и «всевременного» Абсолюта от «сверхпространственного» и «сверхвременного» теистического: «в действительности Бог – это сверхабсолютное»[7].

Размышляя об Абсолютном Бытии, немецкий философ Гегель провозглашает диалектический принцип, что Абсолют – это единственная реальность. Понятие Божественного духа и духа у Гегеля постепенно выступает на первый план. Диалектический метод Гегеля напоминает о сократовском стремлении постичь смысл Добра. С этим перекликается то, что Гегель называет Абсолютной Идеей.

Воззрения об Абсолютном Существе как о начале всех философских суждений мы встречаем у немецкого мыслителя Фридриха Вильгельма Шеллинга. Он утверждал, что с Бога, охватывающего все сущее, философия должна начинать все свои рассуждения и им же она обязана увенчивать здание философского познания. Философия Шеллинга по замыслу должна была стать «чисто наукой о разуме», но на деле стала философией, поместившей в центр понятие Бога, воли и христианской веры-откровения[8].

Архиепископ Иннокентий, подобно Иммануилу Канту, отвергает схоластические доказательства бытия Божия и других непостижимых тайн, ставит эти тайны выше всяких разумных доказательств. Истина Абсолютного Бытия – самоочевидная истина, не требующая разумно-логических обоснований.

Согласно воззрению архиепископа Иннокентия, факт присутствия в человеке врожденного нравственного чувства («нравственного закона», по Канту) свидетельствует о бытии Абсолютного Существа. Под нравственным законом разумеется присущее человеку свойство различения добра и зла, голос совести и внутреннее требование правды, выражающееся в принципе: «не делай другому того, чего себе не желаешь». Иммануил Кант говорит о связи практических целей индивидов с условиями их достижения («если хочешь быть уважаемым, будь честным» и т.п.)[9]. Высшей целью морального поведения, по Канту, есть благо всего человечества.

Как видим, в трактовке нравственности мысли православного теиста Иннокентия схожи с позицией западно-европейского философа И. Канта.

В суждениях Иннокентия говорится о существовании объективной нравственности, т.е. не зависящем от человека источнике морали. Этим источником, по его мысли, может быть только Высочайшее Существо, открывающее себя миру как источник всякого блага, образец высокой морали.

Теист Иннокентий в своих выступлениях говорит об Абсолюте как Существе духовном, разумном и нравственном, огне и свете чистейшем, образце правды и справедливости, исполненном любви ко всему человечеству. В Божественном Откровении говорится, что человек является образом Божьим (Бытие 1:26). Человеку присущи моральные качества, которыми в высшей степени обладает Бог. Абсолютному Существу свойственна совершенная любовь, правдолюбие, милосердие, сострадание и т.д., человек призван совершенствоваться в том же. Желание творить добро является врожденным чувством в человеке. Добродетель украшает человеческую душу, привлекает взоры не только людей, но и пристальное внимание Совершенного Существа[10].

По мысли древнегреческого философа Сократа, достижение подлинного счастья возможно лишь для добродетельного человека. Счастье является следствием его благоразумного, добродетельного бытия. В связи с этим убеждением древнегреческого философа Сократа конкретизируется задача этики: помочь человеку стать моральным.

Архиепископ Иннокентий полагает в основу своих высказываний евангельское учение о морали. В то же время он говорит о воспитательном воздействии на человека естественной нравственности – внутреннего морального закона. Сопоставляя нравственность естественную и евангельскую, религиозный мыслитель пишет, что естественная нравственность является приготовлением к более возвышенной христианской нравственности, а языческие добродетели – приготовлением к христианским добродетелям[11].

Подобным образом в философских взглядах Шеллинга сопоставляется естественная религия и откровенная. Шеллинг говорит о естественной религии как о начале религии, несвободной и преисполненной суеверий; называет ее религией мифологии. Однако естественная религия и религия откровения вместе создают возможность «религии свободного философского понимания». «Религия откровения» (христианство) предстает в полноте и философской сущности. «Под откровением, в противоположность мифологии или язычеству, мы понимаем христианство», – прямо говорит Шеллинг[12]. В поздней философии Шеллинга раскрывается внутренний смысл христианской религии, подлинность христианской веры и обнаруживается то, как эта вера с помощью «нашей науки» приводит в связь другие божественные, природные и человеческие вещи. В той части суждения, где тема откровения разбирается непосредственно, Шеллинг делает свою философию своего рода «философской христологией»[13].

В философии Иммануила Канта мир веры занимает свое особое место. Он пишет, что у разума есть свое место – свои сила и бессилие. Но у веры уже есть и должно быть признано за ней место, согнать с которого ее пока не смог и никогда не сможет самый изощренный теоретический разум[14].

Наличие христианской веры является гарантом морального достоинства человека. О сущности веры теист Иннокентий пишет, что она высока и вместе с тем открыта каждому, глубока и неисчерпаема и в то же время доступна всем, неисследима в существе и вместе с тем благотворна для всех и везде[15]. Плодами святой веры является непорочность нравов и жизни, а также человеколюбие. Только христианская вера способна расположить наше самолюбивое сердце к тому, чтобы во всяком человеке увидеть запечатленный образ Высочайшего Существа.

Религиозный мыслитель Иннокентий в своих воззрениях о вере пишет, что для достижения полноты познания недостаточно усилий разума, необходимо участие духа, т.е. духовное познание[16]. Такое утверждение православный теист делает исходя из того, что вера способна проникать в те таинственные глубины бытия, которые недоступны ограниченному разуму. Он пишет, что не стоит полагаться в познании на «ум, мудрость, которые суть самые слабые и недостаточные руководители»[17].

Опираясь на веру, человек должен воспитывать у себя такие моральные качества как совесть, доброта, человеколюбие, непорочность нравов. Известно, что все эти категории рассматривает философская наука – этика.

Подчеркивая значимость веры в познании Абсолютного Существа, Иннокентий говорит о роли разума в познании Абсолюта. Он пишет, что разум способен найти в самом себе разумные побуждения и признать истину, которая существует вне разума и до разума. Иннокентий пишет, что «необходимо должен существовать вне нас такой ум,…который может производить все возможные истины из себя самого, который существует самостоятельно, составляет само существо истины, объемлет собою всю полноту света любви и жизни»[18]. Далее он отмечает: «раз я имею разум, и мой разум не заключает в себе полноты света, жизни и совершенства, то несомненно, что есть «высшее существо, есть ум, в коем обитает полнота всех совершенств, и от коего мой разум получает свое бытие»[19].

Архиепископ Иннокентий в своих трудах рассматривает категории морали, известные философской науке – этике. Одной из таковых является совесть. Совесть – основа нравственного бытия человека, способность человеческого духа познавать этические ценности[20]. Категория совести объемлет проблемы нравственного самоконтроля личности, требование исполнения моральных предписаний, оценку своих действий и поступков.

Демокрит (V–IV вв. до н.э.) провозглашал такой нравственный закон: «Не делай ничего непристойного». Категория совести рассматривалась в трудах философских мыслителей: Локка, Спинозы, Гоббса, Гольбаха. О совести писал немецкий философ Гегель в своей книге «Философия права» (1821 г.). По Фейербаху, совесть – это голос внутреннего «Я» человека. Иммануил Кант говорит о совести как о присущей душе человека высокой нравственной силе. Он призывает обратить внимание на «приговоры той удивительной способности в нас, которая называется совестью». «Когда нам случается совершить нечто недостойное, сомнительное, тем более – пагубное с нравственной точки зрения, мы успокаиваем совесть, говорим ей: я не виноват, мне пришлось так поступить… А она делает свое дело, продолжая взывать к другому началу в нашей душе, которое противится нравственному конформизму»[21].

Архиепископ Иннокентий говорит о том же – каждому человеку присущ внутренний голос совести, характеризующийся точностью и неумолимостью, и внутреннее убеждение в необходимости конечного торжества справедливости.

В воззрениях о совести Иннокентий отмечает, что она всегда была первым и естественным средством к спасению во всех народах[22]. В сердце каждого человека изначально начертан неизгладимый закон совести, который еще именуется голосом Бога. «Отец Небесный, посылая нас в мир, дал нам это драгоценное напутствие; Он вложил в нашу душу этот неумолкающий зов»[23].

Достижение морального совершенства немыслимо без утверждения в любви.

Учитель нравственности Иннокентий пишет: где пребывает любовь, там собраны все добродетели и все совершенства, там взаимная помощь и услуга, там высший служит низшему, там нет рабов и господ, там все братья во Христе[24]. Велика пред Богом добродетель любви, особенно

жертвенной, когда мы готовы положить свою душу ради спасения ближних. Цена этой добродетели особенно высока тогда, когда наша любовь выражается не столько словом, сколько делом.

Подобные мысли о любви мы находим у представителя немецкой классической философии Людвига Андреаса Фейербаха в его «философии Человека». Фейербах полагал, что долг человека – заботиться о счастье людей, с которыми он находится в отношениях. Счастье может быть только обоюдным. Лучшей формой отношений между людьми является любовь. Любовь, по Фейербаху, есть признак бытия, выражение творчества людей, стремление к самосовершенствованию. По замечанию современников Фейербаха, «простая заповедь любви к ближнему превращается у него в основной моральный закон»[25]. «Отношения людей должны включить в себя этот закон как некую сверхценность, дать ему войти в «сердце» людей…»[26].

Немецкий философ Кант сформулировал категорический императив, где говорится о необходимости относиться к другому человеку не как к средству, а как к цели, т.е. как к ценности самой по себе. В этом случае категорический императив совпадает с заповедью любви.

В воззрениях о любви архиепископ Иннокентий часто говорит о милосердии. Эта христианская добродетель является подлинным выражением нашей любви к ближним. Обездоленные, престарелые и больные нуждаются в нашей помощи, и наш христианский долг помогать им с кротостью, терпением и любовью[27].

Наша святая обязанность – вразумлять неверующего, утешать печального, помогать бедному, заботиться о больном. «Как отрадно для сердца, когда больные люди воздвигнуты вами с одра болезни, когда преклоняющаяся к земле старость подъемлет за нас дрожащие руки к небу»![28]. «Кто может сделать многое, сделай многое: там воздастся сторицей! Кто не в состоянии сделать многое, сделай малое, потому что Бог взирает не на количество и цену приносимого, а на сердце приносящего»[29].

Немецкий мыслитель Шопенгауэр противопоставляет милосердие ненависти. Он отмечает, что чужое страдание оказывает влияние на другого человека, противодействуя его эгоизму и вызывая потребность оказать страждущему деятельную помощь. Способность к состраданию Шопенгауэр рассматривает как одно из трех проявлений моральности человека (наряду со справедливостью и человеколюбием)[30].

Основную задачу гносеологии религиозный мыслитель Иннокентий видит в достижении человеком «цельного знания». Процесс познаваемости должен охватывать весь мир во всем его многообразии и неделимой полноте. Проблема восприятия действительности в целостном виде, в своей неповторимой индивидуальности является важной задачей, стоящей перед православным мыслителем Иннокентием. И этот подход в принципе совпадает с гносеологическими позициями западно-европейской философии.

Архиепископ Иннокентий в своих высказываниях говорит о необходимости познавать окружающий нас природный мир, в котором отображаются совершенства Абсолютного Существа[31]. Сокровенная тайна мира, являясь «видимым и разнообразным облачением единой невидимой творческой силы», была для русского теиста откровением божественных совершенств. Окружающий мир подобен зеркалу, в котором невидимая вечная сила Абсолютного Существа через рассмотрение творений видима[32]. Природный мир запечатлел в себе «Божественный лик» и является откровением естественным, именуемым «второй Библией». Внешняя природа обладает своей нравственностью и некоторыми явлениями говорит то же, что и совесть, способствует развитию в человеке религиозного чувства, доставляет впечатления от внешних предметов, возбуждает деятельность духа и предохраняет его от усыпления[33] .

Касательно природы можно заметить, что хотя мы обыкновенно от познания творения приходим к познанию самих себя, однако обратный путь в этом случае легче: гораздо удобнее от малого мира заключить к большему, нежели наоборот[34].

Подводя итог, можно сделать следующие выводы.

Проблема морального сознания и нравственная деятельность человека являются центральными темами как в философских этических концепциях, так и в нравственном богословии. Обе традиции воодушевляют человека к достижению таких качеств как высокая мораль, добродетельная жизнь, разумно-творческая созидательная деятельность, отвержение зла. Программа морального совершенствования человека в течение многих веков доносилась до людей через теологию и усилия философии. Задачу нравственного усовершенствования человека философия решает в плодотворном взаимодействии с христианским богословием.

Особое место в русской теистической философии занимают воззрения архиепископа Иннокентия (Борисова) – одного из виднейших проповедников XIX в. Его речи, послания, обращения, воззвания составляют многие тома ценного теологического наследия.

Понятия и категории, употребляемые архиепископом Иннокентием в богословских трудах, близки, родственны соответствующим понятиям и категориям философии, этики как философской науки. Например: Высшее Существо как независимый от человека источник морали, Абсолют как образец правды и справедливости; совесть; закон совести (известно, что эта категория широко рассматривалась в западно-европейской философии, в частности, у Иммануила Канта), моральное становление человека, милосердие и сострадание как моральные качества и как нравственная деятельность.

Даже краткий перечень понятий и категорий из речей и посланий теиста Иннокентия дает основание утверждать, что богословская деятельность архиепископа Иннокентия – достойный вклад в нравственную онтологию.

Из всего сказанного можно заключить, что метафизические суждения православного мыслителя Иннокентия созвучны, схожи и близки нравственно онтологическим, гносеологическим и этическим концепциям европейских философов и сопоставимы с ними. Этико-философские воззрения архиепископа можно считать достойным вкладом в область религиозно-философской мысли.

Библиографический список

Архангельский Н. Иннокентий, архиепископ Херсонский, как учитель христианской нравственности. – Казань, 1899. – С. 45.

Буткевич Т., свящ. Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский // Русский Златоуст: Жизнеописание, слова, проповеди святителя Иннокентия, архиепископа Херсонского. – Единецко-Бричанская епархия, 2005. – С. 58.

Библия. Книга Священного писания Ветхого и Нового Завета. – М., 2002. – 1295 с.

Введение в философию. – М., 2008. – С. 282

Голубева Г.А. Этика. Учебное пособие. – М., 2011. – С. 140.

Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – СПб., (1872 – 1908).

Коцюба В.И. Антропологические проблемы в наследии архиепископа Иннокентия Херсонского // Вестник ПСТГУ. – 2007. – Вып. 4 (20). – С. 67–86.

Красотин Е.П. Арх. Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века: Дис. – Уссурийск, 2007. – С. 21.

Лосич Л.Н. Основы этики и эстетики. Учебное пособие. – М.: МГИУ, 2004. – С. 15.

Лосский Н.О. История Русской философии. – М ., 1991. – С. 242.

Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в. – М., 1996. –С. 11.

Филарет (Дроздов), митр. Письма к преосвященному Иннокентию // Христианское чтение. – Ч.2. – 1884. – С. 210.

Флоренский П. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – С. 12

Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. – Т. 2. – СПб.: Наука, 2002. – С. 259.

---

[1] Филарет (Дроздов), митр. Письма к преосвященному Иннокентию // Христианское чтение. – Ч. 2. – 1884. – С. 210.

[2] Буткевич Т., свящ. Иннокентий Борисов, бывший архиепископ Херсонский // Русский Златоуст: Жизнеописание, слова, проповеди святителя Иннокентия, архиепископа Херсонского. – Единецко-Бричанская епархия, 2005. – С. 58.

[3] Коцюба В.И. Антропологические проблемы в наследии архиепископа Иннокентия Херсонского // Вестник ПСТГУ. – 2007. – Вып. 4 (20). – С. 67–86.

[4] Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX в. – М., 1996. –С. 11.

[5] Там же. – С. 20.

[6] Красотин Е.П. Арх. Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии во второй трети XIX века: Дис. – Уссурийск, 2007. – С. 21.

[7] Лосский Н.О. История Русской философии. – М ., 1991. – С. 242.

[8] Введение в философию. – М., 2008. – С. 282

[9] Лосич Л.Н. Основы этики и эстетики. Учебное пособие. – М.: МГИУ, 2004. – С. 15.

[10] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 1. – СПб., 1872. – С. 231.

[11] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 6. – СПб., 1908. – С. 230.

[12] Шеллинг Ф. В. И. Философия откровения. – Т. 2. – СПб.: Наука, 2002. – С. 259.

[13] Введение в философию…

[14] Там же. – С. 277.

[15] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 3. – СПб., 1873. – С. 43.

[16] Флоренский П. Столп и утверждение истины. – М., 1990. – С. 12.

[17] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 2. – СПб., 1872. – С. 62.

[18] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 10. – СПб., 1874. – С. 207.

[19] Там же. – С. 205.

[20] Голубева Г.А. Этика. Учеб. пособие. – М., 2011. – С. 140.

[21] Введение в философию… – С. 278.

[22] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 3. – СПб., 1873. – С. 43.

[23] Там же.

[24] Иннокентий (Борисов), архиеп. Слова, беседы и речи к пастве харьковской, произнесенные в разные времена и в разных местах. – Т. 2. – Харьков, 1848. – С. 131.

[25] Введение в философию… – С. 289.

[26] Там же.

[27] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 3. – СПб., 1873. – С. 299.

[28] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 4. – СПб., 1873. – С. 145.

[29] Иннокентий (Борисов), архиеп. Сочинения. – Т. 2. – СПб., 1872. – С. 39.

[30] Голубева Г.А. Этика. Учебное пособие… – С. 165.

[31] Красотин Е.П. Арх. Иннокентий (Борисов) и становление религиозно-философской школы в Киевской духовной академии… – С. 83.

[32] Иннокентий (Борисов). Сочинения. – Киев, 1845. – С. 161.

[33] Стефан (Архангельский), еп. Православно-христианское нравственное учение, по сочинениям Иннокентия, архиепископа Херсонского. – Могилев, 1907. – Т. 2. – С.290.

[34] Иннокентий (Борисов), архиеп. Избранные сочинения. Русская симфония. Библиотека Академии наук. – СПб., 2006. – С. 387.

Фиалко М.М.

ТЕОРИЯ АСТРАЛЬНОГО СВЕТА ЭЛИФАСА ЛЕВИ И ЕЕ ИСТОКИ
(часть вторая[1])

Аннотация. В статье рассматривается проблема происхождения термина «астральный свет» в работах Элифаса Леви. Обсуждаются взгляды Уэйта и Йейтса на происхождение этого термина и выдвигается гипотеза, которая связывает его с французской мистикой XVIII в. и, в первую очередь, с работами Марсэ и Дютуа-Мембрини – создателями теории астрального духа как посредника небесного и земного миров, делающего магию возможной.

Ключевые слова: магия, астральный свет, магический агент, посредник, магико-алхимическая традиция.

Создает ли сам Леви термин «астральный свет»? Эта проблема, на наш взгляд, до сих пор удовлетворительно не разрешена в литературе. Ниже мы рассмотрим основные мнения исследователей по этому вопросу и предложим свой взгляд.

Леви пишет, что особая субстанция, о которой он говорит, является «астральным светом» мартинистов («c`est la lumière astrale des martinistes») и «мы предпочитаем как самое точное это последнее наименование»[2]. Тем не менее прямой связи доктрины Сен-Мартена и теории астрального света не существует. Вначале обратимся к ссылке Уэйта, переводчика «Истории магии» Леви на английский:

«Не существует мартинистской доктрины, касающейся астрального света, понимаемого как универсальный посредник. Элифас Леви, кажется, использует термин «мартинисты» в широком смысле, включая и школу де Паскуалли. Паскуалли, тем не менее, не имеет доктрины, касающейся астрального света. Современный французский мартинизм прочел ее в эпико-магической поэме “Крокодил” Сен-Мартена»[3].

Мы коснемся этого произведения Сен-Мартена ниже, однако сразу же обращает на себя внимание, что замечание Уэйта не решает проблемы. Даже если Леви, имея в виду мартинистов, подразумевает всех их от Паскуалли, неясно, какое происхождение имеет термин «астральный свет» и является ли его автором сам Леви. Тем более непонятно, какое отношение имеет современный Уэйту мартинизм времен Папюса к термину Леви, введенному за полвека до этого. Самое важное – что во всем наследии Сен-Мартена отсутствует сам «астральный свет», поэтому, если следовать логике Уэйта, Леви, прекрасно знакомый с современным ему эзотеризмом (он был основателем «Герметического ордена вселенской розы и креста»), на основании изучения трудов Сен-Мартена, в первую очередь «Крокодила», использует придуманный им термин, почему-то приписывая его «мартинистам», а не самому Сен-Мартену (!). Уильям Йейтс пытался разрешить эту проблему в одной из своих поздних заметок к опубликованному в 1933 г. эссе о «Луи Ламбере».

«Я думаю, что, возможно, Элифас Леви нашел свой «астральный свет» не у Сен-Мартена, как он утверждал, где один глубокий исследователь мистицизма XVIII века без толку искал его, а в «Луи Ламбере»[4].

Под глубоким исследователем имеется в виду Уэйт[5]. «Луи Ламбер»[6] – одна из повестей Бальзака, вышедшая в 1832 г., где от первого лица описывается несчастная жизнь школьного друга главного героя – Луи Ламбера. С детских лет он был не похож на своих сверстников и потом увлекся доктриной Сведенборга, потеряв рассудок и умерев на руках своей любимой жены, которая и оставляет главному герою немногое, что осталось от ее мужа – сборник его афоризмов.

«Все здесь внизу (в земном мире – *М.Ф.*) произведено эфирной субстанцией, общей основой многих феноменов, известной под неточными именами Электричества, Тепла, Света, гальванического, магнетического Флюида. Универсальность изменений этой субстанции формирует то, что грубо называют материей»[7].

Бальзак был важной фигурой в жизни Леви. Вскоре после оставления семинарии из-за романа с Адель Алленбах Леви становится художником и знакомится в 1838 г. с Бальзаком. Через много лет он будет долгое время гостить у вдовы Бальзака, графини Эвелины Ганьской (Жевуски), выпущенный в 1861 г. роман Леви «Мёдонский колдун» будет посвящен ей[8]. Однако даже если признать, что «Луи Ламбер» повлиял на концепцию астрального света Леви, все равно остается неясным само происхождение этого термина, и замечание Йейтса не помогает выйти из тупика, так как непонятно его отношение к «мартинистам». Заметим, что Йейтс введен в заблуждение Уэйтом, ведь Леви писал о том, что использует термин не *Мартена*, а *мартинистов*. Имеет смысл обратиться к наследию «мартинистов», чтобы проверить, встречается ли у них сам термин «астральный свет». «Lumière astrale» не встречается у прямых учеников Сен-Мартена – Жана Жанса, Жозефа Жильбера, Жана-Батиста Виллермоса, Пьера Фурнье. Однако этот термин находится в работах не очень известного мыслителя, друга Сен-Мартена, Жана Дютуа-Мембрини (1721-1793), в частности, в его выпущенной в 1793 г. «Божественной философии, примененной к светам естественному, магическому, астральному, сверхъестественному, небесному и божественному»[9].

Согласно Дютуа-Мембрини, до грехопадения у человека был божественный дух, который после этого был замещен духом астральным, более низким, чем божественный. Тем не менее он возвышается над тем, что автор обозначает как дух природы, и способен им управлять.

«Итак, вот потерянный божественный свет и на его месте огонь менее чистый, менее тонкий и менее небесный, который его (человека после грехопадения – *М.Ф.*) освещает и просвещает. Это то, что глубокие философы называют астральным духом (l`esprit astral) или огнем, по аналогии со светом звезд, квинтэссенцией огня по отношению к земному огню, но весьма нечистому и стоящему ниже в отношении огня или света, который исходит от Духа Божьего и есть самый высокий огонь, самое чистое пламя и самый небесный свет»[10].

«Этот астральный дух (esprit astral), или астральный огонь или свет (feu ou lumière astrale), который есть самая низшая степень света духовного, и, тем не менее, более высокий по отношению к тому, что называют духом природы, или духом, разлитым в физических существах, и который создает его силу, достоинства и связи, этот астральный дух был заместителем, заменившим в человеке и его потомстве после грехопадения этот чистый дух, во время невинности служивший ему освещением, светом и жизнью»[11].

Астральный дух, по Дютуа, обладает уникальной способностью управлять духом природы, одушевляя разлитый в природе эфир, что вызывает удивительные изменения, но скорее дьявольской природы. Именно благодаря его деятельности процветают магические практики. Сами древние обладали мудростью и прорицанием лишь благодаря видению в несовершенном астральном разуме, который потерял свое значение после прихода Христа. Набиравший популярность магнетизм Месмера, согласно Дютуа, также является его продуктом.

«Астральный дух может дать бесконечность отражений света, у него есть знание более низких аналогий, он может следовать всем формам и всем силам простого воздуха или эфира, и посредством этого одушевленного флюида (par le moyen de ce fluide animé), действующего испорченной волей человека, которому Бог оставляет его свободу, ибо не забирает

обратно свой дар, он может очаровывать и вызывать феномены самые удивительные для глаз тех, кто не имеет ключа от этой низкой и отчасти дьявольской игры, феномены наполовину физические, наполовину принадлежащие к царству Того, кто имеет власть туда проникать и проникает. Именно таким образом от лишенного Духа Божьего потомства Каина и нисходят все эти практики астрологии, предсказаний, оракулов, пифийских духов, чар и т.д.»[12].

В этом смысле силой астрального духа, одушевляющего природный дух, могут совершаться чудеса:

«Низкие пророчества, занимательные теории о ходе вселенной, о влиянии, тайных отношениях и природе физических тел, низкие чудеса, делаемые силой эфира или основой простого воздуха, одушевленного астральным духом (animé par l`esprit astral), движимым желанием Врага и людей, которые с ним, вооруженных силой, как говорит Писание, могут совершать удивительные и невероятные изменения (opérer d`étonnans et prodi–gieux changements) в природе и бесконечно менять ее сцену»[13].

Таким образом, Дютуа-Мембрини выделяет три типа света, соотносящихся с типами живых существ, – высший божественный, промежуточный астральный и низший природный.

«Итак, вот все существа, освещенные согласно своему градусу чистоты и совершенства: физический свет для тел, разумный или астральный свет для духов, чистый и божественный свет в Святых Духах, трансформированных и снова обретших жизнь»[14].

Обратим внимание на наименования, используемые Дютуа-Мембрини. Именно он впервые вводит в рамках своей концепции типов света термин «lumière astrale». Сам же он ссылается на «астральный дух» (esprit astral) или «астральный огонь» (feu astral), бывшие в ходу ранее, и именно их стоит искать в произведениях XVIII в., чтобы увидеть истоки этого термина, которые именно потому так сложно было проследить. «Esprit astral» встречается в работах известного французского мистика первой половины XVIII в., ученика мадам Гюйон (1648-1717), Шарля Марсэ (1688-1753) «Свидетельство ребенка истины и правоты о путях Духа или мистико-литературное объяснение Апокалипсиса»[15] и «Новые духовные беседы»[16]. Именно здесь впервые на основе работ мадам Гюйон Марсэ разрабатывает теорию трех людей и трех природ – божественной, астральной и материальной. Цель же человека, по Марсэ и согласно работам Гюйон, – переход от астрального к божественному.

«Мне кажется, что духовный человек – это чистый дух той же природы, что и Бог, астральный человек имеет собственную жизнь духа звезд, откуда он произошел, земной имеет жизнь животную духа земных элементов. Это три жизни в божественном порядке творения: земной человек управляется или зависит от астрального, тот – от духовного»[17].

Одна из главных ошибок – замещение божественного астральным, также обладающего силой. В одном из пассажей «Бесед» Марсэ показывает, как астральный дух может одушевить образ, созданный божественной любовью, производя чудеса, по природе принадлежащие более низкому, чем божественный, порядку, и замечает, обращаясь к ней: «астральный дух занимает твое место, он одушевляет образ и делает удивительные вещи (l`esprit astral prend ta place, il anime l`image et fait des choses merveilleuses), которые те, кто не имеют в этом опыта, принимают за продукты божественного Духа, тем более что этот тип людей обладают сильной магией, чтобы привлечь этим к себе <…> они обмануты собственным духом и гордостью»[18].

Выражение «fluide animé» и «anime l`image» в приведенных выше текстах не случайно. Судя по всему, триада «божественный, астральный, материальный», восходящая к Марсэ и развитая Дютуа-Мембрини, отсылает к триаде духа, души, тела, отнесение же астрального духа к душев-

ному плану может быть обусловлено срединным положением души, что формирует интересную параллель с Фичино, развившим концепцию anima mundi, занимавшей аналогичное промежуточное положение между mens и corpus mundi, дополненную spiritus`ом, которым дышала Душа мира. В любом случае уже у Марсэ, в зачатке, и в первую очередь у Мембрини мы видим идею особого душевного агента, занимающего промежуточное положение между божественным духом и материальным телом и способного одушевлять последнее и управлять им. Эта идея заимствуется далее.

Вернемся к Сен-Мартену. У него, как было отмечено выше, отсутствует термин «lumière astrale», впервые употребленный Дютуа. Однако «esprit astral» встречается в его поздних произведениях – «Крокодиле», «Министерстве человека-духа», «О духе вещей» в рамках его фундаментальной теории facultés créatrices, развитой еще в «Естественной картине отношений, существующих между Богом, человеком и Вселенной». По Сен-Мартену, размышляя над собой, человек приходит к осознанию отдельного и цельного существования своих духовных сил, связанных с его центром, действующим свободно, откуда необходимо прийти к идее Творца, Первопринципа, создавшего их. Аналогично и природа, не обладающая собственным бытием, одушевляется особыми создающими способностями (facultés créatrices), вложенными в нее Богом.

«Мы повторим, что Вселенная существует лишь благодаря создающим способностям (par des facultés créatrices), невидимым природе, так же как материальные продукты человека могут быть произведены лишь его невидимыми качествами, что создающие способности Вселенной (les facultés créatrices de l`univers) имеют необходимое и независимое существование от Вселенной, так же как мои невидимые способности существуют необходимо и независимо от моих материальных продуктов»[19].

Это становится основой учения Мартена о человеке как выразителе универсальных способностей Высшего принципа, который должен служить лишь Богу, объединив и оживив в себе всю природу[20]. Теперь в «Министерстве человека-духа» появляется также понятие астрального духа, который одушевляет материю, не обладающую собственным бытием, занимая промежуточное положение между материей и Богом.

«Это не материя делима до бесконечности, это основа ее действия или, если угодно, духовные силы того, что можно назвать духом материи или астральным духом (esprit astral). Эти силы бесчисленны. Как только они должны трансформироваться в чувственные образы и знаки, они не испытывают недостатка в материалах для этого, ибо они ими наполнены и производят их в согласии с элементарной силой, с которой они соединяются. Так все, что существует, создает субстанцию своего тела»[21].

В поздней работе «О духе вещей»[22] есть отдельная глава «De l`esprit astral ou sidérique»[23] – «Об астральном или сидерическом (небесном) духе», из которого, согласно Сен-Мартену, происходит астрология, стоящая выше астрономии в силу подверженности человека влиянию звезд в этом мире, и магия[24]. Сен-Мартен обозначает промежуточное положение астрального духа, подчеркивая, что материальная природа прямо управляется им.

«Астральное доминирует над земным, ибо оно его поддерживает, само астральное подчинено духу вселенной, который им управляет и стремится лишь к тому, чтобы его возбуждать»[25].

Обращает на себя внимание тот факт, что сам термин «астральный дух» появляется лишь в поздних произведениях Сен-Мартена, поэтому можно задаться вопросом, а не является ли это плодом знакомства с работами Дютуа начала 1790-х гг.?[26]. Дютуа-Мембрини в действительности не был учеником Сен-Мартена[27], более того, он часто весьма жестко критиковал последнего[28]. В письмах Сен-Мартена к барону Кирхбергеру,

изданных Шауэром и Шуке, содержится указание на работу Дютуа, содержащую идею астрального духа, и ценное замечание о том, что это становится модным, «il y a une fermentation spirituelle d`ou il doit résulter une explosion, mail quelle sera-t-elle? c`est ce que j`ignore»[29] («есть духовное брожение, откуда должен явиться взрыв, но какой он будет? Это то, чего я не знаю»). Здесь же содержится и ответ Мартена на критику Дютуа, выдержанный в его типичном афористичном стиле: «Как объявляет Евангелие, судьи будут самим божественным правосудием во время страшного суда, а суждения, не будем сомневаться, что они недостаточно ясны, чтобы мы их услышали, когда их произнесут, ибо сами наши работы будут у нас вместо ушей»[30]. Тем не менее, то, что Дютуа-Мембрини мог и не быть мартинистом, не имеет для нас значения, когда мы рассматриваем источники теории астрального света Леви, который вполне мог так назвать автора «Божественной философии».

Интересно, что отрывок из «Божественной философии» Дютуа в своей «Разоблаченной магии»[31], вышедшей за два года до «Учения и ритуала» Леви, цитирует целиком (не ссылаясь на него![32]) барон Дю Поте. В разделе «О магическом агенте» содержится очень близкая Леви теория астрального света как всеобщего посредника магических операций, разработанная Дю Поте на основе его прошлых месмерических работ.

«Вот главный агент (l`agent principal), причина магических явлений (la cause des faits de magie): это огонь, свет, сила, которую современная наука совсем не знает, откуда происходит ее бессилие совершить хоть что-то отдаленно похожее на то, что делали древние философы»[33].

«Итак, есть огонь, свет, который не есть обычный огонь или свет <...> но все доказывает его идентичность с самим принципом, который служит во все времена, чтобы совершать удивительные дела (pour opérer des oeuvres merveilleuses), доказательства этому есть в изобилии»[34].

Барон Дю Поте, доказывая этот тезис, приводит, как и двумя годами позже Леви, примеры из всей истории философии и магии – стоики, пифагорейцы, святой Августин, Зороастр, Симон Маг – все они знали о существовании этой силы. Эта работа Дю Поте очень близка вышедшей вскоре книге Леви, который прекрасно знал его, в первую очередь, как магнетика, бывшего ранее мартинистом.

Итак, выстраивается определенная схема, которая могла существовать в реальности. Идея душевного астрального духа Марсэ как занимающего срединное положение между духом божественным и земным заимствуется Дютуа-Мембрини, впервые употребившим термин «lumiire astrale» и разработавшим идею влияния его на природу, связав историческую магию и магнетизм с этой силой, у которого ее заимствует Дю Поте, чтобы развить ее в полноценную теорию интерпретации истории магии. Леви же создает на основе работ Дю Поте и Дютуа-Мембрини, а также предыдущей месмерической и магико-алхимической традиции законченную теорию астрального света как всеобщего магического агента, универсальной оживляющей субстанции и сущности трех алхимических начал. Судя по всему, говоря о мартинистах, Леви имел в виду именно этих двух мыслителей. В этом смысле можно говорить о двух параллельных близких друг другу направлениях или скорее типах мысли, связывавших магические феномены с душой как посредником телесного и божественного миров, представленных в рамках неоплатонизма Фичино и христианской мистики XVII-XVIII в. соответственно. Они были синтезированы и заимствованы Леви как одно из наименований его «великого магического агента» – «вme du monde» – «душа мира» – и преобразованы в концепцию астрального света как универсального посредника, объединяющего духовный, душевный и телесный миры трех алхимических начал и наполняющего их жизнью.

Библиографический список

Du Potet J. La magie dévoilée ou principes des sciences occultes. – Paris, 1852.

Dutoit-Membrini J. La philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, celeste et divine. – P., 1793.

Dutoit-Membrini J. La philosophie chretienne exposée, eclaircie, demontrée et appuyée sur l`immublable baze de la revelation. – P., 1800.

Lévi E. Dogme et rituel de la haute magie. – P., 1856.

Lévi E. Histoire de la magie. – P., 1860.

Lévi E. La clef des grands mystères. – P., 1861.

Marsay Ch. Nouveaux discours spirituels sur diverses matières de la vie Interieur et des dogmes de la Religion Chretienne… – Berlebourg, 1738.

McIntosh C. Eliphas Lévi and the French Occult Revival. – N.Y., 1972.

Saint-Martin L.C. Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l`homme et l`univers. – Edimbourg, 1782.

Saint-Martin L.C. Le crocodile. – P., 1799.

Saint-Martin L.C. De l`esprit des choses. – P., 1800.

Saint-Martin L.C. Le ministère de l`homme-esprit. – P., 1802.

---

[1] Первую часть статьи см.: Фиалко М.М. Теория астрального света Элифаса Леви и ее истоки (часть первая) // Религиоведение. – 2012. – № 1. – С. 114-119.

[2] Lévi E. Histoire de la magie. – P. 19.

[3] The history of magic. Translated by Arthur Waite. – L., 1913. – P. 39, n. 1. Мартинес де Паскуалли (1727?-1774) был учителем Сен-Мартена, основателем масонского ордена Избранных Коэнов и автором доктрины «воссоединения существ» (réintégration des êtres) с Богом.

[4] Yeats W. The Collected Works: Later Essays. – N.Y., 1994. – P. 366. Само эссе см.: Ibid. – P. 123-130.

[5] Ibid. – P. 366.

[6] Balzac O. Louis Lambert, Les proscrits, La seraphita. – P., 1858. – P. 1-133.

[7] Ibid. – P. 120.

[8] Lévi E. Le sorcier de Meudon. – P., 1861. – P. I.

[9] Dutoit-Membrini J. La philosophie divine appliquée aux lumières naturelle, magique, astrale, surnaturelle, celeste et divine. – P., 1793. Единственной известной нам книгой о философии Дютуа-Мембрини был и остается труд Шаванна «Жан-Филипп Дютуа. Его жизнь, характер и учения» (Chavannes J. Jean Philippe Dutoit. Sa vie, son charactere, et ses doctrines. – Lausanne, 1865). Существует также небольшая работа Шарля Буржера 1868 г. на степень бакалавра теологии: Burger Ch. Essai sur Jean-Philippe Dutoit et sa philosophie divine. – Strasbourg, 1868. О теории астрального духа Дютуа Cf.: Chavannes J. Op. cit. – P. 233-238; Burger Ch. Op. cit. – P. 20-25.

[10] Dutoit-Membrini J. La philosophie divine appliquée … – Vol. 1. – P. 32-33.

[11] Ibid. – P. 35-36.

[12] Ibid. – P. 49. «Того, кто имеет власть туда проникать» – Дьявола. Ср.: «…магнетизм – это продукт воли, действующий астральным духом на простой воздух (par l`esprit astral sur l`air principe)». Ibid. – P. 313. Любопытно, что если Леви называл астральный свет светом жизни, жизненным светом (lumière de vie), то Дютуа-Мембрини называет его светом смерти (lumière de mort): «Итак, это свет, но свет смерти. Это свет для мира и темное и ложное сияние по отношению к истинному, небесному и жизненному свету». Ibid. – P. 68.

[13] Ibid. – Vol. 2. – P. 115-116.

[14] Dutoit-Membrini J. La philosophie chretienne exposée, eclaircie, demontrée et appuyée sur l`immublable baze de la revelation. – P., 1800. – P. 38.

[15] Marsay. Ch. Témoignage d`un enfant de la verité et la droiture des voyes de l`Esprit ou l`explication mystique et litterale de l`Apocalipse. – Berlebourg, 1739.

[16] Marsay Ch. Nouveaux discours spirituels … – Berlebourg, 1738.

[17] Nouveaux discours … – P. 136.

[18] Nouveaux discours … – P. 153-154.

[19] Saint-Martin L. C. Tableau naturel des rapports qui existent entre Dieu, l`homme et l`univers. – Edimbourg, 1782. – P. 9.

[20] «Итак, мы можем обоснованно сказать, что человек предназначен быть знаком и имеющим речь выражением универсальных способностей Высшего принципа (facultés universelles du

Principe suprême), откуда он проистек (dont il est emané), как все частные существа суть видимый знак частного принципа, который им сообщила жизнь». Ibid. – P. 65.

[21] Saint-Martin L.C. Le ministère de l`homme-esprit. – P., 1802. – P. 79. «В этом смысле реальная природа имеет свой магизм, ибо она заключает все, что сверх нее в рассеянии, или все астральные и элементарные силы, которые должны содействовать развитию существ, и, с другой стороны, она заключает все скрытые способности высшего мира и к которому она стремится, чтобы собрать все наши мысли». Ibid. – P. 83.

[22] De l`esprit des choses. – P., 1800.

[23] Ibid. – P. 190-209.

[24] «Отсюда мифологическая традиция всех этих богов, которые были изгнаны с небес и укрылись в Египте, где превратились в разных животных. Отсюда следы магии и эта вера в колдовство и чары всех видов, которые еще заражают его округи и которые благодаря древним египетским колониям заразили когда-то Грецию и принесли туда все эти семена магических и удивительных трансформаций, которые так обильно взошли в мифологии греков и их поэзии». Saint-Martin L.C. De l`esprit des choses. – P., 1800. – P. 195. Господство астрального духа в материальном мире оценивается здесь Мартеном скорее отрицательно, так как мешает человеку помнить о своем высшем предназначении. Cf.: Ibid. – P. 196-197.

[25] Ibid. – P. 197. Вспоминая замечание Уэйта, заметим, что следы теории астрального духа можно найти и в «Крокодиле» Сен-Мартена, одном из самых загадочных его произведений, «эпико-магической» поэме о сказочной войне двух армий в правление Людовика XV. Само изложение приключенческого сюжета этой книги, детали которого принципиально важны и многозначны, заняло бы слишком много места, мы ограничимся анализом «Министерства человека-духа» и «О духе вещей». Лишь заметим, что в «Крокодиле» находятся черты мировоззрения зрелого Сен-Мартена, в частности в монологах мадам Йоф и Элеазара, доктрина астрального духа излагается в более поздних песнях, в особенности в 87-89 песнях «Рассказа неизвестного». Le crocodile. – P., 1799. – P. 404-419.

[26] Конечно, мы не собираемся выводить систему Сен-Мартена из работ Дютуа. Первая уже сформировалась к 70-80-м гг. и менялась очень мало, но теория «создающих способностей» просто могла получить еще один язык описания.

[27] Еще Шаванн писал в пассаже о знакомстве Дютуа и Сен-Мартена: «dont il devint le disciple et l`ami dévoué» («учеником и преданным другом которого он стал»), Chavannes J. Op. cit. – P. 155. Это мнение было распространено довольно долго. См.: Faivre A. Access to Western esoterism. – N.Y., 1994. – P. 73.

[28] Дютуа, известному своими ортодоксальными христианскими взглядами, сопровождавшему тексты множеством цитат из Писания, претила уверенность, с которой Мартен говорил об абсолютном и роли человека в его познании. Cf.: La philosophie divine ... – Vol. I. – P. 245.

[29] La correspondance inedite de L.C. de Saint-Martin. – P., 1862. – P. 40.

[30] Ibid. – P. 37.

[31] Du Potet J. La magie dйvoilйe ou principes des sciences occultes. – Paris, 1852.

[32] «Самые продвинутые христианские философы никогда не отвергали существование магии, она была им прекрасно продемонстрирована очевидностью производимых феноменов и еще более Писанием. Вот как они думали ее объяснить и сделать ее ощутимой» (La magie dévoilée... – P. 137). Далее идет сам текст Дютуа (La philosophie … – P. 32-33, 35-36), приведенный нами выше, содержащий слова «lumière astrale».

[33] La magie dévoilée. – P. 137.

[34] Ibid. – P. 142.

Воронкова Е.А., Воронкова Т.А.

ОБРАЗ МУСУЛЬМАН В СОЗНАНИИ ЖИТЕЛЕЙ ПРИАМУРЬЯ
(опыт социально-психологического исследования)

Аннотация. Статья посвящена анализу образа мусульман в сознании современных жителей Приамурья. Исследование основывается на материалах интервью и личных бесед с жителями областного центра Амурской области – г. Благовещенска, в том числе с представителями православной и католической общин города. Исходя из материалов проведенного исследования, авторы делают вывод об отношении жителей города к мусульманам и исламу в целом, а также проводят сравнительную характеристику ответов респондентов в зависимости от их конфессиональной принадлежности или отсутствия таковой.

Ключевые слова: Приамурье, межконфессиональные отношения, мусульманская община, этноконфессиональное пространство, мечеть, ваххабизм, рамадан, имам, Курбан-Байрам, пятничная молитва, стандартизованное интервью, экстремизм.

Распад Советского Союза сопровождался усилением активности и ростом религиозных организаций и объединений, получивших позже законодательно обоснованную свободу действий и (по крайней мере, вплоть до последнего времени) равенство перед законом. Это позволило многим исследователям говорить о так называемом «религиозном ренессансе» в России, длящемся по сей день. Однако этот ренессанс сопровождается усилением как межнациональной (всплеск радикального национализма на постсоветском пространстве в 90-х – начале 2000-х гг.), так и межрелигиозной (рост преступлений на религиозной почве, религиозный экстремизм) розни. При этом нередко в средствах массовой информации и, как следствие, в массовом сознании россиян само понятие «религиозный экстремизм» связывается с исламом, что вызывает предвзятое отношение к мусульманам немусульманской части населения России. Это, в свою очередь, вызывает ответную негативную реакцию и усугубляет напряженность межнациональных и межконфессиональных отношений в стране.

Ввиду этого представляется чрезвычайно важным реконструировать образ мусульман в массовом сознании россиян. Данное исследование является опытом решения этой задачи на региональном уровне и направлено на реконструкцию образа мусульман в сознании жителей одного из областных центров Дальневосточного федерального округа – г. Благовещенска (Амурская область).

Начнем с общей характеристики этноконфессиональной карты региона и сразу отметим, что в настоящее время, как и в прошлом, Приамурье характеризуется широким многообразием религиозно-культурных традиций и активными межэтническими и межрелигиозными взаимодействиями. С древнейших времен Амурская область являлась территорией активных миграционных потоков. Известно, что уже не менее полутора тысяч лет назад Верхнее Приамурье было заселено в основном тунгусо-

язычными племенами, обладавшими комплексом собственных, традиционных для них религиозных представлений, включавших шаманизм, анимизм, культ плодородия, охотничью магию и т.д.[1] По мере взаимодействия с другими культурами этот комплекс впитывал пришедшие извне верования и культы, приобретая синкретичный характер[2]. По-видимому, первой мировой религией, которая проникла на территорию Амурской области, был буддизм, который присутствовал здесь в двух вариантах – китайском народном и тибето-монгольском[3]. Гораздо позже, уже с появлением здесь русского населения, сюда проникает христианство (в XVII в. – православие, позже – католицизм и протестантские течения, в том числе православного толка – молокане, духоборы и др.), а затем и ислам[4].

Стоит отметить, что история ислама в Приамурье не имеет систематического и полного научного описания; немногочисленные данные можно найти в архивах и некоторых научных публикациях[5], а также исламских информационных интернет-ресурсах[6]. По-видимому, первыми мусульманами в Приамурье были солдаты Восточно-Сибирского линейного батальона – татары и башкиры[7]. Е.А. Капранова отмечает, что мусульмане на территории тогда еще Приамурского края появились в конце 1850-х гг. и вскоре стали занимать заметное место в конфессиональной картине края: «Переселившись на новые земли… мусульмане… достаточно быстро сумели организовать свою религиозную жизнь»[8]. По данным на 1896 г., 0,4% населения Амурской области были мусульманами[9]. Интересна динамика роста численности мусульман в области в период с 1908 г. по 1911 г.: за это время их количество увеличилось более чем в два раза (в 1908 г. 1485 человек, 1909 г. – 1180 человек, а в 1911 – уже 3172[10]).

До революции в Благовещенске действовали мечеть, пять молитвенных домов и медресе[11]; ни один из этих объектов до нынешнего времени не сохранился. После революции здание мечети было решено отвести под школу[12], а конце 1930-х гг. она, как и почти все остальные храмы Благовещенска, была взорвана. По-видимому, в это же время мусульманская община г. Благовещенска официально прекратила свое существование.

В 1990-х гг. в Приамурье, как и в России в целом, начинается процесс возрождения исламских традиций. Спецификой развития ислама на Дальнем Востоке России является то, что здесь общины обычно организуются «снизу», собственными стараниями верующих. Так произошло и с благовещенской общиной мусульман: она стихийно образовалась в начале 90-х гг. на основе нескольких национальных групп и стала считать себя правопреемницей дореволюционной мусульманской общины Благовещенска. Мусульманская община Благовещенска была зарегистрирована в конце 2009 г.[13], ее учредителями стали 10 представителей различных национальных групп[14]. С января 2012 г. ее возглавляет имам Ильяс Хазрат Кадыйров (это второй имам общины после ее официальной регистрации). Вплоть до последнего времени община представляла собой довольно слабое образование: об этом свидетельствует неналаженность таких внекультовых форм деятельности как благотворительность, издательская деятельность, организация досуга, обеспечение необходимой литературой, халяльной едой и т.д. Одним из немногих направлений внекультовой деятельности была работа по религиозному воспитанию заключенных мусульман. Однако после прибытия нового имама в деятельности общины наблюдается подъем – открыты курсы изучения основ ислама[15], планируется строительство школы, а главное – наконец решен вопрос о строительстве мечети на территории города[16] (уже много лет благовещенские мусульмане собираются на пятничную молитву в не приспособленных для этого и плохо отапливаемых помещениях).

Необходимо отметить особенности состава благовещенской мусульманской общины. Внутри общины наблюдается четкое деление по национальному признаку на несколько достаточно обособленных групп (около

15 диаспор), основные из которых – татары, узбеки, азербайджанцы, дагестанцы и представители других национальностей. Точный количественный состав благовещенской общины неизвестен. По свидетельству одного из основателей и активных членов общины, национальный состав общины представлен прблизительно так: «Азербайджанцев примерно 1-1,5 тысячи человек; дагестанцев 300-400; ингушей и чеченов около 200; узбеков и киргизов приблизительно 200-300; туркменов около 100 человек. В целом по области наберется 2-2,5 тысячи мусульман»[17]. По некоторым данным, общее количество мусульман в области намного больше – около 5 тысяч[18]. При этом количественный состав верующих в настоящий момент растет за счет притока переселенцев из стран ближнего зарубежья. В общину входят лица от 20 до 50 лет, но в основном это люди среднего возраста – 30–40 лет. Количество мужчин в общине значительно превышает количество женщин.

Итак, ислам на территории Приамурья активно развивался с середины XIX в., т.е. с момента включения этого региона в состав Российской империи. Уже поэтому можно говорить, что ислам здесь является не менее традиционным вероисповеданием, чем, например, православие[19] (хотя, конечно, мусульмане никогда не составляли в этом регионе конфессионального большинства и в процентном отношении всегда были весьма немногочисленны). Как и многие другие религиозные организации области, в советский период мусульманская община Благовещенска утратила официальный статус, который восстановила в 2009 г. после стихийной организации «снизу». В целом надо отметить, что современная община мусульман г. Благовещенска располагает достаточным интеллектуальным (имеется ввиду наличие образованного имама и ряда других членов общины, сведущих в вопросах ислама), демографическим и финансовым потенциалом для открытия в городе мечети и имеет перспективы дальнейшего развития исламской общины в городе и области.

Теперь перейдем собственно к анализу образа мусульман в сознании жителей Приамурья.

Сразу стоит отметить, что данное исследование имеет своей целью реконструировать *основные черты* образа мусульман в сознании жителей г. Благовещенска; авторы не претендуют на полномасштабное социологическое исследование этноконфессиональной картины Благовещенска в целом и места, которое в нем занимает мусульманская община. Результаты данного исследования позволяют лишь в общих чертах раскрыть проблему межконфессионального и межэтнического взаимодействия Благовещенска и определить основные тенденции и особенности восприятия мусульман жителями этого города.

Данное социологическое исследование является в большей степени качественным, нежели количественным. В основу исследования был положен метод стандартизованного (формализованного) интервью. На наш взгляд, данный метод предусматривает необходимое в этом случае исследования личное общение с респондентом и позволяет дать достаточно глубокую оценку тем психологическим и социальным процессам, которые формируют образ мусульман в сознании жителей Благовещенска. Такая форма исследования предполагает также возможность развернутых ответов на поставленные вопросы и в значительной степени фиксирует эмоциональную составляющую беседы, которая, на наш взгляд, занимает важное (если не главное) место при исследовании вопросов межконфессиональных и межэтнических взаимодействий.

Интервью проводились на основе трех вариантов заранее подготовленных опросных листов, составленных соответственно для представителей православной и католической общин г. Благовещенска, а также для жителей города, не причисляющих себя к какой-либо конфессии. Тематически

чески вопросы всех трех вариантов опросных листов можно разбить на несколько категорий:

1) касающиеся личных данных респондента (пол, возраст, место рождения, профессия, социальное положение и т.д.);

2) касающиеся степени воцерковленности респондента (для членов православной и католической общин) и отношения к религии в целом (для жителей г. Благовещенска, не причисляющих себя к какой-либо конфессии);

3) касающиеся мнения респондента по поводу соблюдения в России в целом и в Амурской области в частности принципов свободы совести и вероисповедания, а также вероятности конфликтов на религиозной почве;

4) касающиеся отношения респондента к исламу и мусульманам в целом;

5) касающиеся отношения респондента к деятельности мусульманской общины Благовещенска (в том числе, вопрос о строительстве мечети в черте города) и контактов с членами этой общины;

6) связанные со степенью осведомленности респондента об основных положениях ислама, а также об истории и современном состоянии ислама в Благовещенске.

Интервьюирование проходило с 6.11.2009 г. по 8.11.2009 г. в церковных приходах и прилегающих к ним территориях (в случае с респондентами, являющимися членами православной или католической общин г. Благовещенска), а также на улицах города.

Образ мусульман в сознании членов православной общины Благовещенска

Интервью с представителями православной общины Благовещенска проходило с 6.11.2009 г. по 8.11.2009 г. в помещении православного прихода, расположенного по адресу: ул.Горького, 133, а также на прилегающей к нему территории. Всего нами было опрошено 6 респондентов разного возраста (от 24 до 69 лет), из них двое – мужчины, четыре – женщины. Приведем краткие данные о респондентах, для удобства обозначив каждого из них их кодовым названием «П1», «П2», «П3» и т.д.:

«П1»: Ольга, 30 лет, русская. Не замужем. Безработная. Образование высшее, специальность «Менеджер». В православие пришла несколько лет назад, самостоятельно. Духовного образования не имеет, Священное писание читает редко, иногда читает религиозную литературу. Православные богослужения посещает очень редко и только по выходным. Никогда не исповедовалась. Пост не соблюдает. Православные сайты не посещает и вообще не пользуется Интернетом. В научных конференциях и других мероприятиях, посвященных вопросам религии, участия не принимает, желания в них участвовать не испытывает. В благотворительных акциях не участвует.

«П2»: Лариса, 69 лет, русская. Вдова. На пенсии. Образование высшее, специальность «Врач-педиатр». В православие пришла в 1991 г., после похорон матери, по инициативе старшей сестры (православной). Духовного образования не имеет. Священное писание читает каждый день, регулярно читает религиозную литературу; посещает каждую православную службу, регулярно исповедуется, твердо соблюдает Великий пост. Православные сайты не посещает и вообще не пользуется Интернетом. В научных конференциях и других мероприятиях, посвященных вопросам религии, участия не принимает, желания в них участвовать не испытывает. В благотворительных акциях не участвует.

«П3»: Юрий, 56 лет, русский. Женат. Пенсионер. Образование высшее, специальность «Инженер-строитель». В православие пришел в детском возрасте, через семью (бабушка была глубоко верующая). Духовного образования не имеет. По собственному признанию, Священное писание чита-

ет, «но не часто», однако при этом свободно (наизусть) цитирует Библию; читает религиозную литературу. Православные богослужения посещает часто; участвовал в крестном ходе. Пост не соблюдает. Интернетом не пользуется (жена не разрешает), но хотел бы (в том числе и для посещения православных сайтов). В научных конференциях и других мероприятиях, посвященных вопросам религии, участия не принимает, желания в них участвовать не испытывает. В благотворительных акциях не участвует. В ходе интервью проявил открытую агрессию по отношению к мусульманам; высказывал суждения ксенофобского и антисемитского характера.

«П4»: Ольга, 27 лет, русская. Не замужем. Безработная, помогает выполнять подсобные работы в приходе. Образование высшее, специальность «Педагог». В православие пришла 5 лет назад, самостоятельно. Посещала курсы духовного образования. Священное писание читает каждый вечер, читает также религиозную литературу. Церковные богослужения посещает каждое воскресенье; регулярно исповедуется; Великий пост соблюдает. Периодически посещает православные сайты и форумы. Проводила беседы со студентами на религиозную тематику; в благотворительных акциях не участвует.

«П5»: Святослав, 24 года, русский. Не женат. Менеджер по продажам в частной торговой фирме. Образование высшее, специальность «Бухгалтерский учет и аудит». К православию обратился полгода назад, через семью (вся семья верующая). Духовного образования не имеет. Священное писание читает редко, иную религиозную литературу не читает, православные богослужения посещает редко, никогда не исповедовался, Великий пост не соблюдает. Активный пользователь Интернета, но православные сайты не посещает. В научных конференциях и других мероприятиях, посвященных вопросам религии, участия не принимал, но хотел бы. В благотворительных акциях не участвует.

«П6»: Галина, 38 лет, русская. Замужем. Продавец-консультант. Образование высшее, специальность «Бухгалтер». К православию обратилась около трех лет назад, самостоятельно. Духовного образования не имеет. Священное писание читает по мере возможности, периодически читает агиографическую православную литературу. Богослужения посещает довольно часто, регулярно исповедуется. Великий пост старается соблюдать. Пользуется Интернетом, иногда посещает православные сайты. В научных конференциях и других мероприятиях, посвященных вопросам религии, участия не принимает, желания в них участвовать не испытывает. В благотворительных акциях не участвует.

Стоит отметить, что нами также была предпринята попытка побеседовать со служителями прихода. Священнослужитель, находившийся на момент интервью в приходе, от интервьюирования отказался, сославшись на то, что в Церковном управлении имеется специально созданная для этих целей пресс-служба. Еще одна из женщин, работающих в приходе, также отказалась от интервью, сказав лишь: «Не истинная у них [мусульман – *авт.*] религия. У меня своей работы хватает, мне не до них».

Перейдем к анализу ответов респондентов на заданные им вопросы.

На вопрос о соблюдении принципа свободы вероисповеданий в РФ и в Амурской области большинство респондентов ответило утвердительно. Три респондента (П2, П3, П6) высказали мнение, что сейчас в России даже слишком много свободы, в связи с чем «много ересей… появилось». Один респондент (П3) в резкой форме высказал соображение, что наплыв религиозных учений в РФ связан с меркантильными соображениями, упомянув при этом Рона Хаббарда: «Свобода у нас, кто только не лезет в нашу страну, с различными учениями, лишь бы денег сорвать».

На вопрос о наличии знакомых среди представителей других конфессий ответы респондентов разнятся. У части респондентов есть или были

знакомые – представители других религий (П2, П4, П5), у кого-то все знакомые – неверующие (П1), кто-то резко против таких знакомств (П3, П6). Двое респондентов прекратили общение с иноверцами по религиозным и нравственным соображениям: «я с ними стараюсь меньше общаться, батюшка мне так сказал» (П5); «Йоги. Были раньше хорошие отношения, а сейчас нет, они не удовлетворяют моим нравственным позициям» (П5).

На вопрос, общались ли респонденты когда-нибудь с мусульманами и какие у них от этого общения впечатления, мы услышали совершенно разные ответы, варьирующиеся от резкого отрицания и ксенофобских настроений до позитивных, исполненных симпатией откликов: П1: «Никогда, я их не понимаю»; П2, П4: «нет»; П3: «Было… [оскорбительное выражение] они все. Все инородцы [оскорбительное выражение] – мерзопакостная нация. Все паразиты, всегда гонимые, [оскорбительное выражение, обозначающее выходцев из Кавказа]…»; П5: «Да, приходилось, положительные впечатления. Мы квартиру сдаем мусульманской семейной паре, приятные в общении, хорошие люди. Его Иса зовут, это с арабского «Иисус». Много интересного о своей вере рассказывал»; П6: «Приходилось. Они… чужие какие-то, не такие, как мы». Как мы видим, только один из респондентов выказал симпатию по отношению к мусульманам; остальные либо вообще не были лично знакомы с мусульманами, либо относятся к ним крайне негативно или с непониманием и отчуждением.

Итак, какими же представляют опрошенные респонденты (члены православной общины Благовещенска) мусульман? Наверное, одна из самых общих черт образа мусульман в глазах православных респондентов – их ***чуждость***: они «инородцы» (П3), «чужие какие-то, не такие, как мы» (П6), у них «там свои меры» (П1). Эта чуждость проявляется и во внешних характеристиках – манере речи и стиле одежды, что отразилось на формировании соответствующих прямых ассоциаций со словом «мусульмане»: «Они с акцентом говорят» (П5), «Женщина в платке» (П4) и т.д. Мусульмане, в понимании опрошенных респондентов, – чужие, стало быть, и вера у них «присланная» (П2); «она не русская вера» (П4).

Дальше, очевидно, срабатывает стереотип «не как у нас – значит, *неправильно*»: «Наша вера истинная, а в их вере нет истины» (П3), потому что «они Иисуса за Бога не считают» (П6), «Отче наш» не поют» (П4), постятся неправильно («днем постятся, а ночью мясо едят» (П2) и «у них нет любви» (П4). Эта черта образа мусульманина в сознании православных респондентов – «***неправильность***» – прослеживается также в осуждении респондентами традиций многоженства (П1), притеснения женщины в семье (П1, П2, П6), кровной мести (П4), призывов убивать иноверцев (П3).

Очень распространенными характеристиками образа мусульман в сознании респондентов являются ***агрессивность*** и ***жестокость,*** сочетающиеся с причастностью к экстремизму (терроризму). Это проявляется в соответствующих прямых ассоциациях со словом «мусульманин» («ваххабит, душман, террорист» – П6), заявлениях типа «агрессивная нация!» (П3) [*здесь мы наблюдаем слияние категорий «этнос» и «конфессия» в сознании респондента*], а также в категоричном отрицании ваххабизма («это ведь терроризм тот же самый» (П6, П5). Несколько респондентов назвали жестокость в качестве черты, которая отталкивает их в мусульманах (П2, П6).

Здесь коренится еще одна эмоциональная реакция, формирующая образ мусульман в сознании опрошенных православных респондентов – ***страх***. Так, один из респондентов постоянно осеняет себя крестным знамением при одном только упоминании мусульман и ислама (П4), другие опасаются чрезмерной экспансии мусульман в регион («У них одна тенденция – все тут заполонить» (П3) или неожиданного нападения («Они будут тебе улыбаться, а за пазухой камень держать. Это же азиаты, от

них агрессия… с ними не может быть мира» (П3). В результате возникает чувство ***отторжения,*** нежелание дальнейшего освоения «чужими» «нашего», «родного» пространства: «пусть у себя там верят, как хотят, а не тут» (П6). Особенно ярко это проявилось в отношении ряда респондентов к вопросу о строительстве мечети: «пусть они у себя в горах строят. В России им делать нечего» (П1), «Пусть у себя строят, где хотят и что хотят» (П3), «Я – против, пусть у себя строят» (П3).

Эти эмоционально окрашенные модели восприятия мусульман респондентами либо сливаются в общее ***крайне негативное*** чувство («[оскорбительное выражение] они все. Все инородцы [оскорбительное выражение], мерзопакостная нация. Все паразиты, всегда гонимые, [оскорбительное выражение] …» (П3), «[оскорбительное выражение] и всё!» (П3), «Сволочи они все» (П3), «Ничего хорошего» (П1), либо переходят в позицию ***отчуждения*** и ***нежелания понять*** другую сторону («я их не понимаю» (П1), «Я его [ислам] никак не понимаю» (П1), «Да мне все равно вообще» (П3), «Ничего не знаю о течениях в исламе и не хочу знать» (П6). Нежелание понять исламскую культуру также проявляется в незнании (и нежелании знать) респондентами основных течений и положений ислама. Иногда это дистанцирование обусловлено советом православного священника: «я с ними (*представителями других конфессий)* стараюсь меньше общаться, батюшка мне так сказал» (П4).

При этом большинство респондентов никогда не сталкивались с конфликтами на религиозной почве (П1, П2, П4, П5, П6), но считают их возможными. Один из респондентов даже указал на возможную причину такого конфликта, который сможет иметь место «из-за того, что православные слишком консервативны, особенно сейчас. Считают, что только их вера истинная, а остальные все «нехристи». От мусульман, например, я такого никогда не видел» (П5). Примечательно, что респондент говорит о православных в третьем лице – «они», «их вера» (а не «мы», «наша вера»), чем, возможно, подсознательно отделяет себя от них.

Часть респондентов в ходе интервью проявили ***толерантность*** или ***нейтралитет*** по отношению к мусульманам (П2, П5), в том числе в вопросе о строительстве мечети: «Если в этом нет ничего экстремистского, если они самолеты не взрывают, так что же тут плохого? Пускай строят себе. В Москве вон мечетей много, в ста метрах могут стоять от православных храмов – и ничего, уживаются ведь нормально. Я считаю, это хорошо, когда каждый может свою веру спокойно исповедовать и храм строить» (П5); «Я равнодушна к построению мечети. Если за свои средства, то пусть строят, это же религия, а не секта» (П4).

Другие респонденты находят мусульманскую веру ***любопытной*** («Много интересного о своей вере рассказывал» (П5), а самим мусульманам ***симпатизирует*** («приятные в общении, хорошие люди» (П5). В качестве положительных черт мусульман респонденты часто указывают ***ответственность мусульман в вопросах веры:*** «Мне нравится в мусульманах то, что они ответственно подходят ко всему, что связано с верой» (П5). Кого-то привлекает «то, что это религия, а значит, уже какая-то связь с богом» (П4). Один из респондентов на вопрос о различии между исламом и христианством ответил: «Называют Бога по-разному» (П5), что говорит о значительной степени толерантности респондента.

Итак, образу мусульман в сознании опрошенных нами православных респондентов присущи и положительные черты (симпатичность, ответственность в вопросах веры, интересная вера). Однако, на наш взгляд, все-таки у православных респондентов превалируют либо отрицательные ассоциации (чуждость, неправильность, агрессивность и жестокость, страх, отторжение, отчуждение, крайняя форма отрицания), либо сдержанная толерантность или безразличие. Примечательно, что, как мы видим из

материалов интервью, наибольшую агрессию и неприятие по отношению к мусульманам выразили респонденты П3 и П6, отличающиеся достаточно высоким уровнем воцерковленности. Напротив, наиболее толерантным оказался респондент П5, обладающий, по-видимому, самым низким уровнем воцерковленности.

Еще одной чертой образа мусульман в сознании православных жителей Благовещенска является, на наш взгляд, совмещение (или, по крайней мере, смешение) понятий «нация» (или «этнос») и «конфессия». «Русская вера» (т.е. православие) противопоставляется вере «нерусской» (П4); мусульман в целом называют «агрессивной нацией», «инородцами», грубыми выражениями, означающими выходцев из Кавказа, «азиатами» (П3), а их веру – «присланной» (П2). Налицо развитая форма известного стереотипа «русский – значит, православный», которую смело можно сопоставить с распространенной формулой «мусульманин – значит, террорист», которая также отмечается в ответах части респондентов.

Образ мусульман в сознании членов католической общины Благовещенска

Интервью с представителями католической общины г. Благовещенска проходило с 6.11.2009 г. по 8.11.2009 г. в помещении католического прихода, расположенного по адресу: Зейская, 237-Б. Всего нами было опрошено 5 респондентов в возрасте от 18 до 27 лет, из них четверо – мужчины, одна женщина. В числе опрошенных есть также священнослужитель, совершающий службы в этом приходе. Приведем краткие данные о респондентах, для удобства обозначив каждого из них их кодовым названием «К1», «К2», «К3» и т.д.

«К1»: Микель, 27 лет, по национальности словак, гражданин Словакии. В браке никогда не состоял. Священник. Католиком является с рождения; окончил университет по специальности «Католическое богословие». В данный момент ведет службы в Благовещенском католическом приходе. В России находится несколько месяцев. Активный пользователь сети Интернет, является модератором одного из католических сайтов. В научных конференциях, посвященных проблемам религии, пока не участвовал, так как, по его словам, только что получил основное богословское образование. Участвует в благотворительной деятельности (работа с маргинализованными группами в Словакии).

«К2»: Мария, 18 лет, по национальности молдаванка, гражданка России. Не замужем. Образование среднее, студентка. Католичкой является с детства, пришла в католичество через семью. Духовного образования не получала, но посещала католическую школу. Священное писание читает в зависимости от настроения и желания, богослужения посещает по возможности каждый день. Пост старается соблюдать. Является активным пользователем сети Интернет, часто посещает католические сайты. Участвует в молодежных конференциях, посвященных проблемам религии. В благотворительности никогда не участвовала.

«К3»: Дмитрий, 23 года, русский. Не женат. Образование неоконченное высшее, студент. В католичество обратился в начале 1990-х гг. (привела мать). Духовного образования не имеет. Священное писание, по собственному признанию, читает часто. На вопрос о том, читает ли он духовную литературу, ответил: «Ну… у меня дома есть книга, подаренная мне одним человеком, я верю, что эта книга способна предсказывать будущее». Богослужения посещает регулярно, старается соблюдать пост. Интернетом почти не пользуется, католические сайты посещает редко. В конференциях и благотворительной деятельности не участвует.

«К4»: Александр, 18 лет, русский. Не женат. Образование среднее, в данный момент обучается в вузе. В католичество обратился несколько

лет назад, через семью. Священное писание и другую духовную литературу читает часто. Богослужения посещает по мере возможности, старается соблюдать пост. Активный пользователь сети Интернет, иногда посещает католические сайты. В конференциях и благотворительной деятельности не участвует.

«К5»: Николай, 20 лет, русский. Не женат, образование неоконченное высшее, в данный момент обучается в вузе. Членом католической общины является с 6 лет (привела бабушка). С 14 лет – министрант (прислуживающий в приходе). Духовного образования не имеет, но посещал воскресную школу. Священное писание читает по мере необходимости, часто читает духовную литературу. Богослужения посещает почти каждый день, исповедуется регулярно. Является активным пользователем сети Интернет, часто посещает католические сайты (catholic.ru и сайт радио Ватикана). Участвует в научных конференциях, посвященных проблемам религии, в благотворительных акциях.

Перейдем к анализу ответов респондентов.

В отличие от группы опрошенных нами православных респондентов все респонденты – представители католической общины Благовещенска отрицательно ответили на вопрос о соблюдении принципа свободы вероисповеданий в России (и в Амурской области). Респондент К1 (священник) отметил, что в России «много административных проблем, с которыми трудно жить» (К1) - возможно, он имел в виду визовый режим. Один из респондентов указал на притеснение РКЦ в России со стороны РПЦ: «Со стороны РПЦ идет притеснение, нет толерантности по отношению к другим конфессиям, – к примеру, ситуация с благовещенским костелом. Плюс часто проявляется личная неприязнь священников к католикам, да и к другим верующим, здесь в г. Благовещенске, да и в Алдане так же» (К5).

У всех опрошенных нами респондентов этой группы (в том числе у священника) есть знакомые и друзья – представители других конфессий (лютеране, члены «Нового поколения», индусы, православные, буддисты, мусульмане), со всеми ними у респондентов отношения хорошие (К1-К5). Четверо респондентов общались с мусульманами, впечатления у них всех либо положительные: «Встретил одну мусульманку, учится в АмГУ, очень хорошая девушка» (К1), «Впечатление положительное» (К2), либо нейтральные: «Было, да. Нормально общались» (К4). Один из респондентов даже живет вместе со своим другом-мусульманином: «Да, у меня есть друг-мусульманин, мы с ним вместе живем. Никаких конфликтов на религиозной почве не было у нас. При общении с другими мусульманами тоже впечатления преимущественно положительные» (К5).

Говоря о различиях между исламом и христианством, большинство респондентов отметило разницу в вероучении и культуре («Очень большая разница, там совсем другая теология и традиция, там другое отношение к вопросам семейной жизни, отношение к женщинам» (К1), «Прежде всего, культура. Ну и вероучение, – например, учение о первородном грехе» (К5). Отдельно упоминается отношение мусульман к Иисусу Христу: «Они Христа просто пророком считают, хотя почитают его тоже» (К4), «Они верят в Бога, но не верят в Христа. Но, вообще, я не делаю различий» (К3). При этом часто упоминается о том, что Бог у мусульман и Бог у католиков – один: «Бог один, просто по-разному называется» (К2), «Привлекает то, что они верят в Бога» (К4), «У них Бог тоже единый» (К1). Отсюда можно сделать вывод, что, с одной стороны, мусульмане в сознании респондентов ***другие*** (у них другая культура, другое вероучение, другие традиции и т.д.), но при этом они ***тоже веруют в единого Бога*** (хотя и называют его по-другому), и это привлекает большинство респондентов в мусульманах.

В целом, все респонденты-католики в ходе интервью проявили ***толерантность*** к мусульманам и вообще ко всем вероисповеданиям (за ис-

ключением так называемых «сект»): «Я не вижу ничего плохого в других религиях» (К2), «Они тоже люди, ведь все разные – есть хорошие, есть не очень» (К1) и т.д. Толерантность респонденты проявили и при обсуждении вопроса о строительстве мечети: «Не вижу ничего плохого в строительстве, если людям там хорошо, если они себя чувствуют комфортно» (К2), «Конечно, положительно отношусь» (К5), «Не знал, но отношусь к этому положительно. Может быть, даже скорее нейтрально, чем положительно» (К4), «Я толерантен ко всем религиям, в основном. Не считаю, что это плохо – у нас есть буддийская община, хотя у них нет храма… почему бы мусульманам не построить мечеть? Много сект сейчас по городу, построены молитвенные дома, особо борьбы с ними не ведут ведь. Чем мусульмане хуже?» (К5). Часть ответов респондентов можно назвать скорее ***нейтральными***, чем толерантными (К3, К4).

Как и в случае с православными респондентами, опрошенные нами члены католической общины г.Благовещенска в качестве отрицательных черт мусульман назвали ***жестокость***: «Отталкивает жестокость – по отношению ко многим вещам, – к женщинам, например» (К5), «Отталкивает ***закрытость***, жестокость» (К5), «Меня отталкивает то, что, когда мусульманин принимает другую религию, его наказывают смертью» (К5).

Однако при этом респонденты этой группы ***не следуют стереотипу «мусульманин = террорист»*** и даже пытаются разрушить его: «я не согласен с теми, кто считают всех мусульман террористами и экстремистами, для мусульманина терроризм, священная война – это способы, которые им предлагают конкретные люди, толкающие их на это, но они никак не связаны с религией» (К3); «После 11 сентября отношение к мусульманам очень изменилось, я считаю, что это несправедливо, хотя остерегаться надо, чтобы в следующий раз такого не произошло, в этой группировке, может, и были мусульмане, но нельзя приравнивать это ко всем мусульманам» (К1). Но слово «ваххабизм» у некоторых респондентов все-таки ассоциируется с жестокостью (К5).

В качестве положительных черт мусульман респонденты (также, как один из православных респондентов) называют их ***ответственное отношение к вере***: «Ислам может дать пример всему миру, вера для них вся жизнь, 24 часа в сутки» (К1), «Привлекает… отношение к вере, преданность вере» (К5), «Для них религия действительно важна» (К3). Также в качестве положительных черт мусульман респонденты называют ***сдержанность***, манеры поведения и общения (К5, К5). Одним из качеств мусульман, по мнению некоторых респондентов, является также ***строгость*** (К4, К5), в том числе воспитание детей в строгости и строгое отношение к женщинам (К5, К1, К3). Еще одна черта образа мусульман в сознании респондентов этой группы – внешнее отличие мусульман («Мусульманин… как-то он одет по-другому…» (К2).

Как уже упоминалось, к строительству мечети опрошенные нами члены католической общины Благовещенска относятся по большей части положительно (лишь один респондент – нейтрально). При этом они трезво оценивают ситуацию: «Я думаю, в России это всегда будет, все-таки в России православная вера…» (К2), «Мусульмане – немного чужой народ для русского мира, я могу понять тех людей, которые против, вот если бы в деревне… где было бы больше мусульман… это строительство было бы лучше» (К1).

Респонденты по-разному оценивают причины и саму возможность возникновения конфликтов на религиозной почве, в том числе с участием мусульман: «конфликты часто создают из-за непонимания православные священники из-за плохого своего образования, а в католической церкви священником может стать только образованный человек» (К1), «Да, потому что на контакт не идут… и мусульмане, и христиане… но это в зависимости от региона, в Казани, например, хорошо – там три религии спо-

койно уживаются» (К5). При этом часть респондентов допускает возможность конфликта между мусульманами и христианами в Благовещенске.

Опасений по поводу мусульманской экспансии у большинства респондентов не возникает: «Меня раньше обеспокоивала эта проблема, но, пообщавшись со многими людьми, разных национальностей, я понял, что это абсолютно нормальные люди, они меня полностью устраивают – такие же, как мы, ничего необычного в них нет. Меня возрастание доли мусульман не беспокоит, конечно, я читал статистику, что ожидается, что их будет половина, но как-то не особо в это верится… А на христианство это никак не повлияет, так как для любого верующего человека его религия единственно правильная» (К3). Вероятность сотрудничества католической и мусульманской общин в делах благотворительности, издательской деятельности и т.д. признается и приветствуется всеми респондентами (К3).

В целом, по сравнению с ответами православных респондентов для ответов опрошенных нами членов католической общины Благовещенска характерна более выраженная толерантность и даже симпатия по отношению к мусульманам. Большинство респондентов имеют знакомых и друзей-мусульман, поддерживают с ними хорошие отношения. Часть респондентов указывает на веру в единого Бога как объединяющий фактор; однако при этом мусульмане остаются все же *другими* (с другой культурой, вероучением, традициями, манерой общения, стилем одежды и т.д.). В качестве типичных черт мусульманина приводятся строгость, сдержанность, закрытость, жестокость. К положительным чертам образа мусульманина в сознании респондентов относятся ответственное отношение к вере, манеры общения и поведения. Ни один из респондентов не следует стереотипу «мусульманин = террорист»; напротив, в своих ответах часть респондентов даже старалась опровергнуть это расхожее мнение. Однако стоит отметить, что ваххабизм у некоторых респондентов все-таки ассоциируется с жестокостью. К вопросу строительства мечети респонденты относятся либо положительно (большинство), либо нейтрально (один респондент). Увеличение доли мусульманского населения в регионе опасений у большинства респондентов этой группы не вызывает.

Образ мусульман в сознании жителей Благовещенска, не причисляющих себя к какой-либо конфессии

Интервью с жителями Благовещенска, не причисляющими себя к какой-либо конфессии, проходило с 6.11.2009 г. по 8.11.2009 г. преимущественно на улицах города. Всего нами было опрошено 10 респондентов в возрасте от 20 до 49 лет (пять мужчин и пять женщин). Приведем краткие данные о респондентах, для удобства обозначив каждого из них их кодовым названием «Ж1», «Ж2», «Ж3» и т.д.:

«Ж1»: Ольга, 49 лет, по национальности татарка, гражданка РФ. Вдова. Продавец продовольственных товаров. Образование неоконченое высшее. При вопросе о конфессиональной принадлежности растерялась, но потом все-таки сказала, что православная: «Вообще-то нет, но мы же все какие? Православные ведь, так?», хотя от анкеты для православных отказалась. Отец мусульманин, с детства воспитывалась в мусульманской вере, после переезда в Россию на ПМЖ, по собственному признанию, веру забыла. Религиозную литературу читает, в основном из серии, распространяемой движением «Свидетели Иеговы» («Пробудитесь» и др.). Интернетом почти не пользуется, религиозные сайты не посещает. В ответах на вопросы о строительстве мечети и об увеличении доли мусульман в регионе проявила резкую критику в сторону мусульман, хотя в ходе интервью отзывалась о них позитивно. В конференциях и благотворительных акциях не участвует.

«Ж2»: Николай, 24 года, русский. Женат. Образование высшее (специальность «Юриспруденция»), в данный момент получает второе высшее (специальность «Ветеринарный врач»). Работает ветеринарным врачом в одной из ветеринарных клиник города. Проявляет явный интерес к вопросам религии и культуры, достаточно толерантен в вопросах веры. Себя ни к какой конфессии не причисляет. На вопрос о значении религии ответил: «Религия – это необходимый институт современного общества. Она важна, но сейчас она больше политическая, чем духовная». Религиозные сайты не посещает, в конференциях и благотворительных акциях не участвует.

«Ж3»: Алла, 30 лет, русская. Замужем. Образование высшее (специальность «Педагогика»). Работает учителем в одной из школ города. Вопросами религии интересуется мало, но считает ее необходимой частью жизни общества. Религиозные сайты не посещает, в конференциях и благотворительных акциях не участвует. Проявила толерантность в вопросах об исламе.

«Ж4»: Елена, 40 лет, русская. Разведена. Образование высшее (аграрный институт). Работает бухгалтером. Религию считает необходимым институтом, на вопрос о конфессиональной принадлежности ответила: «все мы христиане», но особого интереса к вопросам веры не проявила. Религиозную литературу не читает, религиозные сайты не посещает, в конференциях и благотворительных акциях не участвует. Проявила толерантность в отношении к мусульманам, однако у нее они ассоциируются с террористами.

«Ж5»: Евгений, 30 лет, русский. Не женат. Образование высшее. Себя определил как «неверующий», и вообще к религии индифферентен. Религиозную литературу не читает, религиозные сайты не посещает, в конференциях и благотворительных акциях не участвует, на вопросы о мусульманах отвечал почти всегда с безразличием.

«Ж6»: Эльдар, 21 год, по национальности азербайджанец, гражданин РФ. Не женат. Образование неоконченное высшее (в данный момент обучается). Религию считает необходимым социальным институтом, но сам вопросами религии не увлекается. Религиозную литературу не читает, религиозные сайты не посещает, в конференциях и благотворительных акциях не участвует. Воспитывался в мусульманской среде, позитивно отзывается о мусульманах, к другим религиям относится толерантно или индифферентно. На вопрос о различиях между исламом и христианством ответил, что не знает, что такое христианство.

«Ж7»: Янина, 20 лет, русская. Не замужем. Образование неоконченное высшее (в данный момент учится и работает официанткой). Религию считает важной частью духовной жизни человека. Себя не считает религиозным человеком, но иногда посещает православные приходы. Религиозную литературу не читает, религиозные сайты не посещает, в благотворительных акциях и конференциях не участвует, «но хотела бы поучаствовать, чтобы хотя бы помаленьку разбираться во всех религиях». В отношении мусульман проявила достаточную толерантность, но высказала протест по поводу строительства мечети.

«Ж8»: Катерина, 21 год, русская. Не замужем. Образование неоконченное высшее (в данный момент учится в ДальГАУ). На вопрос о роли религии ответила: «Я считаю, что религия – нужная вещь, а мне, допустим, просто интересна». Периодически читает религиозную литературу, заходит на религиозные сайты, но не относит себя к какой-то определенной конфессии. В конференциях и благотворительных акциях не участвует. В ответах на вопросы, касающиеся мусульман, проявила толерантность и уважение.

«Ж9»: Сергей, 47 лет, русский. Женат. Образование высшее. Работает охранником в государственном учреждении. На вопрос о роли религии ответил: «Религия важна, только она может помочь, религия – предел со-

вершенства». Себя ни к какой конфессии не относит: «Я даже не крещенный, страна-то коммунистическая была». Явно интересуется вопросами религии, но не читает религиозную литературу и не посещает религиозные сайты. В конференциях и благотворительных акциях не участвует. В отношении мусульман проявил симпатию и толерантность, имеет друзей-мусульман.

«Ж10»: Максим, 27 лет, русский. Не женат. Образование высшее (специальность «русская филология»). На вопрос о роли религии ответил: «Вера в единого Бога – важная часть духовной жизни каждого человека». Себя ни к какой конфессии не относит, симпатизирует протестантам (в прошлом – член религиозной организации «Благая весть»). Регулярно читает Библию и иную религиозную литературу, посещает религиозные сайты. В конференциях и благотворительных акциях не участвует. В отношении мусульман проявил сдержанную толерантность и некоторую отчужденность, хотя имеет друзей-мусульман.

Перейдем к анализу ответов респондентов на заданные им вопросы.

На вопрос о соблюдении принципа свободы вероисповедания в России в целом и в Амурской области в частности шесть респондентов ответили, что свобода есть, причем один из них отметил: «Да их же [религий] сейчас много развелось, а мне кажется, что надо какую-то определенную… без всяких там «джихадов-жигадов» (Ж5). Четверо респондентов ответили, что свобода вероисповеданий в России номинальная: «Наверное, нет. Ну как сказать… некоторые притесняют религии. Вот у меня, к примеру, соседки ходят в «Новое поколение». Их, можно сказать, притесняют. И вообще многие религии притесняют» (Ж1); «Теоретически – да, практически – нет. Народ с предубеждением относится к верующим, – например, если узнают, что человек из «Свидетелей Иеговых», начинает ахать» (Ж8); «Юридически соблюдаются, но к представителям других религий относятся как минимум настороженно» (Ж10).

Большинство респондентов имеет знакомых среди мусульман и расценивает впечатления от общения с ними как хорошие или нормальные. В целом в ходе интервью большинство респондентов отзывалось о мусульманах либо ***толерантно***: «К исламу отношусь нормально» (Ж3), «Хорошо отношусь» (Ж6), «Нормально отношусь» (Ж7), «Уважительно, это тоже религия… каждому свое» (Ж8), «Ислам – вера хорошая» (Ж9), «В каждой вере есть свои плюсы и минусы» (Ж6)) либо ***равнодушно*** («Я ислам не знаю, мне параллельно на все, что его касается» (Ж5), «Мне все равно» (Ж5), «Никак не отношусь» (Ж10), «Мне без разницы вообще» (Ж5).

Одна из основных черт образа мусульман в сознании респондентов этой группы – то, что они ***другие*** и у них ***все другое***: «Ну, у них совершенно другие законы, у них совершенно другие взгляды на жизнь, даже в той же пище» (Ж4). Снова, как и в предыдущих группах, мы встречаем здесь ассоциации, связанные с *иным* внешним обликом мусульман: «там женщины в платках, лицо не прикрыто, правда, но все равно – юбки эти черные, цветастые и платки. Такие ассоциации» (Ж1); «Араб с бородой в пустыне. Он в чалме, но не воинственный с взрывчаткой, а простой человек» (Ж2); «Человек в шапке на голове» (Ж7); «Девушка в чадре» (Ж8); «Бородатый дядька в чалме с АК-47 в руках» (Ж10).

Как мы видим из последнего высказывания, в сознании респондента проявляется ассоциативный ряд «***мусульманин – экстремист***». В ответах этой группы респондентов такие ассоциации проявляются несколько раз: «Эти всякие – душманы, ваххабиты эти, – они какие-то садистские, хоть и кричат «Аллах», а какой там Аллах, людей мучают, издеваются» (Ж1); «Отталкивают постоянные лозунги типа «Аллах Акбар» [*как мы видим, фраза «Аллах Акбар», изначально не несущая в себе никакого воинственного оттенка, в сознании респондента связывается с эк-*

стремизмом – авт.] и то, что они это связывают с верой» (Ж2); «Это которые террористы? [*про ваххабизм*] Отрицательно» (Ж1). Неприязнь у респондентов вызывает принцип убийства иноверцев: «Ислам не привлекает в силу того, что многие непорядочные люди трактуют его как лицензию на убийство иноверцев» (Ж10).

Среди отрицательных черт мусульманской культуры респонденты приводят также ***многоженство*** («…семьи большие, детей нарожают – тамсям, по нескольку жен… это уже не ислам, это уже просто… [*нецензурное слово, обозначающее беспорядочные половые связи* – авт.]» (Ж1) и ***ущемление прав женщин*** («Там женщин очень ущемляют, мне это не нравится, их даже за стол с мужчинами не садят» (Ж9), «Не нравится то, что женщин ущемляют в правах» (Ж9, Ж1).

Однако при этом в качестве позитивных черт отмечаются ***крепость мусульманской семьи***, ***уважение к старшим*** и хорошее отношение к детям: «В исламе больше уважения к старшим» (Ж3), «Привлекает отношение к старшим» (Ж3), «Привлекает их культура, отношение к старым и то, как они к детям относятся» (Ж4). В качестве характерных черт мусульман также указывается ***серьезное отношение к вере*** («мусульмане… они более серьезные как-то… по вере и не только» (Ж1), «У мусульман отношение к своей вере серьезнее» (Ж9), а сама их вера признается более *жесткой*, чем христианство («Ислам намного жестче, чем христианство» (Ж8); «Ислам постоянно к чему-то обязывает и там какие-то наказания постоянно за то, за то, за это…за какие-то поступки» (Ж2). В качестве положительных черт мусульман также указывается тот факт, что они ***не потребляют алкоголь***: «Ислам – вера хорошая, у них люди лучше, они не пьют, как наши русские мужики, к ним я отношусь положительно» (Ж9), «у меня отец [*мусульманин*] добрый был, не пил, не курил, не дрался, не жадный» (Ж1). У части респондентов слово «мусульманин» вызывает *хорошие, добрые ассоциации* (Ж9, Ж3, Ж6).

Вопрос о планах строительства мечети в пределах Благовещенска вызвал неоднозначную реакцию у респондентов. Большинство респондентов не имеет ничего против строительства (Ж1, Ж4, Ж5, Ж6, Ж9, Ж10). Однако при упоминании аргумента тех жителей, которые против («Не хватало еще, чтобы в центре города с христианским названием с минарета раздавались крики муэдзина, призывающего к намазу»), один из респондентов изменил свое мнение: «Не слышала такого, а так если подумать – ну да, вот еще, будут они тут кричать. Этих [оскорбительное выражение, обозначающее выходцев из Кавказа] развелось тут, поменьше бы их, и не надо им тут эту мечеть строить… за пределами города пусть строят, на семнадцатом или на восьмом километре… в лесу вон пусть строят» (Ж1). При этом респондент – выходец из приезжей татарской мусульманской семьи. Один респондент согласен с подобными утверждениями: «Я тоже против. В Благовещенске христиане живут, нечего этим мечетям тут делать, пусть у себя на родине, в горах строят» (Ж7). Еще один вместо ответа задал провокационный вопрос: «А в мусульманских городах есть церкви с колоколами?» (Ж10).

Наконец, по поводу вероятности возникновения конфликтов между христианами и мусульманами Благовещенска большинство респондентов выразили сомнение или отрицание такой возможности, а один из респондентов высказался таким образом: «Это все зависит от правительства нашего, я считаю, если ты губернатор, то ты должен относиться лояльно и к тем, и к другим. Также я считаю, что и мусульмане, и христиане должны лояльно относиться друг к другу» (Ж9).

Итак, результаты анализа ответов жителей города, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, показали, что в целом их отношение к мусульманам можно охарактеризовать как толерантное и нейтральное; при этом мусульмане воспринимаются респондентами как представители со-

вершенно иной культуры. К числу положительных черт образа мусульман в сознании жителей города, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, можно отнести серьезное отношение мусульман к вере, отказ от потребления алкоголя, уважение к старшим, хорошее отношение к детям. Многоженство и ущемление прав женщин приводится респондентами в качестве негативных сторон мусульманской культуры. Также жизненным в сознании жителей города, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, остается стереотип «мусульманин – значит, экстремист».

Итак, мы постарались реконструировать образ мусульман в сознании трех групп респондентов – членов православной и католической общин г. Благовещенска, а также жителей, не причисляющих себя к какой-либо конфессии. Подведем итоги.

В результате проведенных нами интервью мы пришли к выводу, что образу мусульман в сознании опрошенных нами православных респондентов присущи как положительные, так и отрицательные черты. К числу положительных, например, можно отнести ответственность мусульман в вопросах веры. Однако, на наш взгляд, все-таки в сознании православных респондентов превалируют либо отрицательные ассоциации (чуждость, неправильность, агрессивность и жестокость, страх, отторжение, отчуждение, крайняя форма отрицания), либо сдержанная толерантность или безразличие. Примечательно, что, как мы видим из материалов интервью, наибольшую агрессию и неприятие по отношению к мусульманам выразили респонденты П3 и П6, отличающиеся достаточно высоким уровнем воцерковленности. Напротив, наиболее толерантным оказался респондент П5, обладающий, по-видимому, самым низким уровнем воцерковленности.

Еще одной характерной чертой восприятия мусульман православными жителями г. Благовещенска является, на наш взгляд, совмещение (или, по крайней мере, смешение) понятий «нация» (или «этнос») и «конфессия». «Русская вера» (т.е. православие) противопоставляется вере «нерусской» (П4); мусульман в целом называют «агрессивной нацией», «инородцами», «азиатами» (П3), а их веру – «присланной» (П2). Встречаются ответы, содержащие оскорбительные выражения в отношении мусульман, ассоциирующихся с выходцами с Кавказа (П3). Налицо развитая форма известного стереотипа «русский – значит, православный», которую смело можно сопоставить с распространенной формулой «мусульманин – значит, террорист», что также можно наблюдать в ответах части респондентов.

По сравнению с ответами православных респондентов для ответов опрошенных нами членов католической общины г. Благовещенска в целом характерна более выраженная толерантность и даже симпатия по отношению к мусульманам. Большинство респондентов имеет знакомых и друзей-мусульман, поддерживает с ними хорошие отношения. Часть респондентов указывает на веру в единого Бога как объединяющий фактор; однако при этом мусульмане остаются все же *другими* (с другой культурой, вероучением, традициями, манерой общения, стилем одежды и т.д.). В качестве типичных черт мусульманина приводятся строгость, сдержанность, закрытость, жестокость. К положительным чертам образа мусульманина в сознании респондентов относится ответственное отношение к вере, манера общения и поведения. Ни один из респондентов не следует стереотипу «мусульманин = террорист»; напротив, в своих ответах часть респондентов даже старались опровергнуть это расхожее мнение. Однако стоит отметить, что ваххабизм у некоторых респондентов все-таки ассоциируется с жестокостью.

Результаты анализа ответов жителей города, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, показал, что в целом их отношение к мусульманам можно охарактеризовать как толерантное и нейтральное; при этом му-

сульмане воспринимаются респондентами как представители совершенно иной культуры. К числу положительных черт образа мусульман в сознании жителей города, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, можно отнести серьезное отношение мусульман к вере, отказ от потребления алкоголя, уважение к старшим, хорошее отношение к детям. Многоженство и ущемление прав женщин приводится респондентами в качестве негативных сторон мусульманской культуры. Жизненным в сознании жителей города, не причисляющих себя к какой-либо конфессии, остается стереотип «мусульманин – значит, экстремист».

Что касается вопроса о строительстве мечети, то здесь также наблюдается тенденция более негативных реакций со стороны православных респондентов, хотя при этом встречается и толерантное отношение (П5). Респонденты – представители католической общины к вопросу строительства мечети относятся либо положительно (большинство), либо нейтрально (один респондент). Среди опрашиваемых жителей г. Благовещенска, не причисляющих себя к какой-либо религии, вопрос о планах строительства мечети в пределах города вызвал неоднозначную реакцию. Большинство респондентов не имеет ничего против строительства, однако встречаются и резко отрицательные суждения.

Увеличение доли мусульманского населения в регионе опасений у большинства респондентов всех трех групп не вызывает.

В целом образ мусульман в сознании жителей г.Благовещенска сложен и противоречив. Достаточно распространенными являются формулы: «мусульманин = ваххабит = террорист»; «мусульманин = чужой (говорит или одет не так, как мы)»; наблюдается смешение этнического и конфессионального в восприятии мусульман жителями Благовещенска («мусульманин = кавказец, азиат»). При этом мусульманин внушает опасение; он воспринимается как человек жесткий, сдержанный, скрытный, верный своим принципам (особенно в делах веры). Большинство респондентов указали на особую модель мусульманской семьи (ущемление прав женщин и строгость в воспитании детей), большую роль религии в жизни мусульман и ответственное отношение к вере, причем значительная часть респондентов считает это позитивным качеством исламской культуры.

Проведенное исследование не претендует на полную картину отношения к мусульманской общине г. Благовещенска со стороны жителей города, однако его результаты подтверждают сложность[20] этноконфессиональной обстановки в городе, а также актуальность и необходимость проведения подобных исследований в большем масштабе. В целом анализ материалов проведенного нами опроса свидетельствует о наличии ксенофобских настроений у части населения города, а также о жизненности стереотипов «русский – значит, православный» и «мусульманин – значит, экстремист».

Библиографический список

История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008. – 424 с.

Аниховский С.Э. Этнорелигиозные отношения на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX вв. (На материалах взаимодействия православия с религиозными верованиями китайского населения): Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13. – М., 2004. – 168 с.

Беляков А.О. Генезис и основные тенденции развития буддизма в Приамурье (философско-религиоведческий анализ): Дис. …канд. филос. наук: 09.00.14. – Благовещенск, 2012.

Шульженко Н.В. Исламский фактор в социальных процессах на Дальнем Востоке России: Дис. …канд. социол. наук. (22.00.04) – Хабаровск, 2009. – 196 с.

Гайнутдин Р. Ислам в современной России / Муфтий Равиль Гайнутдин. – М.: ФАИР-ПРЕСС, 2004. – 320 с.

Дацышен В.Г. Межконфессиональное взаимодействие в Приамурье во второй половине XIX – начале XX вв. // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 127–136.

История религии: В 2 т. – Т 2 / В.В. Винокуров, А.П. Забияко, З.Г. Лапина и др.; под общей ред. И.Н. Яблокова. – М. : Высшая школа, 2002. – 639 с.

История религий в России: Учебник / Рос. акад. гос. службы при Президенте РФ; под общей ред. О.Ю. Васильевой, Н.А. Трофимчука. – М.: РАГС, 2004. – 691 с.

Капранова Е.А. Государственная переселенческая политика и ее религиозная направленность на Дальнем Востоке России (1850-е–1917 гг.) // Демографическая ситуация в Приамурье: состояние и перспективы / Материалы региональной научно-практ. конф. «Демографическая ситуация и миграционная политика в Приамурье: социально-экономические, правовые и медико-экологические аспекты». 10-11 февраля 2006г. – Благовещенск, 2006. – С. 112-117.

Силантьев Р.А. Новейшая история ислама в России. – М.: Алгоритм, 2007. – 576 с.

---

[1] См. об этом: Забияко А.П. Искусство и религия. Скалы с рисунками: обитель духов и мастерская древнего художника // История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008. – С. 146-172.

[2] См.: Варламов А.Н. Христианские мотивы в мировоззрении и фольклоре эвенков // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 74–78; Аниховский С.Э. Трансформация религиозных традиций эвенков под воздействием буддизма и религиозных верований китайцев в XIX – начале XX вв. // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 13-19; Аниховский С.Э. Этнорелигиозные отношения на Дальнем Востоке России во второй половине XIX – начале XX вв. (На материалах взаимодействия православия с религиозными верованиями китайского населения) : Дис. ... канд. филос. наук : 09.00.13. – Москва, 2004. – 168 с.

[3] См.: Беляков А.О. Генезис и основные тенденции развития буддизма в Приамурье (философско-религиоведческий анализ): Дис. … канд. филос. наук : 09.00.14. – Благовещенск, 2012.

[4] Вопрос о возможном проникновении ислама в Приамурье до присоединения этого региона к Российской империи стоит отдельного исследования и в этой работе рассматриваться не будет.

[5] Например, некоторые сведения об этом можно найти в публикациях Е.А. Капрановой, В.Г. Дацышена, Р.А. Кобызова, С.М. Дударенок, Р. Силантьева и др. Отчасти информация об исламе в Приамурье представлена в диссертационном исследовании Н.В. Шульженко. См.: Шульженко Н.В.Исламский фактор в социальных процессах на Дальнем Востоке России: Дис. … канд. социол. наук (22.00.04). – Хабаровск, 2009. – 196 с.

[6] Напр.: www.dumrf.ru, www.alfurkan.ru идр.

[7] Ислам в Амурской области // Мусульмане России [Офиц. сайт Духовного управления мусульман европейской части России] URL: www.dumrf.ru (8.11.2012).

[8] Капранова Е.А. Государственная переселенческая политика и ее религиозная направленность на Дальнем Востоке России (1850-е–1917 гг.) // Демографическая ситуация в Приамурье: состояние и перспективы / Материалы региональной научно-практ. конф. «Демографическая ситуация и миграционная политика в Приамурье: социально-экономические, правовые и медико-экологические аспекты». 10-11 февраля 2006 г. – Благовещенск, 2006. – С. 113-114.

[9] Там же. – С. 115.

[10] Там же. – С. 116.

[11] Ислам в Амурской области // Мусульмане России [Офиц.сайт Духовного управления мусульман европейской части России] URL: www.dumrf.ru (8.11.2012). Данные на сайте приведены со ссылкой на Государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). По всей видимости, в Благовещенске также была китайская мечеть (См. Дацышен В.Г. Межконфессиональное взаимодействие в Приамурье во второй половине XIX – начале XX вв. // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 135.)

[12] ГААО инв. № 376, «Амурская правда» за 8 января 1930 г.

[13] Копии учредительных документов см. на сайте «Аль Фуркан» (Сайт мусульман Дальнего Востока). URL: http://www.alfurkan.ru (11.11.2012).

[14] См.: Гумирова С. Ислам на Дальнем Востоке // Исламский информационный канал Узбекистана. URL: islam.uz (11.11.2012).

[15] Курсы по основам ислама открылись в Благовещенске // «Аль Фуркан» (Сайт мусульман Дальнего Востока). URL: http://www.alfurkan.ru (11.11.2012).

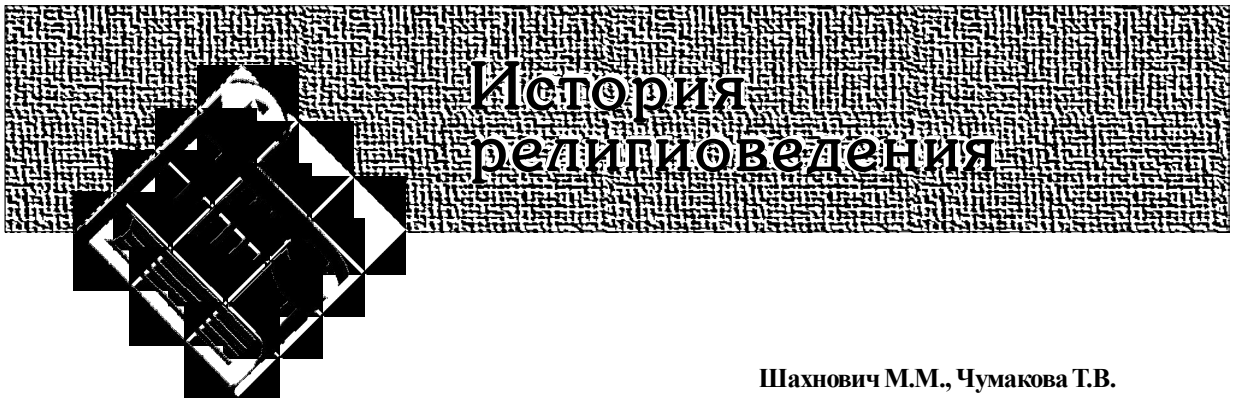
[16] Мэр Благовещенска поручил в месячный срок выделить земельный участок для строительства мечети // «Аль Фуркан» (Сайт мусульман Дальнего Востока). URL: http://www.alfurkan.ru (11.11.2012).

[17] Стенограммы бесед с членами общин мусульман г. Благовещенска (2008-2011 г.) // Личный архив авторов.

[18] См.: Гумирова С. Ислам на Дальнем Востоке...

[19] Мы имеем в виду планомерное и систематичное распространение православия в регионе, поэтому не учитываем период, предшествующий заключению Айгуньского договора (1851 г.).

[20] Еще более напряженную ситуацию можно наблюдать на благовещенских форумах (см., например, обсуждение новости о прибытии нового имама амурских мусульман на информационном портале «Амур-инфо»: Ильяс-хазрат (Кадыйров), имам Благовещенска и Амурской области // Амур-инфо. URL: http://forum.amur.info/viewtopic.html?id=47749&p=1 (11.11.2012).



Шахнович М.М., Чумакова Т.В.

Н.М. МАТОРИН И ЕГО ПРОГРАММА ИЗУЧЕНИЯ НАРОДНОЙ РЕЛИГИОЗНОСТИ

Аннотация. В статье сжато излагаются сведения о биографии и научной деятельности российского исследователя религии Н.М. Маторина. Основное содержание статьи составляет обнаруженный авторами в архиве текст, написанный Н.М. Маториным совместно с А.А. Невским. Это руководство по изучению «живой религии», «народного православия». Содержание текста отражает некоторые важные аспекты существования «бытового православия», а также развития религиоведения, антропологии религии в России в первой трети XX в.

Ключевые слова: Н.М. Маторин, религиоведение, антропология религии, этнография, православие, народная религия, религиозность.

В конце 20-х – начале 30-х гг. прошлого века в Ленинграде существовал довольно широкий круг исследователей, занимавшихся изучением современных религиозных практик. Среди них были историки, этнографы и фольклористы. Особая роль в планировании, организации и проведении исследований «живых» религиозных верований и культов принадлежала Николаю Михайловичу Маторину (1898–1936).

В 1924 г. по приглашению Л.Я. Штернберга Маторин начал преподавать на этнографическом отделении Географического института Ленинградского университета. Он читал курсы «Методика изучения деревни» и «Верования русской деревни». В сентябре 1927 г. в его преподавательской деятельности в Ленинградском университете наступил перерыв: его отправили на работу в Казань. Там, помимо организационной работы в методическом кабинете при обкоме партии и руководства бюро по самообразованию при местном комиссариате по просвещению, он занимался изучением религиозности местного населения и подготовил книгу «Религия у народов Волжского-Камского края прежде и теперь. Язычество – ислам – православие – сектантство»[1].

С осени 1928 г., когда он возвратился в Ленинград, Н.М. Маторин становится главным ленинградским организатором и вдохновителем исследований в области истории религии, работая в разных направлениях: педагогической, собирательской, музейной, научно-исследовательской и пропагандистской. Одним из важнейших направлений исследовательской работы он считал изучение «живой религии».

В 1928 г. в самом начале своей очень короткой, но яркой академической карьеры, доцент этнографического отделения географического факультета ЛГУ Маторин организовал, как тогда было принято, исследовательскую группу (секцию) по изучению истории так называемых «культов», т.е. по изучению бытовой религиозности. Члены группы регулярно собирались на вечерние заседания в помещении географического факультета ЛГУ. В заседаниях участвовали преподаватели, студенты, музейные работники, пропагандисты «Союза воинствующих безбожников», многие спе-

циально приезжали из разных регионов страны. Основной костяк группы составляли ближайшие сотрудники и ученики Маторина, а также его коллеги, занимавшиеся близкими проблемами.

Группа несколько раз меняла место «прописки» в зависимости от того, как было удобно ее руководителю, работавшему, как многие ученые в те годы, в нескольких учреждениях одновременно. Из ЛГУ заседания группы переместились сначала в Государственную академию истории материальной культуры (ГАИМК), куда в августе 1929 г. Маторин был зачислен на работу в качестве научного сотрудника, затем – в ИПИН (Институт по изучению народов СССР)[2], где Маторин стал заместителем директора, а с сентября 1934 г. группа перешла «под крыло» Музея истории религии АН СССР.

Вот что писал о деятельности исследовательской группы Маторина директор Музея истории религии В.Г. Богораз-Тан: «Секция сосредоточила свое внимание главнейшим образом на изучении вопросов религиозного синкретизма и привлекла ряд историков религии, этнографов, археологов и фольклористов к своей работе. Кроме этого секцией создана значительная сеть корреспондентов – научных работников по СССР, особенно в национальных республиках и областях, с которыми поддерживается живейшая и постоянная связь. Филиалы секции созданы в Москве (при Центральном антирелигиозном музее), в Калинине, Воронеже, Чебоксарах. Секция продолжает многолетнюю работу по составлению так наз. религиозных бытовых карт различных районов страны (чувашские кереметы, осетинские дзуары, дохристианские мольбища на территории Ленинградской, Московской, Воронежской, Северной обл. и т.д.). Секцией подготовлено из докладов, прочитанных на ее собраниях, два сборника статей «Религиозный синкретизм» (20 п.л.) и «Религиозные верования в Ленинградской обл.» (12 печ. лист.)»[3] (остались неопубликованными. – *М.Ш.)*.

Последнее заседание группы состоялось 28 декабря 1934 г., Маторин на нем не присутствовал. На следующий день, 29 декабря, он был исключен из членов ВКП(б). В резолюции партийного комитета АН СССР говорилось, что Н.М. Маторин исключен из рядов ВКП(б) как активный оппозиционер, не порвавший идейных связей с контрреволюционной зиновьевской оппозицией. Спустя четыре дня – 3 января 1935 г. – Николай Михайлович Маторин был арестован и отправлен в один из лагерей в Средней Азии, а в октябре 1936 г. расстрелян. Арест и гибель Маторина способствовали арестам и преследованиям его учеников и сотрудников, а также значительному свертыванию педагогической и научной работы в области истории религии не только в Ленинграде, но и в стране в целом.

В работе группы Маторина по изучению «истории культов» начиная с 1929 г. принимал активное участие его ученик, студент факультета языка и материальной культуры (ямфак) ЛГУ (первоначально с 1925 г. – студент восточно-славянского цикла этнографического отделения географического факультета) Александр Арсеньевич Невский (1898–1980), интересовавшийся религиозным синкретизмом и прежде всего «православным язычеством»[4]. Он слушал курс лекций «Современное состояние религии в СССР» Н.М. Маторина, который не только был в конце 1920-х – начале 1930-х гг. профессором исторического отделения университета, но и возглавил отделение и кафедру истории религии. Маторин поручил своему студенту Невскому, занимающемуся бытовым православием, работу секретаря группы по «истории культов», в его обязанность входило оповещение о программе и дате заседаний и ведение протоколов[5]. Весной 1929 г. Маторин привлек Невского к работе по составлению методических указаний по изучению бытового православия. Такие методички были необходимы прежде всего для краеведов и провинциальных исследователей, не имеющих специального этнографического образования[6].

Изо дня в день занимаясь тем, что сейчас называется антропологией религии, Н.М. Маторин прекрасно осознавал значение выработки методологии и эффективных практических методик исследования «живой» религии. Об этом свидетельствуют не только его собственные исследовательские труды, но публикации, в которых освещаются методологические подходы и методических приемы изучения религиозности[7].

Работа над методическими указаниями по бытовому православию была закончена в конце июня 1929 г. Спустя полгода, с 1 декабря 1929 г., по протекции Маторина Невский, даже не закончив курса в университете, устроился на работу в ГАИМК на должность научного сотрудника второго разряда по разделу этнографии. Методичка была издана небольшим тиражом под двумя фамилиями – учителя и ученика – в 1930 г. в виде брошюрки под названием «Программа для изучения бытового православия» (Л., 1930).

В 1994 г. в журнале «Этнографическое обозрение» была опубликована «Программа по собирания материалов по религиозным представлениям, культу и бытовому исламу», составленная Н.М. Маториным в 1935 г. уже в заключении, в лагере в Узбекистане. Даже там он думал, что если получить разрешение лагерного начальства на беседы с другими заключенными для сбора фольклорных материалов, то можно собрать много интересных и новых сведений по антропологии религии[8].

В 2012 г. в Санкт-Петербургском филиале архива РАН в фонде В.Г. Богораза-Тана (ф. 250, оп. 3, № 117) нами был обнаружен первый вариант методического пособия под названием «Программа для изучения «православного язычества» (религиозный синкретизм среди принявших православие народов СССР «двоеверие»), датированный 27 июня 1929 г. Он представляет несомненный интерес не только для историков науки, но и для современных исследователей народной религиозности.

Н. Маторин и А. Невский

Программа для изучения «православного язычества» (религиозный синкретизм среди принявших православие народов СССР «двоеверие»)

Общие указания

Цель настоящей программы – собрать материал для характеристики православной христианской религии с точки зрения этнографической. Необходимо поставить православие на ту же полку, на которой стояли все прочие религии, изучаемые историками культуры. Необходимо вскрыть магические, анимистические и фетишистские моменты в православном религиозном мировоззрении и культе. Требуется проследить увязку этих элементов как со старыми языческими культами (славянский, финский и др.), так и с византийским наследством. Требуется дать описание, точное и объективное, всех культовых процессов, поскольку местные особенности накладывают на них свой характерный отпечаток, далеко уводя в сторону от официальной богословской трактовки.

Этнографа мало интересует кабинетное восприятие религии: для него важно то, что бытует в массах, а мудрствования ученых теологов могут спокойно оставаться достоянием мышей.

Со времен Феодосия Печерского для характеристики синкретического религиозного мировоззрения русских народных масс употреблялся термин «двоеверие». Он по существу неверен, хотя и приобрел все права гражданства. Налицо ведь не механическое соединение двух вер – «двоеверие», а своеобразная амальгама, синкретическое, но в то же время целостное мировоззре-

ние. Если в мордовской сказке старые языческие боги сидят на дереве вместе с Миколой, то здесь не «двоеверие», а нечто новое, создавшееся в итоге взаимодействия двух религиозных систем. Пока мы не нашли нового термина, приходится пользоваться и старым, но с вышеуказанной оговоркой. Новый термин будет выдвинут по мере большего углубления в анализ вопроса. Что касается термина «православное язычество», то хотя мы его охотно употребляем, но сознаем все его неудобство как термина, не дающего отражения существа религиозных представлений.

Краевые и этнические особенности чрезвычайно сильно влияют на представления из области демонологии и эсхатологии, а также на формы культа. Поэтому сжатому очерку этих особенностей должны быть посвящены ответы на первые вопросы

Наконец, еще не подвергались никогда анализу классовые моменты. Между тем купец, крестьянин, помещик и т.д. представляли, выражаясь современным языком, равный «социальный заказ» к православному культу. Молебство на поле об удачном урожае, молебствование о счастливой торговле на ярмарке, молебствие по получении очередной награды по службе или по случаю приобретения новой деревни с лишней сотней душ крепостных – все это явления равного порядка. А промышленный капитализм присоединил сюда еще молебствование на вновь открываемых предприятиях и окропление станков святой водой. Вспоминается при этом «богородица фабрик», изобретенная французским духовенством.

К материалам программы чрезвычайно важно приложить религиозно бытовые карты района изучения, с указанием всех церквей, монастырей и часовен, как ныне функционирующих, так и закрытых (пометив год закрытия, нужно отметить условным знаком те места, где, по преданию, церковь поставлена на месте древнего мольбища, где это возможно установить). Соответственными условными знаками (смотри их перечень) должны быть отмечены священные камни, источники, озера, пещеры, деревья и рощи; могилы «народных святых», местонахождение мощей, различных реликвий (должны быть перечислены). Если реликвии и проч. взяты в музей, то это должно быть указано в ответах, если исчезли, подвергались уничтожению, то сообщите, когда и при каких обстоятельствах. Масштаб карты должен быть всюду одинаков, а именно: 3 версты в дюйме. При таких размерах на карты могут быть нанесены все интересующие нас подробности, и в то же время мы избежим слепящей глаза пестроты. Сведение всех этих карт воедино должно дать карту «православного язычества» у народов СССР. Снимая верхний христианский слой, мы с небольшими погрешностями получаем и карту старых языческих мольбищ.

По типу указанной карты можно составлять и карты для иллюстрации чисто языческих культов ислама, католицизма и т.д.

Проведение всей работы по всем вышеуказанным направлениям дало бы колоссальный и в то же время легко поддающийся систематизации конкретно-фактический материал по истории религии, имеющий поистине международное значение. Этнографический подход к православию не означает, что мы снимаем слепок только с настоящего момента. Этнография есть историческая наука. Поэтому мы должны прослеживать всю причудливую диалектику изменения религиозных верований в соответствии с теми или иными социально-экономическими формами жизни. Должна быть установлена не только связь идеологии с производством, но также изучен и процесс изменения этих связей. От крестного знамения охотника в дремучем северном лесу до сооружения креста на тракторе в чуриковской «коммуне», от окропления святой водой сохи до окропления ею машин – весь путь должен быть исследован. Появление, расцвет и замирание религиозно-бытовых явлений должны быть освещены, по возможности, от начала до конца.

Общие фразы: «религия отмирает», «держится» и т.п. должны быть отметены. Ответы даются лишь конкретные или не даются вовсе («сведений нет»).

Рекомендуется использовать как непосредственные живые этнографические наблюдения, так и ссылки на архивные и даже книжные источники, соблюдая установленные для этого правила (указать автора, где и когда издана книга; номер документа, дату и место хранения). Широко следует использовать местные музейные коллекции, поскольку они отражают православный культ. Если вещь попала в какой-либо центральный музей, то следует указать, когда и куда именно она отправлен. Крайне желательно снабдить ответы фотографиями, схемами, чертежами, рисунками, диаграммам. Очень важно вычерчивать кривые по материалам о распределении праздников и постов в годовом цикле. Это поможет уяснению связи религии с формами хозяйственного быта и производства. Фотографии жертвоприношений, часовен, священных деревьев, источников, камней, пещер и т. п. крайне существенны (напр., фотография одной пермской часовни, внутри которой целиком очутилось священное дерево). Чертежи старых мольбищ и др. святых мест также необходимы.

Поскольку опыт собирания сведений по предлагаемой программе предпринимается впервые, просьба ко всем товарищам – этнографам, краеведам, учителям дать свои замечания, поправки и дополнения по адресу: Ленинград, Мраморный Дворец, ЦБК[9]. Для Н.М. Маторина.

По этому адресу необходимо посылать и предварительные извещения о желании собрать материалы по программе и самые материалы[10].

Пересылка материалов и извещений в адрес ЦБК – бесплатная.

I. ВВЕДЕНИЕ

1. Характеристика района

Каковы особенности рельефа, почвы, орошения, климата, растительности и животного мира в данном районе. Есть ли хорошие пути сообщения. Какова степень населенности района и характер поселений. Чем занимается население, есть ли кустарные промыслы и крупная промышленность. Распространен ли отход населения на заработки и куда по преимуществу. Какое влияние оказывают на быт населения промыслы, крупная промышленность, отход на заработки. К каким культурно-экономическим центрам население тяготеет.

2. Состав и особенности населения.

Каков этнический состав населения. Когда и при каких обстоятельствах заселен край. Какие передвижения населения происходили в крае и почему. Кто были прежние насельники края. Сохранились ли они теперь, хотя бы в небольшом количестве. Какие остались о них воспоминания. Какие предания существуют у населения о своем прошлом. Какой процент грамотности среди населения. Насколько резко выражено классовое расслоение. Как делится население по религиозному признаку. Какие в данном районе существуют религиозные группировки.

3. Христианизация края

Когда и кем была начата в крае христианизация населения. Кто продолжал это дело. Какие существуют легенды о местных проповедниках христианства и вообще о распространении христианства в крае. Какой характер носило вытеснение старой веры новой. Нет ли преданий о столкновении христианских просветителей с преданным язычеству населением или с вождями язычества (волхвами, колдунами). Благодаря чему и когда окончательно победило христианство.

II. ПРАВОСЛАВНЫЙ АНИМИЗМ

4. Прямое наследие славянского, финского и проч. язычества

Нет ли в крае почитаемых священных камней, рощ, деревьев, источников, озер, колодцев, гор, пещер. Какими особенностями они отличаются. Какую форму имеют камни. Нет ли на них углублений – если есть, какой формы. Какие предметы находятся в священных рощах. Нет ли названия для священных рощ («куст»). Чем и когда украшают священные деревья. Что расска-

зывают о прошлом гор и пещер. Нет ли в них или около них могил. Какова вода в священных источниках, колодцах. Что и когда с ней делают. Берут ли из них воду для нужд обыденной жизни. Когда и кем вырыты колодцы. Как достают из них воду. Что рассказывают о всех этих священных местах и предметах. Не живут ли в них (около них) духи. Не связаны ли они с именами богородицы или каких либо святых, оставивших на них (или в них) какие-либо следы. В чем заключается почитание всех перечисленных мест и предметов. Делаются ли им приношения. Бывают ли около них (в них, на них) моления, когда, и в чем эти моления заключаются. В чем заключается польза от почитания указанных мест и предметов, по мнению населения. Не существуют ли различия в почитании всего перечисленного у этнически-различных групп населения. В чем заключаются эти различия.

5. Совпадение славянского и византийского анимизма

Нет ли и не было ли в районе урочищ, где обитали черти, бесы и вообще нечистая сила. Не отразились ли эти обстоятельства в названиях урочищ. Где такие урочища находятся, и что они собою представляют. Как проявила и проявляет себя на них нечистая сила. Не было ли борьбы с нею со стороны представителей христианства. (Привести соответствующие легенды и рассказы). Какой вид имеют местные черти. Нет ли указаний, что черти на урочищах, это ? бывшие языческие духи-хозяева мест. Нет ли взгляда на колдовство как на службу черту. Нет ли рассказов о явлениях людям ангелов. В каком виде они являлись и зачем. Какие представления существуют об ангеле-хранителе. Нет ли рассказов об ангелах, уносящих душу на небо, об ангелах стран света и т.п. Нет ли почитаемых статуй ангелов.

6. Христианские божества и святые

А. Какие представления существуют о богородице. Продолжают ли называть ее царицей небесной. Нет ли о ней ходячих легенд. Не было ли случаев явления богородицы кому-либо. Какие иконы богородицы особенно почитаются. Какие чаще всего встречаются в жилищах. Употребляется ли при пожарах икона «Неопалимая купина». Какие богородичные праздники особенно чтимы. Нет ли разницы в почитании богородицы мужчинами и женщинами, русским и не русским населением

Б. Какие представления существуют о Спасе. Как смотрят на праздник пасхи ? что он такое. Как называют и проводят дни: 1, 6 и 16 августа (по стар. стилю). Связываются ли они с личностью Христа или с чем-либо другим. Не употребляется ли просфоры, вынутые в эти дни, при севе озимого. Какие изображения Спаса распространены или обращают на себя внимание. Нет ли икон рождества с изображенной также повивальной бабкой. Как понимают, что такое плащаницы. Продолжают ли называть Христа царем небесным.

В. Как представляют себе Троицу. Украшают ли березками жилища в троицын день и как объясняют себе этот обычай. Какие изображения троицы встречаются в церквах. Почитают ли бога Саваофа. Когда и каким образом.

Г. В качестве кого почитается Николай Угодник. Не является ли он покровителем плавающих и хозяином водной стихии. Нет ли деревянных статуй Николы. Нет ли особенностей в их почитании сравнительно с иконами. Как проводятся весенний и зимний праздники Николы. Что такое никольская свеча. Нет ли аналогии в отношении к Николе и домовому (Никола ? святой дед, домовой ? предок). Запишите рассказы и легенды о Николе. Что особенного в почитании Николы у нерусского населения.

Д. Почитается ли Параскева-Пятница. Не имеет ли она ближайшего отношения к воде. Какие запреты связаны с ее праздниками. Есть ли деревянные статуи Параскевы. Что они собой представляют и где находятся. Нет ли особенностей в их почитании по сравнению с иконой. Какие пятницы в году особенно чтятся. Не дробится ли единый образ Параскевы на несколько, в зависимости от количества почитаемых пятниц.

Е. Нет ли легенд о дохристианском почитании стихийных сил природы. Есть ли обычай у населения молиться на восток в случае отсутствия иконы и

церкви. Какими чертами рисует себе население Илью-пророка. Как охраняет себя от его гнева. Какие легенды ходят об Илье. Нет ли икон Ильи, изображенного с молотком или ножом в руках. Существуют ли представление о святом Пантелеимоне как о вихре; – об «огненной Марии», мечущей молнии. Не смотрят ли на Архангела Гавриила, что он «владеет молнией». Не почитают ли святого Николу Новгородского как хранителя от пожара и молнии. Не почитается ли Артемий Веркольский, молнией убиенный.

Ж. Почитают ли архангела Михаила, Федора Стратилата, Федора Тирона, Дмитрия Солунского и других воинов – борцов против силы дьявольской. Как их себе представляют и что о них рассказывают.

З. Почитаются ли какие либо другие святые, не имеющие непосредственного производственного значения. Есть ли местные святые. Какие рассказы о них существуют. Давно ли жили и как стали известны. Какова их классовая принадлежность.

И. Не существует ли специальных рассказов о чудесах святых и легенд о подвижниках. Приведите их.

III. ПРОИЗВОДСТВЕННЫЙ МОМЕНТ В ПРАВОСЛАВИИ

7. Святые покровители производства

А. Какому святому молятся местные охотники. Бывает ли у них свой праздник. Когда и как справляется. Не выполняют ли роль покровителя охоты святой Георгий, Трифон-Сокольник, Николай Чудотворец. Почитается ли Мефодий-Перепелятник (20 июня стар. стиля), 40 мучеников. Нет ли специальных охотничьих икон. Какое значение имеет для охотника крест. Нет ли у охотников стремления избегать христианского освящения своей профессии. Является ли для охотника счастливой встреча с попом. Какие дикие животные изображены на местных иконах и при каких святых. Какие средства применяет охотник, чтобы стрелять без промаха (стреляет в кресты, в причастие).

Б. Каким святым молятся пчеловоды (Зосиме и Савватию, святому Алексею). Как и когда справляют они свой праздник. Как изображаются на местных иконах Зосима и Савватий. Не ставится ли их икона на одном из ульев. Не применяют ли пчеловоды пасхальной свечи или осколка колокольной меди. Не освящают ли мед в церкви. Нет ли особого праздника «свечи», как он празднуется и когда.

В. Какие святые считают покровителями рыбаков: Апостол Петр, Леонтий Ростовский и святой Никита Исповедник или другие. Считаются ли покровителями рыбаков также некоторые иконы Богородицы. Как и когда справляют рыбаки свой праздник. Какие и когда приносят жертвы в воду.

Г. Кто из святых покровительствует земледелию. Имеют ли такое значение Илья-пророк, Борис и Глеб и мученик Исидор. Какие другие святые способствуют произрастанию хлебов. Не молятся ли святому Герману Свияжскому о даровании дождя. Не является ли святая Параскева покровительницей льноводства. Как называется последний сноп (Спасова борода), «оставляемый» в поле, и какие с ним производят обряды. Кто покровительствует огородничеству ? Конон Градарь или другие святые. Не молятся ли святому Евстафию или Юлиану об уничтожении червей и гадов на полях. Употребляются ли заклинания мученика Трифона против вредителей хлеба. Опишите обряды благовещенскими просвирками, «мольбы», «братчины», «пивных праздников».

Д. Как проявляется почитание Петра и Павла, сенокосных святых. Как себе их представляют.

Е. Кого больше чтят, как покровителей скотоводства: Егория или Власия. Почитают ли святого «Медоста», Флора и Лавра. Считается ли покровителем лошадей, кроме Флора и Лавра, также и святой Степан. Как изображаются все эти святые на иконах и как справляют их праздники. Нет ли у этих святых других функций, помимо скотоводческой. Считают ли Василия Кесарийского покровителем свиней, а Онисима и Мамонта – покровителями овец. Нет ли в церквях почитаемых или обращающих на себя внимание икон, на которых

были бы изображены животные, имеющие близкое отношение к человеку. Нет ли обряда «молить Кесаретского» на святках. Когда бывает купанье лошадей – на Егория, Спаса, Фрола.

Ж. Почитается ли Кузьма-Демьян, а также мученик Сергий как покровители кур. Как проводятся праздники этих святых. Встречаются ли в курятнике «куриные боги». Дают ли курам расклевывать опилки от деревянных крестов. Считают ли святого Никиту покровителем гусей. Какие животные и птицы считаются вообще священными.

З. Почитают ли Параскеву-Пятницу, как покровительницу домоводства. Почитают ли пастухи апостола Иоанна Богослова, кузнецы – Кузьму-Демьяна, мельники – святого Мартына, столяры – святого Иосифа. Какие святые изображались на цеховых знаменах. Кого почитают сплавщики: Николая Чудотворца, святого Фому, божью матерь-Одигитрию или друг. Кого почитают торговцы (Параскеву, Бориса и Глеба). Не почитает ли знахарь Симона Зилота и Аграфену Купальницу. Не молятся ли иконописцы Апостолу Луке и Иоанну Богослову. Не считается ли покровителем музыки и защитников от разбойников царь Давид. Кому молятся за ушедших на войну. Если иконе богородицы, то какой именно. Молятся ли об отыскании украденного Федору Тирону, святому Мине или святым Виктору и Викентию. Кто почитает Ивана Воина и святого Касьяна (Немилостивого). Кто считается покровителем богатых, кто помогает наживать богатство.

8. Православный сельскохозяйственный календарь

Посты и праздники. К каким праздникам приурочиваются начала тех или других сельскохозяйственных работ. Как распределяются справляемые населением праздники по временам года. Какие посты и праздники имеют наибольшее (экономическое) значение в годовом цикле. Какие существуют в районе заветные и большие престольные праздники. По какому случаю устанавливаются первые. Как оба вида праздников проводятся. Какие пекутся населением края обрядовые печенья и когда (жаворонки на Сорок мучеников, кресты – в середине Великого поста, лесенки в Вознесенье, печение с изображением подковы – на Флора и Лавра, каравай – на Троицу, кулич – в Пасху, оладьи, кутья и взвар – канун Рождества, блины – в поминальные дни и на Масленицу). Бывают ли традиционные молебны, водосвятие и крестные ходы по временам года (пахота, сев) и по случаям освящения колодцев, засухи. Какими чертами каждый молебен характеризуется. Кто в нем по преимуществу участвует. Что окропляют святой водой. Не окропляются ли св. водой сельскохозяйственные орудия и проч. Кто и как угощает духовенство после молебствования.

IV. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ КУЛЬТА

9. Поклонение священным предметам и изображениям

Как происходит это поклонение – тайно или открыто, в какое время дня, отдельными верующими или целыми группами, семьями и т. д. Какие действия при этом производятся. Воздевают ли руки, встают ли на колени и проч.

10. Молитвы и песнопения, исполняемые при поклонении

Какие молитвы и песнопения употребляются при молении. Кто поет и произносит молитвы.

11. Курение, зажигание огня

Производится ли курение ладаном, травами, зажигают ли свечи, лампады, не разводят ли огонь иным каким способом. Не употребляется ли при молении вода.

12. Жертвоприношения

Не производятся ли при молении жертвоприношения (особенно кровавые). Как они происходят. Кто приносит в жертву. Не убивают ли животных камнями в ритуальных целях. Какие существуют бескровные жертвы. Не делаются ли почитаемому предмету приношения, не имеющие отчетливо выраженного характера жертвы. Как украшают предмет почитания (указать постоянные,

временные, сезонные украшения). Куда бросаются останки жертвенного животного (кости, внутренности, шкура).

13. Отражение культа в обычаях

Нет ли отражения церковного культа в обычаях (напр., при проводах в дальний путь). Не бытует ли народных обычаев и игр, пародирующих культ (похороны Костромы, женитьба барина и проч.).

V. ЭЛЕМЕНТЫ МАГИИ В КУЛЬТЕ

14. Поедание священной и жертвенной пищи

Как смотрят на причастие. Нет ли легенд о причастии. Как употребляют просфоры, артосу, пасхальные яйца, обрядовое печенье. Как употребляется жертвенное мясо.

15. Прикосновение к святому предмету и лобызание его

Как эти действия происходят. Чем прикасаются. Куда целуют. Какую при этом позу принимают. Не грызут ли священных корней, крестов и проч.

16. Православный фетишизм

Вера в магическое значение различных предметов и веществ. Нет ли элементов фетишизма в почитании икон и крестов. В чем она заключается. Не употребляется ли материал иконы, крестов для каких-либо освящающих или других подобных целей. Не считают ли воду от омовения икон святой. Употребляется ли крест или крестное знамение в качестве оберега от нечистой силы. Что рассказывают о силе креста и крестного знамения. Бытуют ли нательные крестики и иконки-змеевики, ладанки и другие талисманы и амулеты христианского происхождения. Какое применение в быту имеют освященные восковые свечи (пасхальные и четверговые). Нет ли специальных свечей, зажигаемых во время грозы (громницы). Не кладут ли пчеловоды свечи в ульи. Не держат ли на пасеке куска колокола, отбитого в первый день пасхи. Нет ли у охотников и рыбаков аналогичного употребления свеч, ладана и проч. Чем освящается скот и поля. Какие воззрения существуют на святую воду. Одинакова ли святая вода: из крещенской проруби и кадки, из купели после крещения младенцев, из церковного кувшина для окропления. В каких случаях применяется ладан в домашнем быту. Когда употребляется освященная верба. Как относятся к помазанию елеем в церкви. Не перемазывают ли елей бывшие в церкви на не бывших в ней по возвращении домой. Какой огонь считается святым: принесенный на свечке из церкви, добываемый трением или от молнии.

17. Вера в силу слова

Не употребляют ли молитвы в качестве заговоров. Нет ли христианских заговоров и заклятий. Какие легенды ходят о силе молитвы и о силе заклятия. (Запишите заговоры охотника, пчеловода, рыбака, земледельца, хозяина скота, пастуха и т. п.)

VI. ПРЕДМЕТЫ ПОКЛОНЕНИЯ И ПРИНАДЛЕЖНОСТИ КУЛЬТА

18. Какие чудотворные иконы и особо чтимые иконы можно указать в районе. Есть ли среди них явленные. Где, когда, кому, при каких обстоятельствах последние явились. Есть ли легенды о чудесах от этих икон. Нет ли рассказов о сиянии или истечении от икон. Нет ли обычая угощать иконы салом, маслом, кровью. Есть ли особо интересные по исполнению и содержанию иконы. Употребляются ли иконы при опахивании и какие. Есть ли в районе почитаемые статуи, кресты, мощи, реликвии святых. Нет ли отдельного изваяния головы Иоанна Крестителя. Приведите легенды и рассказы о них. Какие другие предметы почитаются. Являются ли колокола только средством оповещения населения о церковной службе, пожаре и проч. или играют другую магическую роль. Нет ли каких-либо особенностей в богослужебной одежде местного духовенства; в хоругвях, священных сосудах, брачных венцах и друг. предметах культа. Что из характерных с этой точки зрения предметов культа взято в музее, когда и при каких обстоятельствах.

VII. МЕСТА КУЛЬТА

19. Нет ли рассказов о древних мольбищах. Были ли они связаны с ныне почитаемыми камнями, деревьями, источниками, колодцами, озерами, горами, пещерами. Когда и где были основаны первые христианские храмы в крае. Не поставлены ли они на местах прежних языческих мольбищ. Не пришелся ли алтарь на место старого идола, камня, дерева и проч. Нет ли об этих храмах особых легенд, помимо общих легенд о распространении христианства в крае. Какие другие замечательные церкви, монастыри, часовни существуют в крае. Где они стоят. Что о них рассказывают. В память каких святых и праздников созданы церкви, устроены алтари. Есть ли брошенные и закрытые места культа. Почему они брошены или закрыты. Какую роль играли монастыри в крае. Каковы были их богатства и отношение к окрестному населению. Нет ли в крае почитаемых могил святых. Как украшают места культа. Кто о них заботится. Роль женщин и зажиточных слоев населения. Нет ли разницы в почитании посещении мест культа русским и нерусским населением, различными социальными, половыми и возрастными группами. Нет ли мест культа, посещаемых преимущественно зажиточным населением.

VIII. СЛУЖИТЕЛИ КУЛЬТА

20. Нет ли воспоминаний о волхвах и об их борьбе с христианским духовенством. Какое отношение существует к колдунам и духовенству. Какие легенды ходят о волхвах и колдунах. Не имеет ли духовенство каких-либо функций, раньше и в других случаях выполнявшихся колдунами (отчитывание умерших, изгнание злого домового, освящение скота, различных мест и предметов, уничтожение заломов в поле и проч.). Какие приметы существуют относительно встречи с попом. Как уничтожить ее дурное влияние. Какова социальная роль духовенства в крае в настоящее время.

IX. РОЖДЕНИЕ, ЖИЗНЬ И СМЕРТЬ ЧЕЛОВЕКА

21. Рождение

Не молится ли бесплодная женщина святому Роману или Ипатию Чудотворцу о рождении детей. Каким святым и иконам молятся о рождении живых детей, если рождают мертвых (Корсунской иконе Божьей матери). Какие святые иконы считаются покровителями беременных и рожениц: святая Анна, свят. Екатерина, свят. Анастасия Узорешительница, Сергей Радонежский, иконы – Федоровская, «Вспоможение в родах». Не просят ли священника при трудных родах открыть в церкви царские врата. Не существует ли у женщин каких-либо обрядов 25 января (хождение в церковь со снедью к родившей богородице).

22. Жизнь человека

Какие приметы существуют при крещении относительно будущей жизни ребенка. Какова роль кумы и кума, что делают с водой из крестильной купели. Как долго не моют ребенка после крещения. Как относятся к миру ? так же, как к елею, или иначе. Не молятся ли матери иконе божьей матери «Млекопитательницы» об увеличении молока в грудях. Каким святым и иконам молятся о здоровье детей: Тихвинской божьей матери или друг. Каким святым и иконам поручается защита детей: Семену Богоприимцу, святому Иулиану Киевскому, иконам Черниговской божьей матери, «Воспитанию», «Споручнице грешных». Почитают ли пророка Наума и Кузьму-Демьяна покровителями детей, обучающихся грамоте. Почитают ли преподобного Мартиниана, свт. Фомаиду, Иоанна Многострадального как хранителей от блудной страсти. Каким святым и иконам молятся девицы о даровании им женихов: святому Трифону, св. Андрею Первозванному, Андрею Критскому, Егорию, Казанской. Считают ли праздник Покрова, св. Параскеву, Кузьму-Демьяна покровителями брака. Какие дни месяца, недели считают счастливыми и несчастными для вступления в брак. Почему. Какие приметы существуют при венчании относительно будущей жизни супругов. Какие христианские элементы вообще есть

в обряде свадьбы. Какие святые иконы считаются покровителями новобрачных (Черниговская икона божьей матери). Какие дни, недели считаются праздниками женщин: Неделя жен-мироносиц, день Иова Горошника (6 мая стар. стиля), 17 сентября (бабьи именины), 15 августа ? 8 сентября (бабье лето). Не молятся ли женщины, страдающие от жестокости мужей мученикам: Гурию, Самону и Авиву. Не благословляют ли отправляющихся в далекий путь иконой Благовещенья.

23. Смерть

Соборуются ли перед смертью. Что дают в руки умершим. Что кладут с ними в гроб. Как складывают им руки. Как ведут себя родственники при отпевании покойника, проводов, зарывании в могилу. Как относятся к покойникам, к могилам, к кладбищам. Какие кресты и памятники ставят на могилах. Встречаются ли каменные кресты или камни с крестами. В какие дни после смерти человека молятся об упокоении его души. Когда впоследствии служат о нем панихиды. Совершаются ли поминки на самих могилах (в Пасху, в Троицу, Дмитриеву субботу и в др. дни). Как протекают такие поминки у русского и нерусского населения. Окликают ли родителей на могилах, когда это производят. Не молятся ли преподобному Паисию об избавлении от мук умерших без покаяния. Не верят ли, что умершие без покаяния стонут в могилах и выходят из них, не находя себе покоя. Как обеспечивают себя от злобы нечистых покойников. Нет ли мест, с которыми связаны рассказы о русалках. Боятся ли креста русалки и нечистые покойники (потерчата, мавки и др.). Как отражается классовое расслоение на захоронении покойников, на виде кладбища и на всей кладбищенской обрядности.

24. Преставление о душе, загробной жизни, вечных муках и Страшном суде

Какие рассказы существуют обо всем этом. Одинаковы ли взгляды на эти предмета у русского и нерусского населения. Какой вид имеет душа при жизни и после смерти. Происходит ли на Страшном суде взвешивание заслуг и грехов человека. Какие муки постигают человека за грехи. Каковы представления у населения об антихристе. Когда его ожидают.

X. РЕЛИГИОЗНАЯ МЕДИЦИНА

25. Предупреждение болезней, целебные вещества, религиозная диета

Какие меры предпринимаются в случае возникновения эпидемий и эпизоотий (поднимание икон, торжественное многолюдное моление, опахивание с иконами и проч.). Какие вещества и предметы религиозного происхождения употребляются для предохранения и исцеления от болезней. Употребляют ли святую воду, четверговую соль, освященные свечи, масло, просфору, артос, пасхальные яйца в качестве лекарств. Нет ли легенд о чудесных исцеляющих веществах. Напр., о молоке богородицы и т.п. Не обладает ли причастие и этой целебной силой. Не запрещается ли в день усекновения главы Иоанна Предтечи есть круглые плоды. Можно ли в день пророка Ионы есть рыбу. Какие пищевые запреты существуют в дни других святых. Приписывают ли постам какое-либо очищающее свойство. Оскверняется ли человек, нарушивший пост (и вообще не соблюдающий запрета). Какие социальные слои особенно практикуют религиозную медицину и держатся постов.

26. Святые целители и святые, ограждающие от смерти и злых влияний

Какой святой является целителем от всех болезней (Пантелеймон). Не исцеляет ли от многих болезней Кузьма-Демьян, 40 мучеников. Каким святым молятся об исцелении от лихорадки (св. Мирону, Фотинии, св. Сисинию), от болезней глаз – св. Никите, св. Леонтию, св. Лонгину, св. Мине, Казанской Б. матери, от болезней ног (св. Митрофанию), от зубной боли (св. Гурию, св. Антипе), от головной боли (Иоанну Крестителю), от оспы (Конону Иссаврийскому), от грыжи (Артемию), от родимца (муч. Никите), от пьянства (св. Вонифатию, Моисею Мурину). Не молятся ли от внезапной смерти св. Харлампию и Онуфрию Великому, а св. Садоку – от напрасной смерти. Не навешива-

ют ли на иконы изображений больных членов тела. Когда и какие. Каким святым надо молиться от порчи (пророку Малахии), от наваждения (препод. Нифонту, св. Куприяну и Устинье), от бесов (св. Параскеве, Никите Демоноборцу, св. Марине и препод. Маруфэ Месопотамск.). Какие святые посылают болезни за непочтение к их дням (Мария Магдалина – холеру, Иоанна Богослов – чирьи).

XI. РЕЛИГИОЗНОЕ ТВОРЧЕСТВО ПОСЛЕ РЕВОЛЮЦИИ

27. Не было ли явления новых икон, открытия новых священных источников и проч. Как все это происходило. Роль народных старцев, кликуш, кулачества и духовенства. Есть ли легенды советского времени (о безбожниках-коммунистах и проч.). Среди каких слоев населения они создаются. Какие изменения религиозной жизни произошли у крещеного нерусского населения края.

XII. ВЫМИРАЮТ ЛИ ОБЫЧАИ

28. Какие обычаи вымирают. Растет ли безбожие. Какие формы безбожия можно наблюдать. Нет ли особенностей в развитии безбожия у русского и нерусского населения. Дайте биографию выдающихся безбожников из среды населения. Среди каких социальных слоев особенно развивается безбожие. Среди каких еще крепко держатся старые обычаи. Нет ли безбожных сел и деревень. Экономика и классовое расслоение в этих деревнях. Состояние сельскохозяйственной техники. Есть ли колхозы и в каком состоянии. При каких обстоятельствах и когда закрыты церкви и часовни. Какая культурная работа и кем ведется в безбожной деревне. Есть ли ячейки «Союза воинствующих безбожников». Ее социальный, партийный, возрастной и половой состав. Дореволюционное прошлое безбожных сел и деревень.

27 июня 1929 г.

---

[1] В декабре 1927 г. Н.М. Маторина «за участие в зиновьевской оппозиции» исключают из партии (в 1922 г. он некоторое время работал секретарем Г.Е. Зиновьева, бывшего тогда Председателем Петросовета и Председателем Исполкома Коминтерна). Однако в августе 1928 г. после письменного обращения Н.М. Маторина Центральная контрольная комиссия ВКП (б) восстанавливает его членство в партии.

[2] См.: Худяков М.Г. Из опыта ленинградских этнографов. Институт по изучению народов СССР (ИПИН) // Этнография. – 1930. – № 4. – С. 85–86; Шахнович М.И. Вторая пятилетка этнографической работы МАЭ и ИПИН Академии наук СССР и Этнографического отдела Государственного Русского музея // Советская этнография. – 1932. – № 5–6. – С. 204.

[3] ПФА РАН. Ф. 22. Оп. 2. № 41. Л. 13–14.

[4] В 1936 г. А.А. Невский был арестован как член «контрреволюционной группы Маторина», вернулся в Ленинград только в 1958 г.

[5] См.: А. Невский. Работа группы по изучению истории культов Государственной академии истории материальной культуры // Советская этнография. – 1931. – № 1–2. – С 169–171.

[6] Похожие методички (программы по сбору этнографических сведений) писал для слушателей Высших географических курсов, уезжающих на каникулы из Санкт-Петербурга в провинцию, Л.Я. Штернберг. См.: С. А. Ратнер-Штернберг. Лев Яковлевич Штернберг и Музей антропологии и этнографии Академии наук (по личным воспоминаниям, литературным и архивным данным) // Сборник МАЭ. – Л.: АН СССР,1928. – Т. VII. – С. 35–67.

[7] В 1934 г. в сборнике, посвященном пятидесятилетию научной и общественной деятельности академика С.Ф.Ольденбурга, Маторин опубликовал специальную статью «К вопросу о методологии изучения религиозного синкретизма» (С. 337–358). В ней он указывал, как следует понимать и изучать то, «что принято называть «народными» культами, или «антропологическими религиями».

[8] См.: Н.М. Маторин. Программа для собирания этнографических и фольклорных материалов. Публ. А.М. Решетова // Этнографическое обозрение. – 1994. – № 3. – С. 155–159.

[9] ЦБК – Центральное бюро краеведения было создано в 1922 г. при Академии наук СССР. С 1925 г. ЦБК перешло в ведение Главного управления науки Наркомпроса и переехало из главного здания Академии наук на Университетской набережной в помещение Мраморного дворца, где находилось Ленинградское отделение Главнауки.

[10] В опубликованном варианте также добавлен адрес ГАИМК: Ленинград, ул. Халтурина, 5. ГАИМК, разряд Этнографии. Указано, что пересылка на адрес ГАИМК также бесплатная.

Воронцова И.В.

ЗАПАДНО-ХРИСТИАНСКИЙ «МОДЕРНИЗМ» КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX вв. И ЕГО «ПРОГРАММА»

Аннотация. В статье систематизированы сведения о римо-католическом «модернизме», ведущих «модернистах» и основных направлениях их доктрины. Ею также предваряется первая публикация на русском языке «Введения» А. Лиллея к «Программе модернистов» (1908), дающая представление о том объеме реформ, которые намечались модернистами.

Ключевые слова: модернизм, Лиллей, «Программа модернистов», католицизм, эволюция религии.

В начале XX в. христианский мир столкнулся с развитием тенденции обновления церковного христианства. В Римской католической церкви она появилась в конце XIX в. в среде богословов, клириков и философов Франции, Италии и Англии[1]. Один из исследователей модернизма, Р. Хейт, писал, что как течение в Римской католической церкви начала XX в. «модернизм» «был… попыткой столкнуть католическую доктрину с острыми необходимостями науки и современной интеллектуальной культуры»[2]. Сами «модернисты» поясняли возникновение своего движения запросами современного сознания[3]. Аббат Cavallanti[4] выразил идею модернизма следующим образом: «Модернизм современен в неверном смысле слова, это болезненное состояние совести среди католиков, а в особенности среди молодых католиков, которые выражают различные идеи, мнения, тенденции. Порой эти тенденции строятся в системы, которые призваны обновить основы, суперструктуру общества, политики, философии, теологии, самой Церкви и христианской религии»[5].

Большинство современников движения считало, что идеология модернистской доктрины подрывает основы католицизма. Как правило, они были из числа духовенства, и надо думать, что на их мнение не могла не повлиять осудившая модернизм энциклика Пия X «Pascendi Dominici gregis» (1907). Так, N. Jones в январе 1908 г. назвал модернизм «новой ересью» и «квинтэссенцией всех ересей»[6]; немногим отличалась позиция кардинала Мерсье[7] и английского священника Дж. Бамптона[8]. В поддержку модернизма опубликовали свои сочинения архидиакон A. Lilley[9] и M. Petre[10]. Концептуальные сочинения модернистов попали в список запрещенных книг, в 1910 г. в Римской католической церкви для духовенства была введена антимодернистская присяга.

Вновь книги по модернизму стали появляться в печати[11] с 1930-х гг., за ними последовали работы о самих деятелях движения[12]. Первым объективным подходом к этому явлению стало довоенное исследование А. Видлера (A.R. Vidler), изданное монографией[13]. Из исследователей второй половины XX в. нужно назвать A. Muggeridge[14], критически подошедшей и к модернизму и к его наследию в современном западном христианстве, а также Р. Хейта, рассмотревшего модернизм в богословском аспекте. Отдали дань значению модернизма в своих книгах по истории и богосло-

вию западного христианства Э. Николс, аббат М. Лефевр[15], Ф. Реати. Но в списке исследовательской литературы XX в. по модернизму до сих пор остаются главными монография об аббате А. Луази близко знавшей его М. Питер[16] и книги А. Видлера[17].

В России получили преимущественную популярность сочинения французских модернистов – в среде русской религиозной интеллигенции, интересовавшейся прагматизмом, а также среди неохристиан и идеалистов из числа социал-демократов (В. Базаров, П.С. Юшкевич, А.В. Луначарский). Наша современная философия и богословие в силу объективных причин не имеют никаких серьезных трудов в этой области, за исключением докторской диссертации Б. Н. Кузмицкаса[18], принадлежащей советской науке. Предшествовавшие ей работы[19] были малоинформативны, обзорного плана и опирались не на оригинальные источники, а на статьи русских современников модернизма – церковных историков и богословов Духовной школы в России[20]. В этом ряду выделяются статьи проф. С. В. Троицкого[21], переведшего на русский язык энциклику «Pascendi». Работ современных исследователей модернизма в России, по всей видимости, не существует или науке они неизвестны. Две статьи о модернизме в римокатолицизме опубликованы в последние два года[22].

Условия для идеологии модернизма были подготовлены предыдущим развитием религиозно-философской мысли в Европе, либеральным католицизмом[23] (Ф. Ламенне, Ж. Лакордер, Дж. Хоган) и протестантским богословием (А. Гарнак). В ряду повлиявших на формирование религиозного мировоззрения модернистов (особенно английского иезуита Дж. Тирреля) должны быть названы Л. Дюшен и итальянцы – А. Фогаццаро и идеолог христианско-демократического движения священник Р. Мурри. Западные исследователи, в том числе Р. Хейт, называют А. Луази «катализатором мысли остальных модернистов», Л.Коллинз считает «принципиальным организатором движения» барона фон Хюгеля[24]; взаимодействие этих главных деятелей движения и взаимовлияние сочинений модернистов наблюдались во все время развития модернизма. Так, на религиозные поиски Л. Лабертоньера в 1894 г. повлияла книга М. Блонделя «*L'Action» (Действие)*. Встретив в мыслях М. Блонделя созвучие его собственным, Л. Лабертоньер в 1897 г. издал свою первую серьезную работу, в которой обратился к «религиозной проблеме» современности «*Le probleme religieux»*. Центральным вопросом стал для него вопрос о природе веры, которую он связывал с опытом духовной жизни человека; выступая против интеллектуализма, Л. Лабертоньер поднял проблему способности человека познавать сверхъестественное: если кто-то хочет постичь единство естественного со сверхъестественным, он должен отыскать это единство в самом человеке имманентным методом[25]. Статья Л. Лабертоньера, пишет Р. Хейт, имела значительные последствия: «влияние на будущий курс обсуждения метода имманентности» (там же), построение диалога между рациональными философскими рассуждениями и католическим богословием – «это была попытка показать соответствие метода традиционному богословию»[26], разработать философию, открытую христианству. Л. Лабертоньером был издан также ряд статей[27], после которых имена М. Блонделя и Л. Лабертоньера в представлении современников тесно связались с использованием имманентного метода в религиозных вопросах. Поднятая тема в дальнейшем получила развитие у G. Fonsegrive, H. Bremond и ряда других мыслителей.

М. Блондель и Л. Лабертоньер стали основателями еще одного направления мысли в модернизме – «библейского критицизма», в последующем непосредственно связанного с работами А. Луази. А. Луази настаивал на применении исторического метода к прочтению Евангелия[28]. Его позиция была воспринята ортодоксальными католиками как разрушающая традиционное отношение к Священному писанию как богодухновенному источ-

нику христианства. «Веру следует не *отделять*, а *отличать* от истории, – писал А. Луази. – Так, я не могу представить, чтобы Христос от Иоанна[29] мог принадлежать к истории человечества; но с таким же трудом я допускаю возможность абстрагироваться от исторического Евангелия в современном институте веры»[30].

Излагая свои взгляды на исторический подход к изучению Нового Завета, А. Луази разделил Христа исторического и Христа церковного (т.е. «сформулированного» Церковью в течение веков на основе Священного писания). Залог дальнейшего, а пока «недостаточного религиозного развития человечества» А. Луази связывал с процессом «неизбежного вращения» религиозного сознания «вокруг Евангелия и Христа (если только воспринимать и первое и второе лишь как отправные точки в установлении религиозного и человеческого идеала, а не как уже реализованный, совершенный и достигнутый идеал)»[31]. Мысль о подчинении христианства закону эволюции была присуща не только аббату А. Луази, но и всем модернистам (в том числе и в России).

Дж. Тирреля нельзя назвать автором определенного направления в модернизме, он поддерживал взгляды своих единомышленников, в том числе общую линию на эволюцию религиозного сознания как части прогрессирующего (в развитии науки и культуры) общественного сознания[32], и выступал за обновление Церкви[33] и Церковь без папского понтификата[34]. Считая себя ревностным католиком, он верил в будущее своей Римокатолической церкви и писал, что она *способна* пережить догматическое преобразование[35]. То, что модернисты, несмотря на свой реформизм, продолжали верить Церкви и были намерены оставаться в ней, отмечали многие западные исследователи[36], в том числе современники модернизма и его апологеты, – например, A.L. Lilley[37] (Лиллей), или осудившие модернизм, как Папа Римский Пий X. Последний отмечал, что они делают это, чтобы реформировать Церковь изнутри, в ее основах.

Направление Э. Леруа в модернизме – это проблема «оживления» религиозного сознания через новое отношение к догмату. Утверждая, что догматы не имеют положительного содержания, Э. Леруа предложил новое понимание догмата – как имеющего преимущественно *практическое* значение. 16 апреля 1905 г. в журнале «Quinzaine» он опубликовал статью «Что такое догмат?», в которой не только поставил ряд вопросов «философа, обращенного к богослову», но и обозначил исторически объективную причину возникновения «христианского модернизма». Статья показывала, что религиозное сознание в обществах, основанных на культурных ценностях христианской религии, подошло к той стадии, когда потребовалось переосмыслить христианские вероучительные истины, сформулированные религиозным сознанием, выросшим на философии греко-римских школ первых веков христианства[38]. Э. Леруа предполагал, что в связи с переориентацией на интеллектуальные потребности современной ему образованной аудитории придется «переработать целый ряд отделов апологетики и – ни много ни мало – «пересмотреть идею догмата». Леруа назвал четыре причины, «отвращающие современное сознание от …идеи догмата»[39]. Мысли, изложенные в статье, и сама статья вызвали неоднозначную реакцию во Франции и за рубежом. В последующем Э. Леруа пришлось защищать свой подход к догмату в большом количестве публикаций, значительно превосходящих научный и печатный объем первой статьи.

Системной доктрины «модернизма» как таковой не существовало: модернисты были объединены самой идеей церковного обновления. Так называемые «учения» модернистов были сведены вместе и структурированы автором энциклики «Pascendi», многие из модернистов после выхода «Pascendi» не были согласны[40] с обвинениями, выдвинутыми в ней в их адрес, хотя не могли не согласиться, что обзор «модернистских» идей в

энциклике был проведен на должном уровне. В своем ответе энциклике и Папе Пию X[41] «модернисты попытались… разобраться с этим синтезом» и анонимно издали «Программу модернистов», которая стала для них еще более обличительным документом в начале XX в., чем их сочинения. «Программа», цель которой была выявить самые искренние намерения модернистов как ревностных сынов Римо-католической церкви, стала еще одним поводом к церковному осуждению.

«Программа модернистов» была опубликована в Риме в 1908 г., затем переведена на английский и французский языки. Авторы вместо оправданий перед Папой и Церковью выбрали тактику «нападения», упрекали энциклику «Pascendi» в неточности изложения их «учений», разъясняли и уточняли доктринальные тезисы модернизма. «Программа» предложила пересмотр догматических и канонических учений римского католицизма.

«Результаты исследования критиков вынуждают нас отказаться от старой идеи «богодухновенности» Библии. До недавнего времени воздействие (на авторов) объяснялось словесным диктатом Святого Духа. Но во II половине XIX века сами ученые признавали, что даже поверхностное изучение Библии отвергает мысль, что духоносный автор был целиком и полностью пассивным орудием, и, хотя приписывали Богу авторство каждой содержащейся в Книге идеи, допускали, что словесное выражение этих идей могло (в противовес единогласному традиционному мнению) быть доверено человеческому рассуждению. Но достижения критицизма уводят нас намного дальше. Если слова исходят не прямо от Бога, то то же можно сказать и об идеях, т.к. они часто противоречат друг другу. Вся книга, как ее форма, так и содержание, – это плод человеческого труда, который, однако, в своем целом (внешне и внутренне) продолжают признавать трудом Господа, небезызвестным в античный период»[42], – говорилось в «Программе».

Обосновывая эволюцию церковного религиозного сознания, модернисты писали: «Нет ничего удивительного в том, что старые догматические формулировки звучат непонятно для наших современников или что традиционные теократические цели оскорбляют их элементарное чувство личной ответственности»: существовать – значит, меняться. Отсюда понятно, что невозможно насаждать религиозный опыт в условиях современного сознания в тех же формах, что были приспособлены для совершенно иного, средневекового сознания»[43]. Также было подтверждено новое отношение к догмату: опираясь на теорию «догматического развития» кардинала Ньюмана[44], модернисты отмечали: «Католический догмат полностью отошел от необходимости вводить опыт в гармонии с духом времени и неизменным духом религии с постоянно меняющимися способами выражения мысли. Как мы можем отказаться принять эти выводы, которые являются результатом не безрассудного умствования, а наиболее кропотливого анализа христианских документов? Если Церкви нужно некритично опровергать, пользуясь средневековыми аргументами, то ей придется столкнуться с катастрофой и полным крахом»[45]. «Мы часто наблюдали странное зрелище, которое представляют собой отставшие от жизни личности, живущие в контакте с современным миром без понимания его стремлений, идеалов, языка. Но эта часть духовенства, занимающая сегодня практически все ведущие иерархические позиции, не должна быть препятствием для нас – тех, кто, получив схоластическое образование, призваны управлять этим языком, схватывать эти идеи, завершать процесс примирения старой католической традиции с современной мыслью и новыми общественными стремлениями»[46].

Предисловие к «Программе», написанное близким модернизму Альфредом Лесли Лиллеем, было не вступлением в тему, а краткой апологией основных идей движения – как основ для христианского межконфессионального и межрелигиозного мирового единства. Помимо задач экуме-

низма, архидиакон А. Лиллей посчитал нужным подчеркнуть передовые позиции модернистов по вопросу взаимоотношений Церкви и государства и социально-политического значения религии в современности: подобно Ф. Ламене, он приписал Христу популярные лозунги («Кто установил для нас истинные идеалы свободы, братства и равенства?»). Сама «Программа», которая в настоящем понимании этого слова программой не является, а является скорее манифестом модернизма, на наш взгляд, в силу своей эмоциональности уступает в стилистическом отношении предисловию, но в то же время является лучшим источником по модернизму.

А. Лиллей сблизился с модернистами в 1903 г., а в 1908 г. написал книгу «Модернизм»[47], которую посвятил Дж. Тиррелю, поместив на первых страницах письмо к нему; общение его с кругом модернистов продолжалось многие годы. Таким образом, предисловие к «Программе модернистов» написано автором, знавшем о модернизме не понаслышке, лично участвовавшем при обсуждении тех или иных его доктринальных идей, ведшего записи[48] и не противопоставлявшего модернистов Церкви[49]. Знакомство с этим документом начала XX в. из истории жизни западного христианства позволит российскому читателю посмотреть на отношение к традиционному религиозному сознанию в католицизме начала XX в. глазами современника, близкого модернизму.

Библиографический список

Haight Roger D.The Unfolding of Modernism in France // Theological Studies 35. (1974): 632–66. http://www.ts.mu.edu/content/35/35.4/35.4.2.pdf

Muggeridge A.R. The Desolate City. The Catholic Church in Ruins. McClelland and Stewart. – Toronto, 1986.

Леруа Э. Что такое догмат? // Догмат и критика / пер. с фр. – Изд. 2-е. – М., 2010.

Loisy A. Quelques letters sur des questions actuelles et sur des événements récents. Chez L'auteur: Celfonds, 1908 / пер. с фр. Е. Соловьевой.

Petre M.D. Alfred Loisy. His Religious Significance. – Cambridge University Press, 1944.

The programme of modernism: a reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis. Trans. from Italian / with an introduction by A. Leslie Lilley. – L.: T. Fisher Unwin, 1908.

Tyrrell G. A much-abused letter. – L.; N.-Y.; Bombay, 1906.

Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. –1909. –№ 36. –С. 39–54.

Vidler A. The modernist movement in Roman Church. – Cambrige, 1934.

---

[1] В Русской православной церкви XX в. – в среде околоцерковной и религиозной интеллигенции, представителей либерального духовенства.

[2] Haight Roger D.The Unfolding of Modernism in France // Theological Studies. – 1974. – № 35. – P. 632. http://www.ts.mu.edu/content/35/35.4/35.4.2.pdf

[3] The Programme of Modernism: a reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis. Trans. from Italian / with an introduction by A. Leslie Lilley. – L., 1908. – P. 137.

[4] Из-за сложностей в транскрипции некоторые имена оставлены в латинице.

[5] Цит. по: Vermeersch A. Modernism http://www.ourladyswarriors.org/dissent/defnmdrn.htm.

[6] См.: father Norbert Jones. Old truths, not Modernist errors. Exposure of Modernism and Vindication of its Condemnation by the Pope. – N.Y.; Cincinnati; Chicago, 1908.

[7] Cardinal Mercier. Modernism.. Trans. from the French by M. Lindsay. – L., 1910.

[8] Bampton. J.M. Modernism and Modern Thought. L.: Edinbrugh, 1908. http://maritain.nd.edu/jmc/etext/mamt.htm

[9] Lilley A. L. Modernism : a record and review. – L., 1908.

[10] Petre M.D. Life and autobiography of George Tyrrell. – L., 1912.

[11] Histoire ancienne du canon du Nouveau Testament. – P., 1933; Critique textuelle. – P., 1935.

[12] Vincent L. (ed.), Memorial Lagrange. – P., 1940; Murphy R.T., Pierre Lagrange and the Scriptures. – Milwaukee, 1947.

[13] Vidler A.R. The modernist movement in Roman Church. – Cambrige, 1934.

[14] Muggeridge A.R. The Desolate City. The Catholic Church in Ruins. McClelland and Stewart. – Toronto, 1986.

[15] Лефевр М. Они предали Его. От либерализма к отступничеству. – СПб., 2007.

[16] Piter M.D. Alfred Loisy. His Religious Significance. – Cambridge University Press, 1944.

[17] В том числе «A Variety of Catholic Modernism». – Cambridge, 1970.

[18] Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма: Дис. …д-ра филос. наук. – Вильнюс, 1984.

[19] Шейнман М.М. Модернизм и модернизация в католицизме // Ежегодник Музея истории религии и атеизма, – М.; Л., 1958. – Т. 2; Дзичковский Н., прот. Католический модернизм, кон. XIX – нач. XX в. – Загорск, 1976 (Ркп. МДА).

[20] Преображенский Н.А. Свободолюбивые церковники: Очерки английской церковной жизни // Богословский вестник. – 1899. – Т. 2, № 8. – С. 561–594; Инсаров Х. Ламене и его время // Мир Божий. – 1905. – № 1–2; А.В. Модернизм и богословский кризис на Западе // Странник. – 1907. – № 9, 10; Соколов В. Модернизм в римо-католической и в нашей православно-русской церкви // Христианин. – 1908. – Август и сентябрь; Керенский В. Римско-католический модернизм. – Харьков, 1911.

[21] Троицкий С.В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «Pascendi Dominici gregis» и ея значение. – СПб., 1908; Он же. Соединение Церквей и модернизм // Странник. – 1908. – № 5. – С. 912–540.

[22] Воронцова И.В. Основополагающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX веков) // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 51-61; Она же. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопросы философии. – 2011. – № 10. – С. 75–82.

[23] М. Лефевр отмечал: «Модернизм и либеральный католицизм очень родственны друг другу и пользуются аналогичнымит тактиками». – С. 187.

[24] Коллинз делает это вывод на основании писем фон Хюгеля к G. Young обо всем происходящем «в закулисье», приезде и встречах модернистов в Охфорде. См. L. J. Collins. Faith under Fire. – 1966. – P. 57.

[25] Haight Roger D.The Unfolding of Modernism in France… – P. 242. http://www.ts.mu.edu/content/35/35.4/ 35.4.2.pdf.

[26] Там же. – С. 643.

[27] В работе 1904 г. «Le realisme chretien et l»idealisme grec» («Христианский реализм и греческий идеализм») Лабертоньер исследовал представления христианства о личном Боге. Критикуя схоластическую традицию в духе Августина, он утверждал, что подлинная метафизика основана на милосердии, любви к себе, к другим людям и к Богу, милосердии, дающем возможность солидарности между людьми. В 1908 г. было написано произведение «Dogme et theologie» («Догма и теология»). После того как изданные им работы «Свидетельство мучеников» (Temoignage des martyrs, 1912) и «По пути католицизма» (Sur le chemin du catholicisme, 1913) были внесены в «Индекс запрещенных книг», Лабертоньеру было запрещено публиковаться. После его смерти в 1932 г. Церковь не препятствовала публикациям его работ.

[28] См.: Loisy A. Quelques letters sur des questions actuelles et sur des événements récents. Chez L'auteur: Celfonds, 1908. – С. 21–22 / пер. с фр. Е. Соловьевой.

[29] Т.е. в изложении евангелиста Иоанна Богослова.

[30] А. Луази – г-ну П.Ж., студенту курса теологии в Женеве, 26 декабря 1904 г. // Loisy A. Quelques letters sur des questions actuelles et sur des йvйnements rйcents. Chez L'auteur: Celfonds, 1908. – С. 42 / пер. с фр. Е. Соловьевой.

[31] Там же.

[32] Tyrrell G. A much-abused letter. – L.;N.Y.; Bombay, 1906. – P. 29–30.

[33] См.: Тиррелль Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. – 1909. – № 36. – С. 44.

[34] Там же. – С. 46–47.

[35] Там же. – С. 50–51.

[36] Barmann L.F. Baron Friedrich von Hugel and the modernist crisis in England. Cambridge. – L., 1972.

[37] В письме Дж. Тиррелю, предварявшему вступление к книге «Модернизм», A. Lilley писал, что Тиррель ни на минуту не задумался о том, чтобы оставить Церковь даже после совершившегося над ним осуждения со стороны ее официальной власти (Lilley A. F. Modernism. – P. XVIII).

[38] «Не подлежит сомнению, – писал Леруа, – что классические ответы уже более не удовлетворяют… Опыт неверующих образованных кругов (я мог бы сказать мой личный опыт) показал мне, что традиционные доказательства не оказывают никакого влияния на умы, воспитан-

ные в дисциплинах современной науки и философии» (Леруа Э. Что такое догмат? // Догмат и критика / пер. с фр. – Изд. 2-е. – М., 2010. – С. 13).

[39] Там же. – С. 15–21.

[40] Дж. Тиррель опубликовал в 1909 г. во французском журнале «Rinnovalento» статью «В защиту модернистов». На рус. яз.: Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. – 1909. – № 36. – С. 39–54.

[41] Джузеппе Мельхиоро Сарто (1835–1914) – Верховный понтифик с 1903 г.

[42] The programme of modernism: a reply to the encyclical of Pius, Pascendi Dominici Gregis. – P. 45-46 / пер. Л. Костиной.

[43] Ibid. – P. 7.

[44] Ibid. – P. 20.

[45] Ibid. – P. 107.

[46] Ibid. – P. 181.

[47] A. Leslie Lilley. Modernism: a record and review. – P. VII.

[48] Lilley писал в книге «Модернизм», что решился опубликовать свои записи, касающиеся движения, в надежде, что они пригодятся в дальнейших исследованиях истории модернизма.

[49] A. Leslie Lilley. Modernism: a record and review.. – P. 14.

Лиллей А.Л.

ВСТУПЛЕНИЕ[1] К «ПРОГРАММЕ МОДЕРНИСТОВ»

Несмотря на то, что послание следующих страниц написано римо-католиками для римо-католиков, оно адресовано более широкой аудитории, чем даже эта наибольшая христианская конфессия. Несомненно, оно касается любого христианского сообщества, без различия, так как все они в определенной мере сталкиваются с проблемами, которые стали такими острыми сейчас в Римской Церкви – проблемами, чьи корни уходят во времена, предшествующие протестантской Реформации, и до разделения на Восток и Запад и чьи нервные волокна поднимаются во все расходящиеся ветви, на которые разделился христианский мир. Даже более того, эти самые различия являются в значительной мере результатом отсутствия внимания к указанным проблемам и поверхностной оценки основных принципов. Такое отсутствие внимания было, возможно, неизбежно до того, как накопленные доказательства исторической и библейской критики[2] осветили темноту прошлого с яркостью до того недоступной. В этом свете противоречия, которые разделяют христиан, выглядят тривиальными сравнительно с тем, чем они сегодня решительно объединены для защиты своих общих убеждений[3]. С каждым днем кажется все более вероятным, что эти большие разногласия веры с неверием могут привести их к поиску спасения на более высоком и твердом основании, на котором доктринальные и организационные различия были бы не такими значительными, если бы не исчезли вовсе. Если такое основание в какой-то мере описано в общих чертах в этой *Программе модернизма*, то это не потому, что Программа является менее глубоко-католической сравнительно с духом Средневековья, но потому что она является более таковой. И тем же образом, в той мере, в какой другие конфессии «смотрят на скалу, из которой они иссечены»[4], в той мере, в какой они ищут корни своей доктринальной и организационной жизни, а именно того опыта веры – Отцовства Бога, искупительной силы Христа и утешения пребывающего духа – для чего внешняя религия является только орудием и выражением, в такой же мере они, продолжая ценить, прекратят переоценивать те различия формы и доктрины, которые могут по-прежнему отделять их от древней и всемирной кафолической традиции. Ранее объединения пытались достичь, исходя из самого принципа разъединения, – через принудительное и искусственное согласие в вопросах не веры, но богословия или обряда, рас-

сматривающихся как имеющих первоочередное или существенное значение. И такое единство, принимая во внимание семя разъединения, которое было в его основе, всегда было кратковременным. <…> Никакое устойчивое единство не может быть достигнуто иначе, как только путем медленного открытия неопровержимой Истины, чье движение вперед подобно леднику, которому никто не может противостоять[5]. «Всякий, кто упадет на тот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит»[6]. Это единство, к которому подталкиваются христиане под давлением накопленных фактов, не столько ищется, сколько находится само по себе. <…>

Но проблемы, рассматриваемые в этой *Программе,* затрагивают не только христианство, но религию в целом… <…> Познание и сравнение многочисленных религий настоящего и прошлого, признание психологической невозможности для всего человечества, кроме его части, постигнуть богословские концепции одной отдельной расы и эпохи, заставляют нас, несмотря на скептицизм и пессимизм, признать в каждой религии попытку всепроникающего Слова открыть Отца в формах и символах, подходящих для умственного и морального состояния своих почитателей[7]. Сам Христос учил нас, что если спасение первую очередь для иудеев, оно также в должной мере для самарян и язычников. И то же замечание было подчеркнуто еще более очевидно Св. Павлом, Иустином Философом, Св. Климентом Александрийским, Св. Августином. Быть католиком означает чувствовать это отношение братства между разными членами религиозной семьи; отрицать его означает быть раскольником. Тем не менее нельзя это почувствовать, если мы путаем тот внутренний опыт, который составляет квинтэссенцию веры, с его внешним доктринальным и институциональным выражением и пытаемся увидеть в этом последнем исходные формы христианских догм и обрядов. «Дух животворит; плоть не пользует нимало»[8]. Именно во внутреннем опыте, а не во внешних проявлениях необходимо искать родство религий. И тут, несомненно, *Программа* глубже и лучше проникает в суть христианской кафоличности в той мере, которая едва возможна для схоластичного богословия с его узким априорным отношением к истории. Если ни один человек не может прийти к Отцу как только через Христа, если нет другого Имени под Небом, которым людям надлежит спастись, и в то же время Христос есть тот неописуемый Дух, который, под тысячью других пренебрегаемых имен, беспрестанно взывает к каждому человеческому сердцу и совести, даже незнакомых с его историческим олицетворением как Иисус из Назарета[9].

Если таким образом модернизм открывает возможный путь к более или менее явному единству духа и даже единообразию выражения между разделенными ветвями христианского мира, он допускает среди всех религий мира определенное единство в многообразии, как много домов в Доме Всеобщего Отца. Тот, кто соблазняется этим, соблазняется о Христе.

Но хотя это движение в Римской Церкви[10], с целью более высокого и правильного выражения католицизма, базируется прежде всего на религиозном интересе, оно также вдохновляется более обширным и глубоким интересом, от которого зависят различные религиозные учреждения; и его значение для общественной жизни и цивилизации, хотя и является более опосредованным, все равно остается не менее важным или актуальным. Уже прошло много лет как один из наших ведущих социологов указал на риски, угрожающие цивилизации, если она управляется только конкурирующими силами человеческих эгоистических инстинктов, неподконтрольных и неограниченных со стороны альтруистических… идеалов, которым не находится места в практическом и теоретическом материализме. Очевидно, что эгоизм не менее, но даже более эффективен по сравнению с самоотверженностью, касательно направления человеческого разума для служения себе, и он может построить цивилизацию, которая становится настоящим царством эгоизма, или царством сатаны[11]. Но такая цивилиза-

ция по существу паразитична… Бесполезно призывать к религии, санкционирующей альтруизм, только как к социальному аспекту, если бы религия не была правдой… <…>

Новые попытки цивилизовать и управлять на светской основе многого не обещают. По всей видимости, нас подталкивают к анархии и разрушению. <…> Ранее народы поднимались и достигали успеха, так как были движимы общей интуицией, взглядами и целями, которые были в корне религиозными, были продуктом каких-то верований. Так как это представляется более невозможным, предлагается объединить их свободой действий и возможным балансированием тех разрушительных инстинктов, которые ранее сдерживались посредством веры… Правило Кавура[12] – «свободная Церковь в свободном государстве» – было в действительности политикой отчаяния: отказ от права в отношении государства в ответ на нарушение права Церкви. Поскольку они приняли это правило, современные правительства лишили себя короны и скипетр ушел из их рук. Мудрым человеком был тот, кто сказал: «дайте мне написать песни для народа, и народ сам напишет законы»[13]. Но еще более важной, чем законы или песни, является вдохновляющая сила религии, наиболее глубокая и сильная образовательная сила.

<…> Когда только одна форма христианства была практически преобладающей и не имела какого-либо серьезного конкурента, государственная религия не была общественной несправедливостью. Но когда это перестало соответствовать действительности, единственный выход для государства заключался в том, чтобы сделать безразличный вид и разрешить различным конфессиям самим решать свои противоречия. Более важной причиной, особенно в латинских странах, было обычное ассоциирование религии с тем, что несовместимо с современностью, идеями – политическими, социальными, моральными, философскими, научными, историческими; с тем, что обычно препятствует демократическому и научному развитию, что является основной характерной чертой нашей эпохи. Так фатально Римская Церковь запутала дело Христа своим средневековым выражением, формами, однажды животворными, но теперь устаревшими и социально пагубными, что переплетение содержания и формы было исключено насильственно и без разбору долго подавляемыми силами прогресса и развития. …Латинская Церковь… хорошо сделала бы, если бы вспомнила, в какой значительной мере ответственность за этот хаос и анархию лежит на ней самой. <…>

Тем не менее нет ничего столь безосновательного или губительного, чем этот бунт современного мира против Христа. Есть ли что-либо хорошее, истинное или прочное в его достижениях, чем он не обязан Ему? Кто научил нас принимать сторону подавленных масс против их духовных и временных притеснителей? Кто установил для нас истинные идеалы свободы, братства и равенства? Кто разрушил нелепые требования абсолютизма и научил нас повиноваться Богу больше, нежели человекам? Кто сделал истину наследием широких масс, а не монополией клерикальной касты? Кто заменил диктатуру пастырским идеалом правления Церкви и Государства? Кто пришел, чтобы низвергнуть сильных со своего места и возвысить униженных и смиренных; напитать голодных и осудить богатых? Кто не только жил, но и умер за эти принципы, и сделал это как настоящее выражение Святой Воли? Это не только поклонение Христу как Богу, признание Его Благовествования как Воли Божией; что дало этим принципам истины и свободы силу, которая позволила им бороться эти две тысячи лет с духом язычества, который всегда пытался и в Церкви, и в государстве, подчинить их своим эгоистическим целям? И, увы, с таким успехом, что Христа можно считать неведомым Богом, которому сегодняшний секуляризованный мир невежественно поклоняется.

Мы можем, однако, представлять себе другой исход дел, если Римская Церковь когда-нибудь дойдет до того, чтобы принять *Программу модернизма*; если она когда-нибудь перестанет ссылаться на священное происхождение и неизменность… интеллектуальных формул, в которых ее опыт веры нашел подходящее выражение в ранние времена, если она выразит свое согласие… на формулы быстро меняющихся времен; если она предложит свои духовные услуги цивилизации не для выгоды случайных политических или социальных теорий или философских и научных мнений, а в поддержку тех вечных и неизменных принципов Евангелия, которые и раньше, и сейчас вдохновляют и направляют наше поступательное движение к свету и свободе. Тем более, что католическая доктрина, представляющая относительную, хотя и неравную ценность для всех религий, при условии, что она будет правильно выражена и понята, во многом сгладила бы остроту религиозной проблемы в тех странах, где враждующие вероучения сейчас тревожат общественный порядок и вынуждают правительства к показному индифферентизму, фактически же – к атеизму.

Хотя современные условия и препятствуют тому, чтобы правительства присваивали то или иное вероучение, однако нет никакой причины, почему они не могут демонстрировать практическое почитание каждой религии, если она исповедует те жизненно необходимые и по существу христианские принципы, которые являются нервом, костью и мышцей общественной жизни, и если оно придает их власти священное происхождение и обоснование. <…> …Мораль должна иметь мистическое, потустороннее основание, несмотря на разнообразие символов, в которых она представляется и выражается. А государство не должно касаться сущности таких символов. Все, о чем оно должно заботиться, – это чтобы моральные принципы… коренились бы в вечности и позволялись бы Волей, управляющей миром, и чтобы в общественном сознании признавались бы как глас Божий. Поскольку любая религия предоставляет такое сверхъестественное объяснение великим христианским принципам самоотречения, самообладания, верности священному делу истины, справедливости и свободы, всему тому, что подразумевается под Царством Божьим на земле; поскольку нравственные и общественные последствия этого благотворны и полезны, такая религия, независимо от ее богословия, заслуживает не только свободы и терпимости, но также активной поддержки и защиты как взаимодействующей с государством для общественного блага. Но если религии выйдут за свои пределы и начнут претендовать на священные права в чужеродных для них сферах политики и науки, если их соперничество друг с другом относительно этих вопросов, поднятых в ряд вопросов веры, сделает их источниками социального разделения и конфликта, тогда сегодняшние бедственное состояние только станет из плохого еще худшим, а Церковь и государство будут продолжать разъединяться, к их взаимному ослаблению и разрушению.

Не должен возникать вопрос, государство подчиняется Церквям или Церкви подчиняются государству. Это аналогично той неверной дилемме, возникающей, когда вера отождествляется с ее условным богословским выражением, и нас спрашивают: богословие должно подчиняться другим наукам или науки должны подчиняться богословию? Конечно последнее, если богословие рассматривать как откровение Слова Божия. Но если оно только научное и человеческое выражение этого Слова, дилемма сразу разрешается. Никакая наука не может подчиняться другой равнозначной науке, однако все они вместе основываются на опыте и общих научных принципах.

<…> *Программа модернизма* пытается дать выражение идеям такого плана, которые находят отклик в сердцах тех, кто не являются сторонниками ни Церкви, ни государства, но выступают за общее благо для человечества, для чего оба эти института являются необходимыми.

Несмотря на то, что официальная Римская Церковь почти непременно оказывается тугой на ухо на призыв такого дорогостоящего самоотречения, все живые клетки ее громадного организма откликаются на голос, который сперва вызвал ее к существованию, а теперь призывает ее пробудиться от грез по безвозвратному прошлому к реальности настоящей действительности.

Власть, собранная постепенно в руках меньшинства, которое нелегко согласится отказаться от нее, будет всецело за статус-кво. Но существует давление извне, которое еще ранее оказывало влияние, а в ближайшем будущем может даже свести на нет это противодействие со стороны власти[14] против стихийного развития за углубление католицизма. Уже сейчас можно наблюдать признаки отчаяния в слепом и обреченном противодействии со стороны власти против тех сил, которые способствуют жизни Церкви и грозят разорвать ее оковы. Кажется, мы являемся свидетелями последних конвульсий абсолютизма в его предсмертной агонии. Трудно не увидеть руку Всемогущего Провидения в том, что наиболее сокровенные желания правящего понтифика – по поводу евангельского духа которого нет сомнения – еще более претворяются в жизнь самим фактом неудачи тех мер, которые он предпринял для их реализации; как немудрые советы, которые он получил от менее пригодных людей, или ни к чему не привели, или привели к результатам, которые видятся ему пагубными. Это наиболее сокровенное желание нашего сердца, которое всегда стремится к Царству Божьему, а не наше ошибочное толкование и выражение его, не наши неправильные усилия для его осуществления. Сердца Пап, как и королей, в руке Господней, и Он направляет их куда хочет.

<…>

А.Л. Лиллей

27 декабря 1907 г.

(*Перевод с английского В. Петрашенко*)

---

[1] Перевод вступления А.Л. Лиллея к «Программе модернистов» (подробнее о этом см. в этом же номере: Воронцова И.В. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – начала XX вв. и его «Программа» // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 203–209). Перевод публикуется с сокращениями.

[2] *…исторической и библейской критики…* – имеются в виду направления в модернизме.

[3] Основы «модернизма» и используемый им метод, в том числе догматический прагматизм.

[4] Ис. 51.1.

[5] Речь о том, что эволюция религиозного сознания Церкви, в том числе в появлении новых форм выражения, должна способствовать нахождению общего языка и согласия между конфессиями.

[6] Лк. 20.18.

[7] См. на этот счет декларацию II Ватиканского Собора «Об отношении церкви к нехристианским религиям».

[8] Ин. 6.63.

[9] Модернисты разделяли Христа исторического и Христа Евангелия. А. Луази считал, что наименование Христа Сыном Божьим дано было верующими не по причине его особенной связи с Богом-Отцом, а как мессианский титул и в силу познания Иисусом Бога как Отца.

[10] «Модернизм».

[11] Видимо, речь о Ф. Ламенне и его книгах.

[12] К.Б. Кавур, итальянский политический деятель XIX в.

[13] *«Let me make the nation's songs, and let who will make its laws»,* – перефраз слов Платона *«Let me make the songs of a nation, and I care not who makes its laws».*

[14] Имеется в виду клерикальная власть.

Еланцева О.П.

Книга епископа Уссурийского Иннокентия (Ерохина) «Русская Православная Церковь в Уссурийском крае: очерки по истории Владивостокской епархии (вторая половина XIX в. – 1917 г.)». – М.: Изд-во ПСТГУ, 2012. – 326 с. Рецензия.

Вышедшая из печати книга епископа Иннокентия (Ерохина) написана на основе диссертации, защищенной в СТГГУ в феврале 2012 г. (специальность 07.00.02 – Отечественная история). Издание привлекает внимание прежде всего своим оформлением, обложкой, информативно насыщенной, но выполненной в спокойных тонах. Представленные на ней карта юга Дальнего Востока России и список Порт-Артурской иконы Божией Матери («Торжество Богородицы»), написанный во Владивостоке около 1905 г. для Успенского кафедрального собора, как нельзя лучше способствуют отражению главного содержания книги, погружению читателя в ее текст. Эту же задачу выполняет богатый иллюстративный материал – несколько десятков черно-белых и цветных фотографий.

Читателю представлена та историческая эпоха, участниками которой никому из нас, ныне живущих, не довелось быть. Хронологически книга охватывает время с 1850-х гг. и до кардинального поворота в российской истории, т.е. до 1917 г. В эти шесть–семь десятилетий в России происходили ярко выраженные модернизационные процессы. Они поколебали традиционные устои жизни, в том числе и в Азиатской России, обострили социально-политические и духовные противоречия и, в конечном итоге, привели к разрушению системы отношений между государством, Церковью и верующими. Как справедливо замечает автор, в это время «происходило активное преобразование церковного управления, совпавшее с институализацией православной церкви в Уссурийском крае, разукрупнением Камчатской епархии и созданием Владивостокской епархии».

В рецензируемой монографии предпринята удачная попытка в избранных хронологических и территориальных рамках в контексте церковно-государственных отношений в России рассмотреть историю Русской православной церкви в Уссурийском крае.

Структурно-логическое построение книги тщательно продумано и подчинено раскрытию темы. Из первой главы, названной «Становление епархиальной структуры Русской православной церкви в Уссурийском крае», внимательный читатель извлечет много ценных сведений, касающихся исторических, государственных и церковно-канонических аспектов распространения православия в Уссурийском крае XIX в., фактов и примеров особенностей деятельности Камчатской епархии в Уссурийском крае, открытия Владивостокской епархии, развития церковно-приходской жизни, строительства храмов, т.е. всего того, что позволило за небольшой исторический отрезок времени – буквально за три десятилетия – большей части Уссурийского края приобрести «внешне вполне достойный церковный вид. Все это стало следствием не только мощной поддержки церкви государством в рамках переселенческого процесса, но и христианского подвига веры, самоотдачи со стороны многих граждан страны».

Вместе с тем епископ Уссурийский Иннокентий (Ерохин) замечает, что «развитие приходов в крае не миновало ряд кризисных явлений, основным из которых была «переселенческая пестрота», создававшая резко контрастное отношение к Православной Церкви (ревностное благочестие – у одних и отстраненное равнодушие – у других), формировавшее разнобой в богослужебной практике; разделение паствы на разнородные группы, такие как «горожане – сельчане», «чиновники–купечество», «простецы –интеллигенты», «крестьяне – рабочие», «сибиряки – украинцы», «старожилы – новоселы», «русские – корейцы» показывало необходимость особых подходов в воспитательной работе пастырей» (с. 86).

Богатством фактического материала и обоснованностью выводов отличается вторая глава книги – «Распространение в Уссурийском крае православного монашества», в которой всесторонне и убедительно раскрыты церковно-государственные и религиозные предпосылки открытия здесь первых монастырей – мужского и женского, глубоко проанализированы традиции русского монашества в обителях Уссурийского края, показано весомое место хозяйственной деятельности в жизни монастырей. Нельзя не согласиться с выводами автора о причинах создания в монастырях отличного хозяйства, прежде всего с тем, «что при общежительном уставе никто из насельников не получал платы за труды, поэтому не имел никакой выгоды. Получение бесплатного питания тоже не могло быть главным стимулом работать на совесть, так как требовалось еще и соблюдать устав монастыря, которым обусловливались аскетические нормы. Следовательно, главным побуждением к старанию и добросовестности в трудах было именно достижение религиозных идеалов как монашеский принцип жизни» (с.125.).

Несомненный читательский интерес вызовет третья глава, рассказывающая о миссионерской деятельности Православной церкви среди переселенцев из центральных районов России, мигрантов из-за рубежа и коренных народов Уссурийского края. В ней освещаются трудности и проблемы, которые приходилось преодолевать Церкви, особенности миссионерской активности монастырей и деятельность Владивостокской корейской миссии.

Книга является положительным примером удачного сочетания академического профессионализма и глубокого проникновения в духовно-нравственный мир дальневосточников, его исторических деятелей, в смысл отдельных событий и всего исторического процесса на Тихоокеанском побережье России второй половины. На ее страницах встречается немало имен тех, кто внес заметный вклад в развитие восточных окраин Российской империи: епископ Евсевий, отец Алексий, генерал-губернатор С.М. Духовской, военный губернатор П.Ф. Унтербергер и другие. Все они обладали сильным патриотическим чувством, проявлявшимся в религиозном мировосприятии, в служении Отечеству.

Если при оценке научного текста исходить из критерия, в основу которого положено соотношение информационного объема к количеству проанализированных в нем исследовательских идей, предложенных автором выводов и заключений, то следует признать книгу епископа Уссурийского Иннокентия (Ерохина) «Русская Православная Церковь в Уссурийском крае: очерки по истории Владивостокской епархии (вторая половина XIX в. – 1917 г.» очень «плотной», весьма насыщенной по изложению материала. В ней на небольшой пространстве текста сконцентрирован большой объем полезнейшей информации. При этом изложение материала – понятное, доступное массовому сознанию, с доходчивой, запоминающейся стилистикой.

Научная широта книги (в ней содержится свыше 600 ссылок на архивные документы, дневники, воспоминания, публикации епархиальных ведомостей, исследовательские статьи и монографии и т.д.) соединена с

надежностью и профессиональной достоверностью приведенных данных. Почти полтора десятка таблиц и диаграмм, составленных автором, дают возможность увидеть, как на рубеже XIX–XX вв. на территории современного Приморского края менялась динамика благочиний и епархиальных церквей, численность епархиального духовенства, священнослужителей, всего религиозного состава населения края, количества монашествующих мужчин и женщин и др. Опираясь на сводные статистические материалы и приведенные комментарии, читатель без большого труда продолжит нить рассуждений епископа Иннокентия, выйдет на проблемы, решаемые сегодня Русской православной церковью на Дальнем Востоке, на значимость опыта, накопленного РПЦ на рубеже XIX – XX столетий. Не меньшее значение в данном контексте имеет богатый список источников и литературы (с. 174 – 196 монографии).

Особо следует сказать о приложениях к основному тексту книги. Они разделены на три блока. Один из них содержит весьма познавательную хронологическую синхронную таблицу гражданской и церковной истории с 1850-х гг. до 1917 г. включительно в территориальных рамках юга Дальнего Востока. В другом приложении опубликован список церквей в селениях Уссурийского края, входивших в структуру Владивостокской епархии. Список составлен автором по страховым описям Святейшего Синода и впервые вводится в научный оборот. Еще в одном приложении сгруппированы диаграммы, раскрывающие динамику освящения церквей во Владивостокской епархии в начале XX в., среднестатистическое распределение доходов и расходов Владивостокского епархиального миссионерского комитета в этот же период времени и др.

В наиболее внушительный блок приложений вошло более двух десятков документов и материалов за 1858 – 1917 гг. Расположение их в правильной хронологической последовательности позволяет уловить изменения, происходившие в структурах Русской православной церкви в Уссурийском крае. В этом сюжете представлены путевые заметки православного миссионера протоиерея Гавриила Вениаминова, прошение клирика Владивостокской Успенской церкви иеромонаха Валериана к военному губернатору Приморской области, обращение к гражданам о пожертвовании средств на строительство Владивостокского кафедрального собора, докладная записка секретаря Владивостокской духовной консистории Б. Поляновского архиепископу Владивостокскому и Камчатскому Евсевию (Никольскому)…

Так, интересный и познавательный материал из «Благовещенских епархиальных ведомостей» рассказывает о первых днях в переселенческом приходе в Ружино священника Тихона Кучерука: о материально-экономических тяготах устройства жизни переселенцев на Дальнем Востоке, о морально-психологических и иных проблемах. Священник вспоминал, что прихожане отвели ему и его семье постоянную квартиру – деревянную хату. «Хата, хотя и старая, но чистенькая, приведенная в надлежащий вид, и даже была убрана зеленью. Жена разложила жалкие пожитки, уцелевшие от продажи при отъезде из России, и при мысли, что начинается наново не только приобретение необходимого для хозяйства, но сама жизнь наша в этом крае, сердце невольно сжалось тоской. Оторвавшись от разных дорогих мест, где протекла большая половина моей жизни, за десять тысяч верст, где все ново и незнакомо, начинаем чувствовать какой-то страх и сожаление. Жена плачет, дети просятся домой, т.е. обратно на родину, и все это так влияет, что слезы невольно просятся наружу» (с. 276).

Священник Т. Кучерук прекрасно понял, почувствовал, что переселенцы, встретившие так радушно его, «оторванные от дорогих родных мест, испытывали, а может, и испытывают тоску по родине» (с. 277). «Кто же, – думаю, – пожалеет бедный наш народ, ушедший в Сибирь за десять тысяч верст? Кто же войдет в его темноту, в его убожество, в его горе и

скорбь? Кто послужит ему – великому в его историческом подвиге? Только мы, священники… должны протянуть руку помощи бедному и угнетенному, утешить и помочь страждущему» (с. 278).

Иной, более высокий, государственный уровень решения возникающих проблем отражают, например, опубликованные в приложении два письма (за 1894–1895 гг.) Приамурского генерал-губернатора С.М. Духовского обер-прокурору Святейшего Синода К.П. Победоносцеву. По мнению генерал-губернатора, край нуждался «в более впечатлительном выражении существования… опор нашей господствующей религии» (с. 226). Пока же С.М. Духовской увидел во Владивостоке «слабое представительство православия», «слабое не качеством лиц, а ничтожным составом, бессильным для проявления себя среди жителей, кои под влиянием условий портового города еще менее религиозны, чем все мало религиозные сибиряки» (с. 220). В связи со строительством транзитной Сибирской железной дороги, развитием Владивостока, Хабаровска и других важных населенных пунктов генерал-губернатор поднимал вопросы водворения во Владивостоке епископства с духовным училищем, разграничения епископства – Благовещенского и Владивостокского. По его мнению, «достойная обстановка православного культа» была необходима в Хабаровске, где пребывали главные краевые управления, где «сосредоточивались умственные и нравственные силы жизни отдаленной окраины». Перед обер-прокурором Святейшего Синода С.М. Духовской ходатайствовал о выделении значительной суммы денег на устройство колокольни при Хабаровском соборе.

В целом, приводимые в рецензируемом издании документы уникальны с точки зрения отражения исторической эпохи и процесса становления Русской православной церкви в Уссурийском крае. Они весьма значимы с точки зрения малой доступности, поскольку какие-то из них находятся в архивохранилищах Владивостока и Санкт-Петербурга, выйти на них и извлечь их из фондов мог только целеустремленный исследователь; какие-то документы и материалы были напечатаны более ста лет назад на страницах дальневосточной периодики, ставшей сегодня раритетом. Весь богатейший блок документов, сгруппированных в приложениях, несет значительную информационно-познавательную нагрузку, отражает колорит эпохи, раскрывает возникающие проблемы и нелегкие пути их решения. Он существенно дополняет и усиливает основной текст книги, заставляет мыслить, выносить свои суждения, формировать новое знание об ушедшей эпохе. Содержащаяся в рецензируемом издании картина русской церковной жизни позволяет лучше представить подвиг тех, кто осваивал Дальний Восток России. Следует согласиться с главным выводом епископа Уссурийского Иннокентия (Ерохина): «… несмотря на масштабность, сложность, противоречивость переселенческого, общественно-политического, геополитического и других важных процессов, имевших как региональный, так и общегосударственный характер, Церковь смогла в исторически короткое время (20–30 лет активности) сформировать в Уссурийском крае, особенно в его южной части, полноценную систему институтов православной организации, чему способствовали как государственная поддержка, так и человеческий фактор (в лице тех людей, которые своими инициативой и трудами участвовали в решении задач Церкви)» (с. 173).

В целом, книга *«Русская Православная Церковь в Уссурийском крае: очерки по истории Владивостокской епархии (вторая половина XIX в. – 1917 г.)»* является первым изданием, которое в таком систематизированном, подробном виде раскрывает важный сюжет региональной церковной истории. Книга может служить добротным учебным пособием по основной обсуждаемой в ней теме, она незаменима в научно-образовательном процессе при подготовке гуманитариев-дальневосточников, важна и для учащих, и для учащихся.

Безусловно, рецензируемое издание представляет большой интерес для специалистов, исследующих политические, культурные, социально-экономические и иные аспекты дальневосточной истории России и стран АТР. Независимо от того, в какой сфере общественно-гуманитарного знания работают читающие книгу специалисты, они найдут в ней для себя много нового. Книга полезна и значима для краеведов, архивистов, библиотекарей, для всех интересующихся историей Русской православной церкви, историей Дальнего Востока России.

ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ 2012

Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки» 15-17 ноября 2012 года

Санкт-Петербургский государственный университет Государственный музей истории религии

Состав оргкомитета

Забияко А.П. – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редактор журнала «Религиоведение», сопредседатель Российского сообщества преподавателей религиоведения, член совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Благовещенск);

Копейкин К.В. – кандидат богословия, кандидат физико-математических наук, директор Научно-богословского центра междисциплинарных исследований Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург);

Муравьев А.В. – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, член совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Москва);

Мусиенко Л.А. – директор Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург);

Степанова Е.А. – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН, член совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Екатеринбург);

Терюкова Е.А. – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения, заместитель директора Государственного музея истории религии, член совета Ассоциации российских религиоведческих центров (**секретарь оргкомитета**) (Санкт-Петербург);

Элбакян Е.С. – доктор философских наук, профессор Академии труда и социальных отношений, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис», член совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Москва);

Шахнович М.М. – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, сопредседатель Российского сообщества преподавателей религиоведения, секретарь Ассоциации российских религиоведческих центров, член совета Ассоциации (**председатель оргкомитета**) (Санкт-Петербург);

Шмидт В.В. – доктор философских наук, профессор, декан факультета религиоведения, этнокультурологии и регионалистики Российского православного института св. Иоанна Богослова, член совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Москва);

Яблоков И.Н. – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, сопредседатель Российского сообщества преподавателей религиоведения, член совета Ассоциации российских религиоведческих центров (Москва).

Конгресс подготовлен и проводится при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект 12-03-14126 от 2012)

Первый день заседаний

15 ноября 2012, четверг

Государственный музей истории религии. Большой конференционный зал (Почтамтская ул., 14).

13^{00}-14^{00}. Регистрация участников конгресса. Фойе Государственного музея истории религии.

14^{00}-15^{40}. Открытие конгресса.

Приветствия.

Пленарное заседание.

Порус Владимир Натанович
(д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой онтологии, логии и теории познания, Научно-исследовательский университет – Высшая школа экономики, Москва)

Наука и богословие: от проблем методологии к проблемам философии культуры.

Черниговская Татьяна Владимировна
(д-р филол. наук, д-р биол. наук, проф., зав. лабораторией когнитивных исследований СПбГУ, зам. директора-координатора когнитивного направления НБИК-центра НИЦ «Курчатовский институт», член Совета по науке и образованию при Президенте РФ, Санкт-Петербург)

Свобода воли и нейронаука.

Шмалий Владимир Владимирович
(канд. богословия, доц., протоиерей, секретарь Синодальной Библейско-богословской комиссии Русской православной церкви, проректор общецерковной аспирантуры и докторантуры РПЦ им. Св. Кирилла и Мефодия, Москва)

Философия религии: пространство диалога.

15^{40}-16^{00}. Перерыв.

16^{00}-18^{00}.

Пленарное заседание (продолжение).

Торжественное заседание, посвященное 80-летию Государственного музея истории религии (1932-2012).

Мусиенко Любовь Александровна
(и.о. директора Государственного музея истории религии)

Вступительное слово.

Шахнович Марианна Михайловна
(д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии религии и религиоведения, член Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, СПбГУ)

Государственный музей истории религии и современное общество.

Поздравления.

Второй день заседаний

16 ноября 2012, пятница

10^{00}-14^{00}

<u>Секция 1.</u> Философия, религия и наука в истории и современности

Санкт-Петербургский университет, философский факультет. Конференцзал – ауд.108 (Менделеевская линия, 5)

Модератор – Игорь Николаевич Яблоков, доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения МГУ

Яковлева Любовь Евгеньевна
(д-р филос. наук, проф. кафедры философии, Московский государственный университет дизайна и технологии)
Когнитивные технологии рационального мышления: программа Бога Рене Декарта.

Коначева Светлана Александровна
(д-р филос. наук, проф. кафедры современных проблем философии, Российский государственный гуманитарный университет, Москва)
Переход от смерти Бога к постмодерной вере: осмысление постсекулярного в трудах Дж. Ваттимо и Дж. Капуто.

Вевюрко Илья Сергеевич
(канд. филос. наук, ст. преп. кафедры философии религии и религиоведения МГУ и кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва)
Полемика с постмодернистской методологией в современной христианской герменевтике (Э. Тисельтон, К. Ванхузер, Г. Коцияничч).

Головащенко Сергей Иванович
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии и религиоведения, Национальный университет «Киево-Могилянская академия», Киев, Украина)
Наука и религия в библейской апологетике киевской духовно-академической школы конца XIX – начала XX вв. (к предыстории современной парадигмы).

Бурова Юлия Владимировна
(канд. ист. наук, доц. кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин, Средне-Волжский филиал Российской правовой академии Министерства юстиции Российской Федерации, Саранск)
Противопоставление категорий «вера» и «наука» в мировоззрении Ф.М. Достоевского.

11^{40}-12^{00}. Перерыв.

Козырев Алексей Павлович
(канд. филос. наук, доц. кафедры истории русской философии, зам. декана философского факультета по научной работе, МГУ)
Протоиерей Георгий Флоровский как оппонент протоиерея Сергия Булгакова.

Аринин Евгений Игоревич
(д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии и религиоведения, Владимирский государственный университет)
«Таинственное» и «дифференциация» как категории интерпретации религии и науки в работах Н. Лумана.

Бахтеева Мария Сергеевна
(канд. филос. наук, зав. научно-методическим отделом, Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург)
«Атеистический мистицизм» Жоржа Батая.

Элбакян Екатерина Сергеевна
(д-р филос. наук, проф., ст. науч. сотр. кафедры социологии и управления социальными процессами, Академия труда и социальных отношений, Москва)
Религиозное образование в России как фактор дехристианизации населения.

Григоренко Андрей Юрьевич
(д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой религиоведения, Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, Санкт-Петербург)
Религия, язычество и магия в эпоху постмодернизма.

10^{00}-14^{00}
Секция 2. Музей, религия, общество
Государственный музей истории религии. Большой конференционный зал (Почтамтская ул., 14).
Модератор – Екатерина Александровна Терюкова, кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, зам.директора Государственного музея истории религии

Альбедиль Маргарита Федоровна
(д-р ист. наук, вед. науч. сотр., Музей антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург)
Религия в музейном пространстве (на примере МАЭ РАН).

Хабито Мария Рейс
(доктор философии, директор международных программ исследовательского института, Музей мировых религий, Даллас, США)
Вклад Музея мировых религий в гармонизацию и мир в условиях глобализации мирового сообщества.

Манин Бранка
(директор, Школьный музей Хорватии, Загреб, Хорватия),
Гверик Кристина
(зав.отделом, Школьный музей Хорватии, Загреб, Хорватия)
Религия и знания о религии в постоянной экспозиции Школьного музея Хорватии (Загреб).

Пэйн Криспин
(почетный профессор, Институт археологии, университет Лондона, Великобритания)
Причины основания музеев истории мировых религий.

Редлин Джейн
(доктор философии, куратор, Музей европейской культуры, Государственные музеи Берлина, Берлин, ФРГ)
Религиозные коллекции и их презентация в Музее европейских культур в Берлине.

11^{40}-12^{00}. Перерыв.

Рунге Констанция
(куратор, Музей религий при университете Марбурга, Марбург, Германия)
Исследование и изучение религий в Музее религий при университете Марбурга (культовый предмет: между университетом и музеем).

Ван дер Зи Полина
(куратор, университет Гента, Голландия)
«Стародавние времена» и современность. Мир науки и ритуальные предметы Этнографической коллекции Гентского университета.

Такахаси Санами
(доктор философии, научный сотрудник, Японское общество развития науки, университет г. Цукуба, Япония)
Государственный музей истории религии и атеизма в Ленинграде и «научный атеизм» (1953-1985 гг.).

Виртанен Пекка
(куратор, Хельсинки, Финляндия)
Природа, культура и религия.

Ревуненкова Наталья Владимировна
(д-р ист. наук, зав. отделом, Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург)
Издания Гуго Гроция в Государственном музее истории религии (об эрудиции и толерантности в Голландии XVII в.).

10^{00}-14^{00}.
Секция 3. Религия, наука и массовая культура
Государственный музей истории религии. Читальный зал научной библиотеки (Почтамтская ул., 14).
Модератор – Андрей Павлович Забияко, доктор философских наук, профессор, зав кафедрой религиоведения Амурского гос. ун-та, главный редактор журнала «Религиоведение»

Котылев Александр Юрьевич
(канд. культурологии, доц. кафедры культурологии, Коми гос. пед. институт, Сыктывкар)
Святитель Стефан Пермский – герой Интернета.

Добжински Адам Анджей
(магистр философии, лицензиат теологии, Институт философии Ягеллонского университета, Краков, Польша)
Образ дьявола в массовой культуре.

Михельсон Ольга Константиновна
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Религия в кино: к вопросу о классификации религиозной проблематики в кинематографе.

Медведева Елена Николаевна
(канд.филос. наук, доц. кафедры философии, гуманитарных наук и психологии, Саратовский гос. мед. ун-т им. В.И. Разумовского)
Религиозные практики в киберпространстве.

Завадская Евгения Андреевна
(канд.филос. наук, ст. преп. кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Шаманизм 2.0: онлайн-путешествия кибершаманов.

11^{40}-12^{00}. Перерыв.

Карасёва Светлана Геннадьевна
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии культуры, Белорусский государственный университет, Минск, Беларусь)
Актуальность героя: архетип самопожертвования как основа успеха action-movie.

Лапин Андрей Валерьевич
(канд. филос. наук, доц. кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Религиозные образы и мотивы в компьютерных играх жанра RPG (Role-Playing Game).

Поляков Николай Станиславович
(канд. филос. наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Критическая интерпретация христианских догматов в современном западном кинематографе.

Федорова Любовь Валерьевна
(аспирантка кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Интернет как ресурс развития религиозных компонентов молодежных субкультур.

Староселец Виолетта Юрьевна
(студентка 5 курса кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Киберрелигия: настоящее и будущее в трактовке Тимоти Лири.

Конталева Евгения Александровна
(студентка 5 курса, кафедра религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Влияние массовой культуры на индивидуальную религиозность на примере религиозно-мифологического содержания и архетипов в литературе фэнтези.

10^{00}-14^{00}.
Секция 4. Процессы секуляризации и десекуляризации в прошлом и настоящем
Государственный музей истории религии. Малый конференцзал (Почтамтская ул., 14).
Модератор – Елена Алексеевна Степанова (доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН, Екатеринбург)

Островская Елена Александровна
(д-р социол. наук, проф. кафедры теории и истории социологии, СпбГУ)
«Социально вовлеченная религия», или десекуляризация традиционных религий.

Степанова Елена Алексеевна
(д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр., Институт философии и права УРО РАН, Екатеринбург)
Секулярная религиозность и религиозная секулярность: постановка проблемы.

Стецкевич Михаил Станиславович
(канд. ист. наук, доц. кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Секуляризация английского общества XVIII-XIX вв. в современной историографии.

Байдаров Еркин Уланович
(канд. филос. наук, доц., вед. науч. сотр. отдела религиоведения, Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства науки и образования Республики Казахстан, Алма-Аты)
Роль религии и процессы глобализации

Ганчев Петко
(д-р филос. наук, д-р полит. наук, посол, Геополитический центр Евразии, София, Болгария)
Десекуляризация и необходимость изменений в основах общей теории эволюции и теологии.

11^{40}-12^{00}. Перерыв.

Шишков Андрей Владимирович
(науч. сотр. Синодальной Библейско-богословской комиссии Русской православной церкви, Москва)
Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России.

Сафронов Роман Олегович
(ст. преп., Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; науч. сотр., Московский государственный университет)
О содержании понятия «постсекулярное».

Вермишев Георгий Андреевич
(магистр религиоведения, аспирант кафедры философии религии и религиоведения, СпбГУ)
Молодежная политика Третьего рейха и религиозные организации.

Куликова Ольга Борисовна
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии, Ивановский гос. энергетич. ун-т)
Отношения науки и церкви в России: истоки современных проблем.

Радецкая Анна Вадимовна
(канд. филос. наук, науч. сотр., Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург)
Парадокс экуменизма.

14^{00}-15^{00} Обед

15^{00}-19^{40}
<u>Секция 5.</u> Религия в современном обществе
Санкт-Петербургский университет, философский факультет. Конференцзал – ауд.108 (Менделеевская линия, 5)
Модератор – Екатерина Сергеевна Элбакян (доктор философских наук, профессор Академии труда и социальной занятости, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис»)

Фархитдинова Ольга Михайловна
(канд. филос. наук, доц. кафедры религиоведения, Уральский федеральный ун-т, Екатеринбург)
Сценарии религиозности в информационном пространстве.

Сгибнева Ольга Ивановна
(д-р филос. наук, проф. кафедры социологии, Волгоградский гос. ун-т)
Границы религиозности: мифы и реальность (опыт регионального исследования).

Титаренко Вита Владимировна
(канд. филос. наук, доц., науч сотр. отделения религиоведения Института философии имени Г.С. Сковороды НАН Украины, Киев, Украина)
Прогнозирование в религиоведении: методологические особенности и проблемные сферы.

Пелевина Ольга Викторовна
(канд. филос. наук, доц. кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Современные методы изучения религиозной ситуации на Дальнем Востоке России: контент-анализ в пространстве Интернета.

Тимощук Алексей Станиславович
(д-р филос. наук, проф. кафедры гуманитарных дисциплин, Владимирский юридический институт Федеральной службы исполнения наказаний)
Роль томского суда на Бхагавадгитой в становлении гражданского общества в России

17^{00}-17^{20}. Перерыв.

Лункин Роман Николаевич
(канд. филос. наук, вед. науч. сотр. Института Европы РАН, аналитик исследовательской службы «Среда», Москва)
Уровень религиозности россиян: региональное измерение и социально-демографические характеристики (на основе общероссийского опроса службы «Среда» по всем субъектам РФ в рамках проекта «АРЕНА: Атлас религий и национальностей»).

Гришаева Екатерина Ивановна
(канд. филос. наук, ассистент кафедры религиоведения, УрФУ им. первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург)
Религия в пространстве Интернета: специфика освещения религиозных событий.

Качурова Светлана Владимировна
(канд. филос. наук, доц. кафедры логики, Национальная юридическая академия Украины им. Ярослава Мудрого, Харьков, Украина)
Феномен религиоведческой экспертизы.

Ксенжек Анна София
(аспирантка, Ягеллонский Университет, Краков, Польша)
Образ ислама в польских СМИ.

Воронина Анна Сергеевна
(аспирантка кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Интернет как средство и как среда изучения этнорелигиозной идентичности.

Богачёв Максим Игоревич
(стажер-исследователь, Научно-исследовательский университет – Высшая школа экономики, Москва)
Ревитализация православия в России: причины и возможные последствия.

15^{00}-20^{00}
<u>Секция 6.</u> Будущее религии и «конец науки»
Государственный музей истории религии. Читальный зал научной библиотеки (Почтамтская ул., 14).
Модератор – Кирилл Владимирович Копейкин (кандидат богословия, кандидат физико-математических наук, протоиерей, директор Научно-богословского центра междисциплинарных исследований, факультет искусств СПбГУ)

Иванов Владимир Георгиевич
(канд. филос. наук, начальник Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации Санкт-Петербурга)
О значимости диалога науки и Церкви.

Копейкин Кирилл Владимирович,
(канд. физ.-мат. наук, канд. богословия, протоиерей, директор Научно-богословского центра междисциплинарных исследований факультета искусств, СПбГУ)
Наука как посредник в диалоге между религиями.

Алексеев Анатолий Алексеевич
(д-р филол. наук, проф., зав. кафедрой библеистики, СПбГУ)
Место религии в республике ученых

Дмитриев Игорь Сергеевич
(д -р хим. наук, проф. исторического факультета, директор Музея Д.И. Менделеева, СПбГУ)
Историческая компонента научного знания.

Кривовичев Сергей Владимирович
(д-р геол.-минер. наук, диакон, зав. кафедрой кристаллографии геологического факультета, СПбГУ)
Наука верующих или вера ученых: прошлое и настоящее.

Горюнов Валерий Павлович
(д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии, Санкт-Петербургский государственный политехнический университет)
Религия как источник цели и смысла человеческого существования.

Тихомиров Антон Владимирович
(ректор Теологической семинарии Евангелическо-Лютеранской церкви)
Теология и наука в секулярном общества

17^{20}-17^{40}. Перерыв.

Гоманьков Алексей Владимирович
(д-р геол.-минер. наук, вед. науч. сотр., Ботанический институт им. В.Л. Комарова РАН, Санкт-Петербург)
Три образа естественной истории в современном православии.

Ларионов Родион
(канд.физ.-мат. наук, канд. богословия, иеродиакон, помощник ректора МДА по инновационной деятельности, методист общецерковной аспирантуры и докторантуры, Московская духовная академия)
Богословие и вера в науку.

Вассоевич Андрей Леонидович
(д-р филос. наук, проф., руководитель Санкт-Петербургского регионального информационно-аналитического центра Российского института стратегических исследований)
Является ли богословие наукой?

Иванова Зинаида Ильинична
(канд. ист. наук, доц., зав. кафедрой политологии и социологии, Московский государственный строительный университет)
Роль религии в восстановлении гуманитарного баланса биотехносферы.

Мезенцев Иван Валерьевич
(ассистент кафедры теологии и религиоведения, Дальневосточный Федеральный университет, Владивосток)
Возможность создания «искусственного интеллекта» и «перемещений во времени» с точки зрения христианского мировоззрения.

Асташкевич Сергей Анатольевич
(д-р физ.-мат.наук, ст. науч. сотр. кафедры оптики, СПбГУ)
Постнеклассические когнитивные и эвристические ресурсы традиции (на примере Бхагавадгиты).

Пахомов Сергей Владимирович
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии и культурологии Востока, СПбГУ)
Отношение к науке в неоиндуизме.

15^{00}-20^{00}

<u>Секция 7.</u> История религии как наука: теории и музейные практики

***Государственный музей истории религии. Большой конференционный зал* (Почтамтская ул., 14).**

Модератор – Наталья Владимировна Ревуненкова (доктор исторических наук, зав. отделом ГМИР)

Терюкова Екатерина Александровна
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, заместитель директора Государственного музея истории религии, Санкт-Петербург)
Экспонирование культовых предметов в музейном пространстве. Из опыта отечественного музейного дела 20-30-х гг. XX в.

Денисова Елена Владиславовна
(канд. филос. наук, главный хранитель, Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург)
Музеефикация паломничества в Святую землю и собирательская деятельность А.Н. Муравьева.

Апакидзе Тамрико Гудзаевна
(магистр религиоведения, аспирантка кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Литература христианского Востока в контексте буддийско-христианского диалога (XX век).

Муравьев Алексей Владимирович
(канд. ист. наук, вед. науч. сотр., Институт всеобщей истории РАН, Москва)
Сирийский геноцид в Оттоманской Турции в начале XX в., его религиозный компонент и последствия: итоги научного исследования.

Пермиловская Анна Борисовна
(д-р культурол., гл. науч. сотр., лаборатория экологии культуры, Институт экологических проблем Севера УрО РАН, Архангельск)
Культовое зодчество как отражение традиционной картины мира крестьян Русского Севера.

Майоров Роман Александрович
(канд. ист. наук, доц., Российский Новый университет, Москва)
История старообрядчества: между наукой и идеологией.

17^{00}-17^{20}. Перерыв.

Рашкова Раиса Тимофеевна
(канд. филос. наук, вед. науч. сотр., Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург)
Из истории создания экспозиций по католицизму в Государственном музее истории религии (1935–2012).

Суслова Наталья Алексеевна
(канд. ист. наук, науч. сотр. Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург)
Гравюра «Корабль Святого Петра, или Триумф Веры и Католической Церкви»: к вопросу об интерпретации сюжета.

Птиченко Марина Викторовна
(канд. филос. наук, зав. отделом Государственного музея истории религии)
Масонские дипломы в контексте истории и ритуала «вольных каменщиков».

Хижая Татьяна Игоревна
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии и религиоведения, Владимирский гос. ун-т, Гусь-Хрустальный)
Гиюр в современном иудаизме: основные подходы, проблемы, конфликты.

Гайденко Павел Иванович
(д-р ист. наук, доц. кафедры истории и культурологии, Казанский государственный архитектурно-строительный университет)
Несколько штрихов к образу древнерусского епископа (домонгольский период).
Бренькова Александра Сергеевна
(магистр религиоведения, аспирантка кафедры философии религии и религиоведения, СпбГУ)
Народные утопические легенды о Китеже и Беловодье в контексте современной исторической науки.

Афанасьев Андрей Викторович
(аспирант философского факультета, МГУ)
Шиизм в век науки.

15^{00}-20^{00}
Секция 8. Религия, общество и личность
Государственный музей истории религии. Малый конференцзал (Почтамтская ул., 14).
Модератор – Т.В. Чумакова (доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ)

Берман Андрей Геннадьевич
(канд. ист. наук, доц. кафедры гуманитарных дисциплин, Волжский филиал Московского автодорожного института, Чебоксары)
Гносеологические истоки религиозного консерватизма.

Короткая Татьяна Петровна
(д-р филос. наук, проф. кафедры философии, Белорусский государственный экономический университет, Минск, Беларусь)
Социальный идеал в современном религиозном сознании.

Астэр Ирина Валериевна
(канд. филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы)
Социальное служение Церкви как инструмент развития гражданского общества.

Сукина Людмила Борисовна
(канд. культурол., доц., зав. кафедрой гуманитарных наук, Институт программных систем имени А.К. Айламазяна, Переславль-Залесский)
Образ Александра Невского и формирование межрегиональной модели исторической и культурной идентичности в России XXI века: секулярное versus религиозное.

Корнеева Ирина Павловна
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии, Белгородский государственный национальный исследовательский университет)
О противоречии между этикой и религией в современном обществе.

Коваль Екатерина Александровна
(канд. филос. наук, директор Центра дистанционного образования Московского государственного университета им. Н.П. Огарёва, Саранск)
Мораль и религия как способы нормативной регуляции поведения личности в условиях развития науки и технологий

Петрунин Владимир Владимирович
(канд. филос. наук, доц., докторант, Орловский гос. ун-т)
Социальная этика православия и современные биотехнологии: проблема нравственных критериев.

17^{20}-17^{40}. Перерыв.

Маслова София Игоревна
(магистр религиоведения, аспирантка кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Наука и религия в эпоху романтизма.

Левит Инга Витальевна
(канд. филос. наук, доцент, докторант-соискатель, каф. философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Отношения к науке в современном немецком консервативном протестантизме: проблема креационизма.

Гурьева Ксения Андреевна
(магистр религиоведения, методист сектора «Соборное кольцо», Государственный музей-памятник Исаакиевский собор, Санкт-Петербург)
Женщина и религия в начале XXI вв. Феномен религиозного феминизма.

Гребенщикова Наталья Андреевна
(студентка 5 курса кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Утилитаризм и прагматизм в этике «трансерфинга».

Чирков Николай Викторович
(аспирант кафедры религиоведения, Амурский гос. ун-т, Благовещенск)
Влияние глобализации на развитие Римско-католической церкви в современном мире.

Фадеев Иван Андреевич
(магистр востоковедения, аспирант кафедры философии религии и религиоведения, МГУ)
К вопросу о роли гендерных и библейских исследований в англиканской экклесиологии.

Солодкина Арина Вячеславовна
(социальный педагог, Детский социально-педагогический центр, Владимир)
Сатанизм: взаимовлияние религии и науки.

Третий день заседаний

17 ноября 2012, суббота
10^{00}-13^{20}
Секция 2. Музей, религия, общество ***(продолжение заседаний)***
Государственный музей истории религии. Большой конференционный зал (Почтамтская ул., 14)
Модератор – Екатерина Александровна Терюкова (кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, зам. директора Государственного музея истории религии)
Серов Николай Викторович
(д-р культурол., проф. кафедры философии и культурологии, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы)
Музей – информация – религия.

Соболева Елена Станиславовна
(канд. ист. наук, ст. науч. сотр., Музей антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург)
Особенности экспонирования музеефицированных объектов традиционных верований.

Краснодембская Нина Георгиевна
(д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Музея антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург),
Соболева Елена Станиславовна
(канд. ист. наук, ст. науч. сотр. Музея антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург).
Вынужденный идеал: предпосылки, принципы и обстоятельства создания постоянной экспозиции «Народы Южной Азии» МАЭ РАН.

Ржевская Елена Александровна
(канд. искусствовед., пресс-секретарь аппарата президента РАХ, Российская академия художеств, Москва)
Экспозиционное решение пространства домовой церкви особняка Долгоруковых в Галерее искусств Зураба Церетели.

Шуньгина Елена Владимировна
(канд. ист.наук , доц., Санкт-Петербургский университет экономики и финансов)
Открытие храмов Ленинграда в первое послевоенное десятилетие и обеспечение их предметами культа: передача экспонатов Антирелигиозного музея в Троицкую церковь.

11^{40}-12^{00}. Перерыв.

Белкин Юрий Вячеславович
(вед. науч. сотр., Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова)
Экспозиция «Русская православная церковь и дальневосточное общество в конце XVII – начале XXI вв.»: опыт сотрудничества Гродековского музея и Приамурской митрополии РПЦ.

Щепановская Елена Михайловна
(канд. филос. наук, доц., Санкт-Петербургский государственный музей театрального и музыкального искусства)
Генетическая классификация архетипов мифологии как путь изучения религий.

Дулина Анна Михайловна
(аспирантка кафедры истории и культуры Японии, Институт стран Азии и Африки, МГУ)
Устойчивость религиозной традиции в современной Японии на примере культа Хатиман.

Рыйгас Елена Владимировна
(магистр филологии, преподаватель факультета лингвистики, Академия гуманитарного образования, Санкт-Петербург)
Конфликтогенный потенциал сакрального пространства.

10^{00}-13^{00}
Секция 9. Современные проблемы науки о религии
Санкт-Петербургский университет, философский факультет. Конференцзал – ауд. 108 (Менделеевская линия, 5).
Модератор – Марианна Михайловна Шахнович (доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения СПбГУ)

Яблоков Игорь Николаевич
(д-р филос. наук, проф., зав.кафедрой философии религии и религиоведения, член совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, МГУ)
Дискуссионные вопросы отечественного религиоведения.

Дашковский Петр Константинович
(д-р ист. наук, проф., зав. кафедрой религиоведения и государственно-конфессиональных отношений, Алтайский гос. ун-т, Барнаул)
Некоторые аспекты реализации междисциплинарного подхода в религиоведческих исследованиях.

Забияко Андрей Павлович
(д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой религиоведения, Амурский гос. ун-т, главный редактор журнала «Религиоведение», Благовещенск)
Наука как фактор развития религии.

Чумакова Татьяна Витаутасовна
(д-р филос. наук, проф. кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
«Новое средневековье»: религиозное благочестие в современной России.

11^{20}-11^{40}. Перерыв.

Шкаровский Михаил Витальевич
(д-р ист. наук, проф., Санкт-Петербургская духовная академия; глав. архивист Центрального гос. архива Санкт-Петербурга)
Религиозно-философские кружки, братства и общества Ленинграда в 1920-х гг.

Краснодембская Нина Георгиевна
(д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Музея антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург)
Южная Азия: религия как наука (теория и практика).

Медведев Николай Владимирович
(д-р филос. наук, доц., зав. кафедрой философии, Тамбовский гос. ун-т им. Г.Р. Державина)
Теория тотемизма А. Рэдклифф-Брауна и витгенштейновская перспектива понимания ритуальных действий.

Барашков Виктор Владимирович
(аспирант кафедры философии религии и религиоведения, МГУ)
Использование «внутренних свидетельств» культуры в изучении первобытной религии (концепция религии П. Рэдина).

13^{00}-14^{00}. Обед

14^{00}-17^{30}
<u>Секция 9.</u> Современные проблемы науки о религии (продолжение заседаний)
Санкт-Петербургский университет, философский факультет. Конференцзал – ауд.108 (Менделеевская линия, 5).
Модератор – Сергей Львович Фирсов (доктор исторических наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ)

Иванова Ирина Ивановна
(д-р филос. наук, проф., кафедры философии науки, член Президиума Российского философского общества, Кыргызско-Российский Славянский университет, Бишкек, Кыргызстан)
Наука и религия как социокультурные системы.

Гайдуков Алексей Викторович
(канд. филос. наук, доц. кафедры религиоведения, Российский гос. пед. ун-т им. А.И. Герцена, Санкт-Петербург)
Парарелигия и паранаука – неразлучная пара обоснований доктрин славянского нового язычества.

Боков Герман Евгеньевич
(канд. филос. наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Значение курса «Наука и религия» в современном религиоведческом образовании.

Давыдов Иван Павлович
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии религии и религиоведения, МГУ)
Эпистемология религиоведения в век науки.

Человенко Татьяна Григорьевна
(канд. пед. наук, доц., зав. кафедрой религиоведения и теологии, Орловский гос. ун-т)
Эпистемологическая актуализация восточно-христианской метафизики в условиях современности.

15^{30}-15^{40}. Перерыв.

Фолиева Татьяна Александровна
(канд. филос. наук, доц. кафедры профсоюзного движения, общих и гуманитарных дисциплин, Волгоградский филиал Академии труда и социальных отношений, Москва)
Скрипт-теория и возможность ее применения в религиоведческих исследованиях.

Середкина Елена Владимировна
(канд. филос. наук, доц. кафедры философии и права, Пермский национальный исследовательский политехнический университет)
Философско-религиозные основания технонауки.

Собольникова Елена Николаевна
(канд. филос. наук, доц., докторант кафедры философии, Тюменский государственный нефтегазовый университет)
Мистический опыт в контексте научной рациональности.

Дамте Давид Соломонович
(аспирант кафедры философии религии и религиоведения, МГУ)
Ойген Древерман и его проект интеграции глубинной психологии и теологии.

Ворожейкина Лариса Ивановна
(преподаватель кафедры общей и клинической психологии, Волгоградский государственный медицинский университет)
Эмпирическое исследование Я-концепции религиозной личности.

10^{30}-13^{00}
<u>Секция 10.</u> Религиоведческие исследования: региональные аспекты
Государственный музей истории религии. Читальный зал научной библиотеки (Почтамтская ул., 14).
Модератор – Светлана Михайловна Дударенок (доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой отечественной истории и архивоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета)

Филипович Людмила Александровна
(д-р филос. наук, проф., зав. отделом истории религии и практического религиоведения, отделения религиоведения Института философии им. Г.С. Сковороды НАН Украины
Современное украинское религиоведение в поисках востребованности.

Дударенок Светлана Михайловна
(д-р ист. наук, проф., зав. кафедрой отечественной истории и архивоведения Школы гуманитарных наук, Дальневосточный федеральный университет, Владивосток)
Конфессиональное пространство российского Дальнего Востока: проблемы формирования и тенденции развития.

Шмидт Вильям Владимирович
(доктор философских наук, профессор, декан факультета религиоведения, этнокультурологии и регионалистики Российского православного института св. Иоанна Богослова, Москва)
Религиоведение: к проблеме инструментария межинституционального и межцивилизационного диалога.

Пашко Римма Геннадьевна
(канд. филос. наук, доц., зав. кафедрой гуманитарных дисциплин, Институт теологии Белорусского гос. ун-та, Минск, Беларусь)
Принцип мультипарадигмальности и трансформация философско-религиозного дискурса в культуре современной Беларуси.

Матиенко Наталья Владимировна (начальник отдела общественных связей управления по внутренней политике аппарата губернатора и правительства области, Биробиджан)
Роль религии и особенности межконфессиональных отношений в местном сообществе на примере Еврейской автономной области.

Халилова Амина Сергеевна
(канд. ист. наук, науч. сотр., Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала)
К вопросу о религиозно-светском вузовском образовании в республике Дагестан: состояние, проблемы и перспективы развития.

11^{20}-11^{40}. Перерыв

Модератор – Шмидт Вильям Владимирович (доктор философских наук, профессор, декан факультета религиоведения, этнокультурологии и регионалистики Российского православного института св. Иоанна Богослова, Москва)

Калдыбаева Ольга Владимировна
(доктор социологии (PhD), ст. преп. кафедры социологии факультета социальных наук, Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева, Астана, Казахстан)
Значение православия в жизни славянского населения Казахстана.

Халидова Ольга Борисовна
(канд. ист. наук, мл. науч. сотр., Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала)
Ислам в конфессиональной мозаике современного Дагестана, Ростовской области, Ставропольского и Краснодарского краев (сравнительно-сопоставительный анализ).

Сатершинов Бахытжан Менлибекович
(д-р филос. наук, доц., зав. отделом религиоведения, Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, Алматы, Казахстан),

Бурова Елена Евгениевна
(д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр., Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан, Алматы, Казахстан).
Тренды религиозности населения в современном Казахстане.

Курчатова Альмира Алексеевна
(главный специалист отдела межнациональных и религиозных отношений, Департамент по делам народов Республики Саха (Якутия), Якутск)
Государственно-конфессиональные отношения: проблемы и перспективы развития.

Досанова Гулим Мендыгалиевна
(доктор социологии (PhD), ст. преп. кафедры социологии факультета социальных наук, Евразийский национальный университет им. Л.Н.Гумилева, Астана, Казахстан)
Роль и значение хиджаба в повседневности мусульманских женщин Казахстана.

Доманская Анастасия Игоревна
(магистр философии, магистр гуманитарных наук, преподаватель кафедры философии культуры, Белорусский гос. ун.т, Минск, Беларусь)
Религиозная жизнь в современной Беларуси: основные характеристики и тенденции.

13^{00}-14^{00}. Обед

14^{00}-17^{00}
Секция 10. Религиоведческие исследования: региональные аспекты (продолжение заседаний)
Государственный музей истории религии. Читальный зал научной библиотеки (Почтамтская ул., 14)
Модератор – Михаил Станиславович Стецкевич (кандидат исторических наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета)

Потапова Наталья Владимировна
(канд. ист. наук, зав. кафедрой всеобщей истории, Сахалинский гос. ун-т, Южно-Сахалинск)
Протестантская миссия как способ «христианской глобализации» в условиях социально-политических кризисов XX века (на примере российского Дальнего Востока в 1917-1922 и 1990-х гг.).

Векшина Наталия Михайловна
(магистр религиоведения, аспирантка кафедры философии религии и религиоведения, СПбГУ)
Методы христианизации коренного населения Сибири (на примере Алтайской духовной миссии).

Пронина Татьяна Сергеевна
(канд. филос. наук , доц. кафедры философии, директор Центра религиоведческих исследований, Тамбовский гос.ун-т им. Г.Р. Державина)
Религиозность современных россиян: мифы и реальность.

Соловьева Грета Георгиевна
(д-р филос. наук, проф., гл. науч. сотр., Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан), Алматы, Казахстан
Знание и вера: формирование постсекулярного мира.

15^{20}-15^{40}. Перерыв.

Шиманская Ольга Константиновна
(канд. филос. наук, доц. кафедры культурологии, истории и древних языков, Нижегородский гос. лингвистический ун-т им. Н.А. Добролюбова)
Изменение религиозных практик в условиях кризиса Российской цивилизации.

Запорожченко Андрей Владимирович
(канд. ист. наук, доц. кафедры теории, истории культуры и музеологии, Новосибирский гос. пед. ун-т),
Давыдова Клара Дмитриевна
(канд. филос. наук, доц. кафедры теории, истории культуры и музеологии, Новосибирский государственный педагогический университет).
Курс «Основы религиозных культур и светской этики»: итоги и перспективы.

Колкунова Ксения Александровна
(преподаватель, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, Москва)
Глобализация как проблема для определения религии.

Курилов Виктор Алексеевич
(студент 5 курса кафедры религиоведения, Русская христианская гуманитарная академия, Санкт-Петербург)
Политико-правовые отношения государственных органов исполнительной власти с Русской православной церковью во второй половине XX века.

14^{00}-17^{00}.
<u>«Круглый стол».</u> Теология и религиоведение в России: практика образовательной деятельности.
Русская христианская гуманитарная академия. Конференцзал (наб. р. Фонтанки, 15)

18^{00}-19^{00}.
Пленарное заседание. Отчет руководителей секций.

19^{00}. Закрытие конгресса.
Государственный музей истории религии. Большой конференционный зал (Почтамтская ул., 14).

CONTENTS

History of Religions

Wang Jianlin, Andrey P. Zabiyako, Rock Paintings of Northeast China in the Context of Social and Religious History of the Region *3*

The paper concerns with study of rock paintings of the Northeast China, their semantics, functions and dating, as well as reconstruction of religious and social history of this region. The authors reveal a close connection between the meaning of the rock paintings and those religious traditions that existed in the region in ancient times and medieval era. The paper contains not only religious, but also social context of the rock paintings, determined by material culture and way of life of the population of the region.

Key words: rock paintings, Northeast China, mythology, rituals, religion, ancient time, medieval.

Olga V. Osipova, Mythology in Ancient Greek Historiography *20*

In this article, the role of mythology in the historical works of Herodotus, Thucydides, Xenophon and Diodorus Siculus is discussed. The use of mythology in Greek historical writings depends on their subject matter and structure. Such works should include Archaeologies, i. e. expositions of ancient history, geographical and ethnographical digressions, as well as mythological examples in characters' speeches.

Key words: Greek mythology, Greek historians, Herodotus, Thucydides, Xenophon, Diodorus Siculus.

Andrey A. Volkov, The Latin Sources of The Order of Mass in the Hispano-Mozarabic Rite from «The Compendium of Ancient Liturgies», 1874-1878 . . . *27*

In the present paper the author discovers the Latin sources which were used in the edition of the order of Hispano-Mozarabic Mass included into «The Compendium of Ancient Liturgies, Eastern and Western, in Russian translation» (St. Petersb. 1874-1877). The order from «The Compendium» is compared with the order from the mozarabic missal – Missale Mixtum – printed in Toledo in 1500, as well as with other Latin editions containing the text of Mass in Hispano-Mozarabic Rite.

Key words: Divine Liturgy, Mass, Latin Divine Office, Mozarabic rite, missals (Mass books), Liturgical sources.

Religions of Russia

Andrei V. Golovnev, Gods of Movement in the Nenets and Khanty Beefs *37*

The Khanty hunting-fishing local culture is focused on the control upon ecological niche; the Nenets nomadic culture provides the control over movement. Khanty local pattern reflects in the female mythological images and variety of the local spirits knitted by kinship and affinity. Khanty local spiritual networks are established by women-goddesses as far as crossroads are governed by men-gods. Nenets nomads deify dynamics rather than statics; all Nenets gods and spirits are in motion. In both pantheons, there is a figure of Heavenly Rider which seems to be historically a successor of Scythian epoch and functionally a ruler of communication crossroads.

Key words: Nenets, Khanty, movement, route, pantheon, gods, myths, nomads.

Alexander N. Varlamov, Tuiara P. Gabysheva, ... *48*

In the article the degree of safety of traditional beliefs and ceremonial folklore among the Olekma Evenks is considered. The analysis of the current state of the Evenks' traditional worldview allows defining the reasons that influence their safety during the era of globalization. The author comes to a conclusion that preservation of ceremonial traditions and folklore is supported among the Olekma Evenks conducting a traditional nomadic lifestyle.

Key words: Olekma Evenks, traditional outlook, ceremonies, ceremonial folklore, ethnic traditions.

Kirill M. Tovbin, The Raskol of 17th Century as Collision of Projects and Headwaters of the Fission of Russian Mentality *53*

In the paper the Raskol (Russian Schism of 17th century) is considered with complex standpoint – as clash of three civilization projects. The victory of one of these projects – a secular one – did not mean spraying rest two. They still present the alternative worldview, to which we must apply in searching for national identity. The Russian Orthodox Old Believers are considered as a traditionalistic reaction to the secularization, modernization and westernization of Russia..

Key words: The Raskol, Tradition, secularization, traditionalism, Old Believe, Old Ortodoxy, theocracy, clericalism, caesaropapism, traditional spirituality, post-traditional spirituality, sanctity.

Yulia. V. Argudiaeva, Russian Old-Believers in Primorye: V.K. Arsenyev Studies *68*

It is important to point out the breadth and variety of ethnographic studies, including one of the Russians, by V.K. Arsenyev whose 140th anniversary was celebrated in the fall of 2012. The author gives a brief historical account of arrival of the first Russian peasants including old-believers to Primorye in the second half of the 19th century. The process of their relocation and appearance of the first villages of old-believers are analyzed. The author describes peculiarities and obstacles for adaptation of Russian old-believers in Primorye and Arsenyev's attitude to them at different stages of their activities. There are given the information that characterizes the help of old-believers to Arsenyev in his explorations.

Key words: V.K. Arsenyev, Primorye, peasants, Russian old-believers, resettlement, adaptation, Russian traditions in economic activities.

Nikolay N. Yarygin, Soviet State's Policy towards Evangelical Christian Baptists *78*

In the article the author analyzes the USSR policy towards Evangelical Christian Baptists. Shortly after the beginning of villages collectivization there have been held repressions against the faithful. During the WW2 total control over the religious organizations was established. Since 1950–1960-s an administrative struggle with religion was carried out and lasted to the mid 1980–s.

Key words: Orthodox, Evangelical Christian Baptists, religion in USSR.

Alexey S. Chernov, «Fire» and «Love»: An Analysis of the Concepts in the Religious Thought of the Molokans *89*

The paper provides an analysis of the concepts 'fire' and 'love' in religious thought of the Molokans. It is based on a sermon by Molokan preacher Vasily A. Tikunov. The author reveals the deep origins of this Molokan philosopher's way of thinking in Russian culture and language.

Key words: Russian religious sects, Molokans, hermeneutics, fire, love, sermon, Bible.

Religions of the East

Shafik.N. Virani, Symphony of Gnosis: A Self-Definition of the Ismaili Ginan Tradition *97*

This article explores the self-definition of the literary corpus of South Asian Ismailis known as «Ginan», which means «gnosis». As the traditional symphony is divided into four movements, so is this study of the Symphony of Gnosis divided in four sections: The first section (the sonata) explores the soul's emergence from the womb of gnosis. It shows that in this state, the yet unborn soul is touched by ginan, possesses supreme knowledge and swears a sacred covenant with its Lord, recognizing him as supreme. As soon as it enters the physical world it forgets its lofty status, its covenant and the ginan with which it was endowed. However, when the receptive soul hears the celestial music within it, it becomes nostalgic for its home and seeks out the True Guide, the possessor of ginan. The second section (the andante) explores the encounter of the soul with the True Guide. Only when the now deluded soul submits unconditionally to the Guide can it once again be led by ginan. The third section (the scherzo) brings the symphony to a crescendo as the soul discovers a hidden meaning or eternal life in the ginans. It shows that the ginans claim to contain deep esoteric knowledge or gnosis, which resurrects the soul to everlasting life. The fourth and final section (the finale) summarizes the study's main themes.

Key words: Esoteric knowledge, ginan, gnosis, imam, India, Islam, Ismaili, jnana, literature, Pakistan, pir, poetry, Shia, South Asia.

Nadezhda N. Trubnikova, The Vinaya Restoration Movement in Japanese Buddhism (13th century) *114*

The article discusses the movement for the restoration of monastic discipline in Japanese Buddhism in 13th century – the work of Eizon (1201–1290), Ninshō (1217–1303) and nun Shinnyo (1211–1290s?).

Key words: Japanese Buddhism, Vinaya, Eizon, Ninshō, Shinnyo.

Boris A. Malyshev, Religion and Society of Japan in Late 19th – Early 20th Century. The Involvement of Religious Organizations in the «Movement of Enlightenment of the People» *122*

The paper deals with specific relationship between the state and religion in Japan in the period of the official ideology establishment in the form of state Shinto and the doctrine of «state body» (kokutai) created for this purpose. The author explores the forms and methods of implementation of the state ideology into the consciousness of the masses, which were used in the campaign «movement education of the people». He concludes that, despite the proclaimed principle of separation of state and religion, the government not only gave Shinto the state religion, but also actively used all religious organizations and associations of the country as «centers of spiritual and moral education».

Key words: «Enlightenment movement of the people», Shinto, Buddhism, emperor, kokutai, «unity of ritual and government», «great teaching».

Comparative Religion Studies

Nikolay V. Tsyrempilov, «Malefic Superstition» or «Best Infidelity». Buddhism in Orthodox Christian Publicism of the 19th – early 20th Century *132*

Rational comprehension of Buddhism attempted by Orthodox Christian intellectuals has always been formalistic. Scientific exploration of Buddhism

was never end in itself but simply a convenient form with help of which they were able to achieve their goal of ideological domination and establishment of authority effectively. Their comprehension of Buddhism inevitably faced an obstacle of intellectual and psychological inability to presume other religion not fake but other. This paper on the basis of numerous journalist articles demonstrates the ways Russian missionaries developed their conceptualization of Buddhism from backward paganism to Satanism for intelligentsia.

Key words: Buddhism, Orthodox Christianity, Buryats, Christian publicism, perception, other, inter-cultural communication, 19th century, Russian Empire.

Philosophy of Religion

Vladimir M. Storchak, Interpretation of Civil Religion: Theoretic Problems *147*

The theoretic problems of civil religion study are discussed in the paper. The author studies the conceptual basing of this phenomenon, and reveals its forms, symbolic meaning and functions.

Key words: State, civil religion, messianism, national mythology, society, social politic doctrine.

Religious Philosophy

Vadim V. Rodin, Ethics in the Philosophical-Religious Teaching by Archbishop Innokenty (I.A. Borisov) *158*

The article discusses the aspects of ethical-philosophical teaching by Archbishop Innocentiy (Borisov) – the most prominent representative of ecclesiastical and academic theism of the 19th century. The study shows that the moral teaching of Archbishop Innokentiy is conformable and comparable with ethical teachings of great European philosophers. It is emphasized that the problem of moral perfection of a person can be solved when philosophy gets in fruitful collaboration with Christian theology.

Key words: Absolute Being, religion, theism, philosophy, moral ontology, ethics, morality.

Matvey M. Fialko, Eliphas Lévi`s Theory of The Astral Light and Its Origins (Part II) *166*

This paper considers the origin of the term «astral light» in Eliphas Lévi`s works. Waite`s and Yeats`s views on the origin of this term are discussed. A new hypothesis is proposed which connects it with French mystical tradition of 18th century and mainly works of Marsay and Dutoit-Membrini, who created a new theory of astral spirit (*esprit astra*l) as a mediator of the heavenly and physical worlds that made magic possible..

Key words: Magic, astral light, magical agent, magical mediator, magico-alchymical tradition.

Psychology of Religion

Eugenia A. Voronkova, Tatyana A. Voronkova, The Image of Muslims in the Consciousness of the Population of Amur Region (a social and psychological research) *173*

The paper concerns with the analysis of the image of Muslims in the consciousness of modern population of Amur Region. The research is based on the interviews with those who live in a regional center (Blagoveschensk), including Catholics and Orthodox people. Analyzing the results of the research, the authors

come to conclusion about the attitude of these people to Islam on the whole, and also compare their answers according to their religious or non-religious views.

Key words: Amur Region, interreligious relations, Muslims, ethnic-religious space, Mosque, Wahhabism, Ramadan, Imam, Kurban Bayram, Friday prayer, Jumu'ah, opinion poll, interviews, extremism.

History of Religion Studies

Marianna M. Shakhnovich, Tatyana V. Chumakova, Nikolay Matorin and His Programme for Studying of the Folk Religiosity *191*

The short review on biography and studies of Russian researcher of religion Nikolay M. Matorin is given in the paper. The main content of the paper is represented by the text that was recently found in an archive and written by N.M. Matorin and his student A.A. Nevsky. This text is a guideline for the studying of the «living religion» or «folk Orthodoxy». It reflects some important aspects of the existence of «everyday Orthodoxy», as well as those of the development of religion studies (i.e. anthropology of religion) in Russia at the first third of 20th century.

Key words: Nikolay M. Matorin, religion studies, anthropology of religion, ethnography, Orthodoxy, Dvoeverie, folk religion, religiosity.

Translations

Irina V. Vorontsova, Western Christianity's «Modernism» In the End of 19th – the Beginning of 20th Century and Its «Programme» *203*

In the article the information about the Catholic «Modernism», leading «modernists», and the main directions of their doctrine is presented. The article precedes the first publication in Russian of the «Introduction» by A. Lilley to the «The Programme of Modernism», which gives an idea of the extent of reforms which were planned by modernists.

Key words: Modernism, Lilley, «The Programme of Modernism», Catholicism, evolution of religion.

Alfred L. Lilley, Modernism: a record and review *209*

СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА ЗА 2012 ГОД

История религий

Фишелев М.М. «Жестокие» пастыри «Апокалипсиса животных». Элементы теодицеи в книге Видений 1 Еноха (1 Ен. 85-90) *(№ 1)*.

Селезнев Н.Н. От франков до нубийцев: арабоязычный коптский книжник об особенностях христианских сообществ (по рукописи Mingana Chr. Arab. 71) (№ 1*)*.

Колычева Е.Ю. Взаимосвязь нравственности и экономики в суждениях раннехристианского мыслителя Климента Александрийского (№ 1).

Шаповалова Е.В. Из истории монастырской реформы во Франции в первой половине XVII в. (Расследование барона де Лобардемона) *(№ 1)*.

Тихий К.Т. Деятельность Ассоциации молодых христиан США в России в годы Гражданской войны и интервенции *(№ 2)*.

Аргудяева Ю.В. Эмиграция русских старообрядцев-дальневосточников в Китай и Северную Америку *(№ 2)*.

Криничная Н.А. Вода: к проблеме религиозно-мифологического восприятия природной стихии в нарративном фольклоре *(№ 3)*.

Ван Цзяньлинь, Забияко А.П. Петроглифы Северо-Восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона *(№ 4)*.

Осипова О.В. Мифология в древнегреческой историографии *(№ 4)*.

Волков А.А. Латинские источники для чина мессы испано-мосарабского обряда из «Собрания древних литургий» (1874-1878 гг.) *(№ 4)*.

Религии России

Слепцов Ю.А. Обряд погребения шаманов у эвенов Момского улуса Республики Саха (Якутии) *(№ 1)*.

Черниенко А.В. Внепрофессиональная деятельность и облик приходского духовенства Тобольской епархии во второй половине XIX – начале XX вв *(№ 1)*.

Поляков А.Г. Викторианское течение в Русской православной церкви: факторы распространения (конец 1927 – 1928 гг.) *(№ 1)*.

Погасий А.К. Роль православных леворадикальных движений в церковных расколах 20-х гг. XX в. *(№ 1)*.

Глушаев А.Л. Спецпоселенцы и религиозные движения Пермского Прикамья (1940 – 1950-е гг.) *(№ 1)*.

Сторчак В.М. Харизматические черты сакрализации царской власти в средневековой Руси *(№ 2)*.

Пулькин М.В. Самосожжения старообрядцев: проблемы историографии *(№ 2)*.

Камитова А.В. Опыт перевода Евангелия от Иоанна на удмуртский язык в начале XIX в. *(№ 2)*.

Дмитриев Н.В. Религиозная составляющая деятельности войск Благовещенского гарнизона Приамурского военного округа до 1917 г. *(№ 2)*.

Зеленина Г.С. «Цирк, который многим стоил жизни»: обрезание у советских евреев и его последствия в годы войны *(№ 2)*.

Сердюк М.Б., Печерица В.Ф. Русская православная церковь на Дальнем Востоке (1945-1954 гг.) *(№ 2)*.

Поповкина Г.С. Благодатный дар исцелений в православии: общая характеристика, источники исследования, типология *(№ 3)*.

Дашковский П.К., Шершнева Е.А. Проблема формирования военного мусульманского духовенства в Российской империи во второй половине XIX – начале XX вв. *(№ 3)*.

Гасанов М.М., Сулаев И.Х. Суфийская община мюридов Али-хаджи Акушинского (первая треть XX в.) *(№ 3)*.

Идиатуллов А.К. Синкретичная религиозность татар-мусульман Ульяновской области *(№ 3)*.

Дударенок С.М. История одного «исхода» *(№ 3)*.

Головнев А.В. Боги движения в пантеонах ненцев и хантов *(№ 4)*.

Варламов А.Н., Габышева Т.П. Традиционные верования и обрядовый фольклор эвенков Олёкмы: современное состояние *(№ 4)*.

Товбин К.М. Раскол XVII в. как столкновение проектов и исток расщеплённости российской ментальности *(№ 4)*.

Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы Приморья в исследованиях В.К.Арсеньева *(№ 4)*.

Ярыгин Н.Н. Отношение советского государства к евангельским христианам-баптистам *(№ 4)*.

Чернов А.С. «Огонь» и «любовь»: культурологический анализ концептов в религиозной мысли духовных христиан молокан *(№ 4)*.

Религии Востока

Жабон Ю.Ж. Тибетский буддизм: прошлое и настоящее *(№ 1)*.

Печерица В.Ф. Влияние христианской церкви на общественно-политическую жизнь Республики Корея *(№ 1)*.

Сюй Чанхань. Имакан как эпико-песенная традиция народности хэчжэ *(№ 3)*.

Вирани Ш.Н. Симфония гнозиса: самоопределение исмаилитской традиции гинана *(№ 4)*.

Трубникова Н.Н. Движение за возрождение уставов и заповедей в японском буддизме XIII в. *(№ 4)*.

Малышев Б.А. Религия и общество в Японии конца XIX – начала XX вв. Участие религиозных организаций в «движении просвещения народа» *(№ 4)*.

Новые религиозные движения

Тайване Э. Международное Общество Сознания Кришны: К вопросу о рецепции бенгальского вайшнавизма на Западе (часть I) *(№ 1)*.

Тайване Э. Международное Общество Сознания Кришны: К вопросу о рецепции бенгальского вайшнавизма на Западе (часть II) *(№ 2)*.

Сравнительное религиоведение

Муравьев В.В. Эскариальные компоненты религиозных комплексов *(№ 1)*.

Переверзева И.А. Духовно-академический теизм и французский религиозный модернизм: опыт сопоставления учения о душе *(№ 1)*.

Степанова Е.А. Вера нового века *(№ 2)*.

Шутова Н.И. Проблема взаимодействия традиционных удмуртских верований и мировых религий *(№ 3)*.

Цыремпилов Н.В. «Зловредное суеверие» или «лучшая из языческих религий»? Буддизм в православной публицистике XIX – начала XX вв. *(№ 4)*.

Философия религии

Куляскина И.Ю. Проблема применения этической оценки при исследовании социальных явлений в русском философском теизме на рубеже XIX – XX вв. *(№ 1)*.

Пивоваров Д.В. Опроверг ли Иммануил Кант онтологический аргумент Ансельма Кентерберийского? *(№ 2)*.

Пушкин С.Н. Религиоведческие аспекты теории этногенеза Льва Гумилева *(№ 2)*.

Кулешов В.Е. Нравственный смысл жизни как основа политической идеологии России *(№ 2)*.

Нугаев Р.М. Религиозное мировоззрение как фактор становления европейской науки Нового времени *(№ 3)*.

Давыдов И.П. Методологические проблемы современной типологизации икон Иисуса Христа *(№ 3)*.

Сторчак В.М. Теоретические проблемы интерпретации гражданской религии *(№ 4)*.

Религиозная философия

Фиалко М.М. Теория астрального света Элифаса Леви и ее истоки (часть первая) *(№ 1)*.

Шулепова О.Б. Феномен несогласия в средневековой религиозной философии *(№ 2)*.

Пишун С.В. Русский духовно-академический теизм XIX в.: первые опыты критики социально-политических концепций социализма и марксизма *(№ 2)*.

Шахматова Е.В. Духовные практики Серебряного века: мистерия и соборность *(№ 2)*.

Пишун С.В. Византизм в церковно-политической концепции К.Н. Леонтьева *(№ 3)*.

Апрелева В.А., Лукьяненко А.А. Бог рассудка против живого Бога в философии Иммануила Канта и Льва Шестова *(№ 3)*.

Комаров А.С. Развитие учения о свободе совести в протестантских догматических источниках (вероучениях) *(№ 3)*.

Родин В.В. Этика в философско-религиозном учении архиепископа Иннокентия (И.А. Борисова) *(№ 4)*.

Фиалко М.М. Теория астрального света Элифаса Леви и ее истоки (часть вторая) *(№ 4)*.

Феноменология религии

Петров А.М. Сакральная топография традиционной народно-православной культуры (по материалам русских духовных стихов) *(№ 1)*.

Самойлова В.Е. Священное, насилие и «супергерой» *(№ 2)*.

Воронкова Е.А. Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья вторая *(№ 3)*.

Социология религии

Дашковский П.К. Современные этноконфессиональные процессы в Монгольском Алтае *(№ 1)*.

Сухоруков В.В., Тихонова С.В. Религиозность пользователей социальных сетей как теоретическая и эмпирическая проблема социологии *(№ 2)*.

Шиманская О.К. Социальное служение христианских объединений как основа межконфессионального и государственно-конфессионального диалога (на примере Нижегородской области) *(№ 2)*.

Островская Е.А. Социологическое изучение религиозных неправительственных гражданских организаций Российской Федерации и Республики Корея: к постановке проблемы *(№ 3)*.

Психология религии

Крюков Д.С. Экзистенциальные факторы динамики самосознания и Я-концепции верующего *(№ 3)*.

Воронкова Е.А., Воронкова Т.А. Образ мусульман в сознании жителей Приамурья (опыт социально-психологического исследования) *(№ 4)*.

Религия и культура

Забияко А.А. Религиозные традиции амурских эвенков в художественной этнографии Г.А. Федосеева *(№ 1)*.

Казурова Н.В. Ислам и постреволюционный иранский кинематограф *(№ 1)*.

Шелемова А.О., Степина А.Н. «Помянухъ азъ грѣхы своя предъ Господомь»: исповедальные интерполяции в «Слове о полку Игореве» и летописных повестях о походе князя Игоря *(№ 2)*.

Ястребов А.Л. Тургенев и Толстой: двойной портрет на фоне времени и вечности *(№ 3)*.

Шамардина Н.А. Методизм как религиозное течение в ранних произведениях Джордж Элиот *(№ 3)*.

Егорова И.Н. Сакральная функция гемблинга в творчестве Л. Эрдрик *(№ 3)*.

Буткова О.В. Герои Джоан Ролинг в мире подлинного и мнимого *(№ 3)*.

История религиоведения

Баринов И.А. Буддологические исследования в Забайкалье *(№ 3)*.

Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Н.М. Маторин и его программа изучения народной религиозности *(№ 4)*.

Переводы

Годелье Морис. Племена в истории лицом к лицу с государствами *(№ 3)*.

Воронцова И.В. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – начала XX вв. и его «Программа» *(№ 4)*.

Лиллей Альфред Лесли. Вступление к «Программе модернистов» *(№ 4)*.

Архив

Дябкин И.А. Письма барона Р.Ф. Унгерна фон Штенберга (религиозные, философские и политические взгляды Унгерна) *(№ 1)*.

Шахнович М.М. Книга «Правда о “сионских мудрецах”» и история ее написания *(№ 2)*.

Шахнович М.И. «Масонство – синагога дьявола» *(№ 2)*.

Кафедра

Кормина Ж.В. Социология религии и секуляризации. Программа учебной дисциплины *(№ 2)*

Кругозор

Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки» *(№ 1)*.

Третья международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: исторический дискурс и сопредельные культуры» *(№ 1)*.

Давыдов И.П. Рецензия на сборник статей «Научные и богословские эпистемологические парадигмы: историческая динамика и универсальные основания» / под ред. В. Поруса. – М.: ББИ св. ап. Андрея, 2009. – 271 с. *(№ 1)*.

Давыдов И.П. Рецензия на коллективную монографию Брольо Франческо Марджотта, Мирабелли Чезаре, Онида Франческо «Религии и юридические системы: Введение в сравнительное церковное право» *(№ 2)*.

Психотехники и измененные состояния сознания в истории религии. Научная конференция. Информационное сообщение *(№ 2)*.

ABOUT THE JOURNAL

The journal «Study of Religion» is the first Russian journal dedicated to the religion studies as scientific and education subject.

The journal is oriented for the academic society. Editorial board of the journal forms its content bearing in mind its strictly scientific character. The journal is a non-theologic publication. It means that it is far away from religious-apologetic goals as well as from religious-revealing ones. It is connected with no contemporary confession, and the authors can have their own religious convictions. The journal it is strictly separated from occult, mystical, pseudo-historical and fantastic creations that are now trying to replace study of religion as well as theology of traditional confessions.

Special journal focused on the religion studies plays an important role in self-identification of the Russian religion studies as a scientific subject and a university course of studies. It includes articles about history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is paid to the contemporary religious situation in Russia. The journal helps the specialists from different fields of science to exchange information. That is why, being a professional publication, the journal gives a wide range of opportunities to those scientists who open new aspects in the study of religion.

We will be glad to cooperate with Russian and foreign colleagues.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Извещение

ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ
(наименование получателя платежа)

ИНН 2801027174 (ИНН получателя платежа) р/с № 40501810500002000001 (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560)
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКАТО 10401000000

КБК 00000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения от оказания платных услуг
(подписка на журнал «Религиоведение» на 2013 год)
(наименование платежа)

Сумма платежа _____ руб.____ коп.
Сумма платы за услуги _____ руб.____ коп.

Кассир Итого _____ руб.____ коп.

ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ
(наименование получателя платежа)

ИНН 2801027174 (ИНН получателя платежа) р/с № 40501810500002000001 (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560)
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКАТО 10401000000

КБК 00000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения от оказания платных услуг
(подписка на журнал «Религиоведение» на 2013 год)
(наименование платежа)

Сумма платежа _____ руб.____ коп.
Сумма платы за услуги _____ руб.____ коп.

Квитанция
Кассир Итого _____ руб.____ коп.

Вниманию подписчиков!

С 1 января 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточнить реквизиты можно будет на сайте журнала http://www.amursu.ru/religio или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru.

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

_____
(подпись плательщика)

«_____»_____ 20___ г.

Информация о плательщике

_____
(Ф.И.О., адрес плательщика)

_____

_____
(ИНН)

№_____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

_____
(подпись плательщика)

«_____»_____ 20___ г.

Информация о плательщике

_____
(Ф.И.О., адрес плательщика)

_____

_____
(ИНН)

№_____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость одного номера – 350 руб. (с учетом НДС), годового комплекта из 4 номеров – 1400 руб. Подписку на 2013 г. можно оформить через **Объединенный каталог «Пресса России» (зеленый) – подписной индекс 13107.**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счета АмГУ платежным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ, л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с № 40501810500002000001
БИК 041012001
ОКАТО 10401000000

Назначение платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения от оказания платных услуг.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 USD (70 euro).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:
Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск
Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области
Текущий валютный счет № 40503840411000000001
Транзитный валютный счет № 40503840711001000001
БИК 041012762 ИНН 7702070139
Телекс: 914683 DVTB RU
СВИФТ: VTBRRUM2 BLA
КПП 280102001
ОГРН 1027739609391
Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2013 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is 100 $ USD, 70 euro (4 volumes).
Postal fees are included in the subcription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск
Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области
Текущий валютный счет № 40503840411000000001
Транзитный валютный счет № 40503840711001000001
БИК 041012762 ИНН 7702070139
Телекс: 914683 DVTB RU
СВИФТ: VTBRRUM2 BLA
КПП 280102001
ОГРН 1027739609391
Puprose of the payment – subcription for «Study of Religion» journal (2013).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

***Вниманию подписчиков!**

С 1 января 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточнить реквизиты можно будет на сайте журнала http://www.amursu.ru/religio или по адресу: lsadvskaja@rambler.ru.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Уважаемые авторы!

Просим Вас обратить внимание на то, что присылаемые в редакцию журнала материалы должны быть оформлены в соответствии с требованиями, предъявляемыми к статьям для публикации в российских научных изданиях и Научной электронной библиотеке (проект «Российский индекс научного цитирования»).

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Написание религиозных понятий, названий конфессий и религиозных организаций должно соответствовать общим нормам правописания, принятым в письменной научной речи (например: *католицизм*, а не *Католицизм*). Рекомендуется правильно употреблять знак дефис (-) и знак тире (–).

Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.

Статья представляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru **в двух файлах**.

В **первом** файле (например: Иванов_статья.doc) содержатся:

1) ФИО автора и название статьи;

2) аннотация (от 300 до 900 зн.);

3) ключевые слова или словосочетания (не более 10);

4) основной текст статьи;

5) библиографический список (не более 15 наименований основных использованных источников и научных изданий);

6) концевые сноски, содержащие примечания к тексту статьи, ссылки на источники и литературу, библиографические данные и т.д. Обращаем внимание на то, что концевые сноски оформляются **не верхним регистром**, а при помощи соответствующей опции в программе Microsoft Office Word (см.: Ссылки_Вставить концевую сноску, либо используется сочетание клавиш Ctrl-Alt-D). Система внутритекстовых ссылок и отсылок в квадратных скобках не применяется;

7) название, аннотация и ключевые слова на английском языке;

8) информация об авторе на русском и английском языках (Ф.И.О. (полностью), ученая степень, ученое звание, место работы, должность, рабочий и домашний почтовый адрес, e-mail).

Во **втором файле** (например: Иванов_ссылки.doc) приводится ***общий список всех библиографических ссылок***, имеющихся в основном тексте статьи, сносках или примечаниях. Пункты списка не нумеруются, располагаются *в том порядке, в каком упоминаются в тексте статьи*, не содержат перекрестных ссылок и сносок, а также дополнительной информации, не являющейся библиографическим описанием. Каждая ссылка начинается с нового (двойного) абзаца. В случае повторной ссылки на один и тот же источник выходные данные источника каждый раз приводятся полностью, без сокращений, с указанием конкретных страниц, на которые ссылается автор. В этом файле должна быть указана **только библиографическая информация**.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Электронные файлы принимаются редакцией исключительно в формате DOC. Просим обратить Ваше внимание на то, что при переводе документа из одного формата в другой **могут пропасть сноски**. Убедитесь, что они сохранились. Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например:* Иванов_статья.doc).

К статье могут прилагаться иллюстрации (изображения объектов, рисунки и т.д.), которые при черно-белой печати не снижают качества восприятия текста. Цветные иллюстрации и другие графические объекты в высоком качестве размещаются в PDF-версии журнала на сайте www.amursu.ru/religio в разделе «Архив», а также на сайте Научной электронной библиотеки (http://elibrary.ru). Каждая иллюстрация нумеруется и подписывается автором, в конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, Амурский государственный университет, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов обязательно высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее в разделе «Подписка»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Образец оформления статьи:

(файл прилагается к письму с пометкой «статья»)

И.И. Иванов

Религиозно-политический экстремизм в России

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты деятельности религиозно-националистических организаций в политическом процессе России. Изучение деятельности религиозно-националистических организаций позволяет утверждать, что в современном религиозном радикализме существуют два направления: православное и неоязыческое. Автор приходит к выводу, что, несмотря на ограниченные возможности для участия в политическом процессе, религиозно-националистический радикализм является потенциально опасной для общества разновидностью праворадикальных идеологий, в которой совмещаются религиозная нетерпимость и агрессивный национализм.

Ключевые слова: радикализм, экстремизм, национализм, православие, язычество, ксенофобия.

[Основной текст статьи]

Библиографический список

(в алфавитном порядке)

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – № 10. – С. 76–86.

Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – № 3 (9). – С. 154–164.

Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Annotation

Ivan I. Ivanov, Religiously Political Extremism in Russia

The paper deals with some aspects of the activity of religiously nationalistic organisations in the political process of Russia. The study of activity of religiously nationalistic organizations allows saying that there are two trends in the contemporary right radicalism: orthodox and pagan. In spite of the limited possibilities for the participation in the political process, religiously nationalistic radicalism is a kind of right radical ideologies that is potentially dangerous for the society, combining religious intolerance and aggressive nationalism.

Key words

Radicalism, extremism, nationalism, orthodoxy, paganism, xenophobia.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Сведения об авторе

(обязательно на двух языках – русском и английском)
Ф.И.О.: Иванов Иван Иванович
Научная степень, звание: кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор
Место работы: Амурский государственный университет
Должность: Доцент кафедры религиоведения, проректор по научной работе
Рабочий адрес: Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр.1, каб. 7
Домашний адрес: Амурская область, г. Благовещенск, ул. Институтская, 26 кв. 5 (не для публикации)
E-mail: ivanovii@mail.ru
Name: Ivanov Ivan Ivanovich
Academic degree and status: PhD (Philosophy), Dr.Sc. (History), Full Professor
Place of employment: Amur State University
Post / Appointment: Assistant Professor at Study of Religion Department, vice-rector at science
Business address: of. 7, build. 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia
Home address: 5, 26 Institutskaya str., Blagoveschensk, Amur region, Russia (not for publication)
E-mail: ivanovii@mail.ru

_____

[Концевые сноски – ссылки, примечания и т.д.]

Образец оформления общего списка библиографических ссылок:
(прилагается к письму отдельным файлом с пометкой «ссылки»)

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 203–212.

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 207.

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – № 10. – С. 76–86.

Официальные периодические издания: электронный путеводитель / Рос. нац. б-ка, Центр правовой информации. [СПб., 2005–2007]. URL: http://www.nlr.ru/lawcenter/izd/index.html (дата обращения: 18.01.2007).

Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – № 3 (9). – С. 154–164.

Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Стенограмма беседы с П.П. Петровым // Материалы полевых исследований в с. Сосновка Ивановского района Тульской области 5–10 мая 2010 г. (личный архив И.И. Иванова). – С. 5.

Пелюх Е.И. Специфика религиозности российских адептов китайского движения «Фалуньгун» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Вып. 8. Сборник материалов научной школы и международной научной конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 177–185.

АВТОРЫ НОМЕРА

Ван Цзяньлинь – *преподаватель Института Конфуция БГПУ, аспирант кафедры религиоведения Амурского гос. университета. sinocenter@yandex.ru.*

Забияко Андрей Павлович – *д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского гос. университета. sciencia@yandex.ru.*

Осипова Ольга Владимировна – *канд. филол. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета МГУ. ospv@mail.ru.*

Волков Андрей Алексеевич – *аспирант кафедры практического богословия Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. andrew@canto.ru.*

Головнёв Андрей Владимирович – *член-корр. РАН, д-р ист. наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории и археологии УрО РАН. Andrei_golovnev@bk.ru.*

Варламов Александр Николаевич – *д-р филол. наук, научный сотрудник сектора эвенкийской филологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. ataki2006@yandex.ru.*

Габышева Туйара Прокопьевна – *аспирант Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. metakan@yandex.ru.*

Товбин Кирилл Михайлович – *канд. филос. наук, зав. кафедрой общих дисциплин филиала Дальневосточного федерального университета в г. Южно-Сахалинске. kimito@yandex.ru.*

Аргудяева Юлия Викторовна – *д-р ист. наук, профессор, главный научный сотрудник отдела этнографии, этнологии и антропологии Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. argudiaeva@mail.ru.*

Ярыгин Николай Николаевич – *д-р филос. наук, доцент кафедры философии и социологии Вятского государственного гуманитарного университета. yaryginn@mail.ru.*

Чернов Алексей Сергеевич – *аспирант Тамбовского государственного университета им. Г.Р. Державина. aschernov@mail.ru.*

Вирани Шафик Н. – *д-р наук, заслуженный профессор, зав. кафедрой истории университета Торонто (Канада). shafique.virani@utoronto.ca.*

Трубникова Надежда Николаевна – *д-р филос. наук, зам. главного редактора журнала «Вопросы философии». trubnikovann@mail.ru.*

Малышев Борис Александрович – *старший преподаватель Учебно-научного центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета. bmal2012@yandex.ru .*

Цыремпилов Николай Владимирович – *канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук. tsyrempilov@gmail.com.*

Сторчак Владимир Михайлович – *д-р филос. наук, доцент кафедры истории МГТУ им. Н.Э. Баумана. v.storchak@yandex.ru.*

Родин Вадим Владимирович – *преподаватель Владивостокского духовного училища. atk41818@yandex.ru.*

Фиалко Матвей Михайлович – *выпускник Русской христианской гуманитарной академии. mathew@list.ru.*

Воронкова Евгения Андреевна – *канд. филос. наук, старший преподаватель кафедры религиоведения Амурского гос. университета. vorvorvor@mail.ru.*

Воронкова Татьяна Андреевна – *выпускница кафедры религиоведения Амурского гос. университета. kisha_ya@mail.ru.*

Шахнович Марианна Михайловна – *д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ. relig@philosophy.pu.ru.*

Чумакова Татьяна Витаутасовна – *д-р филос. наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ. chumakovatv@yahoo.co.uk.*

Воронцова Ирина Владимировна – *канд. богословия, канд. ист. наук, научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. irinavoronc@yandex.ru.*

Еланцева Ольга Павловна – *д-р ист. наук, профессор ДВФУ (Владивосток). elantceva@lib.dvgu.ru.*

Учредители:
Амурский государственный университет;
Объединение исследователей религии при участии философских факультетов Московского и Санкт-Петербургского государственных университетов

Адреса редакции:
675027, Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет, каб. 328. E-mail:sciencia@yandex.ru;

119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы, МГУ, Учебный корп. 1, философский факультет, каб. Г- 502.

Founders:
Amur State University;
Association of researchers of religion; with participation of the Faculties of philosophy of Moscow State University and St. Petersburg State University.

Editorial offices:
675027 Blagoveschensk, Ignatievskoe Schosse 21, Amur State University, office 328.
E-mail:sciencia@yandex.ru;

119991, Moscow, GSP-1, Moscow State University, Leninskie Gory, Training Bldg. 1, Faculty of Philosophy, room. G-502

Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций. Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.

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

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2012. №4.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 10.12.12. Редактор *О.К. Мамонтова*. Корректор – *А.Ф. Романенко.* Компьютерная верстка – *О.В. Храмова* и *Л.М. Пейзель*. Переводчики – *Н.В. Кухаренко, Е.А. Завадская*. Технический редактор – *Е.А. Завадская*. Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 44,8. Тираж 500. Заказ 372.

ДЛЯ ЗАМЕТОК