

# РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

(научно-теоретический журнал)

www.amursu.ru/religio

### Научнотеоретический журнал

# Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ История религий

Дашковский П.К. Дискуссионные аспекты изучения влия-

ния прозелитарных религий на традиционное мировоззрение тюркоязычных кочевников Южной Сибири и сопредельных территорий в эпоху раннего средневе-

#### Выходит 4 раза в год

**№** 1 2013



PL KO	воззрений		
•	Векшина Н.М. Методы христианизации коренного населения Сибири (на примере Алтайской духовной миссии) 30		
Главный редактор	Чеджемов С.Р. Политика российского государства и православной церкви в области образования на юге России до 1917 г. (на примере осетинского народа) 36		
А.П. Забияко	Борзова Е.С. Последствия указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» на территории		
Отв. секретарь	Царства Польского и западных губерний Российской империи		
Е.С. Элбакян	Религии Востока		
Редакционная коллегия	Селезнев Н.Н. Царствование императора Анастасия по «Благословенному собранию» ал-Макина ибн ал-'Амида50		
И.Л. Алексеев П.В. Башарин О.Ю. Васильева	Забияко А.П., Чжан Линьбэй. Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история и современное состояние		

# 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

Философия религии	
Карабыков А.В. Пути преодоления символического мир понимания в раннее Новое время	
Боков Г.Е. «Парадигма универсализма»: идеи «взаимод полнения» и «синтеза» религии и науки в совремо	eı
ную эпоху. Статья первая. Метаморфозы восточн религиозно-философских учений на Западе и форм	ΛV
рование «парадигмы универсализма» 1	1

Сравнительное религиоведение

Поповкина Г.С. Восточнославянское знахарство и исцеле-

ние по благодати в православии: опыт сравнительного

#### Религиозная философия

халтурин Ю.Л.	магия в учении	московских	розенкреице-
ров конца Х	VIII – начала XI	Х вв	121

Шахматова Е.В. Шамбала как утопия русского сознания	132
Метель О.В. Бремя выбора, или Конфликт науки и религии в судьбах католических инт лектуалов второй половины XIX – начала XX вв.	
Религия и культура	
Федотов О.И. Православная Пасха на родине и на чужбине	149
Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного ради лизма	
Дябкин И.А. Религиозные коннотации образов Китая и китайцев в дальневосточном фоклоре	ль-
Чикина Н.В. Категория судьбы в литературных произведениях карелов и вепсов	
Архив	
Свенцицкий В.П. Революция или бунт?	189
Кругозор	
Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки». Отчет	195
Березина Е.М., Писманик М.Г. Седьмой диалог. Научно-практическая конференция «П блемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты ку туры», Пермь	ль-
Contents	211
Информация для подписчиков	217
About the journal	220
К сведению авторов	221
Авторы номера	224

#### 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.



Дашковский П.К.

#### ДИСКУССИОННЫЕ АСПЕКТЫ ИЗУЧЕНИЯ ВЛИЯНИЯ ПРОЗЕЛИТАРНЫХ РЕЛИГИЙ НА ТРАДИЦИОННОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ТЮРКОЯЗЫЧНЫХ КОЧЕВНИКОВ ЮЖНОЙ СИБИРИ И СОПРЕДЕЛЬНЫХ ТЕРРИТОРИЙ В ЭПОХУ РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Аннотация. Распространение в Южной Сибири и Центральной Азии прозелитарных религий (буддизм, несторианство, ислам) в раннем средневековье отразилось на традиционном шаманском мировоззрении тюркоязычных кочевников и привело к формированию определенных синкретичных религиозных представлений и обрядов, а также образов в искусстве. Кроме того, религиозный фактор стал активно использоваться элитой для решения не только внутренних, но и внешних проблем. В то же время, в силу недолговечности полиэтничных кочевых империй и особенностей культурно-исторических процессов, ни одна из конфессий так и не смогла занять в них прочные идеологические позиции.

Ключевые слова: прозелитарные религии, шаманизм, кочевники, Центральная Азия, Южная Сибирь, средневековье.

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

В эпоху раннего средневековья в Южной Сибири и сопредельных регионах Центральной Азии формируются различные государства тюркоязычных номадов. Кочевые империи этого периода были вовлечены в процессы социально-экономического, военно-политического и религиозного развития. В последнем случае особую значимость приобрел вопрос о времени и характере знакомства тюркоязычных номадов с прозелитраными религиями. Историографическая часть данной проблематики достаточно подробна рассмотрена автором в отдельной работе1, поэтому в данной статье планируется остановиться на современных дискуссионных оценках данной проблематики, с учетом накопленной источниковой базы в последние два десятилетия.

Прежде всего необходимо отдельно рассмотреть деятельность миссионеров в Тюркских каганатах и религиозной политике самих правителей кочевых империй. Уже в период Первого каганата существовали буддийские миссионеры и их последователи среди тюркской элиты. Так, Муханкаган в начале своего правления в середине VI в. обратился в буддизм<sup>2</sup>. На следующего правителя – Тоба-кагана (572–581 гг.) – повлиял, согласно китайским хроникам, монах Хуэй Линь из царства Ци, который оказался в плену у тюрок. Этот монах сообщил кагану, что царство Ци могущественно и богато по причине соблюдения законов Будды. Тоба под впечатлением рассказов монаха приказал соорудить храм и попросил правителей Ци прислать священные книги буддизма. Более того, по сведениям

источников, каган сам участвовал в отдельных буддийских обрядах<sup>3</sup>. По некоторым данным, упомянутый монах Хуэй Линь мог быть буддийским миссионером индийского происхождения, настоящее имя которого Джинагупта<sup>4</sup>. Участие Таспар-кагана в буддийских обрядах подтверждается сведениями Бугутской надписи<sup>5</sup>. Известны факты довольно регулярного пребывания буддийских монахов из Китая в тюркском каганате и даже перевода некоторых священных текстов этой религии на тюркский язык<sup>6</sup>. В переводе отдельных сутр могли участвовать и согдийцы, активно торговавшие в Центральной Азии<sup>7</sup>.

Интерес к буддизму у кочевой элиты постепенно возрастал, особенно в результате стремления подражать китайскому двору и выступать с ним по всем позициям, в том числе мировоззренческим, на равных. Это привело к тому, что в 716 г. Бильге-каган попытался не просто проводить лояльную религиозную политику в своем каганате, но и фактически выступать в роли покровителя отдельных религиозных учений, проникавших в среду кочевого общества из Китая. Возможно, это было сделано и из внешнеполитических соображений. Во всяком случае китайские источники<sup>8</sup> указывали на внимание тюркского кагана как к даосизму, так и к буддизму, проникающим из Китая.

Следует согласиться с мнением С.Г. Кляшторного<sup>9</sup>, который полагает, что буддизм должен был служить идеологической основой укрепления тюркской державы. Однако социально-политический кризис и распад каганата помешали буддизму закрепиться у кочевников. В этой связи интересно мнение А. Габена, который обратил внимание на то, что в эпоху раннего средневековья буддизм наиболее успешно закреплялся у западных тюрок в Средней Азии, которые переходили к оседлой, городской жизни в окружении местного буддийского населения. К началу VIII в. западнотюркские каганы становятся не просто интересующимися этой конфессией, но и ревностными ее сторонниками, оказывая существенную финансовую и административную поддержку<sup>10</sup>.

Новый этап распространения буддизма в Центральной Азии относится С.Г. Кляшторным к началу второй четверти VII в. С этого времени буддизм прочно закрепляется у уйгуров вплоть до официального принятия Бёгю-каганом в 762-763 гг. манихейства. Наконец, в X в. вновь зафиксирован подъем буддизма у уйгуров, а также у кимаков и кыргызов. Отмеченная ситуация подтверждается как памятниками письменности, так и некоторыми археологическими материалами<sup>11</sup>.

Не менее сложен вопрос о знакомстве тюркоязычных народов эпохи средневековья с манихейством. Еще в первой половине XI в. Абурайхан Бируни отмечал, что «...веру Мани и его учение исповедуют большинство восточных тюрков...»<sup>12</sup>. Некоторые отрывочные сведения о манихействе у кочевников (использование «мерной речи», «светильников», «храмов для поклонений» и др.) есть и в ряде других персидских и арабских источниках<sup>13</sup>. Однако данные сведения нужно учитывать весьма критически. Дело в том, что манихейство в этот период, наряду с христианством, рассматривалось мусульманскими авторами через противопоставление с исламом. В этой связи степень распространения манихейства среди неисламских регионов и стран могла быть существенно преувеличена. В данном случае следует согласиться с С.Г. Кляшторным, который отметил, что в Центральной Азии тюркские памятники манихейства обнаружены только в Дуньхуане и на Орхоне. По мнению тюрколога, несмотря на то, что в Семиречье пока не обнаружены манихейские тексты, тем не менее, можно полагать, что эта область, наряду с указанными выше районами, являлась основным регионом сложения и расцвета тюркского манихейства, распространенного через купцов-согдийцев<sup>14</sup>. В то же время, следуя логике рассуждения востоковеда, можно заключить, что в большей степени манихейство проявило себя не у тюрок и кыргызов, а у уйгуров, у которых оно имело статус государственной религии.

Несколько иную позицию в отношении степени распространения манихейства у средневековых тюркоязычных народов занимал Л.Р. Кызласов. Первоначально ученый полагал, что кыргызы, как и другие тюркские народы в эпоху средневековья, были шаманистами. К середине IX в. часть кыргызской знати приняла манихейство<sup>15</sup>. Однако позднее Л.Р. Кызласов пересмотрел свою позицию в этом вопросе. По его мнению, эта религия стала государственной у кыргызов в период возвращения полного суверенитета государства – 763-779 гг. 16. В другой своей работе ученый называет даже точную дату провозглашения манихейства государственной религий – около 765 г. 17. Еще ранее, в 763 г., манихейство было объявлено государственной конфессией Уйгурского каганата. Однако если статус манихейства у уйгуров менялся, то у кыргызов эта религия сохраняла прочные позиции вплоть до начала монгольского завоевания и даже отчасти во время него. Немного позднее манихейство распространилось от кыргызов к кимакам и киданям. Кроме того, по его мнению, влияние манихейства прослеживается и в мировоззрении монголов в эпоху Чингисхана 18. Указанные обстоятельства в конечном итоге позволили ученому сделать вывод о том, что манихейство явилось единственной мировой религий, которая оказала наибольшее влияние на историю и культуру тюркоязычных народов эпохи средневековья<sup>19</sup>.

Отдельно следует обратить внимание на характеристику особенностей манихейства у кочевников. Л.Р. Кызласов полагал, что так называемое северное манихейство, которое распространилось в Центральной Азии и Южной Сибири, можно разделить на два течения. Первое, центрально-азиатское, направление испытало сильное буддийское влияние и наиболее широко было представлено у уйгуров. Второе течение получило наименование сибирского манихейства и характеризуется влиянием шаманского комплекса верований и обрядов. Это направление нашло своих последователей среди саяно-алтайских тюрков и их соседей<sup>20</sup>. Именно легкая адаптация к другим религиозным традициям, синкретичность манихейства и обеспечивали, по мнению ученого, закрепление принципов указанной религии в мировоззрении кочевников.

Изложенная концепция Л.Р. Кызласова имеет неоднозначные оценки в научных кругах. Одна группа исследователей – Ю.С. Худяков, И.В. Стеблева, П.К. Дашковский, – не отрицая знакомства кыргызов, как и других кочевников, с развитыми религиями, полагают, что нет оснований говорить о государственном характере манихейства в Кыргызском каганате и о его широком распространении среди основной массы кочевников. Другие ученые – В.Ю. Зуев, И.Л. Кызлсов, Г.Г. Король, – напротив, поддерживают позицию Л.Р. Кызласова. Среди активных сторонников широкого распространения манихейства не только в Уйгурском и Тюргешском каганатах, но и в Кыргызском можно назвать известного тюрколога В.Ю. Зуева. Ученый считал одной из важнейших особенностей манихейства склонность к синкретизму. Именно эта черта, по его мнению, позволила манихейскому мировоззрению взаимодействовать с шаманским комплексом верований, характерным для кочевников<sup>21</sup>. Распространение среди тюркоязычных народов Центральной Азии манихейства привело к появлению новой титулатуры правителей – каган-Света. Такая титулатура прослеживается, например, у кыргызов, поэтому востоковед полагает, что правитель рассматривался в соответствии с манихейской доктриной как земное воплощение божественного воителя - Первочеловека, первого божества, который борется с силами Мрака. Существенным представляется замечание ученого о том, что для совершения манихейских обрядов не обязательно требовались храмы, поскольку такие действия можно было произвести и в кочевой юрте. Не случайно Мани наставлял, что «молитва, обращенная к богу, не нуждается в храме»<sup>22</sup>. Действительно, в условиях, когда нужно приспособиться к традиционному кочевому мировоззрению, да еще в достаточно экстремальных условиях степи, миссионеры вынуждены были приспосабливаться к образу жизни и быту номадов. Немного позднее аналогичная ситуация была зафиксирована у средневековых монгольских племен, среди части которых имело распространение несторианство<sup>23</sup>. Интересно также дополнить справедливость данного мнения результатами этноконфессиональных исследований автора статьи в Западной Монголии. По нашим наблюдениям, в настоящее время в этом регионе заметна активизация протестантских миссионеров, которые, учитывая менталитет кочевников, часто используют юрту для религиозной деятельности.

Изучение духовной культуры кыргызов эпохи средневековья на современном этапе продолжается и на основе анализа произведений искусства номадов. При этом, если Н.В. Леонтьев $^{24}$  указывает на буддийские мотивы в искусстве номадов, то Г.Г. Король, изучив предметы торевтики из Хойцегорского могильника (Западное Забайкалье) и из некрополя Октябрьский (Кемеровская область), особое внимание обращает на распространение манихейства в Центральной Азии. По ее мнению, сюжет (так называемый «портрет), изображенный на указанных предметах, отражал стремление кочевой знати через иконографию отразить идеи божественной власти, иерархичности. Стилистические особенности представленных образов находят аналогии в манихейском искусстве. Кроме того, Г.Г. Король считает, что манихейство имело определенное распространение у всех тюркоязычных народов Центральной Азии в средневековье в силу следующих обстоятельств. Во-первых, тюркские каганы рассматривали его как возможную опору своей власти и консолидации населения империи. Вовторых, манихейство являлось синкретичным мировоззрением, поэтому можно проследить соответствие ряда элементов этой религии с традиционным мировоззрением. В последнем случае речь идет о том, что в манихействе важное место занимали концепция и символика Солнца и Луны, что также близко было шаманскому комплексу представлений. В этой связи, как отмечает Г.Г. Король, тюрки (в широком значении этого термина –  $\Pi.\mathcal{A}$ .) как бы «просеивали» и приспосабливали новые религиозные идеи к своему мироощущению<sup>25</sup>.

В своем исследовании Г.Г. Король также отметила, что синкретизм манихейства и эклектика его изобразительных форм были созвучны новому стилю декоративно-прикладного искусства кочевников, который получил наименование «степной орнаментализм». Отдельный анализ был проведен исследовательницей антропоморфно-сюжетных изображений, которые встречаются крайне редко в торевтике средневековых кочевников. В результате было отмечено, что, несмотря на влияние манихейства, и возможно, буддизма, тем не менее, иноэтничная иконография являлась лишь инструментом для воплощения элементов традиционного мировоззрении<sup>26</sup>. Важным является выявление буддийской символики, которую широко использовало синкретичное манихейство в искусстве номадов. В то же время Г.Г. Король, с одной стороны, указывает на распространение манихейства среди тюркской знати (очевидно, в данном случае речь идет, прежде всего, об уйгурах и кыргызах). С другой стороны, опираясь на разработки Л.Р. Кызласова, исследовательница допускает, что указанная конфессия носила статус государственной не только в Уйгурском каганате, но и в Кимакском и Кыргызском<sup>27</sup>. Последнее утверждение, как отмечалось выше, сохраняет дискуссионность в современной науке. В этой связи не случайно, рассматривая развитие искусства в Кыргызском каганате, Ю.С. Худяков выступил с критикой подхода Л.Р. Кызласова и Г.Г. Король. По его мнению, у кыргызов отчетливо прослеживается китайское и иранское влияние. Знакомство элиты номадов с прозелитарными религиями

приводило к широкому распространению соответствующих сюжетов орнаментации. Однако, учитывая такой широкий поток заимствований, не всегда удается проследить влияние конкретной религии на искусство, тем более что сами эти конфессии часто были склонны к синкретизму. Более того, до разгрома Уйгурского каганата, по мнению номадолога, маловероятно, чтобы манихейская миссия успешно действовала у главных врагов уйгуров — кыргызов<sup>28</sup>.

Сложность этой задачи – четко дифференцировать буддийскую и манихейскую иконографию, представленную в предметах торевтики кочевников, - вполне осознают и другие исследователи. Поэтому, например, неслучайно Ю.П. Алехин, опираясь на результаты своих исследований памятников кыргызов, кимаков, уйгуров IX-X вв. в Рудном Алтае, предложил использовать буддийско-манихейскую идеологию при характеристике воззрений кочевников, поскольку обе эти религии представляли собой синкретичное сочетание в мировоззренческой системе номадов. Кроме того, интерес представляют специфичные предметы буддийского культа, найденные в кимакских погребениях. К числу таких предметов относятся бронзовые бурханчики, бубенчики, колокольчики, бляхи, изображающие Будду-воина. По мнению исследователя, вещи, обнаруженные в погребении ребенка, свидетельствуют о том, что данный человек предназначен в служители культа<sup>29</sup>. Несмотря на дискуссионность такого утверждения, интересно отметить, что близкий по содержанию комплекс предметов был обнаружен при исследовании одного из курганов (№8) сросткинской культуры в предгорьях Алтая на могильнике Чинета-ІІ автором данной статьи. Примечательно, что в исследованном нами кургане также был похоронен подросток, с сопроводительным захоронением лошади, что являлось признаком высокого социального статуса. Важность последнего признака еще более возрастает, если учесть, что в других курганах, раскопанных на указанном памятнике, такая особенность погребального обряда больше не выявлена<sup>30</sup>.

В течение последних лет проблеме распространения манихейства в Саяно-Алтае уделяет большое внимание И.Л. Кызласов. Об успехах миссионеров этой конфессии, по его мнению, свидетельствуют следующие факты. Во-первых, раскопки в Хакассии культовых комплексов в котловине Сорга и на Уйбате. Во-вторых, применение только манихеями местного рунического письма для проповедования своего учения. В-третьих, выявление манихейских по содержанию енисейских надписей. В-четвертых, влияние правил манихейского правописания на руническую письменность тюркоязычных народов Саяно-Алтая<sup>31</sup>. Анализируя рунические надписи Алтая, И.Л. Кызласов высказал мысль о существовании двух манихейских епархий в Центральной Азии и Южной Сибири. Одна из них включала Хакасско-Минусинускую котловину и Туву, а вторая – Северо-Западную Монголию и Алтай. Зафиксированные на Алтае надписи послужили своеобразными маркерами монастырей указанной религии. При этом отсутствие в последнем регионе монументальных сооружений религиозного характера в эпоху средневековья объясняется наличием либо деревянных культовых сооружений, либо юрт, поскольку каменные храмы строились только в города $x^{32}$ .

По нашему мнению, в свете имеющихся данных представляется несколько преждевременным выделение определенной церковной структуры среди манихейских миссионеров в виде епархий, поскольку для этого нужна определенная поддержка государства. Требуется подтверждение наличия церковной организации и в письменных источниках самих манихеев, что пока не выявлено в имеющихся текстах. Во-вторых, не совсем ясно, почему храмовые комплексы выявлены пока только в «первой епархии», а именно в Минусинской котловине, хотя, согласно исследованиям Л. Р. Кызласова<sup>33</sup>, указанный регион, наравне с Алтаем, с середины VIII в.

связан с манихейскими миссионерами. При этом выявленные И.Л. Кызласовым<sup>34</sup> в указанном регионе местонахождения рунических надписей манихейского содержания относятся к VIII в., т.е. к докыргызскому периоду. При этом, как подчеркивает исследователь, эти объекты (манихейские монастыри) функционировали не одно столетие, т.е. еще в период тюркских каганатов. Не исключая возможности присутствия манихейских миссионеров у тюрок, правомерно задаться вопросом о том, как установлено функционирование отмеченных выше монастырей в течение длительного периода.

В целом, учитывая дискуссионность точки зрения о религиозном синкретизме у кыргызов, важно обратить внимание на ряд моментов. Во-первых, судя по письменным, археологическим источникам, иконографическим материалам (изображение крестов, служителей культа на скалах), в Центральной и Средней Азии в период Кыргызского каганата активно действовали как манихейские, так и несторианские миссионеры<sup>35</sup>. В то же время по-прежнему сохранял сильные позиции в мировоззрении шаманский комплекс верований и обрядов.

Во-вторых, в распространении новых религий могли участвовать не только миссионеры, но и представители покоренных народов, которые либо изначально были лояльны к кыргызам, либо перешли к ним на службу. В данном случае интересным является факт перехода на сторону кыргызов уйгурского полководца Гюйлу Мохэ вместе со своими воинами<sup>36</sup>, которые, несомненно, уже были знакомы с манихейством.

В-третьих, кыргызские эпитафии, в которых упоминаются термины «мар-наставник» и «дом-молельня» (монастырь и т.п.), как правило, созданы в честь политической и военной элиты, а не «рядовых» номадов. В этой связи новая религиозная доктрина получила широкое распространение только у части кочевого общества, и успех ее во многом зависел от религиозных симпатий и политики правящего клана и его окружения. Поскольку профессиональные воины-дружинники всегда являлись основной опорой политической элиты, то и их религиозные взгляды, как правило, совпадали. В этой связи даже формальное наделение религии статусом государственной еще не означает быстрое принятие ее обществом.

Безусловно, можно согласиться с мнением сторонников существования манихейства у кыргызов (Л.Р. Кызласовым, И.Л. Кызласовым, Ю.А. Зуевым, Г.Г. Король) о том, что манихейство легко приспосабливалось и даже включало в себя традиционные верования, а для совершения религиозных таинств могла использоваться юрта. Однако в тех районах, где община функционировала успешно и длительный период, сооружались монументальные культовые объекты<sup>37</sup>, в атрибутации которых у ученых не возникает серьезных разногласий. О действительно значимом успехе манихейской миссии среди населения может свидетельствовать погребальный обряд, тем более что у манихеев он обладал определенной спецификой: помещение костей, освобожденных от мягких тканей, в погребальные сосуды  $(хумы)^{38}$ . Неслучайно С. Г. Кляшторный  $^{39}$  еще в конце 1950-х гг. считал, что частичная замена обряда кремации на ингумацию у кыргызов в IX в. связана с успехом несторианства, а не манихейства. Правда, Л.Р. Кызласов полагает, что кыргызский обряд кремации содержательно близок манихейской погребальной традиции, поскольку в обоих случаях не допускается осквернения телом земли<sup>40</sup>. Однако, несмотря на внешнюю схожесть этих позиций, необходимо отметить, что погребальный обряд кыргызов, как и других центрально-азиатских народов раннего средневековья (уйгуров, тюрок), сформировался именно в рамках шаманского мировоззренческого комплекса. В этой связи, на наш взгляд, устойчивость погребальной практики является демонстрацией реальной степени распространения манихейской веры среди населения. В данном случае показательной является ситуация с уйгурами. Несмотря на то, что правящая элита во главе с Бёгю-каганом сделала эту религию государственной, это не привело к существенной трансформации погребальной практики в соответствии с доктриной манихейства. Не изменился погребальный обряд и в Кыргызском каганате под влиянием манихейских миссионеров. Этот момент не отрицает фактов деятельности манихейских миссионеров, но он показывает интерес к новой вере преимущественно со стороны военной и политической элиты.

В этой связи следует учитывать, что религиозный фактор часто использовался для решения определенных политических задач. Так, уйгурский правитель Бёгю и его окружение оказали значительную поддержку манихеям из-за стремления привлечь согдийцев на свою сторону в борьбе с Китаем. Неслучайно после гибели в результате заговора Бёгю-кагана в 779 г. его преемники проводили антиманихейскую политику, и только приход к власти нового клана в 795 г. сделал более благоприятной ситуацию для манихеев<sup>41</sup>. Кроме того, уйгуры иногда под предлогом покровительства вере вмешивались в дела Китая. Воспользовавшись падением Уйгурского каганата под натиском кыргызов, Китай, чтобы исключить возможность вторжения последних, под религиозным предлогом в 843 г. запретил манихейское и несторианское вероисповедания в империи<sup>42</sup>. Важно также подчеркнуть, что при всей готовности манихейства адаптироваться к различным традиционным мировоззренческим системам, тем не менее, известны случаи достаточно жесткой борьбы с религиозными конкурентами. Так, после провозглашения манихейства государственной религией Уйгурского каганата, вероятно, не без прямого одобрения священнослужителей новой веры, начались гонения на буддистов и уничтожение их святынь<sup>43</sup>. Такая религиозная политика в целом была нехарактерной для кочевых империй Центральной Азии, которые отличались лояльностью и веротерпимостью в силу своей полиэтничности и поликонфессиональности. Более характерной для номадов была политика религиозной толерантности, в т.ч. и для Кыргызского каганата, во всяком случае, в период его могущества. Такая ситуация демонстрируется, например, и анализом сакральной и этносоциальной планиграфии средневековых могильников на Алтае<sup>44</sup>.

В свете последних публикаций по проблеме распространения манихейства в Южной Сибири и Центральной Азии несомненный интерес представляют работы Н.И. Рыбакова, посвященные анализу известных и новых иконографических образов, интерпретируемых им как изображения манихейских миссионеров (или манихеев-буддистов). Активизация миссионерской деятельности в Южной Сибири связывается исследователем либо с расколом манихейской церкви в Согде в VII в., либо с гонениями на манихеев в Китае с середины IX в. В то же время среди ученых существуют и другие интерпретации такого типа сюжетов как, например, изображение несториан, миссионеров, послов 46.

Интересная находка предмета, похожего на створку христианской панагии, была сделана в кыргызском погребении XII—XIV вв. на могильнике Койбалы-1 в Минусинской котловине<sup>47</sup>. С.Г. Скобелев справедливо отметил, что в данный момент трудно однозначно сказать, использовалась ли панагия в эстетических целях или как предмет религиозного благочестия. Однако этот факт может дополнительно свидетельствовать о деятельности не только буддийских и манихейских, но и христианских миссионеров в том регионе, где номады проживали или временно находились, например, во время военного похода. Серьезного внимания заслуживают и фрагменты тибетских рукописей, обнаруженные при исследовании кыргызских захоронений на могильнике Саглы-Бажи-I в Туве<sup>48</sup>. Указанные тексты представляли собой амулеты с заклинательными надписями, широко распространенными в тибетской религии бон. Есть определенные основания полагать, что владельцами таких надписей могли быть не тибетцы, а кыр-

гызы<sup>49</sup>. Появление указанных текстов и соответствующих верований у кыргызов отмечено после установления прочных военно-политических связей с Тибетом, особенно после разгрома в 840 г. Уйгурского каганата<sup>50</sup>. В то же время отмеченные выше находки относятся к погребениям лиц, не связанных непосредственно с религиозной деятельностью, и являются отражением их религиозных симпатий, а не профессиональной деятельности.

Определенный интерес представляет также позиция С.А. Васютина, который указывал на «наличие зороастрийских корней в погребальной практике кочевников древнетюркской эпохи и присутствие зороастрийских компонентов в символике и религиозных представлениях...»<sup>51</sup>. При этом свой вывод он распространил не только на тюргешей Средней Азии, но и на центрально-азиатских кочевников - тюрок и кыргызов. Примечательно, что некоторые исследователи тоже считают возможным говорить о зороастрийском характере религии кыргызов. Так, опираясь на отдельные арабо-персидские источники XIII в., В.Я. Бутанаев пришел к выводу, что религия кыргызов раннего средневековья в значительной степени напоминает зороастризм, который мог быть заимствован номадами через культурное общение с Ираном<sup>52</sup>. Однако трактовка религии кыргызов в русле зороастрийской традиции вряд ли оправдана. Во-первых, единственным из приведенных аргументов являются данные достаточно позднего письменного источника. При этом описанные в нем верования, в принципе, можно с таким же успехом отнести к манихейству и несторианству. Во-вторых, имеется значительное количество свидетельств письменного и археологического характера о более успешной деятельности в Южной Сибири и Центральной Азии манихейских, буддийских и несторианских миссионеров, в то время как данных о явном присутствии последователей Зороастра в эпоху раннего средневековья в этом регионе нет.

Полиэтничность и поликонфессиональность каганатов средневековых кочевников, деятельность различных миссионеров, активная внешняя политика и торговля, несомненно, приводили к знакомству и распространению, особенно среди политической и военной элиты, религиозных традиций и элементов культуры разных народов. В этой связи иранские мотивы в тюргешских граффити, безусловно, можно рассматривать как свидетельство распространения иранских художественных и мировоззренческих традиций среди части кочевников Средней Азии, но не проецировать на религии всех тюркоязычных народов. В противном случае отдельные археологические свидетельства о проникновении буддийских, манихейских и несторианских мотивов в искусство и культуру тоже следовало бы интерпретировать именно как основу религии номадов.

Современные исследования показывают, что в мировоззрении тюркоязычных номадов важной основой являлся шаманский комплекс. С другой стороны, распространение в Центральной Азии прозелитарных конфессий не могло не отразиться на религиозной жизни номадов и не привести к формированию синкретичных представлений, образов и обрядов. Кроме того, религиозный фактор стал активно использоваться военно-политической элитой для решения не только внутренних, но и внешних проблем. В то же время, в силу недолговечности полиэтничных империй раннего средневековья, ни одна из мировых религий так и не смогла занять прочные позиции в мировоззрении кочевников. В этой связи даже официальное провозглашение религии государственной (как например, манихейства у уйгуров) в большинстве случаев не означало глубокого проникновения новых идей в традиционное мировоззрение. Интересно отметить, что аналогичная тенденция на начальном этапе во многом прослеживалась и в последующий период, например, в Золотой Орде после провозглашения ханом Узбеком ислама государственной религией<sup>53</sup>. В заключение подчеркнем, что религиозный синкретизм у номадов в эпоху раннего средневековья во многих случаях носил внешний характер и выражался, прежде всего, на уровне образов в искусстве. Однако целенаправленная государственная политика в области религии, проводимая в тюркских каганатах, все больше свидетельствовала об осознании кочевой элитой важности религиозного фактора в государственном управлении.

#### Библиографический список

Алехин Ю.П. Мировые религии и мировоззрение народов Южной Сибири в VIII–X вв. (по материалам из Рудного Алтая) // Сибирь в панораме тысячелетий. Мат-лы междунар. симпозиума. – Новосибирск: ИАиЭ СО РАН, 1998. – Т. І. – С. 12–20.

Бируни А. Избранные произведения. – Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. – Т. I. – 657 с.

Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы, 1998. – Т. 1. LLXIV+390 с.

Бутанаев В.Я. Бурханизм у тюрок Саяно-Алтая. – Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. – 260 с.

Дашковский П.К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественая историография и современные исследования). — Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2011. — 244 с.

Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. – Алматы: Дайк-Пресс, 2002. – 338 с.

Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Фил. ф-т СПбГУ, 2006. – 591 с.

Король Г.Г. Искусство средневековых кочевников Евразии. Очерки. – М.; Кемерово: Кузбассвузиздат, 2008. - 332 с.

Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. Учеб. пособие. – М.: Изд-во МГУ, 1984. – 167 с.

Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования. – М.: Восточная литература,  $2006.-360\ c.$ 

Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. – М.: Наука, 1990. – 216 с.

Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М.: Восточная литература. 1997. – 319 с.

Материалы по истории Средней и Центральной Азии X–XIX вв. / ред. Б.А. Ахмедов. – Ташкент: Фан, 1988. – 414 с.

Мэн Дж. Хубилай: от Ксанаду до сверхдержавы. – М.; Владимир: АСТ, 2008.-411 с.

Golden P. Religion among the Qipcaqs of Medieval Eurasia // Central Asiatical Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archeology of Central Asia. – 1998. – 42 (2). – P. 180–237.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Дашковский П.К. Мировоззрение кочевников Саяно-Алтая и сопредельных территорий поздней древности и раннего средневековья (отечественая историография и современные исследования). – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2011.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. – М.: Восточная литература. 1992. – С. 489.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. – Алматы, 1998. – Т. 1. – С. 237–238.

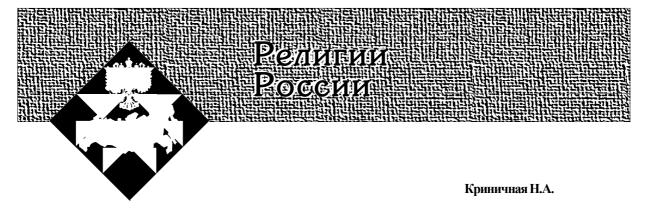
<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. – М.: Восточная литература. 1997. – С. 112.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Кляшторный С.Г., Лившиц В.А. Согдийская надпись из Бугута // Страны и народы Востока. – М.: Наука, 1971. – Т.Х. – С. 133.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Сухэбатар Г. К вопросу о распространении буддизма среди ранних кочевников Монголии // Археология и этнография Монголии. – Новосибирск: Наука, 1978. – С. 62–67.

- <sup>7</sup> Кычанов Е.И. Кочевые государства от гуннов до маньчжуров. М.: Восточная литература. 1997. С. 112.
- <sup>8</sup> Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Алматы, 1998. Т. 1. С. 279.
- <sup>9</sup> Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. – СПб.: Филолог. ф-т СПбГУ, 2006. – С. 197.
- <sup>10</sup> Литвинский Б.А. Буддизм // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М.: Восточная литература, 1992. С. 490.
- <sup>11</sup> Кляшторный С.Г. Монета с рунической надписью из Монголии // ТС 1972 г. / отв. ред. С.Г. Кляшторный. М.: Восточная литература, 1973. С. 334–338; Арсланова Ф.Х., Кляшторный С.Г. Руническая надпись на зеркале из Верхнего Прииртышья // ТС 1972 г. / отв. ред. С.Г. Кляшторный. М.: Восточная литература, 1973. С. 306–315; Кляшторный С.Г., Лубо-Лесниченко Е.Н. Бронзовое зеркало из Восточного Туркестана с рунической надписью // Сообщения ГЭ. Л.: ГЭ, 1974. С. 45–48.
- <sup>12</sup> Бируни А. Избранные произведения. Ташкент: Изд-во АН УзССР, 1957. Т. І. С. 11.
- <sup>13</sup> Караев О.К. Арабские и персидские источники IX–XII вв. о киргизах и Киргизии. Фрунзе: Илим, 1968.
- $^{14}$  Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии. СПб.: Фил. ф-т СПбГУ, 2006. С. 121–122.
- <sup>15</sup> Кызласов Л.Р. История Южной Сибири в средние века. Учеб. пособие. М.: Изд-во МГУ, 1984. С. 46; Кызласов Л.Р., Король Г.Г. Декоративное искусство средневековых хакасов как исторический источник. М.: Наука, 1990. С. 169.
- <sup>16</sup> Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство // Труды Хакаской археологической экспедиции. М.: Абакан, 1999. Вып. 6. С. 16.
- <sup>17</sup> Кызласов Л.Р. Тюрко-иранские культурные взаимосвязи в эпоху средневековья (язык, письменность, религия) // Древности Алтая / отв. ред. В.И. Соенов. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2004. № 12. С. 138.
- $^{18}$  Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. -2001. -№ 5. С. 88–89.
- $^{19}$  Кызласов Л.Р. Тюрко-иранские культурные взаимосвязи в эпоху средневековья (язык, письменность, религия) // Древности Алтая / отв. ред. В.И. Соенов. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2004. № 12. С. 131.
- $^{20}$  Кызласов Л.Р. Сибирское манихейство // Этнографическое обозрение. -2001. -№ 5. С. 89.
- <sup>21</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы: Дайк-Пресс, 2002. C. 180, 209, 254–256 и др.
  - <sup>22</sup> Зуев Ю.А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии... С. 249–255; 260.
  - 23 Мэн Дж. Хубилай: от Ксанаду до сверхдержавы. М.; Владимир: АСТ, 2008.
- <sup>24</sup> Леонтьев Н.В. О буддийских мотивах в средневековой торевтике Хакасии (по материалам коллекции Минусинского краеведческого музея) // Историко-культурные связи народов Южной Сибири. Абакан: ХакНИИЯЛИ, 1988. С. 184–196.
- <sup>25</sup> Король Г.Г. Искусство средневековых кочевников Евразии. Очерки. М.; Кемерово, 2008
  - <sup>26</sup> Там же. С. 95–112.
  - <sup>27</sup> Там же. С. 75–84.
- <sup>28</sup> Худяков Ю.С. О проникновении мировых религий в Южную Сибирь в эпоху раннего средневековья // Сибирь на перекрестке мировых религий / отв.ред. И.Н. Гемуев, А.А. Бадмаев. Новосибирск: Изд-во ИАиЭ СО РАН, 2002. С. 179.
- $^{29}$  Алехин Ю.П. Мировые религии и мировоззрение народов Южной Сибири в VIII-X вв. по материалам из Рудного Алтая // Сибирь в панораме тысячелетий. Мат-лы междунар. симпози-ума. Новосибирск: ИАи $^{\circ}$  СО РАН, 1998. Т. I. С. 12–20.
- <sup>30</sup> Дашковский П.К. Памятники эпохи средневековья Чинетинского археологического микрорайона в Северо-Западном Алтае: предварительные итоги исследования и интерпретация // Труды II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. М.: ИА РАН, 2008. Т. II. С. 216–219.
- <sup>31</sup> Кызласов И.Л. Смена мировоззрения в Южной Сибири в раннем средневековье (Идея единобожия в енисейских надписях)// Древние цивилизации Евразии: история и культура / отв. ред. А.В. Седов. М.: Восточная литература, 2001. С. 259–260.
- <sup>32</sup> Кызласов И.Л. Манихейские монастыри на Горном Алтае // Древности Востока / отв. ред. И.Л. Кызласов. М.: Русаки, 2004. С. 127–128.
  - 33 Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов... С. 34.
  - 34 Кызласов И.Л. Манихейские монастыри на Горном Алтае...
- <sup>35</sup> Кычанов Е.И. Сирийское несторианство в Китае и Центральной Азии // Палестинский сборник. Л., 1978. Вып. 2; Из истории древних культов Средней Азии. Христианство.

- Ташкент, 1994; Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье. Этнос. Языки. Религии. М.: Hayкa. 1992; Golden P. Religion among the Qipcaqs of Medieval Eurasia // Central Asiatical Journal. International Periodical for Languages, Literature, History and Archeology of Central Asia. 1998. 42 (2). P. 180–237.
- $^{36}$  Бичурин Н.Я. (Йакинф). Собрание сведения о народах, обитавших в Средней Азии, в древние времена... Т. 1. С. 364.
- <sup>37</sup> Байпаков К.М., Терновая Г.А. Религии и культы средневекового Казахстана (по материалам городища Куйрыктобе). Алматы, 2005; Кляшторный С.Г. Памятники древнетюркской письменности и этнокультурная история Центральной Азии... С. 122.
- <sup>38</sup> Кызласов Л.Р. Городская цивилизация Срединной и Северной Азии. Исторические и археологические исследования. М.: Восточная литература, 2006. С. 321.
- $^{39}$  Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи // Проблемы востоковедения. М.: Наука, 1959. № 5. С. 167.
- $^{40}$  Кызласов Л.Р. Открытие государственной религии древних хакасов. Мани и манихейство... С. 70
- $^{41}$  Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье... С. 524.
  - $^{42}$  Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи... С. 167–168.
- <sup>43</sup> Литвинский Б.А. Манихейство // Восточный Туркестан в древности и раннем средневековье... С. 524.
- <sup>44</sup> Дашковский П.К. Памятники эпохи средневековья Чинетинского археологического микрорайона в Северо-Западном Алтае: предварительные итоги исследования и интерпретация // Труды II (XVIII) Всерос. археол. съезда в Суздале. Т. II. М., 2008. С. 216–219.
- <sup>45</sup> Рыбаков Н.И. Иконографические свидетельства манихейства в памятниках июсских степей // Историко-культурное наследие народов Южной Сибири / отв. ред. В.И. Соенов. Горно-Алтайск: ГАГУ, 2007. Вып. 6. С.105; Рыбаков Н.И. «Процессся» памятник согдийскоенисейских культурно-исторических взаимосвязей // Мировоззрение населения Южной Сибири и Центральной Азии в исторической ретроспективе / отв. ред. П.К. Дашковский. Барнаул: Азбука, 2009. Вып. III. С. 135–159.
- <sup>46</sup> Кляшторный С.Г. Историко-культурное значение Суджинской надписи... С. 166; Никитин А.Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия / отв. ред. Б.А. Литвинский. М.: Наука, 1984. С. 128; Панкова С.В. К интерпретации загадочных фигур из Хакассии // История и культура Востока Азии. Новосибирск, 2002. Т. II. С. 138-139 и др.
- $^{47}$  Скобелев С.Г. Христианство и манихейство у енисейских кыргызов в развитом и позднем средневековье // Сибирь на перекрестье мировых религий / отв. ред. Б.Б. Покровский. Новосибирск: Изд-во ИАи $^{\circ}$  СО РАН,  $^{\circ}$  2006. С. 82–89.
- $^{48}$  Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины больших озер и находки тибетских надписей на бересте // Страны и народы Востока. М., 1980. Вып. 22. Кн. 2. С. 103—123.
- $^{49}$  Воробьева-Десятовская М.И. Фрагменты тибетских рукописей на бересте из Тувы // Страны и народы Востока. –М., 1980. Вып. 22. Кн. 2. С. 130.
- $^{50}$  Грач А.Д. Древнекыргызские курганы у северной границы котловины больших озер и находки тибетских надписей на бересте... С. 120.
- <sup>51</sup> Васютин С.А. Культ воина-героя («мужа-воина») и его религиозные мотивы в кочевых обществах древнетюркской эпохи // Сибирь на перекрестье мировых религий / отв. ред. Н.Н. Покровский. Новосибирск: ИАиЭ СО РАН, 2006. С. 81.
  - $^{52}$  Бутанаев В.Я. Бурханизм у тюрок Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. С. 10–11.
- <sup>53</sup> Васильев Д.В. Ислам в Золотой Орде: историко-археологическое исследование. Астрахань: Изд-во Астраханского ун-та, 2007.



#### ПРОРИЦАНИЯ ВОДЫ/ВОДНЫХ БОЖЕСТВ В СЕВЕРНОРУССКОЙ МИФО-РИТУАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ

Аннотация. На материале севернорусских мифологических рассказов и мантических обрядов выявляется семантика мотива предопределения/предсказания человеческой судьбы. Такое прорицание исходит от самой воды либо водных божеств, которые предвещают будущее посредством акустических, вербальных, визуальных и акциональных знаков-символов. Развитие коллизии в рассматриваемых нарративах соотносится с древними представлениями о причинной обусловленности важнейших поворотов в человеческой жизни. Причем сама эта обусловленность мифологизируется и персонифицируется.

Ключевые слова: мифологический рассказ, мантический обряд, вода, водное божество, прорицание, предопределение, судьба, неотвратимость, детерминизм.

В севернорусской мифологической прозе выделяется цикл быличек, бывальщин и поверий, повествующих о неких загадочных персонажах, которые появляются из воды, чтобы предсказать будущее отдельному индивиду либо всему социуму, а скорее всего, и предопределить его. Это мистическое действо свершается «вдруг» – внезапно и неожиданно, независимо от воли и желания человека. Более того, оно не санкционировано ни ритуалом, ни этикетом. Явление мифического существа столь же неотвратимо, как и само свершение рока, предопределения, судьбы.

Среди водяных существ, исполняющих роль мифических прорицателей, заметно преобладают женские персонажи: хозяйка воды, водяница, русалка, девушка, девка, дева, женщина, «вроде как женщина», «женщина-водяник», «человек, как женщина» и др. Лишь в редких случаях говорится, что это водяной, а подчас и донный, т. е. обитающий на дне озера/моря. В некоторых быличках – водяное существо («будто человек») не поддается определению по половой принадлежности: подобный персонаж не то среднего, не то мужского либо не то мужского, не то женского пола. Об этом свидетельствуют глаголы прошедшего времени, характеризующие действия или состояния. Так, в одном и том же тексте к одному и тому же персонажу относятся глаголы пало – показался либо сидел - сидела и пр. Однако интересующие нас мифические существа в отдельных вариантах имеют и зооморфный облик. Они могут, к примеру, показаться в виде зверя (выдра), птицы (утка), рыбы (семга) и др. Причем зооморфный аналог остается эквивалентным антропоморфизированному водяному существу: «Кто как ее называет, одни выдрой, другие русалкой (курсив наш. – H.K.)»<sup>1</sup>. Впрочем, не исключены случаи, когда судьбоносный персонаж имеет вид деревянного предмета, плывущего по течению, «будто столова доска»<sup>2</sup>. Или: «Вересина плывет по середине, под мост. Вдруг засмеется, захохочет»<sup>3</sup>. Замена женского персонажа мужским, нередко имеющая место, не привносит в рассматриваемую коллизию сколько-нибудь существенных изменений.

По другой версии, очевидец мистерии замечает водяное существо, когда оно уже сидит на камне/на большом камне. Такой камень расположен посреди озера/реки. Хотя указание на подобную локализацию встречается в мифологических рассказах довольно редко, тем не менее народными верованиями оно наиболее обосновано. В силу этих воззрений центральный локус считается сакральным, поскольку именно здесь смыкаются — размыкаются миры. Не случайно в центре обычно расположено и мировое древо.

Справедливости ради надо сказать, что во многих мифологических рассказах камень, на который усаживается, выйдя из воды, мифическая прорицательница, находится на берегу реки/озера, причем не просто на берегу, а на дальнем берегу, что привносит в осмысление этого локуса признаки запредельности (ср. с блоковскими стихами «Я вижу берег очарованный и очарованную даль»), а в трактовку образа самой прорицательницы — черты берегини, столь почитаемой в Древней Руси в качестве божества наподобие русалки. Однако и расположенный на берегу камень воспринимается как находящийся в центре мироздания. Мифическую прорицательницу можно увидеть в сакральные моменты суточного и годового циклов. Она показывается утром или вечером, перед восходом или заходом солнца. Ее появление наблюдают не только летом, но и зимой, когда она выходит из проруби («пролубы»).

Облик мифической прорицательницы, в основном, антропоморфизирован. Преобладает образ водяной девы/русалки с необычайно длинными распущенными по плечам волосами, ниспадающими до пояса, до «жопы», до колен, до пят, до самой воды и вообще как бы не имеющими конца. Свои волосы она усердно расчесывает. Этот мотив в мифологических рассказах, пожалуй, наиболее устойчив. Имея магическое назначение, подобное действо эквивалентно прядению. Только в данном случае манипуляции происходят не с шерстью, а с волосами: и те и другие в народных верованиях взаимозаменимы, поскольку они функционально тождественны. Посредством такого действа прядется нить жизни, творится человеческая судьба<sup>4</sup>. Она свершается с неизбежностью рока.

Манипуляции с волосами могут сопровождаться взглядом, имеющим магическое воздействие. Водяная дева завораживает человека своим взглядом, поглощая его (ср. с гоголевским определением глаз русалки «очи выманивают душу», приведенным в «Страшной мести», гл. 13). Индивид испытывает амбивалентные чувства — страха и влечения к водяной деве: «Эта русалка как посмотрит на кого, как застывши человек стал, так и будет стоять, долго может так, да» 5. Глаза — это средоточие души мифического существа, которое, по сути, из одной только души и состоит. В данной связи интерес представляет наблюдение Н. Коробка: даром предсказания наделяются существа, которые имеют корни в культе душ 6. Заметим, однако, что в нашем случае мифическая водяная дева не только предсказывает, но и предопределяет судьбу индивида.

Расчесывание волос нередко сопровождается магическим приговором, которым и предвещается, и предопределяется в заданном словами направлении дальнейшее течение бытия. В рассматриваемом цикле наиболее устойчив и распространен сюжет, основанный на семантической формуле «Год от году хуже...»<sup>7</sup>. В процессе повествования эта формула может удваиваться и утраиваться, незначительно варьируясь: «Год году хуже», «Чем год, тем хуже». Заметим, что в мифологических представлениях год осмысляется как некая универсальная модель времени, имеющая потенции к регулярному (циклическому) обновлению и определенному варьированию. Предполагается, что в данном случае положение дел в мироздании ухудшается по нарастающей. Кульминацию такого ухудшения, которое дает о себе знать определенными и неопределенными бедствиями, представляет собой, по мнению носителей традиции, текущий

год, в котором, однако, будущее неотделимо от прошлого и настоящего: «Сегодний год хуже прошлогоднего», «А этот год хуже всех», «А этот год всех кукнут» и пр. Формулу судьбы водяная дева приговаривает, причитывает, поет, чем усиливается ее магическое воздействие на индивида, социум, мироздание. Водяник же, оказавшись в аналогичной роли, распускает волосы до самой воды и воет, не произнося слов, что равноценно невербализированным причитаниям: «Ву-у-у! Ву-у-у!». По другим вариантам: «голосом плачет», «всяким разным голосам плачуть». Оплакивается таким образом тот, кому предвещается смерть. Подобная коллизия «манифестируется как проекция погребального обряда из будущего, в котором он должен состояться, на настоящее, в котором принимается данный сигнал-послание» в. (Заметим, однако, что в рассматриваемой ситуации соответствующую фоносферу создают не только божества воды, но и леса: «Перед германской войной, говорит. Как, говорит, плакали они (лесовики). Гулом эти шли голоса, большие голоса, маленькие голоса перед германской войной. Так по ущелью шли эти голоса гулом таким, гулом таким, вечером. Как, ляй, на войну провожают. И, говорит, сразу тут и германская война стала, показалась»<sup>9</sup>. Причем в другой бывальщине это событие легко перемещается из будущего в настоящее, где леший, вместе с людьми провожая мужиков на войну, плакал и все кричал: "Я помогу вам, помогу, помогу!"»<sup>10</sup>).

И даже само по себе появление водяного мифического существа служит предвестием перемены. Причем в дошедших до нас быличках и бывальщинах это преимущественно знак смерти или, по крайней мере, перемены к худшему: «Она не перед добром показалась»; «Вот перед тем, если худо, вот и кажитце»; «Это, - говорим, - к нехорошему»; «Увидеть русалку – дурной знак для рыбака»; «Если покажется, дак он уж перед чем-нить покажется». Причем возраст ожидаемого утопленника зависит от возраста появившегося водяника: «Старого видели – значит, старый и потонет, а если молодого увидят – значит, молодой утонет»<sup>11</sup>. В подобном соотнесении обнаруживаются элементы представлений о появлении перед смертью человека его двойника. И если даже человек не утонет, то все равно умрет на воде или у самой воды. Произнесение магических слов, а подчас и манипуляции с волосами сыграют свою роковую роль. Вместе с тем появление водяницы/русалки/водяного либо некой неопознанной мифической силы в том или ином местном озере, о котором никто, кроме жителей близлежащих деревень, и не слыхал, может в глазах носителей традиции быть знамением глобального масштаба: «Черт его знает, перед чем, может, перед войной он (водяной) показался. Перед войной, наверное» 12. Предсказание, как правило, сбывается: «Егор пошел ... До той, до старой войны. Война была русская, германская. Вот пошел утром по берегу. Вот сидит [некто] на камню да голову чешет. Волосы длинные. Он (Егор) остановился, папиросу вертит, остановился. Глядит, вперед идти или назад. Глядит – а он бух в воду с каменя. Он (Егор) подумал: "Что-то будёт. Раз выстал – что-то будёт". Того году война началась» 13. Предсказываются и другие события. Так, в некоторых вариантах прорицание «Год от году хуже ...», сопровождаемое расчесыванием волос, оказалось предзнаменованием произошедшей вскоре революции<sup>14</sup> либо связанной с началом войны эвакуации<sup>15</sup>. Впрочем, прогнозы мифического существа подчас изображаются едва ли не как дело повседневной обыденности: «Водяной каждую ночь ходил к мужику и говорил, какая будет погода, хорош ли урожай будет и пр. и пр.»<sup>16</sup>.

Подобные прорицатели, и особенно в своей женской ипостаси, сродни таким судьбоносным мифическим существам как вилы, нимфы, норны, валькирии, никсы, банши, духи переправы, загадочные прачки и прочие связанные с водой персонажи. Это божества потоков, источников, ключей. Они находились в водах с начала мира: «<...> были сотворены жи-

вым током воды, ее магией, источаемой ею силой, ее журчанием»<sup>17</sup>. Такие прорицательницы еще долго представлялись в облике водоплавающей птицы. Например, в одной из севернорусских бывальщин судьбоносное существо «голову поднимет, как утка, и говорит: "Судьба есть, головы нет". И нырнет. Опять: "Судьба есть, головы нет". Не во сне, а наяву» $^{18}$ . Эти существа едва дифференцировались от стихии, которой принадлежат. Наделенные всеми силами воды, они, будучи персонифицированными, стали принимать участие в жизни людей 19. В скандинавской мифологии, например, это три норны – «мудрые девы». Они возникли из источника/ключа. Урд, т. е. из «источника судьбы», над которым вечно зеленеет ясень Иггдрасиль - мировое древо и вместе с тем древо судьбы. Омытый его влагой, Иггдрасиль и сам источает росы на долины (Старшая Эдда. Прорицание вёльвы. 19–20). В этих норнах узнаваемы женские божества, определяющие судьбу людей при рождении: «Ночь была в доме, / норны явились / судьбу предрекать / властителю юному; / судили, что он / будет прославлен, / лучшим из конунгов / прозван будет. / Так нить судьбы / пряли усердно, / что содрогались / в Бралюнде стены...» (Старшая Эдда: Первая песнь о Хельги... 2-3). Этимология имен этих возникших из воды персонажей говорит сама за себя. Имя первой – Урд указывает на судьбу и смерть, имя второй – Верданди связано со становлением в настоящем времени, тогда как имя третьей - Скульд означает «будущее», «необходимость», «долженствующее»<sup>20</sup>. Аналогами им в германской мифологии служат никсы (Nixe). Выходя из вод, эти женские существа являются к роженицам, помогают в родах и предвещают будущее младенцу. Известна их связь с прядением и полотном как атрибутами сотворения человеческой судьбы.

Можно предположить, что водное происхождение некогда имели и мойры – древнегреческие богини судьбы:

«После претерпит он (Ахиллес) всё, что ему непреклонная Участь С первого дня, как рождался от матери, выпряла с нитью».

Гомер. Илиада. XX. 127-128.

«Мойры — это темная невидимая сила, она не имеет отчетливого антропоморфного облика. <...> Архаические мойры — дочери ночи», — пишет  $A.\Phi$ . Лосев<sup>21</sup>. Ночь же ассоциируется с темнотой, «а темнота — неотъемлемая часть Бездны, творческого начала, породившего все живое во Вселенной»<sup>22</sup>. Бездна же, как известно, сопоставима с первозданными мировыми водами: «<...> и *тыма* над *бездной*, и Дух Божий носился над *водою* (курсив наш. — H.K.)» (Быт. 1. 2). Даром пророчества в гомеровском эпосе обладает и Протей — морское божество, «морской проницательный старец», у которого можно узнать свою судьбу:

«Если  $\delta$  какое ты (Менелай. – H.K.) средство нашел овладеть им внезапно,

Все б он открыл: и дорогу, и долог ли путь, и успешно ль

Рыбообильного моря путем ты домой возвратишься?

Если ж захочешь, божественный, скажет тебе и о том он,

Что у тебя и худого и доброго дома случилось

С тех пор, как странствуешь ты по морям бесприютно-пустынным». Гомер. Одиссея. IV. 388–393.

Как отмечает Н.А. Ганина, «тема или схема встречи с мифическим водяным существом, прорицающим судьбу героя и / или определенным образом влияющим на нее, имеет весьма широкое распространение»<sup>23</sup> в различных этнокультурных традициях. Сбывается прорицание как проявление сверхъестественной предопределенности и в севернорусских быличках и бывальщинах. Несчастье случается подчас уже наутро следующего дня, в тот же или на другой день. Впрочем, в некоторых вариантах срок исполнения предвестия выражен не совсем определенно: «А где-то

через день ли, на второй ли день»; «День прошел или два». Иной раз пророчество сбывается в течение года, но может быть отнесено и к весьма отдаленному времени: «через много лет». Хроникальные рамки данного сюжета нередко расширяются на довольно протяженный знаковый период – например, «перед войной». Причем предсказание сбывается в том самом месте либо неподалеку от того места, где показывается таинственная водяная дева, влияя на человеческую жизнь и судьбу.

В жизни объекта прорицания, будь это индивид (сам рассказчик, родственник или односельчанин) либо определенный социум, происходит роковая перемена. Несчастье может произойти и с теми, кто мифическое водяное существо видел, и с теми, кто его сам не видел. Глубинной первопричиной приключившегося бедствия служат рок, предопределение, судьба, исходящие от мифического водяного существа. Каждое из этих бедствий может истолковываться как случай, но случай и есть проявление судьбы, известной своей неотвратимостью. Подобное представление о судьбе как стечении обстоятельств, не зависящих от воли человека, как о внешней необходимости, отличается от христианского учения о Божественном промысле, в котором имеют место и свободная воля индивида, и судьба: «Для первобытного сознания характерно восприятие судьбы как сверхъестественной предопределенности, неизбежности, носящей всеобщий (Божественный) характер, определяющей как бытие природного мира, так и жизнь общины»<sup>24</sup>. Причем в нашем контексте  $\mathit{Foe}$  может значить «часть, доля, счастье», а уж затем - «божество». Точнее, Бог этимологически - «податель доли». В качестве части некоего целого доля отождествляется с участью, судьбой как решением Суда (ср. с сербской сказкой, где Усуд находится под властью необходимости)<sup>25</sup>. По утверждению С.С. Аверинцева, «судьба для человека первобытной эпохи тождественна другим формам детерминации, не отличаясь от естественной каузальности и воли духов». В этом понятии-мифологеме выражена «идея детерминации как несвободы»<sup>26</sup>. Концентрированным выражением подобных представлений служат поговорки: «Судьба руки свяжет», «От судьбы не уйдешь», «Согласованье судьбы со свободой человека уму недоступно» и др. <sup>27</sup>. Вера в судьбу обусловлена неотделенностью индивидуальной сущности человека от коллективного (родового) бытия и природы<sup>28</sup>. Причем неотделенность от природы в данном случае имеет для нас решающее значение. Жизненный путь, предначертанный человеку свыше, сводится, по словам С.М. Толстой, к главным моментам жизни, включая время и обстоятельства смерти<sup>29</sup>.

В рассматриваемых нами мифологических рассказах предопределенность человеческой судьбы отождествляется чаще всего именно со смертью: «Но ведь есь люди, которые *по судьбе* (курсив наш. – H.K.) должны туда идти»<sup>30</sup>. Или: «Ну, сели они в лодку и поплыли. И потонули оба, а ребеночек маленький остался. Она, девочка-то, выплыла, не роковая (курсив наш. – Н.К.) была. А Вася-то сильный мужик был, хорошо плавал, все равно потонул» $^{31}$ . С другой стороны, сверхъестественные распорядители судьбы имеют право в роковой, принадлежащий только им, час забрать рокового же человека к себе: «Наше, - говорит, - право будет». Отсутствие в урочный час утопленников интерпретируется как нарушение круговорота, на котором основываются законы мироздания. В его непреложном течении возникает сбой: «Судьба есть, а головы нет». И притом «ой, долго суженого нет!», «ох так долго нету!». Иначе говоря, приговор, установление, предопределение, исходящие от божества и санкционированные судом<sup>32</sup>, уже произнесены. Но в данном случае это решение все еще не исполнено. Причем характерно, что слово суд, от которого происходит лексема  $cydb\bar{b}a$ , заключает в себе несколько понятий, в том числе и связанных с водой: «приговор», «договор, связь, объединение», «сосуд», «пролив, брод», «место, которое можно переплыть»<sup>33</sup>. Иная версия определяется формулой: «Час тот, да рокового нету!». Если в слове fatum судьба представляется чем-то сказанным, решенным, то в слове рок она связана со временем, сроком (ср. «без року смерти не будет», «ååç õî êó í å óì ðåø ü», ò.à. áåçãðåì åí í î, áåç ñðî êó)<sup>34</sup>. И перечень подобных поговорок может быть продолжен: «Рока не минуешь», «Никто от своего рока не уйдет», «Рок головы ищет» и т.д.<sup>35</sup>

Случившийся же сбой в исполнении универсального закона бытия требует безотлагательного устранения. И человек в предназначенный для него час («своим-то временем») тонет: «Значит, судьба была, а головы не было. И взял». Предопределено даже количество людей, которым суждено в течение некоего периода утонуть: «Возьму я себе двенадцать голов, а ты будешь последний» И даже если индивиду удастся каким-то чудом выкарабкаться из воды, он будет с тех самых пор непрестанно болеть и недолго проживет на белом свете. По иной версии, смерть настигает человека не в воде, а на воде (например, в лодке, карбасе), однако и в данном случае подобная гибель подчинена обозначенной закономерности. Ситуация рока распространяется и на домашний скот, от которого зависело благополучие крестьянина: «<...> да в это место, где старушка видела, это место-то видела, лошадь только вскочила в воду, плыла и потонула. <...> И сразу лошадь погибла, пятигодовая кобыла» <sup>37</sup>.

Наряду с роком/судьбой/часом, которые есть, тогда как головы/тела/ человека нет, в данной семантической формуле может присутствовать и *плеск*, приравненный к судьбе: «Плеск есть, а головы нет»  $^{38}$ . С плеском связаны представления «о шуме падающей или ударяющейся обо чтолибо воды»<sup>39</sup>. Иначе говоря, плеск – это проявление некоего движения, без которого невозможно творение. Данный динамический и акустический образ соотносится с действием, определяемым глаголом плескати, что значит «хлопать в ладоши, всплескивать руками». Это действо служит отголоском языческих обрядов<sup>40</sup>. Оно является излюбленным занятием персонифицированной водной стихии/водяницы/русалки (иногда водяного). Такое плескание имеет осознанный характер: стоило дедушке, ехавшему с рыбалки, перекреститься, и плески сразу же кончились, все затихло. Посредством подобных манипуляций со струями, приравненными к нитям-волосам (ср.: струи волос), водное божество творит судьбу, в том числе и ее завершающий этап. В результате мужчина, который как бы случайно здесь оказался, «не гораздо далёко» и отошел, «в воду кувырнулся и, гот, не выстал»<sup>41</sup>.

Прорицание, исходящее от мифического водяного существа, служит предпосылкой перехода индивида из земного бытия в водную запредельность, к тому самому началу, откуда все происходит и куда все возвращается. В этом свете неудивительно, что у так называемых первобытных народов долго сохранялись поверья, согласно которым случайно упавший в воду человек не должен из нее выбираться: если ему предназначено утонуть, то грешно пытаться спастись. По той же причине и другому нельзя спасать утопающего, иначе он вскоре утонет сам либо лишится удачи на рыбной ловле<sup>42</sup>. Об этом, между прочим, пишет в своем романе «Пират» Вальтер Скотт: разносчик Брейс отказывается помочь Мордаунту спасти матроса, тонущего после кораблекрушения: «Не с ума ли вы сошли? - говорит разносчик, - вы, так долго живший на Шотландских островах, хотите спасать утопающего?» Предполагается, что тонущий человек обречен: им завладеет сама вода либо обитающий в ней дух. И потому вырвать у них жертву из рук - это безрассудный вызов божеству, который вряд ли может остаться неотомщенным 43. В нашем случае это вызов мифическим распорядительницам судьбы, олицетворяющим первопричину трагического происшествия и даже саму смерть как проявление рока, предопределения, фатума. О тождестве осмысления смерти и похищения мифическими водяными существами, в данном случае нимфами, свидетельствует, в частности, надпись на гробнице пятилетней девочки: «Красой своею милое дитя, не смертью я, но наядами унесена (курсив наш. – H.K.) из жизни»  $^{44}$ .

За редким исключением, мифическая женщина вод, исполняя приговор судьбы, лишена каких бы то ни было моральных качеств. В этом она уподобляется самой водной стихии, которая «абсолютно автономна, безразлична к богам, людям и истории». Баюкая себя в своей собственной зыби, она не ведает «ни о семенах, ею в себе несомых, ни о "формах", потенциально в ней заложенных и ею периодически растворяемых», чтобы эти «формы», очистившись в водной стихии, могли вновь возродиться<sup>45</sup>.

Детерминистские представления распространяются и на коллизии, с водой не связанные, хотя и предопределенные мифическими водяными существами. Так, например, один бедолага по пьянке замерзает на пути в поселок. В другой бывальщине последствием прорицания служит убыток в крестьянском хозяйстве. Предсказания же этих персонажей в сюжете «Год от году хуже» влекут за собой глобальные трагические события: «Перед войной, наверно, это было. Вот воевали-то долго и говорили: "Вот водяница кукнула, что мужиков тогда убили"»<sup>46</sup>. Такая «водяница» в известном смысле сближается со скандинавскими валькириями, в руках которых и военный успех, и поражение. Они поспешают на поле битвы, забирают души убитых воинов и относят их в Вальгаллу. Впрочем, в одном из вариантов рассматриваемого сюжета повествование ограничивается констатацией факта, что тот год действительно был *плохим*, оставляя возможность для разных интерпретаций столь всеобъемлющей формулировки.

В отличие от рассматриваемой версии, где водное божество предсказывает/предопределяет судьбу в сущности по собственной инициативе, другая версия представлена в традиции гораздо слабее. Ее коллизия определяется вопросно-ответной формой. Так, донный, показавшись из «прорубы» в виде некой водно-волосатой фигуры (вода даже «в носу, в ушах»), на вопрос деда «Будет ли промысел?» отвечает утвердительно. И в доказательство правдивости его предсказания «столько заревело вокруг зверей, что страсть!»<sup>47</sup>. Водная стихия, связанная с водным же волосатым божеством, осмысляется как средоточие силы и плодородия. (Заметим, что ответы на вопросы: «Каков год? Каков хлеб? Будет ли солдатчина? Будет ли в море рыба?» — подчас приписываются и духу-«хозяину» леса<sup>48</sup>. Причем совершенно очевидно, что этот «хозяин» не только предсказывает, но и предопределяет обилие дичи. Так, расплачиваясь за четверть вина с лавочником, он как бы невзначай обронил: «"Си зиму много зверья буде у вас". <...> И подлинно: столько зверья было, как никогда»<sup>49</sup>.)

Прежде чем наделить даром пророчества водных божеств, архаическое мышление наделяет вещей способностью саму воду, осмысляемую в качестве первозданной стихии. В этой стихии, по народным верованиям, находятся все начала и концы сущего: «<...> воды символизируют первичную субстанцию, из которой рождаются все формы и в которую они возвращаются» Причем если изначально персонифицировался и обожествлялся непосредственно водоем, то на высшей стадии развития подобных верований он больше не олицетворяется. Теперь этот водоем управляется духами, в нем обитающими 11.

В дошедших до нас мифологических рассказах все еще продолжают сохраняться пережитки изначальных верований, когда предопределение/ предвестие в виде звуковых знаков-символов исходит именно от воды/ водоема. Например, «одна девка», по имени Паранья, ходила «слушать» на ручей, загадав при этом: «Выйду ли на сегоднем году взамуж, так услышу колокольцы. А если что случится, так тако и услышу»<sup>52</sup>. Придя к ручью и припав к нему, она слышит мамин плач, сопровождаемый приговором: «Господарево дитятко! Господарево милое!». Прожив с той зимы

до сенокоса, девушка утонула. Оттого и слышался плач ее мамы. Характерно, что Плутарх, повествуя о древних германцах, пишет о «предсказании священных жен, которые, наблюдая водовороты в реках и прислушиваясь к шуму потоков, возвестили...» (Цезарь. XIX). Гадали по журчанию ручья, по гулу водопада, речной стремнины. Причем река и выход к реке в древнегерманской традиции, безусловно, связаны с определением судьбы<sup>53</sup>. Не случайно и в русской культуре столь значима ассоциация звуков течения воды с речью. Вспомним известные пушкинские стихи: «А как речь-то говорит, словно реченька журчит».

Особенно отчетливо пророческие функции воды, по народным верованиям, проявляются в мантических обрядах, связанных с этой природной стихией. В них предвестием служат уже сами по себе звуки воды. Так, например, вода, закапавшая в колодце, - верный знак скорого замужества, в противном случае – замужеству не бывать<sup>54</sup>. Если же в проруби при соблюдении определенных, предусмотренных ритуалом, правил в полночь накануне Крещения заплещется вода, то гадающая сможет увидеть в ней лицо своего суженого. И даже вода, налитая в стакан, не лишается своего вещего дара. В одном из мифологических рассказов «знающий» старик, чтобы определить, кто виновник приключившейся с конкретным человеком порчи, смотрел в стакан – в воде показывался (и другие это видели) виновник портежа. В данном случае расхожее выражение «Как в воду глядел» приобретает свой буквальный смысл. Видение якобы было настолько реальным, что старик предлагал пострадавшему отомстить своему обидчику: «Если ты хочешь, чтобы у него глаз вытек, значит, тыкни пальцем воду туда, в стакан. И у него глаз вытекет, значит»<sup>55</sup>.

Гадают также и по атрибутам, взятым из воды. Например, гадающие девушки берут определенным способом из речки или проруби вместе с водой камешки, а затем разглядывают их: если камешек черный, то и жених будет черный, если белый, то и жених белый, а если камень в крапинку, то жених будет рябой. Этот вынутый из речки камешек кладут на ночь в изголовье: кто приснится, тот и будет мужем гадающей <sup>56</sup>. При этом камень представлен как эквивалент человека или, во всяком случае, как вместилище его души.

В других вариантах атрибуты, взятые вне воды, бросают на воду в расчете на ее способность посылать предвестия. В одной из бывальщин венок, который был брошен в реку (дело было в Семик) «на мать», потонул – и мать в том же году умерла. Или же девушки бросили на реку веники. И веник рассказчицы вместе с веником Маши Соколовой прибило к берегу, тогда как веники остальных девушек унесло водой далеко. В результате первые вышли замуж за своих парней, у других женихи оказались из дальних деревень. Знаковым атрибутом гадания посредством спускания на воду служили и нити: «Туды спускали в воду. Две ниточки заскут, одна дёржит и другая, потом спустя: "Если я за его выйду, дак, ниточки, соскитесь вместе". А если не выйду, дак они не соскутся»<sup>57</sup>. Или же на воду, принесенную из проруби и вылитую на сковороду, кладут клочок скрученной кудели, зажигая его. Если вода заколышется, закипит, свекровь будет злой. Вода же, которая останется спокойной, предвещает «мирную» свекровь. Причем и венок, и нить, и кудель связаны с идеей плетения, прядения, символизируя «нить жизни», человеческую судьбу<sup>58</sup>. Так или иначе в обрядах и верованиях проявляются, хотя и с неизбежными мифологическими искажениями и привнесениями, пророческие свойства воды<sup>59</sup>.

Вместе с тем в своих потенциальных возможностях моделировать и прогнозировать будущее вода и водные божества смыкаются с такими мифологическими персонажами как леший, домовой, дворовой, банник, хлевник, овинник и др. Из сказанного следует, что в образах этих прорицателей есть некая общая составляющая, обусловленная детерминистскими представлениями. И все же превалирующее положение в рассмат-

риваемых мифологических рассказах занимают водные божества, поскольку именно они изначально связаны с первозданными водами, из которых, согласно народным космологическим воззрениям, возникло все живое. Это они выступают в роли божеств судьбы, прорицательниц и устроительниц человеческого бытия. Впоследствии в одном типологическом ряду с ними закономерно оказывается и водяной, связанный с аналогичными женскими персонажами преемственно и функционально. В этом же ряду находятся и другие персонажи, некогда имевшие, но утратившие связь с водой, а подчас и не имевшие ее вовсе.

Относительно исконного смысла образов водного божества, в том числе и русалки/водяницы, есть разные точки зрения. Если мы обнаруживаем истоки этих образов прежде всего в персонификации самой воды, то акад. А.Н. Веселовский 60, а вслед за ним и его ученик Е.В. Аничков 61 видели в русалках преимущественно воплощение душ умерших предков. Причем к разряду предков (manes) могли относиться и все умершие. Иначе говоря, культ предков здесь, как и во многих других случаях, совмещается с культом мертвых. Надо полагать, это и есть то общее, что лежит в конечном счете в основе различных образов предсказателей судьбы. В свете изложенной теории становится понятным, почему даром прорицания наделяются не только водяные мифические существа, но и духи-«хозяева» леса, дома, хозяйственных построек. Соотнесенность этих персонажей с мифическими предками - важнейшая (но не единственная!) составляющая в системе их образов. Однако в качестве мифических прорицателей в традиции продолжает оставаться и некая безличная судьбоносная сила («что-то есь»), неотделимая от природной стихии, и особенно водной. В процессе долгого бытования эта сила отчасти сливается с мифическими предками, начиная с тотемных. Но отчасти она удерживает за собой и присущие ей размытые признаки. Не поддающаяся идентификации, эта безличная сила может служить проявлением аниматизма в фольклорной традиции. Одним словом, каждый из предсказателей человеческой судьбы представляет собой сложное переплетение различных верований, определяющих специфику мифологического мировосприятия. Причем одни прорицатели так и остаются в водной стихии, другие временно выходят из воды, третьи утрачивают связь с ней, хотя и сохраняют рудиментарные акватические признаки. Некоторая общность их истоков проявляется, в частности, и в присущей этим персонажам функции прорицания. И потому каждое из названных мифических существ предопределяет, предвещает, предсказывает повороты судьбы, властвуя над жизнью индивида и социума. И тем не менее воде, как и персонифицирующим ее божествам, принадлежит главенствующая роль в моделировании, предопределении и предсказании человеческой судьбы. И потому акватической символикой столь устойчиво отмечены все поворотные моменты в жизненном цикле индивида – его рождение, свадьба, смерть.

#### Библиографический список

Аверинцев С.С. Судьба // Философская энциклопедия: В 5 т. — М.: Советская энциклопедия, 1970. - T. 5. - C. 158-160.

Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. – СПб., 1889. – Вып. 5. – XI–XVII. – С. 260–286 (Сб. Отд-ния русского языка и словесности Имп. Академии наук. – Т. 46. – N 6).

Власова М.Н. Сюжет о пророчестве // Русский фольклор: Материалы и исследования / отв. ред. М.Н. Власова, В.И. Жекулина. – СПб.: Наука, 2004. – Т. XXXII. – С. 223–228.

Ганина Н.А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев: Сб. статей / отв. ред. Т.А. Михайлова. – М.: Индрик, 2005. – С. 212–227.

Гуревич А.Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев... – С. 12–22.

Карев В.М. Судьба // Мифы народов мира: В 2-х т. / гл. ред. С.А. Токарев. — М.: Советская энциклопедия, 1982. — Т. 2. — С. 471-474.

Коробка Н. Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности // Изв. Отд-ния русского языка и словесности АН, 1909. – Т. XIV, кн. 4. – С. 175–195; 1910. – Т. XV, кн. 1. – С. 105–147.

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

Криничная Н.А. Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. – Петрозаводск: Изд-во Петр $\Gamma$ У, 1995. – 40 с.

Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. – 1008 с.

Лосев А.Ф. Мойры // Мифы народов мира... - С. 169.

Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. – М.: Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС, 1996. – 415 с.

Михайлова Т.А. «Заговор на долгую жизнь»: к проблеме образов «дочерей моря» и «волн судьбы» в ирландской мифопоэтической традиции // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев... – С. 192–210.

Щукин Т.А. Судьба // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1217.

Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ.; отв. ред. В.Я. Петрухин. – М.: Ладомир, 1999. – 488 с.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера / сост. и автор коммент. О.А. Черепанова. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. – № 179. – С. 56.

 $<sup>^2</sup>$  Научный архив Карельского научного центра РАН (далее – НА КарНЦ РАН). 73. № 131 (первая цифра обозначает номер коллекции, вторая – порядковый номер текста в ней).

<sup>3</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. – № 173. – С. 55.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Криничная Н.А. Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. – Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 1995; Она же. Русская мифология: Мир образов фольклора. – М.: Академический Проект; Гаудеамус, 2004. – С. 463–493.

<sup>5</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. – № 172. – С. 55.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Коробка Н. Образ птицы, творящей мир, в русской народной поэзии и письменности // Изв. Отд-ния русского языка и словесности АН, 1909. – Т. XV. – Кн. 1. – С. 107.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> См.: Власова М.Н. Сюжет о пророчестве // Русский фольклор: Материалы и исследования. СПб.: Наука, 2004. – Т. XXXII. – С. 223–228.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Михайлова Т.А. Ирландская банши и русская русалка // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. – М.: Индрик, 2005. – С. 235.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Криничная Н.А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. – М.: Русский Фонд содействия образованию и науке, 2011. – № 80. – С. 216.

<sup>10</sup> Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. – № 151. – С. 51.

<sup>11</sup> НА КарНЦ РАН. 142. № 624.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Там же. 150. № 50.

<sup>13</sup> Там же. 73. № 104.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Там же. 158. № 76.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Там же. 150. № 161.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Р-в Г. Народная легенда: (Письмо в редакцию) // Олонецкие губернские ведомости. – 1865. – № 9. – Часть неофициальная. – С. 136.

- <sup>17</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения / пер. с англ. М.: Ладомир, 1999. С. 197.
  - 18 НА КарНЦ РАН. 151. № 237.
  - 19 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 197.
- <sup>20</sup> Цит. по: Гуревич А.Я. Диалектика судьбы у германцев и древних скандинавов // Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев. – С. 14. <sup>21</sup> Лосев А.Ф. Мойры // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1982. –
- T. 2. C. 169.
- 22 Маковский М.М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: образ мира и миры образов. – М.: «Гуманитарный издательский центр ВЛАДОС», 1996. - C. 330.
- 23 Ганина Н.А. Норны: к генезису и ареальным параллелям образа // Мифологема женщинысудьбы у древних кельтов и германцев. - С. 223.
- <sup>24</sup> Щукин Т.А. Судьба // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. - М.: Академический Проект, Гаудеамус, 2008. - С. 1217.
- Потебня А.А. Из записок по русской грамматике. Изд. 2-е. М.: Просвещение, 1968. Т. 3. – С. 241–242; Он же. О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Слово и миф. – М.: Изд-во «Правда», 1989. - С. 472, 508-509.
- <sup>26</sup> Аверинцев С.С. Судьба // Философская энциклопедия: В 5 т. М.: Советская энциклопедия, 1970. – Т. 5. – С. 158.
- 7 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М.: Русский язык, 1991. - T. IV. - C. 356.
- <sup>28</sup> Карев В.М. Судьба // Мифы народов мира: В 2-х т. М.: Советская энциклопедия, 1982. – T. 2. – C. 471.
- <sup>29</sup> Толстая С.М. Судьба // Славянская мифология: Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. - С. 370.
  - 30 Мифологические рассказы и легенды Русского Севера. № 173. С. 55.
- <sup>31</sup> Вятский фольклор. Мифология / Изд. подгот. А.А. Иванова. Котельнич: Вятский региональный Центр русской культуры, 1996. - № 61. - С. 25.
  - <sup>32</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 2008. Вып. 28. С. 272–273.
- 33 Фасмер М. Этимологический словарь русского языка: В 4-х т. / пер. с нем. и доп. О.Н. Трубачева. – Изд. 2-е. – М.: Прогресс, 1987. – Т. IV. – С. 794.
- 34 Потебня А.А. О доле и сродных с нею существах // Потебня А.А. Слово и миф / сост., подгот. текста и примеч. А.Л. Топоркова. - М.: Изд-во «Правда», 1989. - С. 474-475.
- 35 Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: В 4-х т. М.: Русский язык, 1991. - T. IV. - C. 103.
  - <sup>36</sup> НА КарНЦ РАН. 178. № 121.
  - 37 Там же. 133. № 131.
  - 38 Там же. 185. № 51.
  - <sup>39</sup> Словарь русского языка XI–XVII вв. М.: Наука, 1989. Вып. 15. С. 87.
  - <sup>40</sup> Там же. С. 88.
  - <sup>41</sup> НА КарНЦ РАН. 185. № 51.
- <sup>42</sup> Тэйлор Э. Первобытная культура / пер. с англ. М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1939. C. 62-63.
  - <sup>43</sup> Там же. С. 63.
  - 44 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 198.
  - <sup>45</sup> Там же. С. 198–199, 203.
  - 46 НА КарНЦ РАН. 23. № 64.
- 47 Власова М.Н. Прозаический фольклор Терского берега Белого моря (по записям 1982-1988 гг.) // Русский фольклор: Материалы и исследования. – СПб.: Наука, 2004. – Т. ХХХІІ. –
- 48 Криничная Н.А. Крестьянин и природная среда в свете мифологии. Былички, бывальщины и поверья Русского Севера: Исследования. Тексты. Комментарии. - № 240. - С. 314.
  - $^{49}$  Перетц В.Н. Деревня Будогоща и ее предания // Живая старина. 1894. Вып. 1. С. 7.
  - 50 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 183.
  - 51 Тэйлор Э. Первобытная культура. С. 425.
  - 52 Вятский фольклор. Мифология. № 345. С. 99.
  - 53 Ганина Н.А. Норны: К генезису и ареальным параллелям образа. С. 218, 220.
- 54 Смирнов В. Народные гаданья Костромского края (очерк и тексты) // Труды Костромского научного об-ва по изучению местного края. - Кострома, 1927. - № 366. - С. 63; № 414. -С. 66 (Четвертый этнографический сборник. Вып. XLI).
  - 55 НА КарНЦ РАН. 191. № 29.

- 56 Смирнов В. Народные гаданья Костромского края (очерк и тексты). № 230–231. С. 55.
- 57 НА КарНЦ РАН. 73. № 183.
- <sup>58</sup> Криничная Н.А. Нить жизни: Реминисценции образов божеств судьбы в мифологии и фольклоре, обрядах и верованиях. С. 18–23.
  - 59 Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. С. 198.
- $^{60}$  Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. СПб., 1889. Вып. 5. XI–XVII. С. 260–286 (Сб. Отд-ния русского языка и словесности Имп. Академии наук. Т. 46. № 6).
- $^{61}$  Аничков Е.В. Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян. СПб., 1903. Ч. 1. С. 303–304 (Сб. Отд-ния русского языка и словесности Имп. Академии наук. 1903. Т. 74. № 2).

#### Салмин А.К.

#### ИСТОРИЯ ЧУВАШЕЙ В СВЕТЕ ИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЙ

Аннотация. Религия есть прямое отражение традиционных воззрений народа на окружающий мир. В ней следует искать первопричины повседневного образа жизни. Она содержит в себе исконные основы ведения хозяйственно-культурного типа в прошлом и настоящем. В статье рассматриваются религиозные воззрения предков чувашей в VI-XVI вв. Системное рассмотрение темы проводится впервые.

Ключевые слова: исторические предки чувашей савиры/сувары, религия, Кавказ, Поволжье.

В целях усиления своего влияния Византия постоянно поддерживала отношения с народами Кавказа и охотно принимала их представителей на военную службу в качестве федератов и ауксиляриев. Христианизация — мирный способ покорения племен. Еще епископ Григорис, первым возглавлявший Албанскую церковь в 330—337 гг., уделял христианизации кочевников исключительное внимание. Согласно источникам, миссия епископа Григориса не охватила гунно-савирские земли. В то время лидерами в политической жизни Восточного Кавказа были маскуты. Проповеди Григориса сильно не нравились кавказцам, и он по приказу маскутского царя был казнен в районе Дербента.

Одним из способов привлечения на военную службу была оплата воинам. «Воинов вербовали, оплачивали их на определенных условиях и так поступали как Византия, так и Иран»<sup>1</sup>. В 515 г. предки чувашей – савиры - снова вторглись в византийские владения, на этот раз уже в Армении, Месопотамии и Малой Азии. Византийцы сумели провести глубинную разведку в гуннских землях. Их агенты достигли и далеких от Боспора кочевий гунно-савиров. Усердия византийской разведки не пропали даром. «Следствием этого явилось возникновение среди савиров сильной провизантийской группировки, во главе которой оказалась вдова предводителя савиров Боа»<sup>2</sup>. Относительно подробная история, произошедшая с этой женщиной «из гуннов, именуемых савир», изложена Иоанном Никиусским и Феофаном Византийским. Событие датируется 520 годом. В те годы персы, возобновив войну против римлян, попросили гуннов дать им 20 тысяч воинов. Боарекс (Boarex, т.е. царица Боа) была женщиной исключительно мужественной и наделенной большой мудростью. Она была женой правителя Балаха (Balach). После смерти мужа она взяла всю полноту власти в свои руки. Имела правительница при себе 100000 гуннов. Двух других князей, представлявших «внутренних гуннов», звали Стиракс (Styrax) и Глонес (Glonès). Оба были склонены царем Персии Кавадом в

свою сторону для оказания военной помощи против ромеев. Тогда женщина добралась до христианского императора Юстиниана и преподнесла ему дары: большое количество золота, серебра и драгоценных камней. Император попросил ее напасть на двух других хуннских лидеров — Стиракса и Глонеса, которые хотели вступить в союз с персами против римлян. Когда они проходили с 20000 воинами в Персию через владения царицы Боарекс, она разбила их войска. Глонеса и его семью умертвила, а Стиракса взяла в плен и отправила в оковах в Константинополь, где он был приговорен к казни. Так она стала союзницей и другом императора Юстиниана. Естественно, этот союз стал удобным случаем и для прививания христианства на землях гунно-савиров.

В 522 г. царь Лазики порвал отношения с персидским шахом Кавадом и перешел на сторону Византийской империи. К этому времени уже назревала ирано-византийская война. К ней надо было хорошо подготовиться – прежде всего набрать войска. Византийские послы возлагали большую надежду на клириков, действовавших и среди гунно-савиров. С этой целью в Боспор было направлено посольство во главе с патрикием Пробосом. Но следует учесть, что незадолго до этого события стратегический город Боспор был отторгнут у гуннов Византией. А это, естественно, вызвало недовольство среди гуннов. Ввиду этого вербовка гуннов, к которым с большими деньгами приехал Пробос, не состоялась. А когда он узнал о пленных сородичах, он пожелал увидеть их. Вернувшись, он рассказал об увиденном императору. Тогда «было погружено 30 мулов, и он послал их с пшеницей, вином, маслом, льном, другими плодами и священной утварью. Мулов он дал им в подарок, так как Пробос был муж верующий, мягкий и был усерден в таких добрых делах, как это»<sup>3</sup>.

Из свидетельств начала VI в. очевидно, что гунно-савиры почитали фигурки божеств, изготовленных из серебра и сплава золота и серебра.

Первым клириком, дошедшим до гуннских территорий, был выходец из Албании епископ Аррана Кардуст (*Qardūçt*) с тремя священниками и четырьмя сподвижниками. Его приход датируется 537 годом. Официальной целью миссии было проведение религиозных служб с римским пленниками, пребывавшими здесь 34 года. Как писал Йозеф Маркварт, под гуннами, к которым прибыл Кардост, вероятно, следует понять сабиров (*Sabiren*). Согласно Захарию Ритору и Йозефу Маркварту, пробыв среди гунно-савиров 7 лет, албанцы обучили их, выпустили там писание на их языке о том, как это устроено Господом. Притом Захария Ритор уверял, что все описываемое он слышал из уст очевидцев – пленных мужей, пробывших более 30 лет среди гуннов. За это время они успели там пожениться и ролить летей.

Через 14 лет Кардоста сменил клирик из Армении по имени Макар. «Он был хорошо подготовлен и вступил туда по своей воле вместе со священниками. Он построил церковь из кирпичей, насадил растения, посеял различные семена, совершил знаменья и многих крестил»<sup>4</sup>. Макар пробыл у гунно-савиров до 555 г. Когда властители этих земель увидели новшества, они обрадовались приезжим мужам. Просили, чтобы они были учителями у них.

Соседями савиров в VI в. были зихи, а также аланы и авсати, являвшиеся христианами.

После смерти императора Ираклия (610–641 гг.) разворачивается борьба за престол. В этих дворцовых интригах был заподозрен и человек по имени Куэрнак. Согласно «Хронике», написанной в конце VII в. египетским епископом Иоанном Никиусским, Куэрнак был вождем гуннов, получившим власть из рук своего дяди Органы. Еще в детстве, оказавшись в Константинополе, он был крещен. В «Чудесах св. Димитрия Солунского»

этот же персонаж назван булгаром Кувером (Koύβερ). Имел он звание архонта, а от императора получил чин патрикия. Примерные даты его действий — 680-685 гг. Как рассуждает А.В. Комар, Куэрнак, претендовавший на престол, принадлежал к верхушке знати и мог иметь в подчинении достаточное количество армии. На этот пост не мог претендовать вождь кочевников из Подунавья, Поднестровья или еще хуже — из Прикубани. «Куэрнак, без всякого сомнения, жил в Константинополе и, даже будучи по происхождению вождем кочевников-федератов, по воспитанию и образу жизни был уже византийцем» Вероятно, Куэрнак — этнический савир, выходец из гунно-савирской конфедерации. В пользу этого говорит и его имя (ср.: савирское божество Kyap и савирское племя Kabap). Как видим, константинополец Куэрнак — савир по происхождению и христианин по вере — являлся претендентом на престол Византии.

Согласно «Истории» Феофилакта Симокатты, в 90-х гг. VI в. в конфедерацию тюркских племен входили уар, хунни, барселт, уннугуры, савиры ( $\Sigma \alpha \beta \iota \rho o \iota$ ) и многие другие племена. Все они, писал Феофилакт Симокатта, «чтут огонь, почитают воздух и воду, поют гимны земле, поклоняются же единственно тому, кто создал небо и землю» Своему верховному божеству они приносили лошадей, быков и мелкий скот. Тех людей из своей среды, которые могут предсказать будущее, они выбирали жрецами.

Мовсес Каланкатуаци, историк X в., пересказал события VII в. в «Истории страны Алуанк». Тогда великим князем Алуанка был Вараз-Трдат (670-706 гг.). Здесь речь идет и о гунно-савирах, столицей которых был город Варачан на Кавказе, а их князем — Алп-Илитуер, почитали они божество молнии Куар. Согласно автору «Истории», этот народ почитал свою религию за великую. Они приносили в жертву огню, воде и высокому густолиственному дубу жареных лошадей. Голову и кожу жертвенной лошади вешали на сучья деревьев. В то время страна Алуанк терпела бедствия с двух сторон: с юга — от тачиков, с севера — от гуннов. ВаразТрдат решил отправить к гуннам в город Варачан своего епископа Исраэля и таким образом обратить гуннов в христиан. Что и было сделано. Все эти порядки были установлены при многотысячном царском войске гуннов, а было подготовлено и устроено рукою епископа Исраэля. И был назначен Исраэль духовным предводителем страны гунно-савиров.

Как считал исследователь этнической истории Кавказа А.В. Гадло, «религия, защитниками которой выступала разгромленная Алп-Илитвером с помощью албанской миссии партия, представляла систему религиозных воззрений, подобных воззрениям, зафиксированным у адыгских племен в предгорьях Западного Кавказа» Любопытно, что носители исконных савирских обрядов и верований были сторонниками религиозного симбиоза: они выразили готовность пойти на компромисс с миссионером Исраэлем, но предлагали при этом сохранение старых культов. Так полагал и князь Алп-Илитуер. Однако упорство албанской миссии и решимость епископа Исраэля не оставили гунно-савирам шансов для сосуществования на их земле двух религий.

В 685 г. (точную дату подсчитал С.Т. Еремян), как уже было отмечено, в савирскую столицу Варачан прибыло посольство Албании во главе с епископом Исраэлом. Несмотря на всенародное сопротивление поклонников божества Куар — гуннов и савиров, Исраэилу удалось склонить князя Алп-Илитуера и других вельмож к почитанию христианства. Имя князя прозрачно расшифровывается как чувашское Улап-Эльтепер «Исполинпредводитель». Были сожжены священные рощи, а на этих местах поставлены кресты. Князь гунно-савиров Алп-Илитуер вместе со своими вельможами услышал все это увещевание. «Он увидел и то, что ничего из того, чем грозили колдуны, не сбылось, и деревья близ капищ не причинили ему [Исраэлу] никакого вреда, и не постигли его ни тяжкие недуги, ни

смерть. Но, напротив, [епископ] еще больше просветлел и ревностно усердствовал в служении Христу. Тогда и они более укрепились в вере и стали внимать словам его учения» Введение христианства в качестве государственной и метаэтничной религии способствовало утверждению централизованной власти верховного сюзерена Сувара, великого князя Варачана. История знает ряд аналогичных примеров. Например, в 922 г. совершенно аналогично поступил великий князь Волжской Булгарии Алмуш, а чуть позже — великий князь Киевской Руси Владимир Святославович. Во всех трех случаях князья поступаются народными традициями ради укрепления государства, объединения племен вокруг единой религии и, конечно, в угоду личной власти.

В VII-VIII вв. царство, расположенное в прикаспийской долине, Гардези называет Царством гуннов, а Ибн Хордадбех и Ибн ал-Факиха — Царством сувар по имени гунно-савиров. После арабского нашествия страна разделилась на две части. Сувары заняли ее южную часть. Их главным городом стал Хамзин (так у Ибн-Русте, а у Гардизи — Джедан). Царь и жители Хамзина исповедовали три религии одновременно: в пятницу они молились с мусульманами, в субботу — с евреями, а в воскресенье — с христианами. И это не капризы царя страны. Его поведение было продиктовано наличием приверженцев всех этих религий. Ведь каждая группа думала, что именно его вера истинная. В стране сохранялись и древние формы религии. Например, жители городов Ранхаз и Хамзин в каждую среду собирались у громадного дерева, вешали на дерево свои приношения и поклонялись ему.

На сходные черты в народных религиях чувашей и ряда народов Кавказа на примерах культа радуги, звезд, солнца, луны и железа указал В.Ф. Каховский. Он отмечал ряд сходств у чувашей и народов Кавказа в области космологии и мифологии. Небесные светила представлялись живыми существами. Грузины, болгары, гагаузы и чуваши во время затмения поднимали шум, били в печные заслонки, бросали вверх горящие головешки, желая таким образом отпугнуть злого духа, стремящегося проглотить луну.

Согласно Константину Багрянородному, и в конце IX в. в пространстве от Днепра до Херсона обитали четыре рода пачинакитов. Среди них и куарцидур/куарцицур. Хотя названные племена и отнесены Константином в род пачинакитов, под ними, возможно, скрываются уже известные нам по работе Мовсеса Каланкатуаци поклонники божества *Куар*.

На р. Була в Тигашевском городище обнаружено суваро-чувашское киреметище X–XI вв. Здесь культ собаки обнаруживается довольно отчетливо. Религия – идеология всеохватывающая. Она имеет сильное влияние на хозяйственно-культурный тип. Средневековые булгары, все еще придерживавшиеся традиций кочевников, стояли у власти, и им нужна была религиозная монопольная идеология для большей власти. А исконные земледельцы сувары не захотели бросить свой уклад и следовать за булгарским князем Алмушем. Как видим, разногласия с ним у них были основательные: противоречие новой и старой религий в государстве, несоответствие хозяйственно-культурных типов, сохранение традиций одними и смена государственных интересов у других.

Сувары сумели избежать суровой участи исчезнуть с лица земли как народ, отказавшись принять новую религию Волжской Булгарии – ислам. Мотивом для разногласия между царем Булгарии – булгарином Алмушем и суварами стала религия. Основная масса землепашцев-суваров сохранила древние формы обрядов и верований. После событий, связанных с арабским посольством, официальный ислам, видимо, не слишком сильно преследовал иноверцев. Здесь продолжали существовать святые места и ключи, а также праздники с жертвоприношениями. Правда, в них стали проглядывать отдельные наслоения, связанные с древними культами ара-

бов (Кааба в форме Кепе, Курбан – Харпан, Малем Ходжа – Валем хуçа

и некоторые другие).

Эпитафии конца XIII – начала XIV в. сохранили образцы лексики и морфологии суваров – по сути чувашей позднего средневековья. В них мы встречаем такие словосочетания, как Savar ïvli, чуваш. Савар ывале «сын Сгвара», ğiāti ğür ğirimi ikiniš ğal, чуваш. çuч çĕр çupĕм иккемеш çул «722 год = 1332 г.», ayïҳi van küän, чуваш. yйах(ан) вун(намеш) кун(е) «десятый день месяца». Как видим, современные чуваши во многих случаях являются единственными живыми носителями языка эпитафий Волжской Булгарии. Поэтому при исследовании народной религии следует учитывать, что «верования сувар совпадают с языческой религией чувашей XVI–XVIII веков» 9.

Исследование традиционных форм народной религии предполагает бережное и корректное обращение с материалом. Конечно, я имею в виду недопустимость перенесения терминов из других областей религии (например, ислама и христианства). Обеспокоенность исследователей по этому поводу понятна. Например, Е.М. Главацкая справедливо считает не вполне корректным термин «язычество» для обозначения религиозных традиций хантов. Та же самая ситуация и с выдуманными миссионерскими терминами типа «идолопоклонство», «кумирня», а также «шайтан» и «идол» вместо конкретных названий божеств и духов. Например, вместо лонгх у хантов. «При этом подразумевалось, что язычники рано или поздно перейдут в христианство, а самостоятельное развитие каждой религиозной традиции параллельно христианству не предполагалось» 10.

\* \* \*

В начале VI в. предки чувашей савиры на Кавказе вовлекаются в персидско-византийские противостояния. Предводитель савиров Боарекс встает на сторону императора Юстиниана и закладывает основу для прививания христианства на землях гунно-савиров. К этому времени соседи савиров уже были христианами. Однако основная масса савиров еще продолжала совершать свои древние обряды. В 685 г. гунно-савиры формально были крещены епископом Алуанка Исраэлем. В 922 г. Волжская Булгария официально принимает ислам. Сувары уходят от булгар в правобережье Волги и сохраняют свои традиционные обряды и верования. В XIII в. суваро-чуваши оказываются под мощным влиянием ислама. С XVI в. в Чувашских краях набирает силу православие.

#### Библиографический список

Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа: IV – X вв. – ЛГУ, 1979.-216 с.

Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов: XVII-XX вв. – Екатеринбург; Салехард: APTмедиа, 2005. – 360 с.

Димитриев В.Д. Население Среднего Поволжья и тюркоязычные предки чувашей в древности //История Чувашской АССР. Т. І. – Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. – С. 9–36.

Захария Ритор. Хроника // Пигулевская Н.В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы / сост. Е.Н. Мещерская. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. – С. 570–597.

Каланкатуаци Мовсэс. История страны Алуанк (в 3-х книгах) / пер. с древнеармян., предисл. и коммент. Ш.В. Смбатяна. — Ереван: Матенадаран, 1984.-257 с.

Комар А.В. Ранние хазары в Северном Причерноморье URL: http://archaeology.kiev.ua/journal/030500/komar.htm

Пигулевская Н. Сирийские источники по истории народов СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – 171 с.

Theophylacti Simocattae Historiae. Ed. Carolvs de Boor. – Lipsiae: I Aedibvs B.G Tevbneri, 1887. – XIV, 438 p.

Векшина Н.М.

## МЕТОДЫ ХРИСТИАНИЗАЦИИ КОРЕННОГО НАСЕЛЕНИЯ СИБИРИ (на примере Алтайской духовной миссии)

Аннотация. В статье рассматриваются методы христианизации коренного населения Горного Алтая, используемые миссионерами Алтайской духовной миссии. Среди методов, применявшихся для обращения алтайцев к православию и утверждению в нем, миссионеры использовали богослужение, внебогослужебные беседы, проповеди, благотворительную и просветительскую деятельность, оказание медицинской помощи. Очень долго деятельность Алтайской духовной миссии получала однозначную оценку: миссионерство способствовало колониальной политике самодержавия и никакого просвещения алтайцам не несло. Бесспорно, миссионерская деятельность Русской православной церкви находилась под сильным влиянием государства и во многом им определялась. Однако не стоит оспаривать тот вклад, который православные миссионеры внесли в культуру присоединяемых к России территорий, в том числе и Алтая.

Ключевые слова: миссионерство, христианизация, православие, Алтай, методы, просвещение.

В работе речь пойдет о методах христианизации коренного населения Горного, или, как его еще называют, Русского Алтая, который входит в систему Большого Алтая, «состоящую из рудного Алтая, находящегося частично на территории современного Алтайского края и частично Казахстана, Алтая монгольского и Алтая китайского. Именно эта область была местом этногенеза, глоттогенеза и культурогенеза народов Центральной Азии, в т.ч. тюркоязычных народов»<sup>1</sup>. Исследователи отмечают, что для алтайцев характерен синкретизм религиозных верований, который проявляется в мирном сосуществовании шаманизма, буддизма, православия и культа духа-хозяина Алтая<sup>2</sup>.

 $<sup>^1</sup>$  Пигулевская Н. Сирийские источники по истории народов СССР. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. – С. 86.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа: IV – X вв. – ЛГУ, 1979. – С. 80.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Захария Ритор. Хроника // Пигулевская Н.В. Сирийская средневековая историография. Исследования и переводы / сост. Е.Н. Мещерская. – СПб.: Дмитрий Буланин, 2011. Гл. XII. 7. <sup>4</sup> Там же.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Комар А.В. Ранние хазары в Северном Причерноморье //http://archaeology.kiev.ua/journal/ 030500/ komar.htm

Theophylacti Simocattae Historiae. Ed. Carolvs de Boor. – Lipsiae: Aedibvs B.G Tevbneri, 1887.
 The chapter VII. 8.14.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Гадло А.В. Этническая история Северного Кавказа: IV – X вв. ... – С. 145–146.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Каланкатуаци Мовсэс. История страны Алуанк (в 3-х книгах) / пер. с древнеармян., предисл. и коммент. III.В. Смбатяна. – Ереван: Матенадаран, 1984. – Гл. II. 41.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Димитриев В.Д. Население Среднего Поволжья и тюркоязычные предки чувашей в древности //История Чувашской АССР. Т. I. — Чебоксары: Чуваш. кн. изд-во, 1983. — С. 33.

 $<sup>^{10}</sup>$  Главацкая Е.М. Религиозные традиции хантов: XVII-XX вв. – Екатеринбург; Салехард: APТмедиа, 2005. – С. 17.

В 1756 г. Горный Алтай был официально присоединен к России, что стало причиной включения этой территории в единое российское политическое, экономическое, культурное и духовно-идеологическое пространство. Началом последовательной христианизации коренного населения Алтая стало основание 15 декабря 1828 г., по Высочайшей воле, Церковной Алтайской Миссии, «для обращения в христианство Татар и Калмыков, идолопоклонников шаманского суеверия»<sup>3</sup>, как учреждения в Горном Алтае (в Бийском и Кузнецком округах)<sup>4</sup>. Это, в свою очередь, стало возможным благодаря реформаторской деятельности в Сибири М.М. Сперанского, подготовившего «Устав об управлении инородцев в Сибири» (1822 г.)<sup>5</sup>.

В конце XIX - начале XX вв. Алтайская духовная миссия представляла собой хорошо организованную структуру, состоящую из 12 миссионерских станов. Управление миссионерскими структурами осуществлялось начальником Алтайской духовной миссии при участии его штатного помощника. Им подчинялись благочинные церковных округов и заведующие миссионерскими отделениями - миссионеры-священники. В подчинении миссионеров находились дьяконы, учителя, псаломщики<sup>6</sup>. Из станов каждый миссионер ежегодно, кроме службы в стане, в Великий пост совершал обязательные поездки во все населенные пункты принадлежащей ему территории. В каждой деревне проповедник жил несколько дней, совершая богослужение, повторяя молитвы с новокрещеными, а также исповедовал и причащал их<sup>7</sup>. Историк Софронов называет миссию «хорошо отлаженным механизмом, выполняющим заказ гражданских властей и проводящим политику жесткой христианизации, выгодной государству»<sup>8</sup>. В 1900 г. на территории миссии находилось 69 церквей и молитвенных домов. Миссия расширяется, и уже к 1910 г. в ней насчитывается 25 отделений. Вместе с тем количество новокрещеных остается на одном уровне: 1891 г. – 384 человек, 1895 г. – 290, 1896 г. – 308, 1902 г. – 121<sup>9</sup>.

После революции 1905-1907 гг. средства миссии резко сокращаются. Достигнуть результатов в деле христианизации сибирских народов, по мнению миссии, можно было только через православное русское крестьянство, поэтому Алтайская духовная миссия продолжила и усилила создание оседлых мест проживания из русских крестьян и новокрещеных алтайцев. Так, в 1897 г. их было 192, а к 1910 г. – уже до 380 с населением в 52000 человек<sup>10</sup>.

К 1917 г. в миссии насчитывалось 434 селения с числом крещеных алтайцев и шорцев 46 729 человек. В состав миссии входили 3 миссионерских монастыря, 2 миссионерские иноческие общины. К этому же времени в 84 школах обучалось 3297 человек<sup>11</sup>.

Деятельность Алтайской духовной миссии была многогранной, сложной и неоднозначной. Особенно в начальный период своей деятельности миссия внесла положительный вклад в развитие земледелия, огородничества, в преобразование скотоводства, промыслов, образа жизни алтайцев, в создание и распространение грамотности на Алтае, несмотря на то, что все это не было целью ее деятельности, а лишь средством приобщения алтайцев к православной вере<sup>12</sup>. Историк Д.В. Кацюба признает, «что алтайские миссионеры очень добросовестно и упорно работали, с громадным трудом крестили инородцев, так как боролись фактически с самой природой»<sup>13</sup>, однако соглашается с А.П. Уманским, утверждающим, что потомкам «выежзих телеутов» из Бачат, а не отцам-миссионерам принадлежит главная заслуга в приобщении южных алтацев-кочевников в XIX в. к оседлому образу жизни, к пашенному земледелию и другим прогрессивным формам ведения хозяйства. Именно потомки «выезжих телеутов» бывшего Кузнецкого уезда, принявшие христианство и научившиеся у русских крестьян хлебопашеству, составили главные кадры миссионеров в Горном Алтае в XIX в<sup>14</sup>. Миссионеры с первых дней пребывания на Алтае поняли, какую роль могут сыграть кузнецкие телеуты-переселенцы в христианизации и русификации местного населения. Кузнецкие телеуты, будучи уже христианами, ведя оседлый образ жизни и занимаясь хлебопашеством, были гораздо лучшим примером для своих соплеменников, чем русские миссионеры и крестьяне.

Осознанием важной миссионерской роли выходцев из местного населения была проникнута политика по подбору кадров для миссии. В отчете Алтайской миссии за 1884 г. подчеркивалось, что в Сибири миссионерство не может быть прочно поставлено, если ожидать кадры миссионеров из центральных российских епархий. Выходцы из Центральной России не знали местных языков, обычаев, не были привычны к суровым сибирским условиям и часто покидали место своего служения. Это же подтверждается в отчете за 1895 г., добавляя к вышеперечисленным плюсам миссионеров из коренного населения экономическую выгодность последних, т.к. на их содержание требовалось меньше средств по сравнению с русскими катехизиторами 15. Большая часть учителей, катехизаторов, псаломщиков и толмачей были подготовлены из местных «инородцев» и являлись воспитанниками миссионерских катехизаторских училищ. Особая роль в подготовке миссионерских кадров принадлежала центральному миссионерскому училищу, открытому в 1879 г. в Бийске (преобразовано в Миссионерское Алтайское училище 14 сентября 1898 г.).

Одним из способов приобщения новокрещеных алтайцев к православию и традиционной русской культуре миссионеры считали изоляцию их из «языческой» среды и помещение в специальные русские крестьянские поселения, где аборигены обучались бы оседлому образу жизни и ведению хозяйства. Это было важно по двум причинам: 1) «язычники» всячески преследовали новокрещеных, лишали их земли, имущества; 2) сами новокрещенные, проживая среди «язычников», легко могли увлечься прежним образом жизни, прежними верованиями и обычаями<sup>16</sup>. Этот метод был наиболее успешен относительно кузнецких «инородцев» (телеутов и черневых татар), которые располагались между крестьянскими деревнями. Причем обращение произошло без принуждения: благодаря близости к русским поселениям весьма быстро шло обрусение и заимствование от русских<sup>17</sup>. «Совершенно другой характер представляют оседлые инородцы-новокрещеные, живущие в специальных поселениях миссии. Переход к оседлости у них совершался искусственно и несколько принудительно, т.к. крещеный инородец должен был обязательно жить оседло и отдельно от своих соплеменников-язычников. К тому же кочевники и охотники к такой жизни не были еще подготовлены ни физически, ни морально» 18.

С принятием христианства среди аборигенов менялись представления о семейных отношениях: отрицались многоженство, разводы, взыскание калыма с будущего зятя, женитьба малолетних детей на стариках, обычай «иметь женский пол как рабочий и продажный скот» и др. 19

«По организации и методам работы Алтайская духовная миссия являлась образцовой для всех духовных миссий Сибири» $^{20}$ . Миссионерская деятельность в основном делилась на два вида: просвещение «язычников» и приобщение к православной культуре новокрещенных. Миссионеры должны были изучать культуру, религиозные представления и обычаи местных народов $^{21}$ . Важное значение они уделяли изучению местных языков, благодаря чему стало возможным создание алфавита для алтайцев, телеутов и шорцев $^{22}$ .

Среди методов, применявшихся для обращения алтайцев в православие и утверждения в нем, миссионеры использовали следующие: богослужение, внебогослужебные беседы, проповеди, благотворительная и просветительская деятельность, оказание медицинской помощи<sup>23</sup>. Миссия издавала книги на алтайском языке, имела врачебную службу в лице фельдшеров и миссионеров-оспопрививателей. Сами алтайские миссионеры

успех Миссии видели не в количестве алтайцев, приведенных к святому крещению, а в доброй христианской жизни новокрещеных. Священник Макарий Абышкин в своих записках искренне отмечал: «Замечательно то, что с поступлением на приход пришлось мне не покладая рук работать над разложившимся приходом пока с внешней стороны. Но я знаю одно изречение, которое гласит так: «Все больше можешь принести пользы человечеству, если будешь заботиться не столько о том, чтобы воздвигать крыши храмов и домов, сколько о том, чтобы возвысить душу каждого человека». Это изречение я не забываю, и я буду постоянно иметь его в виду и работать по его указанию»<sup>24</sup>.

Прот. С. Ландышев писал по этому поводу: «Дело Миссионера есть не только проповедь Евангелия и духовно-нравственное и обрядовое христианское обучение новообращенных; ему предлежат также весьма немаловажные и многообразные труды, хлопоты и попечения относительно благоустроения домашнего и общественного быта новообращенных, только со времени крещения начинающих жизнь оседлую и переселяющихся в христианское общество. Миссионеру необходимо иметь о новокрещенных, как о детях, искреннее, отеческое попечение во всех отношениях. Он для них и единственный лекарь, он и защитник в обидах, миротворитель и совестный судья; он и попечитель угнетенных неотразимою бедностию, престарелых, бесприютных детей и вдов»<sup>25</sup>.

Миссионерская деятельность была сопряжена с множеством опасностей и лишений. Миссионеру приходилось посещать станы аборигенов, расстояние между которыми могло быть очень значительным, часто по бездорожью только на лыжах или верхом на лошади. Пробираясь верхом на лошади сквозь непроходимый лес, по горам и болотистой почве, он на протяжении суток едва мог встретить несколько душ местных жителей со своими одиночными юртами. «А ночлег в берестяной юрте кочевого алтайца, чрезвычайно нечистой, где развешено мясо дохлого коня или убитого зверя в полном соответствии с посудой, которую никогда не моют...; где на 6–8 квадратных аршинах помещаются и люди, и животные..., где при 30–40-градусном морозе нет ни печи, ни камина, и дым от разложенного посреди юрты огня...выедает глаза. Таково место отдыха миссионера после трудного верхового проезда на лошади 100–700 верст по горам и болотам»<sup>26</sup>.

С основания миссии в 1830 г. и до 1916 г. всего обращено в христианство 34735 аборигенов<sup>27</sup>. Несмотря на достаточно значительное число крестившихся, нельзя с уверенностью утверждать, что Алтайская миссия достигла больших успехов в этом отношении. Обращение в большинстве случаев носило только внешний характер, а крещеные аборигены по сути оставались двоеверами или вновь обращались к своей прежней религии. В своем отчете за 1887 г. Макарий (Невский) указывает на основные трудности, препятствующие миссионерству: 1) «условия места, климата и страны»; 2) недостаток материальных средств; 3) «среда, среди которой совершает миссия свое служение»<sup>28</sup>. Также препятствием к крещению для некоторых аборигенов миссионер считал переход от кочевого быта к оседлому и «излишек тяжести, который приводится нести новокрещенному сравнительно с некрещеным»<sup>29</sup>. Мыютинский миссионер услышал такой отзыв аборигена о крещении: «креститься не выгодно, замаешься: утром молись, пред едой и после еды молись, ложишься спать - молись, приедешь в дом – молись и проч. И повинностей с крещенного больше: и мосты, и дороги, и квартиры; плати и волостному и сельскому писарям, одним словом вдвое приходится платить» $^{30}$  .

В 1905 г. П. Головачев писал, что многие жители Сибири, хотя и крещеные, в очень значительном количестве не только не усвоили главных догматов православия, но даже не выполняют аккуратно и таких требований как крещение, не говоря уже о постах. Главную причину слабого и несо-

вершенного распространения христианства среди коренных жителей Сибири, в том числе и Алтая, Головачев видел в отсутствии необходимого количества хорошо подготовленных миссионеров и незнание многими из них местных языков. Также положение дел усугубляло отсутствие дорог и большое расстояние поселений аборигенов друг от друга, что препятствовало утверждению их в основах православной веры<sup>31</sup>.

Очень долго деятельность Алтайской духовной миссии получала однозначную оценку: миссионерство способствовало колониальной политике самодержавия и никакого просвещения алтайцам не несло. Бесспорно, миссионерская деятельность Русской православной церкви находилась под сильным влиянием государства и во многом им определялась. Однако не стоит оспаривать тот вклад, который православные миссионеры внесли в культуру присоединяемых к России территорий, в том числе и Алтая. Благодаря деятельности Алтайской Духовной Миссии несколько родственных по языку и обычаям народностей, населявших Горный Алтай, консолидировались, и в ХХ в. их стали именовать алтайцами. Следует сказать, что все первое поколение алтайской и шорской интеллигенции – учителя, врачи, писатели, художники – были исключительно воспитанниками миссионерских школ, или детьми алтайцев-миссионеров, или бывшими сотрудниками Алтайской Духовной Миссии<sup>32</sup>.

#### Библиографический список

Алтайская Духовная Миссия [Электронный ресурс] / URL:http://http:// altai.eparhia.ru/history/alt mis / (дата обращения: 3.12.2012)

Алтайская церковная миссия: Посвящается основателям первого в Отечестве миссионерского общества одним из его членов. - СПб.: Тип. Дома призрения малолетних бедных, 1865.

Выписка из дневника миссионера Духовной алтайской миссии протоиерея Стефана Ландышева. За 1-ю треть 1859 г. – М., 1861.

Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. – М.: Свято-Тихоновский университет, 2007.

Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. – Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998.

Крейдун Георгий, свящ. Алтайская духовная миссия в 1830-1919 годы: структура и деятельность. - М.: ПСТГУ, 2008.

Ландышев С., протоиерей. Алтайская духовная миссия. – М., 1864. Ландышев С.В. Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. М., 1856. Отт.: Творения Святых Отцов в русском переводе: Прибавления. – М., 1856. Ч. 15.

Макарий (Глухарев), архимандрит. Мысли о способах к успешнейшему распространению христианской веры между евреями, магометанами и язычниками в Российской Державе. – М., 1894.

Макарова-Мирская А.И. Апостолы Алтая: Сборник рассказов из жизни алтайских миссионеров. (С 39 портретами, 72 видами Алтая и виньетками). – Харьков: Тип. «Мирный труд», 1914.

Отчет об Алтайской духовной миссии за 1895 год. – Томск, 1896.

Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 год. – Томск, 1888. Путинцев М. Алтай: Его святыни. Миссионерство. Дивные пути Промысла Божия в обращении язычников в христианство. Воспоминания о почивших миссионерах. Изд. 2. – М.: Типо-Литография И. Ефимова, 1891.

Расова Н.В. Миссионерская деятельность Русской Православной Церкви на Алтае в XIX - начале XX вв.: Дис. ...канд. ист. наук. - Горно-Алтайск, 2002.

Софронов В. Ю. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири в конце XVII – начале XX вв.: Дис. ...д-ра ист. наук. – Барнаул, 2007.

Тресвятский Л.А., Морозов С.Б. Влияние православной культуры на изменение этнической картины мира сибирских народов (XVII – начало XX вв.). – Новокузнецк: Изд-во ИПК, 2006.

Тюхтенева С.П. Панорама религиозной жизни алтайцев: от древности до современности // Религия в истории и культуре... - М., 2008. -C. 242–255.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Тюхтенева С.П. Панорама религиозной жизни алтайцев: от древности до современности // Религия в истории и культуре... – М., 2008. – С. 242. <sup>2</sup> Тюхтенева С.П. Указ. соч. – С. 243.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Алтайская церковная миссия: Посвящается основателям первого в Отечестве миссионерского общества одним из его членов. - СПб.: Тип. Дома призрения малолетних бедных, 1865. -C. 111.

 $<sup>^4</sup>$  Ландышев С.В. Некоторые сведения о церковной Алтайской миссии. – М., 1856. – С. 5.Отт.: Творения Святых Отцов в русском переводе: Прибавления. - М., 1856. Ч. 15.

<sup>5</sup> Софронов В.Ю. Миссионерская деятельность Русской православной церкви в Западной Сибири в конце XVII - начале XX вв.. Дис. ... д-ра ист.н. – Барнаул, 2007. – С. 255.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Крейдун Георгий, свящ. Алтайская духовная миссия в 1830-1919 годы: структура и деятельность. - М.: ПСТГУ, 2008. - С. 84-85.

<sup>7</sup> Кацюба Д.В. Алтайская духовная миссия: вопросы истории, просвещения, культуры и благотворительности. — Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998. — С. 27.  $^8$  Софронов В.Ю. Указ. соч. — С. 263.

<sup>9</sup> Тресвятский Л.А. Роль Алтайской духовной миссии в укреплении духовной культуры православия на юге Западной Сибири [Электронный ресурс] / URL: http://orthodoxconferences.kuzspa.ru/2003/a-34.html#2 (дата обращения: 3.12.2012)

<sup>10</sup> Тресвятский Л.А., Морозов С.Б. Влияние православной культуры на изменение этнической картины мира сибирских народов (XVII - начало XX вв.). – Новокузнецк: Изд-во ИПК,

<sup>11</sup> Ефимов А.Б. Очерки по истории миссионерства Русской Православной Церкви. - М.: Свято-Тихоновский университет, 2007. – С. 194.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Кацюба Д.В. Указ. соч. – С. 5. <sup>13</sup> Там же. – С. 4-5.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Там же. – С. 6.

 $<sup>^{15}</sup>$  Отчет об Алтайской духовной миссии за 1895 год. – Томск, 1896. – С. 5.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Кацюба Д.В. Указ. соч. – С. 11-12 .

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Там же. – С. 9. <sup>18</sup> Там же. – С. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>19</sup> Ландышев С.В. Указ. соч. - С. 33.

<sup>&</sup>lt;sup>20</sup> Кацюба Д.В. Указ. соч. – С. 27.

<sup>&</sup>lt;sup>21</sup> Отчет об Алтайской духовной миссии за 1895 год. – Томск, 1896. – С. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>22</sup> Тресвятский Л.А., Морозов С.Б. Указ. соч. - С. 82.

<sup>&</sup>lt;sup>23</sup> Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 год. – Томск, 1888. – С. 39-58.

<sup>&</sup>lt;sup>24</sup> Алтайская Духовная Миссия [Электронный ресурс] / URL:http://http://altai.eparhia.ru/ history/alt mis/ (дата обращения: 3.12.2012)

<sup>&</sup>lt;sup>25</sup> Алтайская церковная миссия... Там же. – С. 169.
<sup>26</sup> Томские епархиальные ведомости. 1884. № 16. Цит. по: Кацюба Д.В. Указ. соч. – С. 92-93.

<sup>&</sup>lt;sup>27</sup> Кацюба Д.В. Указ. соч. – С. 47.

<sup>&</sup>lt;sup>28</sup> Отчет об Алтайской и Киргизской миссиях за 1887 год... 1888. – С. 8-14.

<sup>&</sup>lt;sup>29</sup> Там же. – С. 13.

<sup>30</sup> Там же. - С. 13.

 $<sup>^{31}</sup>$  Кацюба Д.В. Указ. соч. – С. 51.

<sup>&</sup>lt;sup>32</sup> Алтайская Духовная Миссия [Электронный ресурс] / URL:http://http://altai.eparhia.ru/ history/alt mis/ (дата обращения: 3.12.2012).

# ПОЛИТИКА РОССИЙСКОГО ГОСУДАРСТВА И ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В ОБЛАСТИ ОБРАЗОВАНИЯ НА ЮГЕ РОССИИ ДО 1917 г.

(на примере осетинского народа)

Аннотация. Автор исследует проблему единства государственноправовых отношений на юге России в XVIII—XXI столетиях. В своем исследовании он пробует сделать это с различных точек зрения. Работа может быть интересной и полезной для студентов, аспирантов и для всех тех, кто интересуется историей и теорией развития государства и права.

Ключевые слова: Юг России, история государства и права, Северная Осетия, Южная Осетия, Грузия, Алания, юридическая борьба, обвинения, юридическая культура, международные права, образование.

В 2012 г. было отмечено 1150-летие российской государственности. По своему национальному устройству Российская Федерация не имеет аналогов в мире. Формирование правового государства и гражданского общества неразрывно связано с созданием условий, при которых всем национальным, этническим, лингвистическим и религиозным меньшинствам могут быть обеспечены благоприятные условия для сохранения своей культуры, традиций, религии и языка.

«Россия возникла и веками развивалась как многонациональное государство – государство, в котором постоянно шел процесс взаимного привыкания, взаимного проникновения, смешивания народов... сотен этносов, живущих на своей земле вместе и рядом с русскими. Освоение огромных территорий, наполнявшее всю историю России, было совместным делом многих народов» Воссоздание подлинной истории развития государственно-правовых отношений является обязательным элементом в деле построения и упрочения основ правового государства и гражданского общества. Проблема эта имеет и большое образовательное значение, ибо новые поколения российских граждан должны сохранить традиции и духовные ценности своих предков, что немыслимо без постижения истории. Наше многонациональное государство должно выполнить свою главную задачу — «сбережение народа, — в самой его численности, и в физическом и нравственном здоровье» 2.

Концепция нашей статьи заключается в том, что дореволюционная Россия не была тюрьмой народов, а самодержавие — жандармом Европы, как это было принято считать сначала в кругах революционно-настроенных представителей либеральной интеллигенции, а уже затем, с чьей-то легкой руки, приобрело методологическое значение в отечественной историографии основных вопросов государства и права. К сожалению, отличительной особенностью сегодняшней России является отсутствие сформированной системы ценностей. Деструктивным также является и тот факт, что окончание «холодной войны» для России, да и для мира в целом стало временем усиления политической напряженности<sup>3</sup>.

Россия как многонациональное государство образовывалась на основе присоединения народов и территорий. Подобное «прирастание» сопровождалось, в большинстве своем, мирными средствами. Этот процесс профессор Р.С. Мулукаев совершенно справедливо называет естественно-историческим<sup>4</sup>. Одним из решающих составляющих этого процесса следует назвать благотворительную и просветительскую деятельность российского государства и русской православной церкви по отношению к

сопредельным народам различной конфессиональной и этнической принадлежности.

Анализируя государственно-правовые воззрения видных представителей российской культуры и науки XVIII в., нельзя обойти вниманием и творческое наследие императрицы Екатерины II. До сих пор, в литературе по истории отечественного государства и права и по истории политикоправовой мысли России его анализу не уделяется должного внимания. Между тем необходимость этого очевидна. Это хорошо понимали даже представители революционно-демократического и советского направления в истории правовой науки<sup>5</sup>.

Нам представляется, что Екатерина II одной из первых в российской историко-правовой науке сумела не только дать собственный самобытный анализ тех или иных узловых моментов отечественной истории, но и выступила блестящим полемистом в разоблачении извращений и превратного толкования многих вопросов отечественной истории. Само название одной из ее работ – «Антидот» – «противоядие» свидетельствует об этом. Поводом для выхода в свет этой книги послужили те печатные нелепицы, которые стали выходить в Западной Европе в XVIII в. в частности, работа аббата Шапп д'Отероша «Путешествие в Сибирь», вышедшая в Париже в 1768 г.

Французский астроном, решивший понаблюдать на территории России очаровательное явление — солнечное затмение и позабыв о том, что и на Солнце есть пятна, в очернительных тонах описывал некоторые моменты политико-правовой жизни России и, в частности, ее законодательство. В «Антидоте», по сути дела, вторично после Петра I обосновывалась идея преемственности высшей государственной власти в России. Весьма интересна и заслуживает внимания мысль Екатерины II о преемственности российского законодательства.

На наш взгляд, вполне очевидно, что дух многих положений римского права стал применяться в России после принятия христианства, ибо они входили в состав законов церковных»<sup>6</sup>. Следует напомнить о единстве государства и церкви в России вплоть до 1917 г.

Тенденциозность, причем воинствующая, присуща многим представителям так называемой «западной» исторической школы в освещении проблем истории государства и права России как до, так и после Октябрьской революции. Общеизвестно, что некоторые моменты, связанные с проведением внутренней политики в 20-50-е гг. ХХ в. в СССР, неоднозначно, а то и враждебно трактуются политическими силами некоторых стран. Так, например, в июне 2009 г. парламентская комиссия ОБСЕ одобрила документ, приравнивающий сталинизм к нацизму<sup>7</sup>. Стоит ли юристам доказывать абсурдность отождествления идеологии нацизма, признанного международным судом в Нюрнберге преступным, с так называемым сталинизмом?

Не отстают от них и некоторые доморощенные «объективные исследователи», и сегодня с новой силой идет процесс фальсификации истории страны. Правда, стали появляться и отдельные исследования, в том числе и в средствах массовой информации, которые гораздо «ближе» к народу и в которых предпринимается попытка отойти от определенных исторических шаблонов. Так, в статье члена Союза писателей России Евгения Гуслярова «Жестокий дар» говорится, что «русскую историю Фейхтвангер понимал исключительно по Федору Михайловичу. И под героями Достоевского, которыми пришлось управлять Сталину, имел в виду героев романа «Бесы», ставших Ленинской гвардией. А ведь действительно, Россия судила тогда последнее стадо, в которое вошли бесы. Это, если следовать логике Достоевского и Фейхтвангера. И тут возникает крайне любопытный и отчаянный вывод, если, опять же, следовать логике вышеоз-

наченной пары. Уж не был ли Сталин продолжателем дела Христа в части уничтожения на Руси взбесившегося свиного стада?»<sup>8</sup>.

Еще до присоединения к России в осетинских гражданских обществах как на севере, так и на юге сложилась система ценностей, предполагающая выделение образования в разряд национально значимых приоритетов. Внутри самой Осетии системы обучения в виде постоянно действующих учебных заведений не было, главными очагами получения образования в этот период являлись культурные центры России и Грузии. Большую роль в развитии идей образования и воспитания среди осетинских девочек сыграла грузинская царица Тамара — жена осетинского царевича Давида — Сослана. Отдельные частные случаи получения осетинами систематического образования в других странах были, но решающего значения для развития образования в Осетии они не имели.

Одной из главных особенностей зарождения школьного образования в Осетии является то обстоятельство, что в Осетии нового времени школы появляются только благодаря русско-осетинским культурным связям, но часто эта особенность понимается превратно. До сих пор в истории народного образования в Осетии бытует мнение, что школы были привнесены в Осетию, являлись результатом российской культурной экспансии и т.д. Мы считаем это суждение историко-педагогическим заблуждением, а в самом процессе становления школьного образования в Осетии выделяем следующие особенности зарождения школьного образования.

- 1. Школа появляется в результате русско-осетинских культурных связей, но по инициативе самого осетинского народа, представителей его аристократического сословия.
- 2. Школы в XVIII в., в том числе Моздокская, не являлись учебными заведениями для «детей осетинских верхов». Доступ в Моздокскую школу был открыт представителям всех сословий осетинского общества.
- 3. Школа не ставила перед собой ни русификаторских, ни миссионерских задач, в основном она решала задачи общепросветительские, аналогичные задачам, стоящим перед школами центральной России. Это явствует из анализа деятельности самой школы, а историки народного образования и в прошлом, и даже сейчас ошибочно рассматривают систему образования в Осетии в отрыве от российского и мирового педагогического контекста.
- 4. Открытие школы состоялось за счет Русской православной церкви, просветительская политика которой была неотделима от политики государства Российского.

Следует также учитывать, что на протяжении многих столетий Россия играла прогрессивную, цивилизующую роль по отношению к Кавказу и, в частности, к Осетии. Еще задолго до добровольного присоединения Осетии к России между русским и осетинским народами существовали давние связи, уходящие своими корнями вглубь веков. В правильности этих слов нетрудно убедиться, учитывая хотя бы то обстоятельство, что Алания уже в V в. приняла христианство. Это сделало ее наряду с Грузией и Арменией оплотом его на Кавказе. Естественно, что это единоверие служило сплачивающим элементом для обоих народов.

В 1743 г. была образована Осетинская духовная комиссия, которая согласно постановлению Сената в 1744 г. была направлена в Северную Осетию в политико-просветительских целях. В ее состав входило 21 духовное лицо. Возглавлял комиссию архимандрит Пахомий. С 1745 г. она начинает успешно действовать в Северной Осетии.

Наряду с политическими задачами (выявить настроения в осетинском обществе по поводу присоединения к России и всячески культивировать подобные общественные настроения), комиссия проводила большую миссионерскую и просветительскую работу, ее члены обучали осетин русской и грузинской грамоте, склоняли их к принятию христианства. Поли-

тические и миссионерские задачи в деятельности комиссии тесно переплетались.

Это происходило потому, что ее члены хорошо понимали, что союз с Россией мог быть успешным только при условии прочного внедрения в сознание масс осетинского народа христианского вероучения. Для его пропаганды были необходимы грамотные осетины, могущие служить своеобразным промежуточным звеном в отношениях между русскими и осетинами. Необходимо отметить и долгое время если не замалчиваемую, то всячески преуменьшаемую сторону в деятельности комиссии, связанную с просветительской сущностью православного христианства и российского правительства по отношению к коренному населению Кавказа и, в частности, к осетинам.

Делая вывод о значении деятельности комиссии, следует отметить, что, несомненно, самым значительным результатом ее деятельности стала подготовка и отправка в 1749 г. осетинского посольства в Санкт-Петербург. В состав посольства вошли авторитетные представители осетинского общества. Целями посольства были обсуждение с российским правительством вопросов о присоединении Осетии к России и распространение в Осетии христианства. Деятельность этой комиссии стала краеугольным камнем в строительстве здания союза осетинского и русского народов, основанного, как мы уже отмечали не раз выше, на многовековой истории дружбы и братства двух народов.

Весьма показательно, что, находясь в Санкт-Петербурге, члены осетинского посольства в 1751 г. обратились в Синод с просьбой об открытии в Осетии школы, что само по себе является ярчайшим подтверждением стремления осетинского народа к просвещению. Справедливо отмечается, что руководитель посольства Зураб Магкаев, наряду с другими важнейшими требованиями, добивался организации «осетинской школы».

Однако Синод считал эту просьбу несвоевременной, очевидно, в силу соображений международной безопасности, в частности боясь осложнить и без того напряженные отношения с Турцией, сложившиеся в то время. Тем не менее Синод поручил руководителю Осетинской духовной комиссии архимандриту Пахомию подробно выяснить обстоятельства и возможность открытия школы. Следовало определить место для возможного открытия школы, выяснить другие вопросы, связанные с составом будущих учителей и учащихся, определением языка обучения.

Архимандрит Пахомий предлагал открыть школу в Куртатинском ущелье в количестве 30 учащихся, преподавание вести вначале на грузинском языке, а затем, «когда будут переведены грузинские церковные книги», перейти на осетинский язык.

Следовательно, первоначальным языком обучения в школе предлагался грузинский язык. Это решение объясняется рядом следующих обстоятельств:

- 1. Среди представителей духовенства, ведущих миссионерско-просветительскую работу с осетинами, большинство были грузины.
- 2. Значительная часть учебной религиозной литературы была на грузинском языке.
- 3. К описываемому времени многие осетины владели грузинским языком, а некоторые из них даже получили в Грузии светское и религиозное образование. Стало быть, за неимением литературы на родном языке языком обучения предполагался наиболее знакомый осетинскому населению грузинский язык, которым многие осетины хорошо владели. С методической стороны это было совершенно правильным делом. Причем, согласно планам архимандрита Пахомия, по мере создания учебной литературы на осетинском языке, все обучение переводилось на родной язык. Этот исторический факт опровергает утверждение некоторых исследователей, считавших, что деятельность школы является проявлением русификаторской

политики, а само назначение школы якобы сводилось лишь к тому, чтобы «подготовить агентов России из местного населения».

Осетинская духовная комиссия активно распространяла знания среди осетинского народа, в основном, в индивидуальном порядке. Первоначальный проект открытия школы в Куртатинском ущелье претворить в жизнь не удалось ввиду политической обстановки. Формально в те годы Осетия не входила в состав Российской империи, поэтому школу решено было открыть в приграничной крепости Моздок. В 1764 г. она была открыта. Первыми учениками школы стали четверо молодых осетин, которые перешагнули порог школы в 1766 г.. В различные годы количество учащихся колебалось от 4 до 46 детей мужского пола.

Говоря о Моздокской школе, следует пояснить, что это была школа не в современном понимании этого слова — с определенной учебной программой, установленными сроками обучения и классно-урочной формой обучения и воспитания. Эта была школа своего времени. Занятия в школе проводились в произвольной форме. Специального педагогического образования учителя не имели. Обучение носило религиозный характер и, в основном, проходило в форме беседы учителя с учениками. Однако эти замечания не являются констатацией недостатков в работе школы. Следует учитывать, что она действовала по образцу существовавших в то время в России школ, в которых также специального педагогического образования преподаватели не имели.

В силу вышеизложенного можно сделать вывод о том, что те исследователи истории Моздокской школы, которые критиковали ее работу, исходя из современных педагогических представлений, поступали неправильно. Мы считаем необходимым подчеркнуть то обстоятельство, что школа эта с самого начала играла роль не только религиозно-просветительского учреждения, но и должна была выполнить предназначенную ей роль центра ориентации осетинского народа на политическое, экономическое и культурное сближение с Россией. Эти цели школы отчетливо проявляются в письме Екатерины II астраханскому губернатору Якобию, которому в административном порядке подчинялась школа. Екатерина II писала о том, что нет лучшего способа воспитания осетин приверженцами России, чем их просвещение.

Моздокская школа финансировалась Астраханским банком. Руководство школой в учебно-методическом плане осуществлялось Осетинской духовной комиссией, а в административном отношении школа, как мы уже отмечали выше, подчинялась астраханскому губернатору. Во время учебы в школе учащиеся получали стипендию. Жили учащиеся в имеющемся при школе пансионе и на частных квартирах.

Содержание обучения в школе определялось самими учителями в соответствии с решениями Осетинской духовной комиссии. Учащиеся изучали русскую, грузинскую и осетинскую грамоты, письмо, пение, Святое писание, арифметику. Занятия с учениками проводились в течение всего дня, с перерывами на обед и на отдых. Первоначально обучение велось, в основном, на осетинском языке, но с 1767 г., после специального указания Синода об обучении учащихся на русском языке, обучение стали вести на русском, но осетинский язык сохранялся в качестве предмета. Моздокская школа просуществовала до 1792 г.

Ярким показателем тяги осетинского народа к знаниям является следующий исторический факт. Уже в 1784 г. после окончания Моздокской школы девять ее выпускников продолжали свое образование в Астраханской духовной семинарии. Таким образом, мы можем с уверенностью говорить о том, что к описываемому нами времени появляются первые представители осетинской интеллигенции, а о Моздокской школе — как о центре образования в Северной Осетии, в стенах которой формировалась осетинская интеллигенция.

Помимо этого, школа сыграла большую роль в создании осетинского алфавита, азбуки, книг на осетинском языке. В период деятельности школы в Моздоке на основе церковнославянской графики была создана первая азбука на осетинском языке. Ее авторами-составителями стали Гайоз Токаев и Павел Генцауров. Гайоз стал в 1793 г. после упразднения Осетинской духовной комиссии и образования Моздокской епархии ее первым архиепископом. Им же была переведена на осетинский язык и издана в 1798 г. в Московской синодальной типографии первая осетинская книга «Начальное учение человеком, хотящим учитеся книг Божественного писания». Правда, на этот счет интересное предположение выдвигал Г.М. Цаголов в статье «Осетинская письменность», опубликованной в 1915 г. на страницах газеты «Терские ведомости». Г.М. Цаголов считал, что «работа по переводу книги была выполнена кем-либо из тех, первых интеллигентных осетин, которые к тому времени окончили уже курс в Астраханской духовной семинарии».

Но как бы то ни было, издание этой книги было поистине грандиозным первотолчком в деле развития осетинской письменности, мощным двигателем осетинской культуры. Образно говоря, осетинский народ через эту книгу, спустя века вынужденного существования в горах, открыл дверь к сокровищнице мировой цивилизации и прогресса. Складывающаяся на базе осетинской народности осетинская нация посредством школы и книги получила хотя и немногих, но первых представителей осетинской интеллигенции — самодвижущей силы народа на пути к просвещению.

В работах по истории народного образования в Осетии практически не исследуется период после закрытия Моздокской школы в 1798 г. и до 40-х гг. XIX в., когда в Осетии начало действовать Осетинское духовное училище. Почти 40-летний период выглядит своеобразным белым пятном. Между тем в этот промежуток времени во Владикавказе действовало важнейшее просветительское учреждение не только Осетии, но и всего Кавказа. Оно не носило название школы или иного образовательного учреждения, а именовалось «Домом для аманатов». «Аманаты» в переводе с арабского означают заложники. Действительно, в крепости содержались заложники – представители народов Кавказа, но появление «маленьких аманатов» во Владикавказе – явление политико-педагогическое. Сущность этого явления характеризуется не столько политико-правовыми, сколько просветительско-педагогическими характеристиками.

Фактически аманаты Владикавказской крепости были в положении аталыков. Их пребывание в крепости, помимо всего прочего, было прекрасной возможностью российского обучения и воспитания. Одно из первых упоминаний об аманатах мы находим в вышедшей в 1827 г. книге Н. Нефедьева «Поездка на Кавказ и в Грузию в 1827 году». Есть сообщения об аманатах и в произведении А.С. Пушкина «Путешествие в Арзрум», впервые опубликованном в 1836 г.

З августа 1836 г. император Николай I утвердил Положение о воспитании 864 сирот и детей бедных родителей при войсках отдельного Кавказского округа. С этого времени начинается история военного образования в Северной Осетии. В 1851 г. было принято решение о квотировании половины мест для детей горцев Владикавказского округа. В 1859 г. во Владикавказе был составлен проект окружной городской школы. Она стала действовать с 1861 г. Обучение в ней состояло из 4-х классов, в административном отношении школа подчинялась Кавказскому учебному округу. В уставе школы предусматривалось, что хотя школа и открывалась преимущественно для детей местного населения и русских, тем не менее в ней могли обучаться и мальчики из всех других свободных сословий без различия вероисповеданий.

Учебный план данной школы состоял из следующих учебных предметов:

- 1. Закон Божий. При его изучении учащиеся знакомились с молитвами, кратким катехизисом, краткой священной историей, общими понятиями о богослужении в православной церкви. Закон Божий был обязательным предметом для детей православного вероисповедания. Для детей мусульманского вероисповедания предполагалось изучение мусульманского вероучения.
- 2. Русский язык и русская грамматика с практическими упражнениями.
- 3. География всеобщая и русская. При изучении русской географии учащиеся изучали статистические сведения и административный порядок управления Кавказского края.
  - 4. История всеобщая и русская.
  - 5. Арифметика и понятия об алгебре.
- 6. Начальные понятия о геометрии. Сюда входило объяснение линий плоскостей и тел, их важнейших свойств и черчение геометрических фигур.
  - 7. Чистописание.
  - 8. Рисование.

Для каждого класса предполагался годичный курс обучения, кроме приготовительного, на который отводилось два года обучения. В случае неуспеваемости в подготовительном классе учащийся мог оставаться на повторный срок обучения. Учебный год начинался 15 августа и заканчивался 30 июня.

Педагогический совет обладал рядом прав, например, на освобождение бедных учащихся от платы за обучение; однако для вступления этого решения в силу требовалось разрешение местного начальства.

При школе был открыт пансион на 120 мест. Это был самый большой пансион на Северном Кавказе. Так, в Дагестане (Темир-Хан-Шуре) предполагался пансион на 65 мест. Количество мест в пансионе свидетельствует о большом количестве иногородних учащихся. Примечательно, что самым большим для учащихся Владикавказской школы в сравнении с другими школами Северного Кавказа было и количество бесплатных мест в пансионе. Во Владикавказе их было 80, причем 50 квотировалось для детей горцев. Для сравнения: в Нальчикской школе пансион определялся на 65 мест, из них только 10 содержались за счет казны.

Имеет большое значение для анализа учебно-воспитательного процесса в школах Северной Осетии середины XIX в. анализ учебно-методической литературы. Так, в 1865—1866 учебном году только во Владикавказском горском окружном училище функционировали фундаментальная библиотека, пансионная библиотека. Среди наглядных пособий были глобусы, карты, картины, счеты, стереоскопы, атласы, готовальни, краски и т.д.

Анализ книжного фонда показывает, что русскому языку ученики обучались по букварю Золотова, родному слову и детскому миру – по книгам Ушинского, книгам для чтения Паульсона и Михайлова, книгам «Друг детей» Максимовича, хрестоматиям Филонова, Ушинского, Галахова, грамматикам Иванова, Перевлеского, Смирнова. Базовыми учебниками по математике были книги Бальмана, Буссе, Щеглова, по алгебре Тихомадрицкого, задачник Больмана, по геометрии – учебник Боссе. Применялись также картонные геометрические фигуры Охоровского и уроки геометрии Хмырова.

По географии применялись учебники Семенова и Корнеля, всеобщей географии Ободовского, географии России Кузнецова, атласы Сидова, Симашко, Микешина, Лангера.

По русской истории использовался учебник Иловайского, учебные картины и таблицы Золотова. По всеобщей истории – учебник Иловайского и

Берте, исторический атлас Иордана и Сидонского. Наряду с общероссийскими учебниками обучение велось по Корану (для детей мусульман), букварю – грамматике Макарова, литургике Мансветова, букварю и молитвеннику на осетинском языке. Среди факультативных предметов дети обучались пению и гимнастике, зоологии, французскому и латинскому языку и педагогике.

Делу распространения образования активно способствовало «Общество восстановления православного христианства на Кавказе». Роль этого общества в деле распространения грамотности среди осетин трудно переоценить, причем речь, главным образом, идет не только и не столько о распространении непосредственно грамотности, т.е. ликвидации неграмотности, сколько о создании и развитии системы образования, о стимулировании осетин, обучившихся грамоте, к продолжению образования в специальных учебных заведениях страны, для чего последние обеспечивались специальными стипендиями.

Крупным учебным заведением Владикавказа (а следует помнить, что это была все еще крепость, а не город – им стал Владикавказ в 1860 г. – прим. С. Ч.) следует также назвать открытую 1 мая 1848 г. школу военных воспитанников. Спустя 12 лет, в 1861 г., оно было преобразовано в Горское окружное училище. Учились здесь, главным образом, дети не только русских военных, но и осетин, живших в расположенных в непосредственной близости от крепости осетинских селениях.

Правительство Александра II и его администрация ставили целью покрыть Осетию сетью начальных школ. Однако сделать это оно собиралось, в основном, за счет самих сельских обществ. Замечание это отнюдь не является констатацией недостатка, что долгие годы делали историки образования. Финансирование школ за счет местного бюджета — мировая практика государств, экономика которых развивается по рыночным принципам. Вряд ли кто ныне рискнет назвать недостатком то, что сегодня школы г. Владикавказа финансируются его администрацией местного самоуправления.

В 1874 г. произошло важное событие в истории народного образования Северной Осетии: была создана единая система начального образования. Существовавшие ранее по линии общества восстановления православного христианства на Кавказе школы были переданы в ведение Кавказского учебного округа. К 1 января 1877 г. во Владикавказе было 10 крупных учебных заведений, дававших своим воспитанникам не только начальное, но и среднее образование. Обучение в те годы велось по принципу полового разделения, мальчики и девочки учились отдельно. Из вышеназванных десяти семь школ были мужскими, три — женскими.

Некоторые исследователи вводили себя, да и своих читателей в заблуждение, неправильно понимая названия существовавших в прошлом веке школ (одно- и двухклассные). Они ошибочно отождествляли современное понятие класса, т.е. года обучения, со сроками обучения. Между тем в прошлом веке слово класс означало курс, определенную программу обучения. Данный «класс» включал в себя, как правило, 3–4 года обучения. К концу XIX — началу XX вв. в Осетии наблюдается резкий рост количества школ как мужских, так и женских. В сравнении с 1877 г. в 1897 г. их насчитывалось соответственно: 32 мужских и 12 женских, то есть рост составил более чем в 4 раза.

Для сравнения: при численности населения в «Калмыцкой степи в 1897 г. 128573 человека, грамотных было 3,7%, в том числе мужчин 4317, женщин 411 человек. Среди калмыков, составляющих 95,3% всего населения Калмыцкой степи, грамотных мужчин насчитывалось 3104, женщин 92, или в общей сложности 2,6%. В их числе мужчин, владевших русской грамотой, было 326, женщин 29, а грамотой других народов владели 2778 мужчин и 63 женщины. Следовательно, общий уровень грамотности насе-

ления Калмыцкой степи как административно-территориального района составлял 3,7%», – отмечает Е.В. Сартикова<sup>9</sup>.

## Библиографический список

Гордиенко В.В. Безопасность России в условиях глобализации. Дис. ...д-ра юрид. наук. – М., 2005. – С. 3.

Гусляров Е. Жестокий удар // Деловой Вторник. – 2011. – 8 ноября. – № 37 (810).

Кто заплатит за Сталина? // Аргументы и факты. – 2009. – № 28.

Мулукаев Р.С. О концепции государственно-национальной политики РФ.  $-M_{.}, 2001.$ 

Сартикова Е.В. Народное образование в Калмыцкой степи к началу ХХ в. // Вопросы истории. – 2009. – № 5. – С. 144.

Солженицын А.И. Сбережение народа // Московские новости. – 2006.  $- N_{2} 15. - C. 22.$ 

Борзова Е.С.

## ПОСЛЕДСТВИЯ УКАЗА 17 АПРЕЛЯ 1905 г. «ОБ УКРЕПЛЕНИИ НАЧАЛ ВЕРОТЕРПИМОСТИ» НА ТЕРРИТОРИИ ЦАРСТВА ПОЛЬСКОГО И ЗАПАДНЫХ ГУБЕРНИЙ РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ

Аннотация. Статья посвящена последствиям указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» на территории польских и западных губерний Российской империи. Автор указывает на сокращение числа православных после 17 апреля 1905 г., рассказывает о деятельности католического духовенства, польских помещиков и «Товарищества опеки над униатами», а также показывает реакцию православной церкви и местного населения на данный указ.

Ключевые слова: Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости», Люблинская губерния, Седлецкая губерния, западные губернии, православие, униаты, католическое духовенство, «Товарищество опеки над униатами», пропаганда.

В начале ХХ в. резко возросло давление на верховную власть со стороны тех, кто выступал за религиозную свободу. С началом революции 1905 г. это требование еще больше усилилось. Руководство страны получало тревожные донесения из западных районов империи, в которых указывалось на резкую активизацию антироссийских настроений в католической сре-

<sup>1</sup> http://www.putin 2012.ru.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Солженицын А.И. Сбережение народа // Московские новости. – 2006. – № 15. – С.22.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Гордиенко В.В. Безопасность России в условиях глобализации: Дис. ...д-ра юрид. наук. – M., 2005. - C. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Мулукаев Р.С. О концепции государственно-национальной политики РФ. – М., 2001. –

<sup>5</sup> См. например: Добролюбов Н.А. Собеседник любителей российского слова // Собрание сочинений в 3-х т. Т. 1. – М., 1950. – С. 5; Пештич С. Л. Русская историография XVIII в. – Л., 1965. - C. 252.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Екатерина II. Антидот // Сочинения императрицы Екатерины II. − СПб, 1898. − С. 290.

 $<sup>^7</sup>$  Кто заплатит за Сталина? // Аргументы и факты. — 2009. — №28. — С. 2.  $^8$  Гусляров Е. Жестокий удар // Деловой вторник. — 2011. — 8 ноября. №37 (810). — С. 4.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Сартикова Е.В. Народное образование в Калмыцкой степи к началу XX в. // Вопросы истории. - 2009. - № 5. - С. 144.

де. Это вынудило царское правительство вплотную заняться вопросами религиозной политики. Стратегическая цель этой политики заключалась в спасении самодержавия и православной церкви от крушения, тактика — в поддержании конституционных иллюзий с помощью законодательных уступок. Так, за период первой русской революции было принято 24 закона и указа, так или иначе касающихся религиозного вопроса. Основным законодательным актом этого времени стал Указ 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости».

Наиболее важной является первая статья указа, принципиально изменившая отношение государства к инославным исповеданиям<sup>1</sup>. В ней устанавливалось, что «отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение не подлежит преследованию и не должно влечь за собой невыгодных в отношении гражданских или личных прав последствий»<sup>2</sup>. Следует отметить, что ранее выход из православной церкви был строго запрещен.

Последствия указа «Об укреплении начал веротерпимости» для российского правительства и Русской православной церкви оказались неожиданными. Вскоре после его издания свыше 200 тысяч человек оставили насильственно навязанное им православие. В отчете обер-прокурора Святейшего Синода за 1905-1907 гг. говорится, что 170 тыс. отпавших были католиками и униатами Западных и Юго-Западных губерний, и 36 тыс. – мусульманами Поволжья<sup>3</sup>.

Причина столь значительного количества отпавших от православия в Западном крае кроется в его историческом прошлом. Эта территория, некогда входившая в состав Древнерусского государства, в XIII – XIV вв. постепенно отошла к Великому княжеству Литовскому (позже - Речь Посполитая). Местное православное население (украинцы и белорусы) стало подвергаться давлению со стороны католиков, которое еще больше усилилось после заключения унии между православной и католической церквями в 1569 г. В конце XVIII в. эта территория вместе с частью польских и литовских земель отошла к Российской империи. А в 1875 г. последовал указ о воссоединении униатов с православием. Однако трехсотлетнее пребывание в унии для местного населения не прошло бесследно, и многие «лишь на бумаге оставались православными, а по существу те же униаты»<sup>4</sup>. Кроме воссоединившихся униатов были и упорствующие, которые вовсе отказывались посещать православную церковь. Реальное положение дел стало очевидным после издания указа 17 апреля 1905 г.

Согласно официальной статистике, в девяти западных губерниях<sup>5</sup>, перешедших в католицизм, за 1905 г. насчитывалось 38437 человек<sup>6</sup>. Из них наибольшее количество пришлось на Виленскую и Минскую губернии: 16286 человек и 8 787 человек соответственно.

Особенно впечатляющим возвращение в католицизм было в восточных губерниях Царства Польского – Люблинской и Седлецкой: 40859 чел. и 93124 чел. соответственно<sup>7</sup>. И это только за первый год действия указа. Если соотнести эти данные с общей численностью православных в данных губерниях (по материалам всеобщей переписи 1897 г.), то получается, что православная церковь потеряла 16,5% своих верующих в Люблинской и 77% – в Седлецкой губернии. Это связано с тем, что в отличие от прочих польских губерний значительную часть населения здесь составляли малороссы (16,93% в Люблинской в и 13,97% – в Седлецкой<sup>9</sup>), многие из которых вследствие долгого пребывания в унии более склонялись к католической вере.

Из донесения люблинского губернатора в Департамент духовных дел иностранных исповеданий следует, что массовые переходы в католицизм имели место в 151 пункте со смешанным католическим и православным населением, в 55 пунктах с населением, состоящем исключительно из

упорствующих, и в 35 пунктах – с чисто православным населением<sup>10</sup>. Седлецкий губернатор свидетельствуют, что возникшее после указа 17 апреля 1905 г. религиозное движение было «вполне стихийным». В результате были опустошены целые уезды (Соколовский и Седлецкий), а также целые приходы (Россошский и Вогинский)<sup>11</sup>. «Некоторые из приходов, хотя еще и не закрыты по разным причинам, но почти не числят в себе православных прихожан», — сообщает губернатор в Департамент духовных дел иностранных исповеданий в марте 1909 г.

Люблинский православный епископ викарий Холмско-Варшавской епархии Евлогий Георгиевский вспоминает, что ни его, ни Варшавского архиепископа не предупредили об указе, который застал их врасплох. Евлогий признается, что администрация и высшее управление православной церкви Западного края растерялись. «На местах было не только смущение, а настоящая паника»<sup>12</sup>.

Что касается католического духовенства, то оно встретило Высочайший указ о веротерпимости вполне подготовленным. Люблинский римско-католический епископ отдал распоряжение по епархии о беспрепятственной записи по приходам лиц, желающих воссоединиться с католической церковью. 30 апреля 1905 г. он предпринял поездку по приходам, расположенным среди униатского населения в восточных уездах Люблинской губернии. Следует отметить, что до этого времени епископская визитация в местностях с католическим населением в целях соблюдения порядка и спокойствия не могла выходить за пределы строго церковных правил, а в местностях с бывшим униатским населением в силу Высочайшего повеления 27 ноября 1872 г. вовсе не допускалась 13.

По сведениям люблинского губернатора, эта первая поездка римско-католического епископа была обставлена очень торжественно, с несомненным расчетом воздействовать на умы простого народа. На границе каждого прихода епископа встречали народные массы хлебом-солью с местной шляхтой во главе, везде были устроены роскошные арки с инициалами епископа, наряду с церковными хоругвями развевались знамена с изображением польского двуглавого орла, всюду играли оркестры, пелись польские национальные гимны и песни<sup>14</sup>. По мнению чиновника особых поручений А.В. Петрова, этот «объезд епархии носил характер не одного лишь победоносного шествия католического иерарха по окатоличенным приходам, но и явного польско-националистического торжества»<sup>15</sup>.

Вокруг Люблинского римско-католического епископа как своего духовного главы сплотилось все католическое духовенство Западного края, обладавшее «исторически выработанной способностью к сплоченности», направив свой натиск на наиболее податливые и слабые стороны православной церкви в Холмщине<sup>16</sup>. Ксендзы внушали, что с переходом в католицизм «русский человек превращается в поляка, старались вырвать из сердца простолюдина сознание родственной связи с господствующею в Империи национальностью, заставить его говорить по-польски...»<sup>17</sup>. Примером давления католического духовенства на новообращаемых может служить деятельность администратора Дубского римско-католического прихода Люблинской губернии, который требовал от лиц, окрещенных по римско-католическому обряду, не употреблять малорусского языка, а говорить по-польски. Администратор Островского римско-католического прихода ксендз Заорский в 1905 г., предвидя торжество католицизма и полонизма, выразился, что «попы принесут в костелы метрики в зубах»<sup>18</sup>.

Католические священники не останавливались даже перед окрещением лиц, находившихся на смертном одре уже в бессознательном состоянии. К примеру, в с. Грабовец Люблинской губернии окрестили умирающую крестьянку Бучан, а после смерти похоронили по католическому обряду. Между тем, по показаниям настоятеля православного Грабовецкого прихода, Бучан всегда аккуратно посещала православную церковь 19.

Местное население испытывало давление не только со стороны католических духовных лиц, но и со стороны землевладельцев. Польские помещики повели наступление на зависимое от них православное население со всей жестокостью материального давления. По свидетельству епископа Евлогия, батракам было объявлено, что лишь перешедшие в католицизм могут остаться на службе, а остальные получат расчет<sup>20</sup>. В октябре 1905 г. батраки фольварков Адамполя и Варык Влодавского уезда Седлецкой губернии заявили местному начальнику земской стражи, что граф Замойский гонит со службы православных, и это заявление подтвердилось на произведенном дознании<sup>21</sup>.

Помимо угроз были и посулы. Графиня Замойская, к примеру, обещала корову каждой семье, принявшей католическую веру. Ксендзы же объявили награду в 1 рубль каждому за совращение одной души из православия<sup>22</sup>. Они также обнадеживали крестьян, что за обращение каждого православного будет отпущено 10 грехов<sup>23</sup>. По словам Евлогия, населению в такой ситуации некуда было деваться, и «многие, очень многие, раздавленные безысходностью, приняли в те дни католичество, правда, не все за совесть, некоторые лишь официально, оставшись в душе верными православию»<sup>24</sup>. Однако внешняя удача католиков была налицо, «поляки торжествовали…»<sup>25</sup>.

Деятельность римско-католического духовенства и землевладельцев сопровождалась тщательно организованной агитацией. Епископ Евлогий вспоминает: «Едва новый закон был опубликован, все деревни были засыпаны листовками, брошюрами с призывом переходить в католичество» <sup>26</sup>. Одновременно велась агитация против русских школ и учителей. Польским детям запрещалось посещать русские школы, учителям не отводились помещения, не платилась училищная складка, православные ученики подвергались травле со стороны учеников-католиков. Бывший Виленский римско-католический епископ барон Ропп в своем пастырском послании от 29 сентября 1906 г. допустил выражения, принижающие православие и правительственную школу. По его словам, правительственная школа «католикам... ничего не дает, учителя нам чужие не здешние, всегда не нашей веры... и посему они уничтожают веру в наших детях» <sup>27</sup>.

Направленная против православия и русской народности в Холмщине деятельность католического духовенства и землевладельцев черпала директивы от разного рода религиозно-политических ассоциаций, частью заграничных. В этом отношении заслуживает внимания «Товарищество опеки над униатами», которое после указа 17 апреля 1905 г. наводнило униатские местности прокламациями. Издание указа в них объяснялось молитвами «святого отца» и войною с Японией. «Теперь Россия покорная, – говорилось в одной прокламации, – так как Япония бьет ее, но когда кончится война и москаль на несколько лет окрепнет, то опять покажет свои когти»<sup>28</sup>.

Тщательно спланированную агитацию также подкрепляли ложные слухи о переходе Николая II в католическую веру. В Замостском уезде Люблинской губернии циркулировала даже легенда: «У Государя украли сына и поставили царю условие: если будет Польша и католическая вера, то ему возвратят сына. Государь будто бы испугался и дал согласие на осуществление предъявленных к нему требований» В поселке Красноброд того же уезда родился слух, что будто Государь дал свободу веры не добровольно, а принужден был к тому Японией и Папой Римским 30.

Местные епархиальные власти, пытаясь взять ситуацию под контроль, в экстренном порядке созвали Епархиальный съезд, который должен был обсудить меры защиты православия и разобрать план согласованных действий. Съезд принял решение отправить в Петербург делегацию, «которая бы добилась аудиенции у Государя... и воочию убедилась в ложности слухов о его измене православию». Такой прием состоялся 12 мая 1905 г. в Царском селе. Делегация в составе игуменьи Леснинского женского

монастыря матушки Екатерины и пяти крестьян из разных сел Седлецкой губернии, «припадши к царственным стопам, со слезами поведали о скорбях и притеснениях, причиняемых православному русскому народу... поляками-католиками»<sup>31</sup>. Николай II, выслушав «скорби крестьянские», успокоил их, что Холмщина и Подляшье останутся, как и были, русскими землями; святые церкви православные «будут стоять твердо»<sup>32</sup>. Эта встреча была изложена в архипастырском воззвании архиепископа Варшавского и Холмского Иеронима к православной пастве Холмщины и Подляшья, напечатанного 19 мая 1905 г. в Холме. Данное обращение завершалось словами: «Вот, возлюбленные о Христе чада мои, вы сами видите, что все клеветы врагов на Православную церковь, на Царя-Батюшку и Царицу-Матушку рассеялись и исчезли, как дым, ... и вам теперь не должны быть страшны никакие ложные слухи и запугивания»<sup>33</sup>. Таким образом, «гнусным наветам католиков на Царя» был положен конец<sup>34</sup>.

В церковных кругах указ 17 апреля 1905 г. вызвал противоречивое отношение. Высшее православное духовенство отнеслось к нему крайне негативно и предосудительно. Митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Антоний Вадковский заявил, что это «несправедливо по отношению к Православной Святой церкви» Епископ Люблинский Евлогий в своих воспоминаниях с грустью говорит, что все усилия по обрусению Холмского края после указа о свободе совести оказались напрасными 36.

Но было и другое мнение. «Всего неожиданнее и прискорбнее, — говорил священник И.Полянский, — что некоторые православные понимают Высочайший указ в смысле унижения в нем Православной Церкви... Свободная, а не принужденная вера ценна у Бога и у людей... Люди же, постороннею волею обязанные числиться православными, ничего общего не имеют с истинно-православными... С уходом этих, сердцем и совестью чуждых ей людей, Церковь ничего... не потеряет, а, наоборот, много приобретет, ибо сила ее не в числе приписанных к ее приходам имен и фамилий, а в крепкой и искренней вере ее действительных членов» 37.

Таким образом, вследствие издания указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» Русская православная церковь потеряла значительную часть своих верующих на западе империи: в польских губерниях Люблинской и Седлецкой, а также в украинских и белорусских землях. Огромную роль в деле отпадения от православия в католицизм сыграло римско-католическое духовенство и польские землевладельцы. Российское правительство, приняв данный указ как крайнюю меру в разгар революции, оказалось бессильным перед его последствиями.

## Библиографический список

Бруннеман Ю. Краткий обзор цифровых данных по Седлецкой губернии // Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Седлецкая губерния. – СПб., 1904. – Т. 60. – С. 6-22.

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ). Ф. 5122. Оп. 1. Д. 60. 67 л.

Грекулов Е.Ф. Церковь. Самодержавие. Народ. (Вторая половина XIX – начало XX вв.). – М.: Наука, 1969. – 184 с.

Евлогий Георгиевский. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита. – М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. – 621 с.

Именной высочайший указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. // Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. – СПб., 1907. – Т. 25. – С. 257-259.

Рожков В. Церковные вопросы в Государственной Думе (1906-1917 гг.). – М.: Изд-во Куртицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2004. – 560 с.

Российский государственный исторический архив (РГИА). Ф. 821. Оп. 10. Д. 213. 148 л.

РГИА. Ф. 821.Оп. 10. Д. 287. 88 л.

Смолич И.К. История русской церкви. 1700 – 1917. Кн. 8. Ч. 2. – М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. – 800 с.

Щировский Г. Краткий обзор цифровых данных по Люблинской губернии // Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Люблинская губерния. – СПб., 1904. – Т. 55. – С. 5-24.

- 10 РГИА.Ф. 821. Оп. 10. Д. 213. Л. 40.
- <sup>11</sup> Там же. Л.46.
- 12 Евлогий Георгиевский. Указ. соч. С. 140.
- 13 РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 213. Л. 40об.
- <sup>14</sup> Там же.
- <sup>15</sup> Там же. Л. 3.

- <sup>17</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 213. Л. 7.
- <sup>18</sup> Там же.
- <sup>19</sup> Там же. Л. 10об.
- <sup>20</sup> Евлогий Георгиевский. Указ. соч. С. 140.
- <sup>21</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д.213. Л. 12об.
- <sup>22</sup> Евлогий Георгиевский. Указ. соч. С. 140.
- <sup>23</sup> РГИА. Ф.82Î.Оп. 10. Д.213. Л.9об.
- <sup>24</sup> Евлогий Георгиевский. Указ. соч. С. 142.
- <sup>25</sup> Там же.
- <sup>26</sup> Там же. С. 140.
- <sup>27</sup> РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 213. Л. 83.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 21.
- <sup>29</sup> Там же. Л.9.
- <sup>30</sup> Там же. Л. 9-9об.
- <sup>31</sup> ГАРФ. Ф. 5122. Оп. 1 Д. 60. Л.17.
- <sup>32</sup> Там же.
- <sup>33</sup> Там же. Л. 17-17об.
- <sup>34</sup> Евлогий Георгиевский. Указ. соч. С. 144.
- $^{35}$  Цит. по: Смолич И.К. История русской церкви. 1700 1917. Кн. 8. Ч. 2. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997. С. 234.
  - <sup>36</sup> Евлогий Георгиевский. Указ. соч. С. 140.
- <sup>37</sup> Цит. по: Рожков В. Церковные вопросы в Государственной Думе (1906-1917 гг.). М.: Изд-во Куртицкого подворья; Общество любителей церковной истории, 2004. С. 43.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Инославие – принятое в православной традиции обобщенное наименование неправославных христианских исповеданий, к которым относятся католицизм, протестантизм, армяно-григорианство и др.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Именной высочайший указ, данный Сенату, «Об укреплении начал веротерпимости» 17 апреля 1905 г. // Полное собрание законов Российской империи. Собрание третье. – СПб., 1907. – Т. 25. – С. 257-258.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Цит. по: Грекулов Е.Ф. Церковь. Самодержавие. Народ. (Вторая половина XIX – начало XX вв.). – М.: Наука, 1969. – С. 136.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Евлогий Георгиевский. Путь моей жизни. Воспоминания митрополита. – М.: Моск. рабочий; ВПМД, 1994. – С. 140.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Виленская, Ковенская, Гродненская, Киевская, Подольская, Волынская, Витебская, Минская, Могилевская губернии.

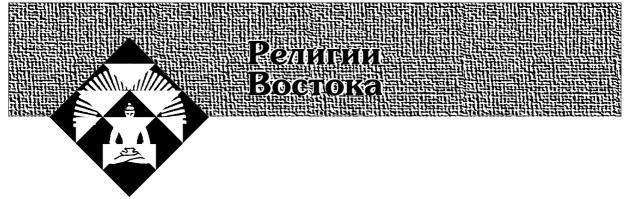
<sup>6</sup> РГИА. Ф. 821.Оп. 10. Д. 287. Л. 1.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Там же.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Щировский Г. Краткий обзор цифровых данных по Люблинской губернии // Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Люблинская губерния. – СПб., 1904. – Т. 55. – С. 11.

 $<sup>^9</sup>$  Бруннеман Ю. Краткий обзор цифровых данных по Седлецкой губернии // Первая всеобщая перепись населения Российской империи 1897 г. Седлецкая губерния. — СПб., 1904. — Т. 60. — С. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>16</sup> Холмщина — историческая область XIII — начала XX вв. на левобережье Западного Буга. Названа по г. Холм. Первоначально в составе Галицко-Волынского княжества, с XIV в. во владении Великого княжества Литовского, затем Речи Посполитой; с 1815 г. в составе Российской империи (восточная часть Люблинской губернии), с 1919 г. — часть Польши. Значительную часть населения Холмщины, особенно в сельской местности, составляли западные украинцы.



Селезнев Н.Н.

## ЦАРСТВОВАНИЕ ИМПЕРАТОРА АНАСТАСИЯ ПО «БЛАГОСЛОВЕННОМУ СОБРАНИЮ» АЛ-МАКИНА ИБН АЛ-'АМИДА

Аннотация. Джирджис ал-Макйн ибн ал-'Амйд — арабоязычный христианский историк XIII в., известный не только в восточнохристианской и мусульманской историографии, но и в западной исторической науке со времени ее становления. Однако первый том его известного труда — ал-Маджму ал-мубарак («Благословенное собрание») — по сей день остается неизданным. В настоящем исследовании рассматривается раздел этого произведения, посвященный византийскому императору Анастасию (ок. 430–518). Предлагаются русский перевод указанного раздела, выполненный по четырем рукописям, и источниковедческий комментарий.

Ключевые слова: ал-Макин ибн ал-Амид, Анастасий, Кубад, копты, яковиты, Иаков Барадей, Севир Антиохийский, Диоскор Александрийский, Агапий Иерапольский, Евтихий Александрийский, Ибн Батрик.

Джирджис ал-Макйн ибн ал- 'Амйд — арабоязычный христианский историк XIII в., автор двухтомной всемирной истории, озаглавленной им «Благословенное собрание» (ал-Маджмў ал-мубарак), — фигура парадоксальная. Регулярно именуемый «коптским историком» он не был коптом, а первая часть его труда, известного не только в восточнохристианской и мусульманской историографии, но и в западной исторической науке со времени ее становления, по сей день остается неизданной. Между тем эта часть содержит немало материала, представляющего несомненный интерес для исследователей интеллектуального наследия средневекового Востока. Один из фрагментов первого тома представлен в настоящем исследовании.

### Автор: его происхождение и судьба

Авторская заметка Ибн ал-'Амӣда о своем происхождении помещена в конце «Благословенного собрания» и была опубликована в составе «Historia Saracenica» – издания, подготовленного Томасом ван Эрпе (Эрпениусом) (1584–1624)². Сообщение о нем также содержится в биографическом труде арабо-христианского автора, служащего мамлюкской администрации в Дамаске, Фадлаллаха аç-Çуқаʿӣ (1226–1326)³ – «Продолжении» (Талӣ) знаменитой энциклопедии Ибн Ӽалликана (1211–1282) «Некрологи знатных лиц» (Китаб Вафайат ал-аʿйан). Известно также, что сведения о нем были включены в состав рукописей шестнадцатого тома биографического словаря аç-Çафадӣ (1297–1363)⁴, причем парижская рукопись 1332 г. (733 г.х.), содержащая сочинение аç-Çуқаʿӣ, в свое время принадлежала аç-Çафадӣ⁵, и из нее он, по-видимому, и заимствовал родословие Ибн ал-'Амӣда. Затем эти сведения были пересказаны мамлюкским историком и географом ал-Мақрӣзӣ (1364–1442) в его «Большой книге упо-

рядоченного по алфавиту» (Китаб ал-мукаффа ал-кабир)<sup>6</sup>. Критическое сопоставление сообщений средневековых источников позволяет составить представление о происхождении ал-Макина ибн ал-'Амида и его судьбе.

«Отдаленный предок» Ибн ал-'Амида, по выражению ал-Макризи, переселился в Египет из Тикрита, и сам он назван в «Китаб ал-мукаффа алкабир» «сирийцем, христианином, тикритцем по происхождению». О жизни автора «Благословенного собрания» ал-Макрйзй пишет следующее: «Ал-Макин Джиржис ибн ал- 'Амид, герой настоящей биографии, родился в субботу, в месяц раджаб, в шестьсот втором году. Он служил в диване войска в Каире, затем в Дамаске, и проявил себя во дни [султана] Йусуфа ан-Насира, а после него [служил] до дней [султана] аз-Захира Байбарса. Непосредственно же он служил у эмира 'Ала 'ад-Дина Тайбарса, наместника Сирии, и возвеличилось положение его». Биография, составленная ас-Сука й, продолжает рассказ об Ибн ал- Амиде следующим образом: «Позавидовал ему кто-то из писцов – помощников в диване войска, – и, подделав письмо к нему, подбросил его к нему в ящик, а затем донес на него, чтобы вызвать в отношении него гнев, а самому занять его место. Ал-Макин был схвачен, и переданные доносчиком слова стали причиной его заключения, наказания и мучения в течение долгого времени: его заключение длилось пятнадцать лет. [Затем] ал-Макйн был отпущен. Он оставил дела и перебрался в Дамаск, где и умер в шестьсот семьдесят втором году». Пересчет указанных дат по хиджре дает 1205 г. н.э. как год рождения Ибн ал-'Амида и 1273 г. н.э. как дату его смерти<sup>7</sup>. Упомянутые в биографии политические нестроения, подрывавшие мамлюкское правление в Сирии, возможно, были связаны с монгольскими вторжениями. Вполне понятно, что наказанию со стороны каирских властей прежде всего подвергались деятели военного ведомства. Ал-Макризи завершает свой рассказ об ал-Макине краткой характеристикой его основного труда: «Есть у него содержательная "История", не лишенная достоинств».

### «Благословенное собрание»

Издание второго тома «Благословенного собрания», содержащего «мусульманскую историю», было подготовлено, как было упомянуто выше, Томасом ван Эрпе и впоследствии дополнялось специальными публикациями<sup>8</sup>, но первый том, повествующий о событиях от сотворения мира до одиннадцатого года царствования императора Ираклия, поныне остается в рукописях. В одной из рукописей, использованных в настоящей работе, списке Мюнхенской библиотеки<sup>9</sup> – предполагалось наличие параллельных колонок текста, т.е. арабского оригинала и латинского перевода, подготовленного, как сообщает титульный лист рукописи, И.Г. Хоттингером (1620–1667). Однако колонка, отведенная для текста перевода, так и осталась незаполненной. Краткие выдержки из первого тома «Благословенного собрания» были включены И.Г. Хоттингером в его труд «Smegma orientale»<sup>10</sup>. Помимо этой публикации известно лишь об издании Э.А. Уоллисом Баджем (1857–1934) фрагмента с историей об Александре Македонском<sup>11</sup> в переводе на английский язык с эфиопской версии труда Ибн ал-'Амйда<sup>12</sup>, а также фрагментов из заключительной части первого тома, изданных по нескольким рукописям, в том числе на каршуни<sup>13</sup>, К.Ф. Зейболдом (1859–1921)<sup>14</sup>. Критическое издание «Истории» задумывалось в начале XX в. Гастоном Вие (1887–1971), который опубликовал некоторые заметки касательно рукописной традиции этого произведения<sup>15</sup>. Но, увы, замысел издания остался неосуществленным. Автором настоящей статьи был опубликован русский перевод разделов, посвященных царствованию императоров Клавдия, Аврелиана $^{16}$  и Зинона $^{17}$ , а также подготовлено критическое издание раздела, содержащего изречения философов над гробом Александра Македонского 18.

«История» Ибн ал-'Амӣда построена как серия биографий известных лиц, с описанием событий, имевших место в период их жизни и деятельности. В повествовании нередки путанность пересказываемых сведений и ошибочная их хронологическая соотнесенность, но в то же время нельзя не отметить особую ценность тех сведений, которые не находятся в текстах указанных Ибн ал-'Амӣдом произведений, что побуждает предполагать использование им редакций цитируемых произведений, отличных от тех, которые засвидетельствованы в дошедших до нас рукописях и осуществленных изданиях. По предварительным оценкам «Благословенное собрание» следует охарактеризовать скорее как компиляцию, нежели как оригинальное историческое сочинение, но обилие привлеченного ее автором материала придает этому произведению немалую ценность.

Первый том «Благословенного собрания» открывается философскобогословским введением, содержащим рассуждения о сотворении мира и его устроении. Затем идет последовательность глав, названия которым дают известные библейские персонажи (Сиф, Енос, Каинан и т.д.), причем сообщается, каким по счету каждый из них является «от Адама» (эта ремарка в названиях глав будет сохраняться и далее, когда Ибн ал-'Амйд выйдет за пределы собственно библейской истории). Последовательность рассказов о библейских патриархах прерывается главами о семи «климатах» и многочисленных «чудесах света». С появлением царей у «сынов Израилевых» счет истории ведется по ним. Помимо сведений, почерпнутых из библейских книг, Ибн ал- Амид использует труды других историков, обращавшихся к интересующему его материалу, о чем регулярно сообщает: «как говорит Са'йд ибн Батрйқ [sic] в своей "Истории",...», «как говорит Рузбихан в своей "Истории",...», «как говорит [Агапий/Махбуб] Иерапольский/Манбиджский (ал-Манбиджй),...», позднее: «как говорит Епифаний Кипрский,...», «как говорит Ибн ар-Рахиб,...», «как говорится в "Жизнеописаниях патриархов",...» и т.д. В ходе изложения библейской истории в повествовании Ибн ал- Амида появляются вавилонские цари (Навуходоносор, Валтасар) и затем персидские, среди которых особое внимание уделено Дарию. Персов в «Истории» Ибн ал- 'Амйда сменяет Александр Македонский, вслед за которым идет описание династии Птолемеев. На смену Птолемеям приходят римские правители во главе с «кесарем Августом, сто седьмым от Адама». В контексте римского правления дается изложение новозаветных событий и историй апостолов. В порядке последовательного изложения историй правителей «ромеев» (ар-Рум) представлена история Константина Великого, за которым следуют истории византийских императоров до Ираклия включительно, на рассказе о царствовании которого, до появления на исторической сцене Мухаммада, повествование первого тома завершается. Второй том излагает историю от Мухаммада до воцарения султана Байбарса I (1260 г.).

### Глава об императоре Анастасии

Главы «Благословенного собрания», повествующие о византийских императорах, строятся по единой схеме. В начале и в конце приводятся сведения календарного характера, о продолжительности царствования и соответствующих датах по разных летосчислениям. Основную часть составляют сообщения о вкладе императора в строительство империи, о случившихся в период его царствования стихийных бедствиях и необычных природных явлениях, о пришедшихся на время царствования этого правителя событиях на Востоке, т.е. в Персии и Туркестане, и, наконец, дается изложение событий, значимых с точки зрения церковной истории. К обзору церковных дел часто примыкает сообщение о том или ином событии «среди иудеев». Глава, посвященная императору Анастасию, вполне соответствует этой схеме. Главное место в ней отведено церковной

истории: деятельности палестинских монастырей и появлению на исторической сцене Севира Антиохийского, который, наряду с Диоскором Александрийским, олицетворял антихалкидонитскую оппозицию.

Основными источниками при написании этой главы послужили «История» (Та'рӣҳ ал-маджмӯ' 'алā-т-таҳҡӣҡ ва-т-таҳдӣҡ) Евтихия Александрийского, известного как Са'ӣд ибн ал-Битрӣҡ (877–940)¹9, «Книга заглавия» (Китаб ал-'Унван) Агапия Иерапольского (Маҳбӯба Манбиджского) (–941/2)²⁰ и «Жизнеописания Александрийских патриархов», авторство которых приписывалось Севиру ибн ал-Муҳаффа' (–987)²¹.

Наиболее оригинальную часть этой главы составляет объяснение Ибн ал-'Амйдом происхождения названия «яковиты», прилагаемого к сообществу антихалкидонитов. Обыкновенно это название возводится к имени Иакова Барадея (западносир. Burd'ōnō), церковного деятеля VI в. 22, способствовавшего становлению церковной иерархии, альтернативной по отношению к признанной византийской властью 23. Такое представление о происхождении этого названия опирается на сирийские и греческие источники и было принято также рядом арабских авторов, в том числе Евтихием Александрийским (Са'йд ибн ал-Битрйк), которого цитирует Ибн ал-'Амйд. Однако Ибн ал-'Амйд отвергает такое объяснение происхождения названия «яковиты» и возводит его к мирскому имени Диоскора Александрийского. «Мелькиты утвердились в толке царя Маркиана, - пишет он, – а яковиты – в толке Диоскора. И говорят, что они были названы яковитами, потому что имя Диоскора в миру было Иаков, и, будучи в ссылке, он, бывало, писал к верным и заповедовал им крепко держаться вероисповедания убогого ссыльного Иакова»<sup>24</sup>. Интерпретация Ибн ал-'Амйда, представленная в «Благословенном собрании», не сразу получила распространение. Во всяком случае, ее упоминания не обнаруживается у такого выдающегося арабоязычного коптского автора рубежа XIII-XIV вв. как  $Aб\bar{y}$ -л-Баракāт ибн Кабар (-1324). В своем энциклопедическом труде «Светоч [во] мраке и изъяснение служения» (Китаб мисбах аз-зулма ва-'йдах ал-хидма) он по-прежнему связывает название «яковиты» с именем Иакова Барадея<sup>25</sup>. Но теорию Ибн ал-'Амйда охотно восприняли мусульманские египетские авторы: Абу-л-'Аббас Ахмад ал-Калкашанди (1355/6–1418), служащий дивана мамлюкских султанов<sup>26</sup>, и знаменитый историк и географ Тақй ад-Дйн Ахмад ибн 'Алй ал-Мақрйзй (1364–1442)27. Постепенно идея Ибн ал-'Амида о том, что название «яковиты» происходит от мирского имени Александрийского патриарха Диоскора, почерпнутая им, вероятно, из неуказанных коптских источников, приобрела в Египте распространение и, кажется, вполне упрочилась. С Александрийским патриархом название «яковиты» связывали венецианский францисканец Франческо Суриано (1450–1529) в своем «Трактате о [путешествии по] Святой Земле и Востоку»<sup>28</sup> и аугсбургский медик и натуралист Леонхарт Раувольф (1535–1596) в своих записках о путешествиях по странам Востока<sup>29</sup>. Тремя веками позже английский археолог Джон Генри Миддлтон (1846–1896) в своей заметке «Египетские копты и их церкви», опубликованной в еженедельнике «The Acamedy», напишет: «Неортодоксальная партия называлась яковитами, от "Иаков", имени Диоскора до его становления патриар-

Предлагаемый ниже перевод главы об императоре Анастасии выполнен Н.Н. Селезневым под редакцией Д.А. Морозова по следующим рукописям: (1) рукопись Национальной библиотеки Франции BnF ar. 294, fol.  $237v:2-239v:1^{31}$ ; две рукописи Ватиканской библиотеки (2) Vat. ar. 168, fol. 192v/P. 385:11-194r/P. 388:19; (3) Vat. ar. 169, fol.  $170r:1-171r:12^{32}$  и (4) рукопись Мюнхенской библиотеки Munich BSB Cod. ar. 376, P.  $258:5-260:6^{33}$ .

## Ал-Макйн ибн ал- Амйд. Благословенное собрание<sup>34</sup>. Сто пятьдесят девятый \*от Адама\*<sup>35</sup>

Анастасий<sup>36</sup>. Царствовал<sup>37</sup> над ромеями двадцать семь лет<sup>38</sup>, и это [т.е. начало его царствования] – в год четвертый от царствования  $\c Kyб\bar a$ да \*сына Пероза\*<sup>39</sup>, и это<sup>40</sup> год восемьсот третий<sup>41</sup> от Александра Двурогого<sup>42</sup>.

Он был он яковитом<sup>43</sup>, из жителей Хамы. И он повелел, чтобы Хама была отстроена<sup>44</sup> и укреплена, ибо она была разрушена, и была [ее строительство] завершена<sup>45</sup> в два года.

[Агапий/Махоўб] Иерапольский/Манбиджский (ал-Манбиджй) говорит, что он был манихеем, и в первый год своего царствования \*повелел, чтобы были убиты все женщины, которые научились письму и чтению 47.

В третий год его царствования\* $^{48}$  была построена Д $\bar{a}$ р $\bar{a}$  выше Нисивина, в месте, где был убит царь Дарий (Д $\bar{a}$ р $\bar{a}$ ), которого убил Александр, и поэтому была названа «Д $\bar{a}$ р $\bar{a}$ » $^{49}$ .

И завоевал Қубад, царь [Vat. ar. 168, fol. 193г/Р. 386] персов, Амид и разрушил его и отправил великое войско в Александрию, и сожгли те укрепления и сады, что вокруг нее, и случились многие войны между Қубадом и Анастасием, и было убито с обеих сторон множество народа<sup>50</sup>.

В одиннадцатый год его царствования случился в стране ромеев сильный голод и мор, и появилась многочисленная саранча, которая испортила большую часть урожая их посевов [BnF ar. 294, fol. 238r] и плодов их деревьев, и умерло от голода множество народа. И в упомянутый год случилось большое землетрясение, и попадали из-за него многие дома, и некоторое число людей погибло<sup>51</sup>.

В Александрии был [тогда] один муж, иудей, принявший христианство. Он был состоятелен и щедр милостыней. Его имя было Даутӣб<sup>52</sup>. Он обеспечивал похороны умерших бедняков и обильно творил милостыню в день праздника Пасхи, не оставляя обделенным никого<sup>53</sup>.

В шестой год царствования Анастасия, царя ромеев<sup>54</sup>, над Александрией был поставлен патриархом Иоанн, и был он яковитом. Он пребывал [на престоле] девять лет и умер четвертого [числа месяца] башаниса<sup>55</sup>. Во дни его Церковь была в спокойствии [Vat. ar. 169, fol. 170v] и благополучии. После него патриархом над Александрией был поставлен Иоанн Затворник. Он пребывал [на престоле] одиннадцать лет и умер двадцать седьмого<sup>56</sup> [числа месяца] башаниса. В его дни патриархом над Антиохией стал Севир. Он написал Иоанну, патриарху Александрии, синодик (санўдйқан)<sup>57</sup> [Vat. ar. 168, fol. 193v/P. 387] со своим вероисповеданием. Патриарх Иоанн<sup>58</sup> принял его и написал ответ отцу [Munich ar. 376, P. 259] Севиру. И были \*они оба в вероисповедании Диоскора\*<sup>59</sup>. В двадцать седьмой год царствования Анастасия<sup>60</sup> стал другой<sup>61</sup> Диоскор [ВпF аг. 294, fol. 238v] патриархом над Александрией. Он пребывал [на престоле] два года и пять месяцев \*и умер\*<sup>62</sup>.

Са'йд ибн Батрйқ \*в своей "Истории"\* $^{63}$  говорит, что Илия, патриарх Иерусалима (ал-байт ал-муқаддас), написал царю Анастасию, прося его вернуться к уложению [веры] мелькитов, увещевая его, что они — в истине, и отправил к нему группу из монахов, и с ними многие подарки. Среди тех монахов, кто был отправлен, был Феодосий, игумен [монастыря] Дейр ад-Дувакис $^{64}$ , \*глава лавры\* $^{65}$  Саввы $^{66}$  и глава лавры Харитона $^{67}$ . [Илия] сообщал $^{68}$ , что эти отцы уже заполнили пустыню [обителями] и превратили ее в города и спрашивал его позволения, чтобы им придти к нему. Царь распорядился им явиться, почтил их и принял дары и позволил им \*от нее\* $^{69}$  и написал Илие, патриарху Иерусалимскому, свое ответное письмо, и отправил ему немало средств на постройку церквей и монастырей и для благотворительности $^{70}$ .

Был в Палестине один муж, которого звали Севир<sup>71</sup>. Он держался мнения Диоскора и отправился к царю Анастасию и говорил ему, что исповедание Диоскора – исповедание хорошее<sup>72</sup>, правильное, как решил он для себя. И приказал царь, чтобы было написано ко всем, кто в его царстве, чтобы было принято исповедание Диоскора и был отвергнут Халкидонский [Vat. ar. 168, fol. 194r/P. 388] собор. Когда [BnF ar. 294, fol. 239r] это дошло до [Флавиана]<sup>73</sup>, патриарха Антиохийского, он написал царю Анастасию [Vat. ar. 169, fol. 171r], что, [мол,] то, что ты сделал, не нужно, и что Халкидонский собор – истинный. Разгневался царь Анастасий<sup>74</sup> и сослал [Флавиана]<sup>75</sup>, патриарха Антиохийского, и поставил Севира патриархом над городом Антиохией вместо него. Услышал [об этом] Илия, патриарх Иерусалима (ал-кудс), и собрал у себя монахов и глав монастырей 6. Было их около десяти тысяч душ. Они анафематствовали даря Анастасия и Севира, патриарха Антиохии, и того, кто говорит так, как они. Дошло это до царя, и он направил [своих людей] и сослал Илию, патриарха Иерусалима, в [город] Айла<sup>78</sup>. Это было в год двадцать третий от его царствования. †И собрались все патриархи и<sup>79</sup> епископы мелькитов и анафематствовали $^{80}$  царя $^{81}$  Анастасия и Севира и Диоскора \*и Нестория $^{*82}$  и того, кто говорит так, как они.  $^{†83}$ 

Са'йд<sup>84</sup> ибн Батрйқ говорит, что у Севира был ученик по имени Иаков Барадей (ал-Баради'й), который обходил [Munich ar. 376, P. 260] страну и возвращал народ к уложению [веры] Севира и Диоскора. И он говорит, что яковиты (ал-йа'қиба) относятся [по своему названию] к сему Иакову<sup>85</sup>, но это на самом деле не так, потому что яковиты были названы яковитами со времени Диоскора, что мы уже объяснили [BnF ar. 294, fol. 239v] ранее<sup>86</sup>.

Царь Анастасий умер по завершении 6011<sup>87</sup> года от века<sup>88</sup>.

### Библиографический список

Морозов Д.А. Карш $\bar{y}$ н $\bar{u}$ : сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Н.Ф. Каптерева. Материалы. – М.: ИВИ РАН, 2007. – С. 70–72.

Селезнев Н.Н. Хроника или исторический роман? Царствование Зинона и события на Востоке по «Благословенному собранию» ал-Макйна ибн ал-'Амйда // Aeternitas. Сборник статей по греко-римскому и христианскому Египту / ред. А.А. Войтенко. — М.: ЦЕЙ РАН, 2012. — С. 120—148.

Селезнев Н.Н. «Коптский историк» — потомок выходца из Тикрита: ал-Макйна ибн ал-'Амйд и его «История» // Точки/Puncta. — 2011. — № 1— 2 (10). — C 51—53

Селезнев Н.Н. Изречения философов над гробом Александра Великого по «Истории» ал-Макūна ибн ал-'Амūда // История философии. — 2013. — N 18. — Готовится к изданию.

Сократ Схоластик. Церковная история. - М.: РОССПЭН, 1996.

Aumer J. Die Arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1970.

Breydy M. Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿid ibn Baṭrīq um 935 A.D. – Lovanii: Peeters, 1985. – (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. T. 471–472. Scriptores Arabici. T. 44–45).

Budge E.A.W. The Life and Exploits of Alexander the Great. – L.: Clay & Sons, 1896.

Bundy D.D. Jacob Baradaeus. The State of Research, A Review of Sources and a New Approach // Le Muséon. − 1978. − № 91. − P. 45–86.

Cahen Cl. La «Chronique des Ayyoubides» d'al-Makīn b. al-'Amīd // Bulletin des Études Orientales. – 1955–1957. – № XV. – P. 109–184.

Cahen Cl. À propos d'al-Makīn ibn al-al-'Amīd // Arabica. – 1959. – № 6. – P. 198–199.

Cahen Cl., Coquin R.G. Al-Makīn b. al-'Amīd // The Encyclopaedia of Islam. New edition. – Leiden: Brill, 1991. – Vol. 6. – P. 143:2–144:2.

Chabot J.-B., éd. Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). T. I–IV. – P.: E. Leroux, 1899–1910.

De Slane [W. Mac Guckin], baron Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale. – P.: Imprimerie nationale, 1883–1895.

Eddé A.-M., Micheau, F., éd. Al-Makīn Ibn al-'Amīd. Chronique des Ayyoubides (602-658/1205-6-1259-60). - [Paris]: Académie des inscriptions et belles-lettres, 1994. – (Documents relatifs à l'histoire des croisades, XVI).

Erpenius Th. Historia Saracenica qua res gestae Muslimorum / Arabicè olim exarata à Georgio Elmacino. – Lugduni Batavorum: Typ. Erpeniana Linguarum Orientalium, 1625.

Evetts B. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. II: Peter I to Bedjamin I (661). – Paris: Firmin-Didot, 1948. – (Patrologia orientalis. T. 1. Fasc. 4).

Fiey J.-M. Saints syriaques. – (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 6). – Princeton (NJ): Darwin Press, 2004.

Golubovich G. Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano, Missionario e Viaggiatore del Secolo XV (Siria, Palestina, Arabia, Egitto, Abissinia, ecc.). – Milano: Artiqianelli, 1900.

Hottinger J.H. Smegma orientale: Sordibus Barbarismi. - Heidelbergae: A. Wyngaerden, 1658.

Ibn aş-Şuqā'ī, Faḍl Allāh. Tālī Kitāb Wafayāt al-a'yān / éd. J. Sublet. – Damas: Institut français de Damas, 1974.

Mai A. Scriptorum veterum nova collection e Vaticanis codicibus edita. -

Romae: Typ. Vaticanis, 1831. – T. IV (Codices Arabici).

Maqrīzī, Taqī ad-Dīn Aḥmad al-. Kitāb al-muqaffā al-kabīr / taḥqīq M. Ya'lāwī. – Bayrūt: Dār al-Ġarb al-Islāmī, 1991.

Martindale J.R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. 2. – L.; N.Y. [etc.]: Cambridge University Press, 1980.

Maspero J., Fortescue Ad., Wiet G. Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des Églises Jacobites (518–616). – P.: Champion, 1923. – (Bibliothèque de l'École des hautes études; Sciences historiques et philologiques, 237).

Nicoll A. Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum Orientalium catalogi partis secundae volumen primum Arabicos complectens confecit... – Oxonii: Clarendon, 1821.

Patrich J. The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth

Century to the Present. – Leuven: Peeters, 2001.
Pietruschka U. Giyorgis Wäldä 'Amid // Encyclopaedia Aethiopica. Vol. 2.
– Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. – P. 812:2–814:1.

Qalqašandī, Abū-l-'Abbās Aḥmad al-. Şubḥ al-a'šā fī şinā'at al-inšā. (14 тт.). al-Qāhirah: al-Matba'a al-'Amīriyya, 1331–1338 / 1913–1919.

Rowson E.K. Al-Ṣafadī // Essays in Arabic Literary Biography (1350–1850) / ed. J.E. Lowry, D.J. Stewart. - Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. - P. 341-357.

Şafadī, Şalāḥ ad-Dīn aṣ-, Al-Wāfī bi-l-wafayāt / Aḥmad al-Arnāwūţ, Turkī [al-]Muṣṭafā. – Bayrūt: Dār Iḥyā' at-turāt al-'arabī, 2000. Seybold C. F. Zu El Makīn's Weltchronik // Zeitschrift der Deutschen

Morgenländischen Gesellschaft. – 1910. – Bd. 64. – S. 140–153.

Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes. Premiere partie: manuscrits chrétiens. – P.: Bibliothèque nationale, 1972. – Tome 1: Nos 1–323.

'Umarī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Faḍl Allāh al-. Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār [«Пути взоров по странам с городами»] / taḥqīq 'Abd Allāh ibn Yaḥyā as-Sarīḥī. – Abū-Zabī: Al-Mağma' ar-Taqāfī, 2003.

Uri J. Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientalium. – Oxonii: Clarendon, 1787.

Vasiliev A. Kitab al-'Unvan: Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Seconde partie (II). – Turnhout: Brepols, 1912. – (Patrologia orientalis. T. 8. Fasc. 3. № 38).

Villecourt L. [et.al.] Abû'l-Barakât Ibn Kabar. Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Église). – (Patrologia orientalis. T. 20, Fasc. 4, № 99). – Paris: Firmin-Didot, 1928 (penp.: – Turnhout: Brepols, 1994).

Fasc. 4, № 99). – Paris: Firmin-Didot, 1928 (penp.: – Turnhout: Brepols, 1994). Wassef C.W. Calendar, Months of Coptic // The Coptic Encyclopedia / ed. A.S. Atiya. Vol. 2. – N.Y.; Toronto; Oxford [etc.]: Macmillan, 1991. – P. 438–440.

Wüstenfeld F. Macrizi's Geschichte der Copten. – Göttingen: Dieterich, 1845.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Напр.: Cahen Cl., Coquin R.G. Al-Makīn b. al-'Amīd // The Encyclopaedia of Islam. New edition. – Leiden: Brill, 1991. – Vol. 6. – Р. 143:2; Samir Kh. Makīn, Ibn al-'Amīd al-//The Coptic Encyclopedia / ed. A.S. Atiya. – N.Y.; Toronto; Oxford [etc.]: Macmillan, 1991. – Vol. 5. – Р. 1513; Muth F.-Ch. Fāṭimids // Encyclopaedia Aethiopica. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. – Vol. 2. – Р. 508:2.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Erpenius Th. Historia Saracenica qua res gestae Muslimorum / Arabicè olim exarata à Georgio Elmacino. – Lugduni Batavorum: Typ. Erpeniana Linguarum Orientalium, 1625. – P. 299–300.

³ Ibn aṣ-Ṣuqāʿī, Faḍl Allāh Tālī Kitāb Wafayāt al-aʿyān / éd. J. Sublet. – Damas: Institut français de Damas, 1974. – Ş. 110–111. – P. 136–138. – § 167.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Рукопись Бодлеянской библиотеки № DCLXXIII. Uri J. Bibliothecæ Bodleianæ codicum manuscriptorum orientalium. – Oxonii: Clarendon, 1787. – Pars prima. – P. 153:1 [Cod. Mss. Ar.]; Nicoll A. Bibliothecae Bodleianae codicum manuscriptorum Orientalium catalogi partis secundae volumen primum Arabicos complectens confecit... – Oxonii: Clarendon, 1821. – P. 502–503; Cahen Cl. À propos d'al-Makīn ibn al-'Amīd // Arabica. – 1959. – № 6. – P. 198; Рукопись Национальной библиотеки Франции № 2066 (fol. 122r–112v). De Slane [W. Mac Guckin], baron. Catalogue des manuscrits arabes / Bibliothèque nationale. – P.: Imprimerie nationale, 1883–1895. – P. 367:2; Ibn аş-Şuqā'ī. Указ. соч. – Ş. 111. (прим. 1). – Р. 136 (комм. к § 167). В бейрутском издании биографического словаря аз-Çафадӣ (Şafadī, Şalāḥ ad-Dīn aş-, Al-Wāfī bi-l-wafayāt / Аḥmad al-Arnāwūt, Тurkī [al-]Мuṣṭafā. – Ваугūt: Dār Iḥyā' at-turāt al-'arabī, 2000) в соответствующем месте, по алфавитному порядку имен авторов, биография Джирджиса ал-Макӣна ибн ал-'Амӣда не обнаруживается. Об аҫ-Çафадӣ см.: Rowson E.K. al-Şafadī // Essays in Arabic Literary Biography (1350–1850) / ed. J.E. Lowry, D.J. Stewart. – Wiesbaden: Harrassowitz, 2009. – P. 341–357.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> № 2061. De Slane. Указ. соч. – Р. 367:1. Осуществленное Ж. Сюбле издание сочинения ас-Сукаї основано на этой рукописи, охарактеризованной издателем как «un unicum». Ibn aş-Şuqaт. Указ. соч. – Р. XXVIII.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Маqгīzī, Таqī ad-Dīn Aḥmad al-. Kitāb al-muqaffā al-kabīr / taḥqīq M. Yaʿlāwī. — Bayrūt: Dār al-Garb al-Islāmī, 1991. — Д. 3. — о. 16−18. Русский перевод упомянутых биографических разделов см. в: Селезнев Н.Н. Хроника или исторический роман? Царствование Зинона и события на Востоке по «Благословенному собранию» ал-Макūна ибн ал-ʿАмūда // Aeternitas. Сборник статей по греко-римскому и христианскому Египту / ред. А.А. Войтенко. — М.: ЦЕИ РАН, 2012. — С. 120−148 (особ. 123−129).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Cahen Cl., Coquin R.G. Указ. соч. – Р. 143:2.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Cahen Cl. La «Chronique des Ayyoubides» d'al-Makīn b. al-'Amīd// Bulletin des Études Orientales. – 1955–1957. – № XV. – P. 109–184; Eddé A.-M., Micheau, F., éd. Al-Makīn Ibn al-'Amīd. Chronique des Ayyoubides (602-658/1205-6–1259-60). – [Paris]: Académie des inscriptions et belles-lettres, 1994. – (Documents relatifs à l'histoire des croisades, XVI).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Сведения о нем приводятся далее.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Hottinger J.H. Smegma orientale: Sordibus Barbarismi. – Heidelbergae: A. Wyngaerden, 1658. – P. 206 sq. (passim).

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Budge E.A.W. The Life and Exploits of Alexander the Great. – L.: Clay & Sons, 1896. – P. 355–385.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Об эфиопской версии «Истории» см. Pietruschka U. Giyorgis Wäldä 'Amid // Encyclopaedia Aethiopica. Vol. 2. – Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005. – P. 812:2–814:1.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Морозов Д.А. Каршўнй: сирийская письменность в арабо-христианских текстах // Пятые чтения памяти профессора Н.Ф. Каптерева. Материалы. – М.: ИВИ РАН, 2007. – С. 70–72.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Seybold C. F. Zu El Makīn's Weltchronik // Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. – 1910. – Bd. 64. – S. 140–153.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Maspero J., Fortescue Ad., Wiet G. Histoire des Patriarches d'Alexandrie depuis la mort de l'Empereur Anastase jusqu'à la reconciliation des Églises Jacobites (518–616). – P.: Champion, 1923. – (Bibliothèque de l'École des hautes dtudes; Sciences historiques et philologiques, 237). – P. 219–222, n. 2; Cahen, Coquin. Указ. соч. – P. 143:2.

- $^{16}$  Селезнев Н.Н. «Коптский историк» потомок выходца из Тикрита: Ал-Макйн ибн ал-'Амйд и его «История» // Точки/Puncta. 2011. № 1–2 (10). С. 51–53.
  - <sup>17</sup> Селезнев Н.Н. Хроника или исторический роман? С. 134–143.
- $^{18}$  Селезнев Н.Н. Изречения философов над гробом Александра Великого по «Истории» Ал-Макйна ибн ал-'Амйда // История философии. 2013. № 18. Готовится к изданию.
- <sup>19</sup> Breydy M. Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien. Ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Saʿid ibn Baṭrīq um 935 A.D. Lovanii: Peeters, 1985. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, T. 471–472. Scriptores Arabici, T. 44–45).
- <sup>20</sup> Vasiliev A. Kitab al-'Unvan: Histoire universelle écrite par Agapius (Mahboub) de Menbidj. Seconde partie (II). Turnhout: Brepols, 1912. (Patrologia orientalis. T. 8. Fasc. 3. № 38).
- <sup>21</sup> Evetts B. History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria. II: Peter I to Bedjamin I (661). P.: Firmin–Didot, 1948. (Patrologia orientalis. T. 1. Fasc. 4).
- $^{22}$  Обзор источников, в том числе биографических, касающихся Иакова Барадея, см. в Bundy D.D. Jacob Baradaeus. The State of Research, A Review of Sources and a New Approach // Le Muséon. -1978. -№ 91. -P. 45–86.
- <sup>23</sup> Fiey J.-M. Saints syriaques. (Studies in Late Antiquity and Early Islam, 6). Princeton (NJ): Darwin Press, 2004. –P. 106–107, 110–111.
- <sup>24</sup> BnF ar. 294, fol. 232r; Vat. ar. 168, fol. 187r/P. 374–fol. 187v/P. 375; Vat. ar. 169, fol. 167r; Munich ar. 376, P. 251.
- <sup>25</sup> Villecourt L. [et.al.] Abû'l-Barakât Ibn Kabar. Livre de la lampe des ténèbres et de l'exposition (lumineuse) du service (de l'Église). (Patrologia orientalis. T. 20, Fasc. 4, N° 99). P.: Firmin-Didot, 1928 (peπp.: Turnhout: Brepols, 1994). P. 733/[159].
- <sup>26</sup> Qalqašandī, Abū-l-'Abbās Aḥmad al-. Şubḥ al-a'šā fī ṣinā'at al-inšā. (14 тт.). al-Qāhirah: al-Matba'a al-'Amīriyya, 1331–1338 / 1913–1919. Ğ. 13. Ş. 278.
- <sup>27</sup> Wüstenfeld F. Macrizi's Geschichte der Copten. Göttingen: Dieterich, 1845. Ş. 16 (араб. текст). S. 40–41 (нем. пер.).
- <sup>28</sup> Golubovich G. Il Trattato di Terra Santa e dell'Oriente di Frate Francesco Suriano, Missionario e Viaggiatore del Secolo XV (Siria, Palestina, Arabia, Egitto, Abissinia, ecc.). Milano: Artiqianelli, 1900. P. 78. Cap. 32.
- <sup>29</sup> Rauwolf L. Aigentliche beschreibung der Raiß, so er vor diser zeit gegen Auffgang inn die Morgenländer, fürnemlich Syriam, Iudaeam, Arabiam, Mesopotamiam, Babyloniam, Assyriam, Armeniam u. nicht ohne geringe mühe unnd grosse gefahr selbs volbracht... Laugingen: G. Willers, 1583. S. 421.
- <sup>30</sup> Middleton J.H. The Copts of Egypt and Their Churches // The Academy. A Weekly Review of Literature, Science, and Art. − 1882. − Vol. 22. − № 543. − P. 248. − Col. 2.
- <sup>31</sup> Troupeau G. Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens. P.: Bibliothèque nationale, 1972. Tome 1: Nos 1–323. P. 261.
- <sup>32</sup> Mai A. Scriptorum veterum nova collection e Vaticanis codicibus edita. Romae: Typ. Vaticanis, 1831. – T. IV (Codices Arabici). – P. 308–309.
- <sup>33</sup> Aumer J. Die Arabischen Handschriften der K. Hof- und Staatsbibliothek in Muenchen. Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1970. S. 140–141.
  - <sup>34</sup> Vat. ar. 169 add. *царь*.
  - <sup>35</sup> BnF ar. 294, Munich ar. 376 abs. \*...\*; Vat. ar. 168 add. мир ему!
  - <sup>36</sup> BnF ar. 294 Yastās; Vat. ar. 168, Vat. ar. 169, Munich ar. 376 add. царь.
  - <sup>37</sup> Munich ar. 376 abs.
- <sup>38</sup> Cp.: Vasiliev. Указ. соч. Р. [162]/422).
- <sup>39</sup> Vat. ar. 169 \*...\* царя персов.
- <sup>40</sup> Vat. ar. 169 coomветствующий.
- <sup>41</sup> BnF ar. 294 год вписан коптскими буквенными обозначениями чисел.
- 42 Munich ar. 376 abs.
- $^{43}$  Breydy. Указ. соч. Т. 471/44. Р. 98 (араб. текст). Т. 472/45. Р. 82 (нем. пер.).
- <sup>44</sup> Vat. ar. 168, Munich ar. 376 add. *2000*.
- <sup>45</sup> Vat. ar. 169 была она отстроена.
- 46 Vat. ar. 169 abs.
- <sup>47</sup> В данном месте, очевидно, имела место порча текста, что подтверждается отсутствием отмеченной части в рукописях Ватиканской библиотеки. В редакции «Книги Заглавия» Агапия Иерапольского жертвами гнева императора названы некие младенцы и отроки (Vasiliev. Указ. соч. Р. [163]/423), надсмехавшиеся, как утверждает в своей «Истории» Михаил Великий, над императором. Chabot J.-B., éd. Chronique de Michel le Syrien Patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199). Р.: E. Leroux, 1899–1910. Т. IV. Р. 257 (сир. текст). Т. II. Р. 154 (фр. пер.).
  - <sup>48</sup> Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 abs. \*...\*
  - <sup>49</sup> Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 add. *по имени его*. Ср.: Vasiliev. Указ. соч. Р. [163]/423.

- <sup>50</sup> Breydy. Указ. соч. Т. 471/44. Р. 98 (араб. текст). Т. 472/45. Р. 82 (нем. пер.).
- <sup>51</sup> Ср.: Vasiliev. Указ. соч. Р. [164]/424.
- <sup>52</sup> Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 *Dawbīb*; Munich ar. 376 *Dūtīt*.
- <sup>53</sup> Источник приведенной истории автору настоящей работы остался неизвестным. Нужно заметить, что другие «истории об иудеях», включенные ал-Макйном в главы о византийских императорах, находятся в «Книге заглавия» Агапия Иерапольского. Примерами могут служить история Моисея Критского в главе об имп. Феодосии Малом (BnF ar. 294, fol. 229г; Vat. ar. 168, fol. 184г/P. 368; Vat. ar. 169, fol. 167v; Munich ar. 376, P. 247–248; ср.: Vasiliev. Указ. соч. P. [154]/414. См.: Сократ Схоластик. Церковная история. М.: РОССПЭН, 1996. Кн. VII. Гл. 38. С. 302–303.) и история об изгнании иудеев из Антиохии в главе об имп. Маврикии (ВnF ar. 294, fol. 248v; Vat. ar. 168, fol. 202v/P. 406; Vat. ar. 169, fol. 177r–177v; Munich ar. 376, P. 269. Ср.: Vasiliev. Указ. соч. P. [179]/439–[180]/440).
  - <sup>54</sup> Vat. ar. 169 abs.
- <sup>55</sup> Соответствует периоду от 9 мая по 7 июня по григорианскому календарю. Wassef C.W. Calendar, Months of Coptic // The Coptic Encyclopedia / ed. A.S. Atiya. − N.Y.; Toronto; Oxford [etc.]: Macmillan, 1991. − Vol. 2. − P. 439. − § 9.
  - <sup>56</sup> Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 двадцать четвертого.
  - <sup>57</sup> Vat. ar. 169 грамоту (тапšūr).
  - $^{58}$  Vat. ar. 169 abs.
  - <sup>59</sup> Vat. ar. 169 и были оба [исповедания] одним и тем же. Ср.: Vasiliev. Указ. соч. Р. [165]/425.
  - $^{60}$  Vat. ar. 169 add. уаря.
  - <sup>61</sup> Букв.: *новый*
  - <sup>62</sup> Vat. ar. 169 abs. \*...\* Ср.: Evetts. Указ. соч. Р. [184]/448–[187]/451.
  - 63 Vat. ar. 169 abs. \*...\*
- <sup>64</sup> См. об этом монастыре: 'Umarī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Faḍl Allāh al-. Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār [«Пути взоров по странам с городами»] / taḥqīq 'Abd Allāh ibn Yaḥyā as-Sarīḥī. Abū-Zabī: Al-Maǧma' aṛ-Ṭaqāfī, 2003. Ğ. 1. Ş. 429–430.
  - 65 Vat. ar. 169 abs. \*...\*
  - 66 Vat. ar. 169 Савватий?
- <sup>67</sup> Cm.: Patrich J. The Sabaite Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present. Leuven: Peeters, 2001.
  - <sup>68</sup> Vat. ar. 169 add. ему.
  - $^{69} \, \mathrm{K} \,$  чему в данном пересказе относятся слова «от нее», неясно.
  - <sup>70</sup> Breydy. Указ. соч. Т. 471/44. Р. 98–99 (араб. текст). Т. 472/45. Р. 82–83 (нем. пер.).
- <sup>71</sup> Вследствие компилятивного характера повествования ал-Макūна начало данного абзаца может быть воспринято как начало рассказа о некоем другом Севире. В действительности речь идет о том же Антиохийском патриархе, только ранее были приведены сведения, заимствованные из «Жизнеописаний патриархов», а теперь из «Истории» Евтихия.
  - <sup>72</sup> Vat. ar. 169 abs.
  - <sup>73</sup> MSS *Balādyūs*.
  - 74 Vat. ar. 169 abs.
  - 75 MSS Balādyūs.
  - <sup>76</sup> BnF ar. 294 add. *и иже с ними*.
  - <sup>77</sup> Букв. *запретили*.
- <sup>78</sup> Совр. Эйлат (Израиль). Перевод М. Брейди «Aelia» очевидная ошибка, т.к. Aelia (Capitolina) и есть имя перестроенного при имп. Адриане Иерусалима.
  - <sup>79</sup> Vat. ar. 168 add. *ece*.
  - 80 Букв. запретили.
- 81 Vat. ar. 168 abs.
- 82 Vat. ar. 168 abs. \*...\*
- $^{83}$  Vat. ar. 168 abs. †...† Breydy. Указ. соч. Т. 471/44. Р. 90–102 (араб. текст). Т. 472/45. Р. 83–84 (нем. пер.).
  - 84 BnF ar. 294, Munich ar. 376 abs.
  - 85 Breydy. Указ. соч. Т. 471/44. Р. 102 (араб. текст). Т. 472/45. Р. 85 (нем. пер.).
- <sup>86</sup> BnF ar. 294, fol. 232r; Vat. ar. 168, fol. 187r/P. 374–fol. 187v/P. 375; Vat. ar. 169, fol. 167r; Munich ar. 376, P. 251.
- <sup>87</sup> Vat. ar. 168, Vat. ar. 169 и Munich ar. 376 дают дату прописью в виде «тысяча одиннадцатого года», с очевидным пропуском слова «шесть». В ВnF ar. 294 год вписан коптскими буквенными обозначениями чисел. Указанная дата, приведенная, очевидно, по Александрийской эре, соответствует 519 г. н.э. Принятая в исторической науке дата смерти императора Анастасия 9 июля 518 г. Martindale J.R. The Prosopography of the Later Roman Empire. Vol. 2. L.; N.Y. [etc.]: Cambridge University Press, 1980. P. 79.
  - <sup>88</sup> Munich ar. 376 add. *и Бог слава Ему! Всевышний знает лучше*.

## ПОХОРОННАЯ ОБРЯДНОСТЬ МАНЬЧЖУРОВ: ГЕНЕЗИС, ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

Аннотация. В статье на археологическом, этнографическом материале, письменных источниках реконструируется похоронная обрядность маньчжуров. Большое внимание уделяется изучению похоронной обрядности предков маньчжуров. На материалах полевых исследований фиксируется современное состояние погребального культа. Авторы приходят к выводу, что в условиях глубоких и порой чрезвычайно конфликтных идеологических, экономических, культурных трансформаций последнего столетия современные маньчжуры в немалой степени утратили элементы погребальных традиций своих предков. Однако в силу своей огромной важности обряды перехода из мира живых в мир умерших не потеряли в маньчжурской среде своей значимости и этнорелигиозной специфики.

Ключевые слова: маньчжуры, похоронная обрядность, погребальный культ, смерть, инобытие, душа, предельные основания религии, шаманизм.

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

### Похоронная обрядность предков маньчжуров

Похоронно-поминальная обрядность, как и любая другая, является выражением мировоззрения этноса. Она не остается неизменной, хотя и принадлежит к одному из самых консервативных элементов культуры. До сих пор многие маньчжуры считают, что неправильная организация похорон может иметь катастрофические последствия для семьи покойного.

Этногенез маньчжуров и тунгусо-маньчжурской общности, как известно, до сих пор остается дискуссионной проблемой в российской, китайской и мировой науке. Если взять за основу реконструкции погребальной обрядности предков маньчжуров южноманьчжурскую теорию происхождения тунгусо-маньчжурской общности, тогда археологические данные уведут нас вглубь истории почти на 10 тыс. лет назад. В публикациях С.В. Алкина, развивающего на современном археологическом материале эту теорию, отмечается, что некоторые культуры, входящие в «южноманьчжурскую неолитическую общность», обладали развитой погребальной обрядностью.

В памятниках культуры синлунва (VII – V тыс. до н.э.), с которой начинается неолит Южной Маньчжурии, обнаружены выполненные по обряду ингумации погребения внутри жилищ. Они представляют собой засыпанные могильные ямы глубиной от 0,5 до 0,9 м, на дне которых находятся костяки людей. «Таким образом, некоторые умершие в культуре синлунва погребались в жилищах, которые после проведения погребального обряда могли функционировать в качестве жилищного комплекса» Примечательно, что в одном из захоронений рядом со скелетом мужчины находятся скелеты двух свиней и многочисленные предметы погребального инвентаря — микропластины, украшения из кости и клыков кабана, обоймы вкладышевых гарпунов, керамический сосуд, нефритовые кольца с разъемом.

Впечатляющими образцами погребального культа являются погребения культуры *хуншань*, датируемой временем от IV до рубежа III–II тыс.

до н.э. На погребальном комплексе у деревни Хутоугоу «обращает на себя внимание надмогильное сооружение в виде спиральной каменной кладки... В центре ограниченной ею площадки, на рекордной для неолита Северо-Восточного Китая глубине в 4,5 м, вскрыто погребение в каменном ящике. Подобное внутримогильное неолитическое сооружение было встречено впервые. В погребении найдено 15 нефритовых и бирюзовых скульптурок. Среди них имеются фигурки черепахи, лягушки, птиц (в том числе двух филинов) и рыб»<sup>2</sup>. Памятники культуры хуншань представлены также погребально-храмовым комплексом Нюхэлян. «На вершине горы, имеющей самые большие высотные отметки для этого микрорайона, обнаружены остатки храмовых сооружений, которые получили условное наименование «Храм богини». В радиусе двух километров на шести вершинах обнаружены и раскопаны погребения под каменными курганными выкладками – первые и наиболее ранние примеры надмогильных сооружений подобного рода в Восточной Азии»<sup>3</sup>. В границах погребально-храмового комплекса Нюхэлян были найдены росписи стен камер святилища, фрагменты скульптурных изображений птиц, людей, свиньи-дракона, ритуальная керамическая посуда и другие артефакты, свидетельствующие о высоком уровне развития хуншаньской религиозной культуры. Однако преемственность неолитических и позднейших культур Дунбэя не является, по-видимому, однонаправленным процессом линейного прогресса.

Согласно одной из концепций этногенеза маньчжуров, первым звеном их генеалогической цепи среди народов, известных по письменным источникам, были сушени, за сушенями следуют уцзи, мохэ, чжурчжэни.

Сушени, известные своей воинственностью, ценили молодых и сильных, презирали престарелых и немощных. Когда старик умирал, то его в тот же день хоронили в поле. Делая малый гроб, обвязывали его веревкой. Один конец веревки был обнажен, его обильно поливали вином. Убивали свинью, клали сверху гроба, чтобы снабдить умершего продовольствием. Как отмечается в источнике, «по натуре эти люди были свирепы и жестоки, потому у них не был соболезнования и взаимного уважения»; когда отец и мать умирали, мужчины не плакали, плачущих же называли немужественными<sup>4</sup>. В.Е. Ларичев воссоздает в подробностях погребальный обряд сушеней: «Погребальные церемонии сушеней состояли в следующем: умершего в день смерти уносили в глухое место, где выкапывалась могила. Тело помещалось в саркофаг, сколоченный из бревен или досок, и опускалось в яму. Затем на гроб сверху укладывали определенное количество предварительно зарезанных свиней. Они предназначались, как отмечалось в «Цзинь ши», в качестве пищи для умершего. Положенные при захоронении обряды выполнялись «с уважением», хотя оплакивание не производилось. Даже тело убитого за грабежи среди соплеменников не осквернялось, а помещалось в гроб и закапывалось в могильной яме. Некоторые дополнительные и важные подробности погребальных обрядов сушеней содержатся в «Тайпин юйлань». В этом сочинении уточняется количество свиней, которое приносили в жертву умершему. Оказывается, при смерти богатых закапывалось до тысячи (!) животных, а когда умирал бедный, то до девяти. Кроме того, засыпая могилу землей, сушени оставляли снаружи конец веревки, которая привязывалась к гробу. На нее затем лили отвар, полученный, вероятно, при варке свинины. Такой обряд, связанный, очевидно, с кормлением умершего, выполнялся до тех пор, пока конец веревки не начинал гнить. В записи отмечается также, что обряды, связанные с памятью об умершем, выполнялись не через строгие промежутки времени»<sup>5</sup>.

О погребальных обрядах уцзи-мохэ в «Вэй шу (Истории династии Вэй)» сообщается, что если отец или мать умрут весной или летом, то их немедленно зарывают и над могилой строят хижину, чтоб дождь не мочил ее. Если они умрут осенью или зимой, то трупом их ловят соболей<sup>6</sup>.

В конце VII в. возникло государство Бохай (698–926)<sup>7</sup>. Его этническую основу составляла тунгусо-маньчжурская общность мохэ. К моменту возникновения государственности у мохэсцев хозяйство было достаточно развитым и носило комплексный характер. В «Суй шу (Истории династии Суй)» говорится, что мохэсцы пашут быками попарно, в их землях выращивают много чумизы, хлебных злаков, пшеницы, проса. При разведении животных они предпочитают свиней, однако держат также собак, лошадей, которых использовали для верховой езды. Большую роль в хозяйстве мохэсцев играла охота. Основным оружием на охоте были луки с накладками и обработанные ядом стрелы<sup>8</sup>.

У мохэсцев существовало сословное общество, разделявшееся на знать, простых общинников и неполноправные группы населения. Такая достаточно сложная социальная ситуация находила свое выражение в образе жизни мохэсцев<sup>9</sup>. В ходе усиления экономического неравенства и социального расслоения между мохэсцами стали проявляться заметные различия в погребальных обрядах.

Погребальных обряды простых мохэсцев в «Цзю Тан шу» (Истории старой Танской династии) описываются так: для умершего вырывают в земле яму и закапывают его, бросая землю прямо на покойного. Убивают лошадь, на которой ездил покойный. Перед покойным ставят угощение и приносят жертву<sup>10</sup>. При вторичном захоронении, широко распространенном у мохэсцев, родственники вначале производят разного рода манипуляции с трупом, способствующие его разложению и освобождению костей от плоти (например, выставляют тело умершего на открытом месте, на помосте). Дождавшись полного разложения мягких тканей, сородичи собирают сохранившиеся останки и жгут их. После чего прах кладут в горшок и помещают в могильную яму<sup>11</sup>.

Похороны бохайской аристократии проходили в иной форме<sup>12</sup>. Археологические данные, полученные российскими исследователями, показывают, что часть погребений сумо мохэ представляют собой могилы с каменными сооружениями внутри. Такие примеры дают могильники Чалиба, Дахэймэн, датируемые временем VII–VIII в.<sup>13</sup>.

Обратимся к результатам археологических реконструкций, выполненных китайскими исследователями.

На холмах Людиншань, находящихся в краю современного г. Дуньхуа провинции Цзилинь, расположено раннее императорское кладбище Бохая. Принцесса Чжэнь Хуэй (738–777, погребена в 780) являлась второй дочерью третьего правителя Бохая Да Циньмо. В могиле принцессы Чжэнь Хуэй в ходе археологических раскопок обнаружены погребальный инвентарь, состоящий из вещей, которые тогда бохайская аристократия считала самыми ценными, и стела, текст которой, посвященный восхвалению достоинств принцессы, отражает знание китайской литературы и истории.

К началу 90-х гг. прошлого века на этом археологическом памятнике были раскопаны более 20 захоронений. Из них большинство погребений находилось в грунтовых ямах с вымощенным камнем дном, в каменных склепах. У погребенных имелись внутренние и внешние гробы («го»). 11 захоронений были проведены по обряду кремации, останки свидетельствуют о том, что они подвергались воздействию огня. В 5 могилах попарно лежали мужчина и женщина. В погребениях изредка встречались останки трех человек, можно предположить, что они были связаны брачными или семейными узами. Об этом косвенно свидетельствует тот факт, что в других бохайских могилах рядом с телом одного погребенного по первичному обряду человека оставалось место, половина могилы, куда, вероятно, предполагалось захоронить супруга или супругу. Археологи обнаружили четыре коллективных захоронения. Следует отметить, что коллективные захоронения играли большую роль в бохайском погребальном обряде. Коллективными захоронения бохайцев представляют собой моги-

лы, в которых хоронили умершего по обряду первичного погребения, а затем там же совершали вторичные погребения нескольких людей. Археологические данные подтверждают сомнительность объяснения коллективных захоронений обрядом жертвоприношения. Если такой обряд существовал, то рабы, приносимые в жертву, должны были бы быть убиты при похоронах господина и погребены вместе с ним в одно и то же время. Вероятно, коллективные захоронения отражали практику погребения в одной могиле умиравших в разное время членов семьи.

Почти в каждой могиле был обнаружен немногочисленный погребальный инвентарь. Рядом с погребенным мохэсцем находились лук, керамические сосуды (часть из них — очевидно, троицкого типа) и т.д. Среди сопроводительного инвентаря мохэской аристократии, кроме керамики, находились украшения из золота и серебра, пряжки, бронзовые и стеклян-

ные бусы, бубенчики, изделия из нефрита и т.д. <sup>14</sup>.

В Сунгарийско-Уссурийском географическом районе Приамурья находятся благословеннинская и найфельдская группа археологических памятников, относящихся по времени к V–VII вв. Найфельдская группа – основная в эпоху раннего средневековья. Ее наиболее поздние памятники датируются, вероятно, XI–XII вв. Ареал распространения найфельдской культуры охватывает южные районы Амурской области, часть Хабаровского и Приморского краев в бассейне Амура, а также находящиеся по рекам Амур и Сунгари до реки Ашихэ памятники, относящиеся к тунжэнь. В настоящее время найфельдская археологическая культура соотносится с этнической группой хэйшуй мохэ («чернореченских мохэ»). Археологами изучены несколько найфельдских могильников, которые позволяют судить о погребальной обрядности хэйшуй мохэ 15.

«Захоронения умерших найфельдцы осуществляли на кладбищах», отмечает С.П. Нестеров. «Основной обряд погребения найфельдцев вторичные захоронения. Собранные после воздушного погребения кости хоронили в землю. При хорошей сохранности костей скелета им в могиле придавали примерный анатомический порядок. [...] При сильном фрагментировании скелета в результате воздушного погребения отдельные кости в беспорядке бросались на дно могилы, а также при засыпке... [...] При вторичном способе погребения имеются случаи коллективных захоронений (кости от разных скелетов) как на одном уровне, так и ярусных. [...] Первичный способ погребения – трупоположение, или ингумация, применялся редко. Умершего укладывали на спину, головой в сторону южного или северного вектора горизонта, с согнутыми и поднятыми вверх коленями. [...] Трупосожжения встречаются в единичных случаях». Иногда при захоронении в могилу или на нее укладывались черепа лошадей или кабанов. «Погребальный инвентарь помещали в могилу в испорченном виде, «умерщвленном» во время похорон, или использовались вещи, сломанные в быту»<sup>16</sup>. В состав погребального инвентаря входили керамическая посуда, фрагменты доспехов и вооружение (палаши, копья, стрелы), серебряные, бронзовые и железные украшения, нефритовые кольца и некоторые другие вещи. Погребальный обряд хэйшуй мохэ включал поминальную тризну.

В северной части распространения мохэской культуры располагались поселения так называемых «троицких мохэ» («троицкая группа мохэ»), которые относились, вероятнее всего, к общностям хэйшуй мохэ и сумо мохэ, часть которых расселяется около VIII в. вверх по Амуру до устья Зеи и далее в Забайкалье. Свое название в современной науке они получили благодаря раскопкам Троицкого могильника, расположенного на территории Амурской области недалеко от реки Зея, впадающей в реку Амур. Троицкий могильник исследуется с конца 60-х гг. российскими археологами<sup>17</sup>. В начале XXI в. в раскопках участвовали также китайские и корейские археологи<sup>18</sup>. В настоящее время известно о существовании на терри-

тории этого могильника около 1,5 тыс. погребений, часть из них (около 400) исследована. «Абсолютное большинство их демонстрируют обряд вторичного захоронения. Полученные материалы позволили предложить скорректированную реконструкцию погребального обряда: 1) тело умершего выставляли на воздух, вероятнее всего, на помосте, помещая его при этом в берестяной или деревянный гроб; 2) через определенный промежуток времени останки, полностью или частично освобожденные от мягких тканей, собирали для последующего захоронения, для чего в слое суглинка выкапывалась прямоугольной формы могильная яма, дно которой выстилалось деревянными плашками или берестой; из плашек же изготавливалась рама, во внутреннее пространство которой помещались захораниваемые костные останки с сопровождающим инвентарем, после чего вся эта конструкция покрывалась берестой; 3) затем вся конструкция засыпалась небольшим слоем почвы, на котором разводился огонь, это приводило к частичному сгоранию, обугливанию конструкций; само кострище не закапывалось, о чем свидетельствует концентрация угольков в центре могильных ям. Кострище и могильная яма с течением времени постепенно затягивались почвой» 19. Небольшая часть захоронений выполнена по обряду первичного погребения тела в земле. Многие захоронения содержат погребальный инвентарь, в который входили украшения из камня и металла (браслеты, серьги, ожерелья, перстни), пряжки, детали конского снаряжения, оружие (ножи, мечи, фрагменты доспехов, т.п.), керамические сосуды и т.д. Нередко при погребении в могилу укладывались головы свиней или лошадей. Рядом с захоронениями в ходе раскопок в большом количестве обнаружены лошадиные бабки, часть которых покрыта орнаментом - поясками из крестообразных линий. Е.И. Деревянко интерпретирует эти предметы как культовые - они выступали в качестве вместилищ дух умершего $^{20}$ .

Заметим, что, судя по данным генетического анализа останков, умершие демонстрируют значительное разнообразие генофонда той популяции, которая в VIII—X вв. хоронила здесь своих покойников. По-видимому, культурный фонд этой популяции (или популяций?) вобрал в себя, как и генофонд, разные компоненты, пополнявшие и менявшие то, что принято называть культурой мохэ.

Отчасти схожий погребальный обряд был зафиксирован на могильнике Монастырка-3 в Приморье. Здесь тела умерших укладывали в могилу, где предварительно были сооружены из досок «деревянные ящики-гробы», которые закрывались крышкой. Затем, возможно, по прошествии некоторого времени гроб в могиле поджигали, а потом засыпали землей. Над могилой выкладывалась каменная насыпь – курган<sup>21</sup>.

Чжурчжэни, «далекие потомки легендарных сушеней юга Маньчжурии»<sup>22</sup>. Чжурчжэнями (*нюйчжи*, *нюйчжэнь* в китайской транскрипции) стали называть в китайских источниках исторически связанную с мохэ этническую группу – вероятнее всего, хэйшуй мохэ, обитавшую в Сунгарийско-Уссурийском районе, на бохайских землях, опустевших в значительной степени после 926 г. в результате киданьского завоевания. В первой половине Х в. часть этого населения была переселена киданями на юг Маньчжурии. Эти чжурчжэни стали подданными империи Ляо (916–1125 гг.) и назывались «мирными», «покорными». Чжурчжэни, обитавшие на обширных землях на востоке и северо-востоке от реки Сунгари, назывались «дикими» нюйчжи или «непокорными» чжурчжэнями. Собственно, этноним чжурчжэни производен от киданьского наименования «непокоренный народ»<sup>23</sup>. Существовали также племенные группы «нюйчжи Восточного моря». «Дикие нюйчжи» и «нюйчжи Восточного моря» как раз и представляют те племенные группы чжурчжэней, которые расселялись на территории российского Приморья, Приамурья и севера Маньчжурии»<sup>24</sup>. В начале XII в. они создали Золотую империю – Цзинь  $(1115-1234)^{25}$ 

По мнению китайских исследователей, в эпоху владычества Ляо у чжурчжэней было принято захоронение в грунте сразу после смерти, для похорон не применялись гробы, ни внутренние, ни внешние («го»). Впоследствии для похорон родовых вождей, членов богатых и влиятельных семей убивали не только лошадь, на которой ездил покойный, но и служанку или наложницу, которую любил мертвый, и хоронили вместе с ним в одно время. Участники погребальной процессии делали себе на лбу надрезы ножом, и кровь из ран струилась по лицу, смешиваясь со слезами. Это было так называемыми «слезными и кровавыми проводами». Погребальные ритуалы свершались, по мысли живых родственников, для того, чтобы душа умершего знала, что она всегда может вернуться в свою семью, к своему племени, своему народу и воплотиться снова в теле человека<sup>26</sup>.

В Приамурье сложилась группа амурских (северных) чжурчжэней<sup>27</sup>. У них, как и у этнически близких им других групп Дальнего Востока, преобладал обряд вторичного погребения, существовала практика захоронения

вместе с умершим утвари, оружия, украшений<sup>28</sup>.

В эпоху Золотой империи (Цзинь) члены императорского клана Ваньянь широко заимствовали материальную и духовную ханьскую культуру. В то же время в чжурчжэньское общество активно вливались традиции конфуцианства, буддизма, даосизма. Государство Цзинь было многонациональным и занимало огромную территорию, включая всю Маньчжурию и Северный Китай. Интересы чжурчжэньской знати сосредоточились на эксплуатации населения Северного Китая, туда же, в район современного Пекина, была перенесена главная столица империи. Гробницы чжурчжэньских аристократов были весьма роскошны. Например, Ваньянь Сий (?-1140 гг.) являлся одним из членов императорского клана Ваньянь. Он создал чжурчжэньскую письменность, которая позднее получила название «большое письмо». Его семейное кладбище находится рядом с современным городом Шулань провинции Цзилинь. Перед могилами стоят статуи людей и животных, высеченные из камня в натуральную величину. По-видимому, чжурчжэньские аристократы подражали в этой практике ханьским императорам и вельможам. Каменные скульптуры создавались для олицетворения власти и могущества императоров, дворцовой знати. Они обычно устанавливались перед императорскими могилами и представляли собой некие памятники. Такой вид скульптуры зародился еще во времена Чжаньго, «Воюющих царств» (475-221 гг. до н.э.). В эпоху Хань (206 г. до н.э. – 220 г. н.э.), Южной династии (420–589 гг.) и последующие периоды средневековой китайской истории он получил дальнейшее развитие. Во времена династии Тан и Сун система создания каменных скульптур формировалась согласно рангу усопшего. Так было вплоть до последних династии Мин и Цин.

Могила Ваньянь Сия состоит из наклонного могильного коридора, внутреннего дворика и гранитного склепа, в котором стоят одна большая и четыре маленькие каменные урны с прахом. Во время правления династии Цзинь у чжурчжэней зафиксирован синкретический способ захоронения: похоронный ритуал состоял из кремации тела с последующей ингумацией останков. Довольно часто для сопровождения покойного убивали любимых слуг и служанок. Для покойника и его загробного путешествия чжурчжэни приносили в жертву свиней и собак, которых сжигали. Съестные дары в качестве жертвы тоже предавали огню, этот торжественный церемониал носил название «приготовление еды для умершего» <sup>29</sup>.

Империя Цзинь была разгромлена монголами в 1234 г. Но монгольское господство в Китае было недолгим. В 1368 г. силами крестьян под предводительством Чжу Юаньчжана монгольская династия Юань, правившая с 1271 г., была свергнута. На смену ей пришла династия Мин (1368–1644). Монгольская империя оставила после себя на Северо-Восточном Китае тяжелое наследие — множество разрозненных, борющихся между собой,

чжурчжэньских родов и племен. В этот период чжурчжэни расселились в разные места Маньчжурии, в результате неравномерности экономического и политического развития многие традиции и обычаи стали формироваться локально, в том числе обряд погребения. При династии Мин у чжурчжэней племени Хулавэнь, живших в таежной зоне Маньчжурии, после того, как умирал кто-то из стариков, тело покойного и вещи, которыми он пользовался при жизни, хоронили в развилке или дупле большого дерева. Родственникам покойника было запрещено поедание мяса в течение 100 дней. У некоторых племен чжурчжэней, живших по берегам рек, был распространен обряд «водные похороны». Умершего человека на плоту отправляли вниз по реке или просто бросали труп покойника в воду<sup>30</sup>.

### Погребальное обряды в недавнем прошлом и настоящем

Крупные исторические события конца XVI – начала XVII вв. на территории Маньчжурии представляют собой череду завоевательных и объединительных походов чжурчжэней Цзяньчжоу во главе с Нурхаци, успешно завершившихся созданием государства. Маньчжурская народность сформировалась в результате объединения чжурчжэньских племен и создания в 1616 г. единого централизованного государства. В то время был распространен синкретический способ захоронения (кремация с последующей ингумацией). Так обычно хоронили воинов, умерших в чужих краях. Иногда до кремации состригали прядь волос с головы усопшего и перед погребением клали их в урну с прахом. Считалось, что часть души человека находится в волосах.

Описание погребений первых маньчжурских правителей составил Н.Я. Бичурин. О действиях приближенных после смерти Нурхаци (1626 г.) ему было известно следующее. «На другой день гроб его поставлен был с северо-западном углу города Шень-цзин, столицы маньчжурской. Выньди, преемник его, отрезал косу у себя и надел траур, обнародовал манифест и всепрощение. Вынь-ди с князьями и вельможами, встав перед столом с яствами у гроба, учинил поклонение и возлияние вина; по прочтении молитвы он сам выносил гроб, а вельможи поставили на погребальную колесницу и похоронили на кладбище Фу-лин»<sup>31</sup>. Погребальные ритуалы первых преемников Нурхаци, согласно Н.Я. Бичурину, тоже были достаточно просты и заключались в отрезании кос, трауре, посте (отказе от пиршеств), запрещении убоя скота (но народу не воспрещалось есть мясо), временной приостановке бракосочетаний, плачах и жертвоприношениях. Со временем простота погребального обряда усложнялась включением китайских элементов. Согласно сведениям китайских историков, захоронение маньчжурской аристократии сопровождалось погребением молодых наложниц. Например, после смерти Нурхаци его любимая наложница Уланала Абанай и еще двое слуг были вынуждены покончить жизнь самоубийством для сопровождения хозяина в иной мир. Уланала Абанай происходила из семьи вождя племени Ула чжурчжэней Хайси. Когда она вышла замуж за Нурхаци, ей было 12 лет, а Нурхаци уже исполнилось 43 года. В год смерти ей исполнилось 36 лет<sup>32</sup>. Заметим, что сопогребение с умершим его наложниц было принято в среде чжурчжэньской и монгольской знати. Обряда умерщвления наложниц и челяди держались некоторые китайские правители: так, со времени смерти в 1398 г. Чжу Юаньчжана, первого императора династии Мин, вплоть до второй половины XV в. вслед усопшему императору умертвляли десятки наложниц. Затем на эту практику был наложен запрет.

После смерти Нурхаци к власти пришел его сын Хуантайцзи (1592—1643). Еще до завоевания внутреннего Китая маньчжурская власть во главе с Хуантайцзи начала заимствовать элементы ханьской материальной и духовной культуры. Вслед за завоеванием внутреннего Китая в среде маньчжурской аристократии постепенно меняется похоронная обрядность.

По указу императора Канси (годы правления 1662—1722) были отменены обряды кремации и «самоубийства для сопровождения мертвого хозяина». При царствии Юнчжэна (1723—1735) была строго запрещена кремация у всех маньчжуров, и стала закрепляться традиция захоронения умерших в земле.

Таким образом, под сильным влиянием ханьской культуры у маньчжуров, живших в Северо-Восточном Китае, ко времени свержения династии Цин в 1911 г. была сформирована похоронная обрядность с этнической спецификой, сочетавшей собственно маньчжурские и инокультурные, прежде всего, ханьские компоненты. По мере исторического развития в дворцовой и аристократической культуре китайская (ханьская) культура основательно нивелировала маньчжурские и иные этнокультурные (например, монгольские) элементы погребальной обрядности. Н.Я. Бичурину в середине XIX в. оставалось только констатировать: «Все вышеописанные обряды, также качественные наименования государя по смерти суть китайские. Нынешний дом Цин еще в бытность свою в Маньчжурии принял все китайские обряды, а из своих обрядов удержал при себе одно шаманство»<sup>33</sup>.

Однако в среде простого народа некоторые традиционные элементы сохранялись. В семейной жизни они сохранялись отчасти благодаря тому, что у маньчжуров существовали ограничения на браки с ханьцами, а также в силу относительно изолированного компактного проживания многих групп маньчжуров на своих исконных землях. Но не только поэтому. Погребальная обрядность тесно связана со многими важнейшими религиозными представлениями, в которых выражают себя базисные проблемы человеческого существования - конечности или вечности сущего, наличия или отсутствия запредельной нашему миру реальности, бренности или ценности земного бытия, меры воздаяния за добро и зло. В погребальном ритуале в концентрированном виде воплощены воззрения на человека, его судьбу и удел в общем порядке мироздания. Так было на протяжении всей истории человечества и во всех типах культуры. Редко социальные коллизии перепахивают культуру настолько глубоко, что быстро и навсегда устраняется содержание базисных представлений и на его месте вырастает новое. Маньчжуры – не исключение.

Из общего фонда воззрений на человека для погребальной обрядности решающее значение имеют представления об инобытии и душе.

«Представления о жизни в мире мертвых весьма различны, что всецело зависит от познаний народа в этой области, – писал С.М. Широкогоров в «Опыте исследования основ шаманства у тунгусов». – Те из тунгусов, которые ознакомились с китайскими представлениями о загробной жизни, свои представления о мире мертвых пополняют из этого источника. Те же тунгусы, которые ближе стоят к монголам, заимствовали свои познания от монголов и т.д. Всякое знание в этой области... может быть восстановлено только предположительно. Сущность его сводится к тому, что мир мертвых построен абсолютно подобно миру живых с той разницей, что все лица и предметы суть души и не имеют физической сущности»<sup>34</sup>.

Маньчжуры исходили из того, что именно душа (фаянга) — невидимая часть человеческого существа — оживляет тело. Согласно верованиям маньчжуров, считается, что душа человека своим возникновением обязана духам, прежде всего, прародительнице. В «Предании о нишанской шаманке» повествуется о том, как во дворце Омоси-мама души распределяются между младенцами и здесь же сразу определяется земной удел человеку, наделяемому душой, — «все плохое и хорошее здесь утверждается и ниспосылается».

Маньчжуры верили, что у человека есть несколько душ или, иначе, что душа многосоставна. По одной версии реконструкции маньчжурских представлений, «первичная» душа, *оми*, появлялась у человека еще до его

рождения и покидала тело только после смерти. Другая душа, фаянга, могла временно покидать человека во сне или во время болезни. После его смерти фаянга оставалась на несколько дней у тела и затем отправлялась в нижний мир<sup>35</sup>. Согласно разъяснениям С.М. Широкогорова, фаянга состоит из трех частей: первая, истинная часть - unengi fajanga, является главной; вторая – uargi fajanga, близкая первой «душа, которая предшествует»; третья – olorgi fajanga, «внешняя душа». Маньчжуры сравнивали такое устройство души с пальцем, который имеет кости, плоть и ноготь. Вторая душа через некоторое время после смерти возвращается к Омоси-мама, чтобы впоследствии быть переданной другому человеку, ребенку. Третья душа после смерти отправляется к духу нижнего мира Илмунь-хану, а затем может быть воплощена в другого человека или животное. Первая душа - «самосознание», индивидуальное начало личности тоже уходит к Омоси-мама. С.М. Широкогоров упоминал также о том, что одна из душ может оставаться в могиле. Русский исследователь усматривал в маньчжурской концепции души заимствования из упрощенно понятого буддизма, полученные при посредстве китайцев и центральноазиатских народов<sup>36</sup>.

Сообразно маньчжурским воззрениям, смерть обусловлена тем, что душа покидает тело. Если это происходит в должный срок, тогда смерть воспринимается как естественное явление. Смерть в результате болезни или несчастного случая толкуется как следствие зловредной деятельности духов, которые до срока коварно изымают душу из тела. «Когда смерть наступает, внимание людей сосредоточивается на проблеме души и ее транспортировки в нижний мир. Без промедления нужно предпринять ряд необходимых действий. После смерти взрослого человека маньчжуры подвешивают на воротах кусок синей ткани — targa, а также других цветов в случае табу, если имеется оспа, или новорожденный ребенок, или что-то серьезно связанное с шаманизмом»<sup>37</sup>.

Тело умершего одевают в погребальные одежды, одно платье поверх другого – их может быть 3, 6, 9 или 5, 7. Согласно наблюдениям С.М. Широкогорова, покойника укладывают в доме на дощатый помост, стоящий на полу, обратив голову к западу, а ноги ко входу. Рядом с головой усопшего располагаются голова свиньи (кабана) и зажженный масляный светильник. Пока тело находится в доме, окружающие должны поддерживать вокруг него спокойную обстановку, оберегая душу усопшего от волнений. Иначе душа может до положенного времени уйти из дома, но не найти верной дороги в иной мир, тогда есть опасность, что она станет злонамеренным существом хуту. Нельзя подпускать близко к телу собак. Собака – проводник души в нижний мир, маньчжуры боялись, что душа может воспользоваться собакой и отправиться в путь еще до прихода шамана и выполнения необходимых действий по созданию надежных условий для движений души в нужном направлении. Заблудившись вместе с собакой в среднем мире, душа может войти в тело ранее умершего человека и стать бродячим мертвецом – хуту. Выждав некоторый срок – у маньчжуров не менее трех дней, тело помещают в гроб. С.М. Широкогоров объясняет маньчжурскую практику сохранения тела непогребенным в земле влиянием китайцев, а также необходимостью ожидания сбора всех родственников<sup>38</sup>. В гроб укладываются некоторые вещи покойного, в особенности те, что уже вышли из употребления. Затем после прощальных слов, которые произносит сын покойного, гроб выносят из дома через окно.

Во дворе гроб устанавливается между домом и воротами в специально сооруженной легкой палатке, рядом ставится стол с жертвоприношениями. Здесь тело покойника остается довольно долго — от семи дней до трех недель летом, зимой — до семи недель. По прошествии этого срока гроб препровождается с сопутствующими церемониями в могилу. Во времена С.М. Широкогорова эти церемонии уже имели очень много китай-

ских элементов (сжигание бумажных денег, вещей и т.п.). Однако русский этнограф отмечает в отношении жертвенных вещей любопытную деталь: «До сих пор маньчжуры предпочитают железные вещи – котлы и прочую утварь, которую оставляют в могиле. Такие вещи, меньшего размера, чем обычные, изготавливают китайцы в Айгуне»<sup>39</sup>. Археологические данные свидетельствуют, что сопогребение с умершим в гроб и могилу выведенных из употребления вещей, а также домашней утвари, сосудов было типичной погребальной практикой предков маньчжуров.

Согласно верованиям маньчжуров, некоторое время после смерти душа остается близ тела. Затем одна из частей души, olorgi fajanga, «внешняя душа» на седьмой день удаляется от тела, а две другие части еще девяносто девять дней пребывают рядом с живыми людьми. Проводы душ сопровождаются ритуальными действиями – прежде всего, жертвоприношениями, в отправлении которых во времена наблюдений С.М. Широкогорова обычно участвовали родственники усопшего, а также при необходимости «родовой жрец» — boigon saman. Суть этих действий состояла в том, чтобы угощениями, плачем и молитвами успокоить душу покойника, раздосадованную фактом смерти, и с миром отправить ее в потустороннее существование $^{40}$ .

Обратимся к современным этнографическим данным. В настоящее время и маньчжуры, и ханьцы, живущие в Северо-Восточном Китае, в разговорном языке называют свадьбу «радостным делом» (кит. «сиши») или «красным делом» (кит. «хунши»), а похороны «траурным делом» (кит. «санши») или «белым делом» (кит. «байши»). Если старшие члены семьи прожили более 80 лет, то их похороны называются «белое радостное дело» (кит. «бай сиши»).

В определенной степени маньчжурские похоронные обряды до сих пор определяются возрастом покойного, причиной его смерти и статусом в обществе, а также семейным положением. Умершему человеку воздаются максимально возможные для семьи почести и оказывается предельное внимание. Особой пышностью и церемониями отличались похороны родителей до начала «Великой культурной революции». Даже в настоящее время похороны с соблюдением всех обрядов (в особенности, престарелых родителей, «бай сиши») требуют больших расходов, из-за чего маньчжуры иногда впадают в долги.

Чжао Фую (маньчж. Шушу Гиеро, 1910–2002) был шаманом рода Шушу Гиеро, который проживал из поколения в поколение в Ниньгуте (в современном уезде Ниньань провинции Хэйлунцзян). Его отец умер в 1947 г., и похороны проходили в соответствии с маньчжурскими ритуалами. Вспоминая об этом, Чжао Фую указывал, что в старые времена у предков маньчжуров все похоронные обряды были просты, и только под влиянием ханьской культуры маньчжурские похороны стали усложняться. По его мнению, маньчжурская аристократия заимствовала ханьскую культуру и окитаивалась. Начиная с династии Хань, в Китае гражданский и военный чиновники из ханьцев по кончине отца или матери обязаны были немедленно сложить должность с себя и удалиться на родину, что называлось «находиться в трауре по родителям», а по истечении 27 месяцев, за исключением високосного года, чиновники снова определялись по таким же должностям, при каких прежде служили. Это называлось «восстановлением». В 27-месячном трауре по родителям, обыкновенно называемом «трехгодичным», в течение продолжения траура сыновьям нельзя было пить вино, есть мясо, выходить без крайней нужды из дома, бывать на пиршествах и так далее. Под влиянием таких правил при династии Цин гражданские и военные чиновники из маньчжуров, служащие в столице, по кончине отца или матери, также обязаны были сложить с себя должность. По прошествии 100 дней траура им давали временную должность; но быть на церемониях при дворе и на жертвоприношениях не дозволялось. Служащие же в округах по наложении на себя траура обязаны были возвратиться туда, где находится центр их «знамени», здесь по прошествии 100 дней траура они могли исправлять временные должности в тех присутственных местах, в которых служили до отправки, с запрещением присутствовать на церемониях при дворе и участвовать в жертвоприношениях; это правило называется «Динью»<sup>41</sup>. Все это оказывало большое влияние на простых маньчжуров, живших в Северо-Восточном Китае.

Опираясь на воспоминания Чжао Фую и данные наших полевых исследований в районах городов Шуанчэн, Ачен и уезда Ниньань провинции Хэйлунцзян, прежде всего следует отметить, что похоронная обрядность здешних маньчжурских жителей, сохранявшаяся до начала 60-х гг. прошлого века, имела много общего с похоронной обрядностью потомков рода Чжао (по-маньчжурски Айсинь Гиеро) в селе Уаочжань (обследованной китайскими учеными Чжан Шаоцзюном и Хэ Шаофаном в 2003 г.). И хотя обряды в мелочах не всегда идентичны, но в главном совпадают.

Подготовка к похоронам часто начинается еще до смерти человека.

### 1. Подготовка гроба (бэй шоу цай)

Гробу у маньчжуров уделялось большое внимание. Пожилые маньчжурские мужчины и женщины, которым исполнялось 50 лет, сами или благодаря сыновьям приготовляли гробы. Гробы делались из крепкого влагостойкого дерева (как правило, из кедра), практиковалось изготовление гробов из сосновых досок. Некоторые богатые маньчжуры для изготовления гробов использовали редкое дерево белой сирени. Верхняя часть гроба была похожа на конек, а сама крыша была двускатной. Это было одной из наиболее важных особенностей маньчжурских гробов. Изголовье украшалось красивыми пейзажными орнаментами. Хорошие гробы делались большими, при этом без единого гвоздя. Сверху их покрывали красным лаком. Такой заранее приготовленный гроб, который обычно помещался в сарае, называется на китайском языке «чи цай» или «шоу цай».

Вместе с подготовкой гроба нужно было шить погребальные одежды. Эти одежды называются «вечными одеждами» (кит. «шоу и» или «чжуанлао и»). Как правило, «вечные одежды» были сшиты из хлопчатобумажных тканей. Маньчжурам приходилось соблюдать табу: нельзя было использовать атлас в качестве материала для шитья «вечной одежды», потому что атлас (кит. «дуань цзы») - это слово-омофон, имеющее два смысла. Второе значение слова - «не оставить после себя потомства». Остаться без потомков – самая большая беда для маньчжуров и ханьцев. Одежда покойного никогда не шилась из кожи. Маньчжуры считали, что если похоронить человека в кожаной одежде, то в другой жизни он превратится в козу. Также не рекомендовалось надевать на покойника одежду зеленого цвета, иначе в другой жизни он станет свиньей. Маньчжуры считали, что между животными и людьми существует тайная связь. Некоторые из таких представлений и правил сохраняются в маньчжурских деревнях до сих пор. Покойника обычно одевали в пять или семь одежд. Количество обязательно должно было быть нечетным. Предпочтительным цветом одежды был серый.

### 2. Присутствие при кончине родителей (сун чжун)

Дети умирающего должны сидеть у постели и ждать кончины отца или матери. Старший сын с его братьями находятся рядом вплоть до самой смерти. Этот этап присутствия при кончине родителей называется «сун чжун». На последних минутах жизни умирающего дети должны надеть на него «вечные одежды», которые приготовили заранее. «Вечная одежда» символизирует чистоту и безгрешность жизни человека до его смерти.

Сразу после смерти лицо умершего накрывали белой тканью, веревкой белого цвета связывали ноги (которую развязывали после помещения тела в гроб) и красной тканью прикрывали зеркало и поминальную табличку с обозначением имен предков. Считалось, что зеркало является рекой, которую боится душа, если она видит зеркало, и поэтому она не может уйти из дома. В обе руки покойнику вкладывали несколько мелких монет, предназначенных для духа, сторожащего дорогу в другой мир.

Тело умершего укладывали на помост из досок. Западная сторона занимает приоритетное положение в маньчжурском погребальном обряде, поэтому помост ставили в западном доме или в западной комнате, голова покойника направлялась к западу, а его ноги к востоку. Если умерший – человек старый (или занимал высокое положение при жизни), то помост должен был находиться на уровне кана. Если человек умирал молодым, то помост стоял ниже кана.

В практике укладывания тела на помост усматривается связь маньчжурской погребальной обрядности с традициями предков этого народа, среди которых широкое распространение имел обычай оставлять тело на некоторое – иногда длительное – время вне могилы на каком-либо сооружении, дереве или в открытом гробу. Детали этого обряда могли иметь особенности, но суть оставалась одна – захоронение в два этапа: первично вне закрытой могилы и вторично в земле. Заметим попутно, что эти особенности обряда обладали чертами сходства с корейским погребальным культом.

Если умирала женщина, то тарелку с рисом ставили с правой стороны от нее, а у мужчины — наоборот. Перед головой усопшего ставили маленькую лампаду, чтобы она освещала ему дорогу в иной мир, эта лампада светит до дня похорон. Кроме того, перед головой умершего помещали задушенного петуха, это называлось «дао тоу цзи». Вокруг помоста собирались все члены семьи умершего во главе со старшим сыном, сыновья — слева от умершего, дочери — справа. Никому из них было нельзя плакать до начала основных погребальных обрядов. Только после завершения всех приготовлений дети умершего и его все родственники могли начать оплакивание. При оплакивании родителей дочери играют главную роль. Они должны рыдать, это называется «ку цзю чан». Плача, сыновья и дочери усопшего жгли бумажные деньги для потустороннего мира.

В семейный быт маньчжуров до сих пор прочно входят народные причитания (или «плачи», «вопли»). Обычно причитания исполняются женщинами. Приведем пример причитания, записанного в современном маньчжурском селе Хайгоу маньчжурской волости Ляодяньцы г. Ачен пров. Хэйлунцзян.

Папа, мой хороший папа, Пожалуйста, не оставляй нас. Ты дал мне всю любовь и заботу, А я ничего тебе не отдала. Папа, ты вскормил, вспоил меня, Я никогда не забуду. Мое сердце болит, Когда гляжу на твои серые волосы. Папа, мой дорогой папа, Скажи ушедшим от нас предкам, Сохраните нашу семью!

### 3. Вывешивание траурного знамени (гуа бу фань)

После прекращения дыхания человека в юго-восточном углу двора усопшего ставили шест длиной в семь метров, на котором висели траурное знамя из красной ткани длиной в 3,33 м. Среди маньчжурских стари-

ков, опрошенных нами, некоторые говорили, что обряд «вывешивание траурного знамени» заключался в сообщении о смерти человека в данной семье. Другие информанты сообщали, что, кроме того, траурное знамя являлось символом души покойника. Чтобы принести жертву траурному знамени, в прошлом требовалось убить свинью. После похорон родственники и друзья, приглашенные на похороны, забирали куски этого знамени, чтобы сшить детям нижнюю одежду. Считалось, что одежда, сшитая из обрядовой ткани, защищает судьбу ребенка от враждебных сил.

# 4. Указание дороги умершему (чжи лу)

После соболезнований, выраженных соседями, дети покойника переставали плакать и выходили из комнаты. Собираясь во дворе, они по команде церемониймейстера (дайче) кричали в один голос: «Дорога на запад»! Затем жгли три купюры бумажных денег для потустороннего мира.

# 5. Надевание траурных одежд (дай сяо)

Так как траурный цвет у маньчжуров белый, то все родственники умершего одевались в траурные одежды белого цвета. Неподрубленные траурные одежды шились из белого грубого полотна. Ноги обертывались белой материей. Исполняющие траур подпоясывались лентами из белого полотна, а к траурным лентам, которыми были подпоясаны внуки и внучки покойника, пришивался кусок красной ткани.

# 6. Положение покойника в гроб (жу лянь)

По старой традиции шаман или гадатель сообщал родственникам о дне и часе, благоприятным для помещения трупа в гроб. В назначенный день старший сын брал голову покойника, другие родственники брали его за ноги и выносили через окно, затем медленно помещали тело в гроб лицом кверху и накрывали одеялом. Маньчжуры считали, что дверь предназначена только для живых, между миром мертвых и живых должна существовать граница. В результате того, что элементы похоронного обряда маньчжуров испытали влияние со стороны ханьцев, труп впоследствии стали выносить через дверь, но окно при этом все равно следовало открывать.

До помещения трупа в гроб к внутренним стенкам гроба приклеивали белые бумаги, посыпали дно землей, потом покрывали его желтой бумагой, на которую клали несколько больших медных монет, оттиск на которых был похож на созвездие Большой Медведицы. Это делалось, чтобы защитить душу покойного от злых духов в другом мире.

При помещении покойника в гроб его нельзя было освещать солнцем, луной или звездами, поэтому покойного выносили завернутым в ткань. После помещения трупа в гроб старший сын обмывал лицо, нос и глаза умершего. Этот ритуал имел название «открытие света». В гроб покойнику клали некоторые вещи, которые он (или она) любил (любила) при жизни, например, изящный кошелек с шелковой лентой (хэбао), мундштук, музыкальные инструменты, лук и стрелы для мужчин, зеркало, гребень, нефритовый браслет, украшения для женщин. Согласно представлениям маньчжуров, эти вещи понадобятся в загробном мире. После этого родственники прощались с покойником, закрывали гроб и жгли жертвенные бумажные деньги, чтобы вместе с дымом душа ушла на другой мир.

#### 7. Стояние гроба с телом (тин лин)

Согласно старому обычаю, покойника погребали в течение 7, 21, 35 или 49 дней, это зависело от финансовых возможностей семьи умершего, по крайней мере, хоронили в течение 3 дней для бедных семей. Но если в

продолжение данного времени не находили удобного места для похорон, то строили в каком-либо месте палатку и в ней ставили гроб с телом.

В течение стояния гроба с телом впереди гроба ставили столик, на котором днем и ночью горела маленькая лампада. На этом же столике устанавливали курительные полочки (сян), чашечки с вином и фруктами. В семье покойного было принято угощать едой его душу три раза в день, тем самым утешая ее и скорбя о ней, а также о всех умерших родственниках. Ежедневно утром и вечером готовили еду душе покойника, а на обед подавали фрукты. Маньчжуры-буддисты днем приглашали 9 монахов из ближайшего монастыря совершить по умершему заупокойную службу и помочь его душе переправиться в иной мир. Считалось, что душа умершего должна преодолеть множество препятствий и даже испытать муки и пытки за грехи. Молитвы, пение и ритуалы, исполняемые монахами, помогают облегчить переход души умершего в иной мир. Кроме того, оркестр из четырех труб (двух больших и двух малых), барабана и медных тарелок, когда приходили гости для почитания памяти покойного, играл траурную музыку.

Сыновья, особенно старший сын, денно и нощно неотлучно были при гробе с телом отца или матери. По воспоминаниям Чжао Фую, его отец умер в августе (по лунному календарю), но шаман считал, что в этом месяце было нельзя погребать умершего, тогда гробу с телом пришлось стоять в специально построенной хижине в течение 35 дней. Все это время Чжао Фую и его старший брат сопровождали гроб с телом своего отца, не оставляя его в одиночестве<sup>42</sup>.

#### 8. Почитание памяти покойного (кай дяо)

Гроб с телом должен был стоять по указанию шамана или гадателя на избранном месте. После его установления отворяли ворота, чтобы друзья и знакомые приходили почтить память умершего и утешили его близких родственников. Каждый должен был приносить бумажные деньги для потустороннего мира и проливать слезы. В момент проведения этих действий дочери и сыновья усопшего должны были под звуки траурной музыки рыдать и кланяться им в ноги. Только после того, как эти люди уходили, все близкие родственники покойного могли прекращать плакать.

# 9. Доставка денег усопшему на дорогу (бао мяо или сун пань чань)

Как было указано выше, в начале XIX в. атрибуты ханьского культа уже распространялись среди простого маньчжурского народа, проживавшего в Северо-Восточном Китае. Впоследствии почти в каждом большом населенном пункте, и в ханьском, и в маньчжурском, была кумирня бога Туди (Туди мяо), в которой помещалась статуя Туди или табличка с надписью «Святое место бога Туди». Маньчжуры, как и ханьцы, рассматривали Туди в качестве покровителя: Туди не только охраняет свой район от злых духов и всякого зла, но и заботится также об урожае хлебов. Ему молятся часто о выздоровлении от болезни и благополучном путешествии. Кроме того, согласно религиозным представлениям, Туди после смерти человека делает в особой книге записи про душу умершего, аттестуя ее или как добрую, или как злую. Затем Туди представляет о ней доклад высшему по отношению к нему божеству.

Поэтому в третий день по смерти покойника все близкие родственники, которые надевали траурные одежды, во главе со старшим сыном, шли в кумирню Туди, чтобы доставить деньги усопшему на дорогу, неся с собой вареный рис, чайник с водой, метлу и бумажный мешок со слитками, сделанными из позолоченной и посеребренной бумаги («дацзы»). Считалось, что душа покойника, ждущая аттестации от Туди, в этот момент

находилась в его власти. Оркестр играл в это время печальные похоронные мелодии.

Дойдя до кумирни, участники клали «дацзы» на метлу, выливали воду из чайника, посыпали вареный рис на землю, потом ходили вокруг кумирни 3 круга и жгли курительные полочки (сян) и «дацзы». К концу обряда в сопровождении звука траурной музыки и громкого шума петард все близкие родственники покойного громко плакали на коленях.

Обычно по окончании обряда семья задавала вечернюю трапезу, чтобы отблагодарить всех родственников, друзей и знакомых, приходивших почтить память умершего. Вечерняя трапеза была обильна, на стол выставлялось не менее 10 блюд.

#### 10. Поднесение душе усопшего света (сун дэн)

Обряд поднесения душе света («сун дэн») совершал трубач, который должен был иметь большое исполнительское мастерство. Исполнитель стоял в 10 метрах от столика впереди гроба с телом. 6 маленьких лампад или зажженных свечей помещались на его голову, плечи, предплечья и трубу, на которой он непрерывно играл. Трубач был должен подходить к столику 4 раза, чтобы старший сын покойника, сидевший рядом с гробом, снимал по порядку лампады с головы, плеч, предплечий, трубы и клал их на столик. Последние 3 раза он, играя на трубе, подходил к столику на коленях. Каждый раз, когда старший сын покойника снимал одну или две лампады с различных частей тела трубача и трубы, он давал ему деньги. Сумма согласовывалась заранее.

# 11. Прощание с душой покойника (ци лин, ку лин)

За день до похорон вечером родственники прощались с покойником. Обряд получил название «ци лин» или «ку лин» («прощание с душой покойника»). В этот вечер вокруг гроба собирались все члены семьи и близкие родственники умершего. Они плакали и жгли ритуальные деньги. В этот момент дочери умершего причитали по мертвому отцу (или мертвой матери).

Если приглашали шамана, чтобы провожать душу покойника, шаман танцевал и пел перед гробом:

Ты медленно уходи, Тебе открыт счастливый путь. Душа вечна. Тебя ждет счастливая жизнь, У тебя все будет хорошо. Ты защищай своих живых, Не тревожь их.

#### 12. День похорон (чу бинь)

День похорон выбирали нечетным. Маньчжуры считали, что четный день – несчастливый. Если похоронить в четный день, в семье будет еще один покойник.

По воспоминаниям Чжао Фую, в прежнее время гроб с покойником родственники, друзья и знакомые, как правило, ставили на четырехколесную телегу и накрывали красным покрывалом, затем близкие родственники покойного везли ее на семейное кладбище, держась за белые полотнища, на которых были написаны парные изречения с восхвалением добрых и славных дел почившего. На полотнищах писались также фамилия и имя покойного и лица, которое поднесло полотнище. Если у семьи усопшего семейного кладбища не было, то место для могилы выбиралось по указанию гадателя. Он также назначал и время погребения. Позднее для несения гроба с покойником на кладбище использовали специальные носилки.

Носильщиков приглашали из лавок для проката похоронных носилок. Простых усопших несли от 4 до 8 человек. Зажиточных -16, 32, 48 человек, а самых богатых и знатных -64 носильщика. Чжао Фую еще помнил, что в 1947 г. на свое семейное кладбище его покойного отца несли 32 человека<sup>43</sup>.

Когда носильщики поднимали носилки с гробом, старший сын, совершая 3 земные поклона душе покойного отца (или покойной матери), разбивал перед гробом глиняный сосуд. По поводу разбивания над гробом горшка уместно вспомнить о погребальных обрядах предков маньчжуров, в среде которых широко бытовала традиция сопогребения с телом глиняной посуды, зачастую намеренно выведенной из употребления. После этого похоронная процессия начинала медленно двигаться на кладбище.

В похоронной процессии придерживались строгого порядка. Впереди процессии шел старший сын, несший маленький траурный флаг из белого полотна или белых бумаг («чжи лу фань»), на котором было написано, кто и когда родился и умер, а также близкие родственники покойного, чтобы указать душе покойного дорогу. Один из близких родственников покойного разбрасывал по дороге монеты, вырезанные из белых бумаг. Он «раздавал деньги» бедным душам. За ними шел оркестр, игравший траурные мелодии. Около самого гроба, чуть впереди, шел распорядитель над носильщиками. Держа короткий жезл желтого цвета, он давал сигналы носильщикам как идти: медленно или тихо, направо или налево.

Далее следовали другие родственники, друзья и знакомые. Похоронную процессию заключала повозка, нагруженная бумажными лошадьми, коровами, телегой, домом и другой погребальной атрибутикой. Когда процессия проходила мимо ворот соседей, то соседи клали сено перед воротами, чтобы души злых духов не вошли в их дом. Если по дороге встречалась река, дети покойного произносили: «Папа (мама), мы сейчас пройдем через реку». На перекрестках дорог, у мостов, около кумирен жгли ритуальные деньги для духов этих мест. Стреляли из петард в честь этих духов.

Маньчжуры, как ханьцы, считают, что чем больше людей пришло на похороны, тем больше чести было оказано умершему. В прежнее время пышная похоронная процессия растягивалась чуть ли не на 500 м. Иногда сыновья, не желая скоро расстаться со своими покойными родителями, часто на коленях умоляли идти медленнее, поэтому процессия двигалась очень неспешно.

Согласно полевым наблюдениям Чжан Шаоцзюна и Хэ Шаофана в 2003 г. в маньчжурском селе Уаочжань, у потомков рода Чжао (Айсинь Гиеро) в день похорон еще проводился обряд «плача по поводу хождения покойных родителей в загробном мире по мукам (ку чи гуань)» и «плача по поводу поднесение покойным родителям 9 узлов (ку цю бао)». Этот обряд был совершен наемной плакальщицей, которая специально помогала дочерям умершего оплакивать покойного. Эта исполнительница плачей тоже шла в похоронной процессии. Плача, она сначала пела «плач по поводу хождения покойных родителей в загробном мире по мукам», потом перешла к «плачу по поводу поднесение покойным родителям 9 узлов». Тексты плачей «Ку чи гуань» и «Ку цю бао» были записаны Чжан Шаоцзюном и Хэ Шаофаном.

Текст «Ку чи гуань»: Зажгли связочку курительных свечей, Святой дым поднимался в воздух. Дорогой папа ушел в лучший мир, Все родственники тебя провожают. Перед твоей душой

Мы только плачем. Ты должен пройти 7 застав, Тогда освободишься от моря мук. Когда пройдешь первую заставу, Оглядывайся назад. Посмотри на свою родину, Взглядывай на своих детей. Про себя читай: Сия юдоль печали и скорби беспредельна, Но в раскаянии обретешь свое спасение. У второй заставы стоят злые демоны, Загораживающие новым душам дорогу, Мы только что жгли ритуальные деньги для них, Пропускать тебя будут. Перед третьей заставой Стая отвратительных собак лает. Бери свою деревянную дубинку для гонки собак, Их разгони. Четвертая застава, Эта застава «Золотые петухи». Папа, дорогой папа, Посыпай землю зернами. Когда они клюют зерна, Немедленно заставу пройди. Папа, дорогой папа, Пройдя пятую заставу, Ты будешь встречаться с сильным морозом. Мы купили тебе ватники, Одевайся теплее. Владыка ада Яньван, Он лично управляет шестой заставой. Чтобы папа прошел заставу, Мы уже поднесли ему деньги и цветы. Только тебе надо правильно Попросить его пропускать тебя. Седьмая застава, Эта последняя застава. Подойдя к заставе, Будет волшебный мальчик тебя встречать И показывать тебе дорогу в рай. Папа, дорогой папа, Иди вперед смело, Никто больше не будет останавливать тебя. Всю жизнь ты был честен, И от рождения добр, прям, Только мирские узы ты расторгнешь сам,

Текст «Ку цю бао»: Дорогой папа ушел в лучший мир, Мы подносим тебе 9 узлов. Первый узел с рисом и мукой подносим папе, Чтобы готовить еду себе. Второй узел с чаями подносим папе, Чтобы пить в загробном мире. Третий узел с табаками подносим папе,

И взлетишь из моря мук к небесам!

Кури медленно,

Береги свое здоровье.

Четвертый узел с сахаром подносим папе,

Твое сердце всегда сладкое.

Пятый узел с приправой подносим папе,

Суп без приправы невкусный.

Шестой узел с золотыми и серебряными слитками подносим папе,

Чтобы ты прошел через золотой мост в том свете.

Седьмой узел с деньгами на дорожные расходы тяжелый,

Соседи подарили его тебе.

Папа должен всегда помнить,

Об их драгоценной дружбе.

Восьмой узел с золотыми и серебряными фольгами подносим папе.

Это подаяние для нищего по дороге.

Девятый узел с деньгами для потустороннего мира подносим тебе,

Чтобы ты там жил в приволье<sup>44</sup>.

Кроме того, китайские этнографы также записали текст «плач по поводу 9 злоключений, пережитых покойными родителями на том свете («ку цю янь)». Они отметили, что «плач по поводу 9 злоключений, пережитых покойными родителями в том свете», был распространен в маньчжурском селе Уаочжань провинции Ляонин, но позднее редко исполнялся в этом селе в день похорон.

Текст «Ку ию янь»:

Дорогой папа ушел в лучший мир,

На твою долю будет выпадать 9 злоключений.

Спереди загородит тебе дорогу большая злая собака,

Первое злоключение постигнет тебя.

Демон сорвет одежду с тебя насильно,

Второе злоключение постигнет тебя.

В дороге ждет тебя гигантский удав,

Третье злоключение постигнет тебя.

Страшный гриф кружится в воздухе,

Он принесет тебе четвертое злоключение.

Ядовитые цветы, которых надо опасаться,

Они принесут тебе пятое злоключение.

Когда ты вступишь на золотой и серебряный мосты,

Шестое злоключение постигнет тебя.

Там столкнешься с бесами и обманщиками,

Они пристанут к тебе.

Осторожно обойдись с бесами,

А обманщиков разоблачи.

Вслед за шестым злоключением,

Седьмое злоключение придет.

Будучи на краю бездны,

Ты переживешь новое тяжкое испытание.

Чтобы преодолеть все злоключения,

Ты должен иметь мужество и мудрость.

Дойдя до храма короля драконов,

Посмотри на свою родину и детей.

Если бы забыл о своей семье,

Восьмое злоключение постигнет тебя.

Поднимаясь на золотую гору, Не смотришь жадными глазами. Жадность до золота, Приведет к девятому злоключению. Все пережитые тобой злоключения, Не укроются от взора Будды. Твоя душа переселится в западный рай, Там ты будешь жить счастливым и веселым<sup>45</sup>.

Перед тем как похоронная процессия двинулась в дорогу, рано утром на кладбище выкапывали могилу. Дойдя до кладбища, сначала бросали медные монеты в могилу, затем снимали с носилок гроб и опускали его в могилу. Старший сын первым бросал горсть земли на крышку гроба. Таким же образом поступали и другие родственники и друзья, пока не была заполнена могила. По воспоминаниям Чжао Фую, у маньчжуров, проживших в районе Ниньгуты, работа по копанию могилы начиналась приглашенными из других родов, а заканчивалась близкими родственниками покойного.

После погребения умершего все близкие родственники покойного, стоя на коленях перед могилой, зажигали 2 костра, на одном в честь умершего сжигали бумажных лошадей, коров, телегу, дом и т.д., а на другом сжигали убитую собаку, выросшую при жизни покойного. После сожжения собаки, лошадь, на которой ранее ездил верхом умерший, принуждали пройти сквозь костер, что символически выражало идею ее смерти и перехода в иной мир. После этого лошадь переходила к тому из присутствующих, кто первым ее поймает. По словам некоторых пожилых маньчжуров, живущих в районах Ниньань, Ачен, при династии Цин захоронение хозяина сопровождалось погребением его собаки и лошади. Выше мы уже отмечали особую роль образа собаки в религиозно-мифологических воззрениях. Умерщвление собаки имело своим основанием представление о собаке как проводнике в иной мир. Поэтому собака должна была сопровождать душу хозяина в его последнем путешествии.

Простым маньчжурам на могиле обычно ставили небольшой каменный памятник, на котором высекали имя и годы жизни. На больших каменных памятниках чиновников и знатных людей, кроме надписи, наверху вырезались драконы или мифические звери Цилинь, а также орнаменты — согласно социальному положению покойного.

# 13. Погребальная трапеза (хуй лин цю)

После похорон начиналась погребальная трапеза. Все люди, присутствующие на похоронах, участвовали в трапезе. До того, как начинали есть, они умывали лицо и руки, затем глядели на себя в зеркало, чтобы избежать вселения души покойного и нечистой силы в их тела. На погребальной трапезе было должно быть не менее 16 блюд, среди которых важное значение имеют фрикадельки. Фрикаделька по-китайски называется «ваньцзы» и символически выражает идею доброго конца. Когда все гости усаживались за накрытые столы с угощениями, старший сын с его братьями кладут земной поклон гостям, благодарят всех присутствующих на похоронах.

На третий день после похорон близкие родственники покойного шли с едой и ритуальными деньгами на кладбище и поминали покойника. Старший сын покойного выкапывал несколько лопат земли и клал грунт на могилу отца (или матери). Этот ритуал называется «юань фэн».

На седьмой день после похорон покойного близкие родственники покойного шли с едой и ритуальными деньгами на кладбище и поминали покойника. Этот ритуал называется «шао тоу чи». Маньчжуры верят, что на седьмые сутки после похорон душа усопшего вернется в свое жилище. Чтобы встретить душу покойного, в комнате, где спал покойник при жизни, клали столик с несколькими блюдами и вином, которые он любил при жизни. Как только наступала ночь, тушили свет во всех комнатах. Поминальная табличка с именем покойного ставилась перед воротами, ведущими во двор, для того, чтобы душа покойного не заблудилась. В день возвращения души покойного члены семьи оставались в своих комнатах. Старший сын покойного был должен спать с его душой в одной комнате для исполнения сыновнего долга. Если на следующее утро он обнаруживал, что вина, влитого в чарку, меньше, чем вчера ночью, то он с радостью сообщал всем, что душа отца или матери вернулась и пила вино. Этот ритуал называется «чу хун».

На двадцать первый день и тридцать пятый день после похорон близкие родственники покойного также шли с жертвами и ритуальными деньгами на кладбище и поминали покойника. Первая дата называется «шао сань чи», а последняя – «шао у чи».

Траур по родителям продолжался для простых маньчжуров до 100 дней. В течение ста дней старший сын усопшего не должен был выходить из дома, мужским членам семьи нельзя было брить голову и бороду, а женщинам нельзя было носить ювелирные украшения и красные одежды. Кроме того, молодым членам семьи нельзя было вступать в брак в течение года. В продолжение траура носящему траур нельзя участвовать в пиршествах и слушать музыку. По прошествии 100 дней дети покойного могли снимать с себя траур. Однако у некоторых высокопоставленных лиц траур по родителям продолжался до 27 месяцев.

Следует отметить, что по описанным выше традициям похоронной обрядности погребали только тех людей, у которых имелись свои сыновья и которые достигли определенного возраста. Эти люди рассматривались как социально полноценные и заслужившие право на достойное погребение. Несовершеннолетние, холостяки и те, у кого не было своих сыновей, не имели права на обычную церемонию похорон, более того, погребение их тел на семейном кладбище было запрещено.

## Трансформации погребальной обрядности

Ряд политических кампаний в новом Китае оказал большое влияние на маньчжурские похоронные обычаи.

После образования КНР (октябрь 1949 г.) китайская компартия начала проводить деятельность по «социалистическому воспитанию» в политической и идеологической областях для окончательного упрочения новой власти. Мао Цзэдун утверждал: «В нашей стране борьба за упрочение социализма, борьба «кто кого» — социализм или капитализм — охватит длительный исторический период» 46. Эта политическая кампания по перевоспитанию населения и упрочению социализма включала в 50-х гг. прошлого века особое направление — «изменять старые обычаи и нравы».

В 1956 г. председатель Мао Цзэдун предложил, чтобы мертвых кремировали, а останки рассеивали, чтобы не возникало необходимости в постройке могил. Поддерживая эту идею, 151 человек из высших руководителей партии и государства официально подписались под документом с данным предложением.

В 1965 г. премьер-министр Чжоу Эньлай продемонстрировал китайскому обществу сходный пример нового ритуального поведения. По приказанию Чжоу Эньлая были вырыты могилы его предков, находившиеся в уезде Хуайань провинции Цзянсу. Кости были вторично глубоко закопаны, а затем могильные холмы сравняли с землей. Так родовое кладбище Чжоу превратилось в пахотную землю. Наряду с этим китайские власти высту-

пили с призывом усилить пропаганду кремации, чтобы сэкономить землю в самой густонаселенной стране мира. В следующем году началась так называемая «Великая культурная революция», которая продолжалась 10 лет.

Бывший секретарь партийной ячейки Чжао Шинхэ (по-маньчжурски его фамилия Иргин Гиеро) села Синьсин маньчжурской волости Синьсин (была создана в 1990 г.) г. Шуанчэн рассказывал в ходе интервью, что во время «Великой культурной революции» обычные похороны были запрещены. В соответствии с требованиями местных властей все умершие подлежали кремации, насыпать могильные холмы на земле было запрещено. Однако в деревнях многие люди, невзирая на большой штраф, тайно хоронили своих умерших родственников на свободных участках пустующей земли без могильных холмов. Лишь некоторые маньчжуры помещали урну с прахом умершего в колумбарии.

Впоследствии идея важности экономии земли все глубже проникала в сознание маньчжуров, и они постепенно стали принимать кремацию. В конце 70-х гг. прошлого века в деревнях Китая была внедрена система «семейного подряда». С тех пор каждая крестьянская семья имеет свой собственный участок земли. Поэтому большинство маньчжуров, живущих в деревнях Северо-Восточного Китая, после кремации хоронит урну с прахом умершего на собственном участке. С 80-х гг. по всей стране появилось большое количество удобных кладбищ, но до сих пор мало кто из маньчжурских крестьян покупает клочок земли на кладбище для погребения урны с прахом умершего. Цена участка слишком высока, простые люди не могут позволить себе его приобретение.

В настоящее время погребение усопших в землю сохраняется практически только у национальных меньшинств, исповедующих ислам, например, у «хуэй». У маньчжуров погребение в основном заменено кремацией. Урна с прахом умершего предается земле на собственном участке (если таковой имеется) или помещается в колумбарий.

Некоторые похоронные обряды, например, «открытие света» (дети покойного обмывают его лицо, нос и глаза) и «ци лин» (иначе — «ку лин», прощание с душой покойника), проходят в зале при крематории, организуется это обычно рано утром. Некоторые состоятельные родственники умерших родителей заказывают поминальные молитвы в буддистском храме и выполняют все положенные церемонии, чтобы умилостивить дух покойника. Кроме того, они нанимают большой оркестр из специализированных служб по похоронным делам, который играет мелодии в соответствии с правилами обряда. Похоронной процессии во многих случаях попрежнему сопутствуют громкие ритуальные причитания, плачи.

Недалеко от крематория стоят печи, в которых сжигают бумажные деньги для загробного мира, а также иные ритуальные вещи: бумажные машины, дома, бытовую технику и т.д.

#### Выводы

Итак, обряды перехода из мира живых в мир умерших в религии маньчжуров уходят корнями в архаические этнокультурные традиции народов Северо-Восточного Китая, Приамурья и Приморья. В них нашли выражение анимистические, магические, мантические, шаманские и другие ранние верования. На протяжении последних двух тысяч лет эти традиции, с одной стороны, переходя от одного народа к другому, этнически родственному, наследовались, а с другой, — изменялись, в особенности, под влиянием ханьской культуры. В XVII—XVIII вв. они приобрели относительно завершенный вид сложной, многоэтапной религиозной церемонии, сочетавшей архаические и самобытные маньчжурские черты с ханьской (китайской) обрядностью, а также с некоторыми погребальными традициями

соседних народов (монголов, корейцев и др.). Самобытное маньчжурское религиозно-мифологическое и ритуальное содержание погребальной обрядности на протяжении многих веков вбирало фрагменты из религиозной культуры ханьцев — из китайского буддизма, конфуцианства, народных верований, а также из северного буддизма тибето-монгольского происхождения.

Общая структура и главный смысл маньчжурской погребальной церемонии согласуются с трактовкой Б. Малиновским структурно-функционального содержания «церемониала смерти» как деятельности, направленной на укрепление сплоченности группы, поколебленной событием смерти одного из членов. Согласно Малиновскому, церемониал смерти, который привязывает остающихся к телу и скрепляет их с местом смерти, вера в существование духа, в его благодетельное влияние или недоброжелательное отношение, убеждение в обязательности поминальных или жертвенных церемоний имеют важное социальное значение. Всем этим религия противостоит центробежным силам страха, ужаса, деморализации, которые охватывают индивида и группу в ситуации смерти близкого человека. Погребальная обрядность снабжает живых мощным средством реинтеграции поколебленной солидарности и способствует восстановлению ее морали<sup>47</sup>.

В условиях глубоких и порой чрезвычайно конфликтных идеологических, экономических, культурных трансформаций последнего столетия современные маньчжуры, живущие в Северо-Восточном Китае, в немалой степени утратили элементы погребальных традиций своих предков. В условиях урбанизации этот процесс идет быстрее, в сельской местности или в небольших городах гораздо медленнее. Однако в силу своей огромной важности обряды перехода из мира живых в мир умерших не потеряли в маньчжурской среде своей значимости и этнорелигиозной специфики. Изменяясь, синкретизируясь с ханьскими, буддийскими компонентами, они продолжают существенным образом структурировать мировоззрение и поведение маньчжуров, выступая заметным фактором сохранения самобытной маньчжурской религиозной культуры.

Ни политические кампании времен «культурной революции», ни современные социально-экономические процессы не смогли разрушить устои погребальной обрядности и, следовательно, существенно подорвать религиозность маньчжуров. Утверждение Б. Малиновского о том, что из всех источников религии высший и финальный кризис жизни — смерть — имеет наибольшее значение<sup>48</sup>, отчасти справедливо. Смерть и связанные с ней идеи, эмоции и действия неустранимы из бытия индивида и общества. Они выступают одной из важных смысловых доминант существования. В качестве константы и доминанты бытия смерть является одним из предельных оснований религии. Значение этого основания в целом уступает ценности рождения и жизни, однако было и остается, безусловно, высоким.

## Библиографический список

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

Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2005.

Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 2. - M.; Л., 1950.

Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государство Цзинь (X в. – 1234 г.). – М., 1983.

Деревянко Е.И. Мохэские памятники Среднего Амура. – Новосибирск, 1975.

Деревянко Е.И. Троицкий могильник. – Новосибирск, 1977.

Ларичев В.Е. Краткий очерк истории чжурчжэней до образования Золотой империи // История Золотой империи / пер. Г.М. Розова, коммент. А.Г. Малявкина. – Новосибирск, 1998.

А.Г. Малявкина. – Новосибирск, 1998. Нестеров С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. – Новосибирск, 1998.

Медведев В.Е. Приамурье в конце I — начале II тысячелетия: Чжурчжэньская эпоха. — Новосибирск. 1986.

Нишань самани битхэ (Предание о нишанской шаманке). Издание текста, перевод и предисл. М.П. Волковой. Серия: Памятники литературы народов Востока. Тексты. Малая серия. VII. – М., 1961.

Шавкунов Э.В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье. – М., 1968.

Ван Хунган, Фу Юйгуан. Маньцзу фэнсу чжи (Описание обычаев маньчжуров). – Пекин, 1991.

Вэй Гочжун, Го Сумэй. Хэйлунцзян гудай миньцзу шиляо чубянь (Выдержки из исторических источников о древних народах в районе Хэйлунцзяна). – Харбин, 1983.

Го Сумэй. Бохайго лиши юй вэньхуа (История и культура государства Бохай). – Харбин, 2002.

Shirokogoroff S. Psychomental complex of Tungus. – L., 1935.

 $<sup>^1</sup>$  Алкин С.В. Древние культуры Северо-Восточного Китая: Неолит Южной Маньчжурии. Новосибирск, 2007. – С. 35.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Там же. – С. 45.

³ Там же. – С. 46.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Цзинь шу (История династии Цзинь). – Шанхай, 1986. – Фотолитографическое издание. Т. 97. Сушин. – С. 296.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Ларичев В.Е. Краткий очерк истории чжурчжэней до образования Золотой империи // История Золотой империи / пер. Г.М. Розова, коммент. А.Г. Малявкина. — Новосибирск, 1998. — С. 49.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup>Вэй шу (История династии Вэй). – Шанхай, 1986. – Фотолитографическое издание. Т.101. Сушин. – С. 256. См. также: Бичурин Н.Я. (Иакинф). Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древнейшие времена. Т. 2. – М.; Л., 1950. – С. 71.

 <sup>7</sup> См. подробнее: Шавкунов Э.В. Государство Бохай и памятники его культуры в Приморье.
 – М., 1968; Государство Бохай и племена Дальнего Востока России. – М., 1994.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Суй шу (История династии Суй). – Шанхай, 1986. – Фотолитографическое издание. Т. 81. Мохэ. – С. 218.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> См., например: Деревянко Е.И. Мохэские памятники Среднего Амура. – Новосибирск, 1975.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Цзю Тан шу (История старой Танской династии). – Шанхай, 1986. – Фотолитографическое издание. Т. 199. Северные народности. – С. 645.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Ван Хунган, Фу Юйгуан. Маньцзу фэнсу чжи (Описание обычаев маньчжуров). – Пекин, 1991. – С. 174

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> См., например, о бохайской погребальной обрядности на русском языке: Ивлиев А.Л. Исследование бохайских погребений в Северо-Восточном Китае (по материалам статьи Чжан Юньчжэня) // Новые материалы по средневековой археологии Дальнего Востока СССР. – Владивосток, 1989.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Нестеров С.П., Алкин С.В. Раннесредневековый могильник Чалиба на р. 2-я Сунгари // Традиционная культура Востока Азии. – Благовещенск, 1997. – Вып. 2. – С. 153–176.

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Го Сумэй. Бохайго лиши юй вэньхуа (История и культура государства Бохай). – Харбин, 2002. – С. 274–275.

<sup>&</sup>lt;sup>15</sup> Нестеров С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. – Новосибирск, 1998. – С. 53–54.

<sup>16</sup> Tay we - C 65

<sup>17</sup> Деревянко Е.И. Троицкий могильник. – Новосибирск, 1977.

<sup>&</sup>lt;sup>18</sup> Алкин С.В., Фэн Эньсюэ. Совместные российско-китайские исследования Троицкого могильника в Амурской области в 2004 г. // Вестник НГУ. Сер. История, филология. 2006. Новосибирск, 2006. Т. 5. Вып. 4. Востоковедение. – С. 132–134; Деревянко А.П., Ким Бонгон,

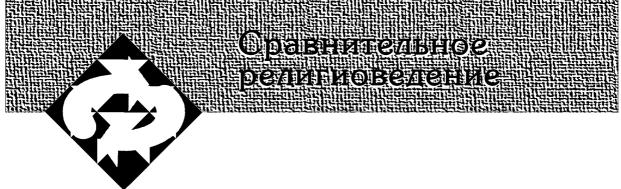
- Алкин С.В., Нестеров С.П., Субботина А.Л., Хон Хену, Ю Ынсик. Совместные российско-корейские исследования Троицкого могильника в Амурской области в 2007 году // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы Годовой сессии ИАЭТ СО РАН 2007 г. Новосибирск, 2007. Т. XIII. С. 222—227; Алкин С.В., Чикишева Т.А., Губина М.А., Куликов И.В. Археология, антропология и палеогенетика Троицкого могильника (культура мохэ: первые результаты комплексного анализа // Проблемы биологической и культурной адаптации человеческих популяций. Т. 1. Археология. Адаптационные стратегии древнего населения Северной Евразии: сырье и приемы обработки. СПб., 2008. С. 202—207.
- <sup>19</sup> Алкин С.В., Чикишева Т.А., Губина М.А., Куликов И.В. Археология, антропология и палеогенетика Троицкого могильника (культура мохэ): первые результаты комплексного анализа // Проблемы биологической и культурной адаптации человеческих популяций. Т. 1. Археология. Адаптационные стратегии древнего населения Северной Евразии: сырье и приемы обработки. СПб., 2008. С. 203.
  - <sup>20</sup> Деревянко Е. И. Мохэские памятники среднего Амура. Новосибирск, 1975. С. 180.
- <sup>21</sup> См. подробнее: Дьякова О.В. Средневековый могильник Монастырка-3 в Приморье // Обозрение результатов полевых и лабораторных исследований археологов, этнографов и антропологов Сибири и Дальнего Востока в 1993 г. Новосибирск, 1995; Нестеров С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1998.
- <sup>22</sup> Ларичев В.Е. Краткий очерк истории чжурчжэней до образования Золотой империи.... С. 55
- <sup>23</sup> Шавкунов Э.В. Культура чжурчжэней-удигэ XII–XIII вв. и проблема происхождения тунгусских народов Дальнего Востока. М., 1990. С. 46–45.
- <sup>24</sup> Ларичев В.Е. Краткий очерк истории чжурчжэней до образования Золотой империи... С. 59–62.
- $^{25}$  См. подробнее на русском языке: Воробьев М.В. Чжурчжэни и государство Цзинь. М., 1975; Воробьев М.В. Культура чжурчжэней и государство Цзинь (Х в. 1234 г.). М., 1983; Медведев В.Е. Приамурье в конце I начале II тысячелетия (чжурчжэньская эпоха). Новосибирск, 1989.
- <sup>26</sup> Сунь Цзиньцзи. Нюйчжэнь ши (История чжурчжэней). С. 67–68. См. также: Ларичев В.Е. Краткий очерк истории чжурчжэней до образования Золотой империи... С. 57.
- <sup>27</sup> Медведев В.Е. Приамурье в конце I начале II тысячелетия: Чжурчжэньская эпоха. Новосибирск. 1986.
- $^{28}$  Медведев В.Е. Культура амурских чжурчжэней: конец X XI вв. (По материалам грунтовых могильников). Новосибирск, 1977; Нестеров С.П. Народы Приамурья в эпоху раннего средневековья. Новосибирск, 1998.
- <sup>29</sup> Ван Хунган, Цзинь Цзихао. Маньцзу миньсу вэньхуа лунь (О культуре маньчжурского обычая). Чанчунь, 1993. С. 175.
- <sup>30</sup> Ван Хунган, Фу Юйгуан. Маньцзу фэнсу чжи (Описание обычаев маньчжуров)... С. 174-175.
  - <sup>31</sup> Бичурин Н.Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии. М., 2002. С. 311.
- <sup>32</sup> Ван Хунган, Цзинь Цзихао. Маньцзу миньсу вэньхуа лунь (О культуре маньчжурского обычая)... С. 177.
  - 33 Бичурин Н.Я. Китай в гражданском и нравственном состоянии... С. 313.
- <sup>34</sup> Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С.М. Этнографические исследования. Книга первая: Избранное; сост. и примеч. А.М. Кузнецова и А.М. Решетова. Владивосток, 2001. С. 132.
- <sup>35</sup> Яхонтов К.С. «Книга о шаманке Нишань» как этнографический источник: Дис. ...канд. ист. наук. СПб., 1999. С. 60, 64.
- <sup>36</sup> Shirokogoroff S. Psychomental complex of Tungus. L., 1935. P. 51–52, 135.
- <sup>37</sup> Ibid. P. 209.
- <sup>38</sup> Ibid. P. 210.
- <sup>39</sup> Ibid. P. 214.
- <sup>40</sup> Ibid. P. 213–226.
- <sup>41</sup> Чжао Фую. Фуцинь санцзан дэ хуйи (Воспоминания о похоронах моего отца) // Ниньгута маньцзу таньван Лу (Интервью с маньчжурскими стариками, живущими в Ниньгуте). Муданьцзян, 1992. С. 67–72.
  - <sup>42</sup> Там же. С.70.
  - <sup>43</sup> Там же. С.71
- <sup>44</sup> Чжан Сяоцюн, Хэ Сяофан. Маньцзу: Ляонин Синьбиньсянь Уаочжаньцунь дяоча (Маньчжуры: отчет о полевом исследовании в селе Уаочжань провинции Ляонин). Куньмин, 2004. С. 202–204.

- <sup>45</sup> Чжан Сяоцюн, Хэ Сяофан. Маньцзу: Ляонин Синьбиньсянь Уаочжаньцунь дяоча (Маньчжуры: отчет о полевом исследовании в селе Уаочжань провинции Ляонин. С. 204–205.

  <sup>46</sup> Мао Цзэдун. Речь на Всекитайском совещании КПК по вопросам пропагандистской работы (12 марта 1957 года) // Мао Цзэдун. Избранные произведения. Пекин, 1977. Т. V. С. 404.

  <sup>47</sup> Малиновский Б. Магия, религия, наука. М., 1998. С. 53.

  <sup>48</sup> Малиновский Б. Магия, религия, наука... С. 49, 34; Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // Широкогоров С.М. Этнографические исследования. Кинга первая: Избранное: сост. и примен. А.М. Кузненова и А.М. Решетова. Владивосток Книга первая: Избранное; сост. и примеч. А.М. Кузнецова и А.М. Решетова. – Владивосток, 2001. – C. 132.



Поповкина Г.С.

# ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКОЕ ЗНАХАРСТВО И ИСЦЕЛЕНИЕ ПО БЛАГОДАТИ В ПРАВОСЛАВИИ: ОПЫТ СРАВНИТЕЛЬНОГО АНАЛИЗА

Аннотация. В статье на материале житий святых и собственных полевых материалов автора проводится сравнительный анализ знахарства у восточных славян и исцеления по благодати в православии. Определены ключевые моменты рассматриваемых феноменов, выявлены различия их мировоззренческих оснований и практического проявления. Делается вывод о существовании веских оснований для различения знахарства и исцелений по благодати в православии.

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

Народно-медицинские воззрения восточных славян формировались под влиянием православия - основной их религии на протяжении уже более тысячи лет. В традиционной медицине русских, украинцев и белорусов можно проследить два уровня: бытовой (профанный) и сакральный, который, в свою очередь, подразделяется на православное врачевание и магическую медицину (знахарство)1. И если приемы бытовой народной медицины может применять каждый, то методы сакральной медицины доступны лишь посвященным, так как в этом случае от врачевателя требуется особая связь с традицией (например, прохождение посвящения, нередко – обладание особыми качествами). Наличие этих «особых качеств», таланта или дара врачевания, в обыденном сознании, вообще отличающемся синкретизмом, представляет схожими лечение знахаря, использующего в своей практике иконы, святую воду и т.д. и исцеление у православного подвижника. В научной литературе знахарство и православное врачевание также не различаются и относятся к магии<sup>2</sup>. И если в советское время такое положение вещей было оправдано идеологически, то в настоящее время необходимо непредвзятое рассмотрение вопроса.

Кроме того, обращение к разного рода целителям чрезвычайно популярно и является в настоящее время своеобразной альтернативой научной медицине (несмотря на нередкие печальные последствия такого лечения), в связи с чем представляется актуальным сравнение феноменов знахарства и православного врачевания (а именно — исцеления по благодати) в православии).

В качестве источников исследования нами использованы жития святых, святоотеческое литературное наследие, труды учителей церкви, подвижников и современных православных авторов — для характеристики благодатного дара исцелений. Также значительную часть источников составляют собственные полевые материалы автора, касающиеся традиции знахарства и взаимоотношений знахарства и православия.

Феноменологический подход, избранный нами в качестве методологической основы исследования, позволяет выявить наиболее важные, сущностные характеристики изучаемых религиозных явлений — специфичес-

ких разновидностей религиозно-мистического опыта (в знахарстве и православии). Наиболее значимыми аспектами (ключевыми моментами) рассматриваемых феноменов являются условия приобретения целительского дара, его проявления в знахарстве и православии, и собственно процесс лечения. Сравнение благодатного дара исцелений со знахарством поможет проследить бытование этих традиций в их ключевых моментах, определить, существуют ли, кроме мировоззренческих оснований, различия в их практическом проявлении. Также избранный метод даст возможность разграничить эти две традиции, выявить особенности, которые не позволяют рассматривать их как формы одного явления (магической медицины).

Знахарство, имеющее языческие корни, приспособилось к существованию в христианской среде: сами знахари считают себя православными, а свои способности – данными Богом, используют в своих обрядах святую воду, крест, молитвы, иконы, «зааминивают» заговоры и т.д. Однако знахарство и христианство имеют различные мировоззренческие основания (этические воззрения, представления о мироустройстве, об энергиях и возможностях их использования и др.), а их сходство проявляется только внешне - частично усвоив символическую форму христианства, знахарство остается языческим по своей сути<sup>3</sup>. Знахарство является своеобразной квинтэссенцией народной медицины восточных славян: лечение происходит посредством сочетания так называемых рациональных и иррациональных приемов, а зачастую – и без использования явных позитивно-рациональных средств; в процессе становления знахаря определяющими становятся такие особенности как качества целителя (физические признаки, возраст посвящаемого), факты биографии, процесс обучения. Так, для будущего знахаря ключевым моментом является наличие особых способностей – «силы», «энергии» или «дара», которые развиваются в процессе прохождения знахарем этапа посвящения и играют важную роль в дальнейшей практике знахаря.

Под православным врачеванием мы понимаем совокупность элементов православной культуры, нацеленных на сохранение физического и душевного здоровья человека и общества. Православное врачевание наибольшее внимание уделяет духовному здоровью, считая здоровье физическое следствием состояния духа. В связи с этим феномен православного врачевания затрагивает, в основном, область духовной культуры. Однако для православной медицины вполне приемлемы и многие достижения науки, иначе говоря, «православная медицина есть медицина, которая в своих представлениях о происхождении и сущности болезни опирается, помимо естественнонаучных, на христианские вероучительные положения и учитывает их при лечении и профилактике заболеваний»<sup>5</sup>.

Идеальным образцом православного врачевания является исцеление по благодати, иначе — благодатный дар чудотворений (исцелений, воскрешений). Мы полагаем, что православное врачевание отличается от магических практик на экзистенциальном, культурно-символическом и социальном уровне<sup>6</sup>, в связи с чем благодатный дар исцеления должен иметь иные культурно-антропологические черты, чем феномен «дара» или «силы» знахаря, несмотря на некоторое внешнее сходство (такое сходство можно заметить в манипуляциях так называемых биоэнерготерапевтов, в использовании святой воды, свечей, икон и пр. при исполнении магических обрядов и т.п.). В связи с этим мы предпримем попытку раскрыть особенности становления православного целителя, проявления этого дара, особенностей воздействия на пациента и сравнить их с аналогичными этапами в практике знахаря.

Проведем сравнительный анализ феноменов знахарства и благодатного дара чудотворений по их ключевым моментам, отмеченным выше.

Знахарство

Немаловажную роль при выборе знахарем ученика играет наличие у посвящаемого особых качеств. Так, кроме хорошего здоровья, отличной памяти и высокой трудоспособности, будущий знахарь должен иметь способности к занятиям целительством (особое качество, называемое «даром», «энергией»). Иногда свой выбор знахари определяют по некоторым внешним признакам молодого человека: рукам, лицу, глазам, либо руководствуются принципом «передается первому или седьмому». Кроме того, при получении сакральных знаний важной особенностью посвящаемого становится жизненная сила в необходимой концентрации (более высокой, чем у обычных людей), поэтому многие знахари прошли посвящение в период взросления, то есть набора жизненных сил<sup>7</sup>. Также для знахаря важно ощущение особой тяги к занятиям врачеванием, действия некоей силы, руководящей им и как бы заставляющей его заниматься целительством.

Началу лекарской практики знахаря обычно предшествуют необычные события жизни: фантастические сны, трагические происшествия и т.п. Так, необычный сон может стать сигналом к использованию знахарем полученных ранее знаний и умений. В славянской традиции сон и смерть — родственные понятия; душа может освобождаться от тела не только в момент смерти, но и временно покидать его во время сна<sup>8</sup>. Цветовые символы (золотой, белый) являются своеобразным сигналом потустороннего мистического мира, так как сновидение выполняет «роль реплики потустороннего мира» и часто «содержит разъяснения, предписания или предупреждения, касающиеся способов и правил контакта с сакральным миром» После этого переживания сна-смерти знахарь «воскресает», рождается для новой жизни в качестве целителя.

Внешняя форма процесса обучения знахаря, то есть развития и воплощения уже имеющихся целительских качеств, по форме может совпадать с обучением обычного знатока народной медицины. Так, в практике костоправов широко распространен метод наблюдения и повторений действий старшего. В деятельности травников важно стремление самостоятельно изучать специальную литературу, знакомиться с опытом других травников, самостоятельно составлять новые лечебные сборы. Среди шептунов распространенным является записывание необходимых слов и действий с последующим их запоминанием. Некоторые заговоры и манипуляции, по их мнению, может совершать почти каждый, но «слово заветное», которое передается из поколения в поколение, сообщается только преемнику знахаря (у него есть необходимые качества, в частности, как мы упоминали – «сила»).

Отмеченные черты становления знахаря позволяют сделать вывод о наличии посвящения в традиции восточнославянского знахарства. Одной из особенностей посвящения знахаря является отсутствие ритуальной обрядовой стороны, так как, по выражению М. Элиаде, «отсутствие подобного обряда отнюдь не означает отсутствие посвящения», главным, по его мнению, является наличие «экстатического переживания посвящаемого» 10. Именно эта внутренняя содержательная часть — получение эзотерических знаний в ходе экстатического переживания (мистические сны и т.п.) — четко прослеживается в становлении знахаря.

#### Благодатный дар врачевания

Дар чудотворений – исцеление больных и бесноватых, воскрешение мертвых – является, согласно одному из толкований, одним из даров Святого Духа, которыми считаются «особые благодатные действия Духа Святого, служащие для возрождения и процветания души человеческой в

христианском смысле и для создания и развития Церкви»  $^{11}$ . Причем высший из даров – любовь к людям  $^{12}$ . Благодатные дарования получают только те, кто имеет внутреннее делание («богомыслие, созерцание, сердечная молитва, или внутренняя беседа с Богом») и «бдят о душах наших»  $^{13}$ .

Анализ более девяноста текстов житий, биографий, автобиографий святых, воспоминаний современников о них позволяет выделить некоторые особенности, закономерности условий получения благодатного дара чудотворений православным подвижником. В жизнеописаниях святых-целителей довольно отчетливо прослеживаются основные типы условий обретения благодатного дара чудотворений: благодатный дар врачевания может проявляться у людей, отличившихся особым благочестием, либо как развитие врачебного таланта, либо для выполнения особого предназначения, особой задачи (как в случае апостолов), а также после смерти святого. Благодатный дар врачевания не являлся целью подвижничества святых, а сопутствовал их главному стремлению — стяжанию Святого Духа, обожению. Обладание святым даром чудотворений означает, согласно православной традиции, что человек находится в благодати Божьей, в соработничестве с Богом.

В житиях святых не прослеживается четкой связи между физическим состоянием и обладанием даром чудотворений. Среди святых-целителей были люди как молодого (например, Святой Пантелеймон Целитель), так и зрелого возраста. В единичных случаях долгая тяжелая болезнь, инвалидность святых трактовались как особый знак избранничества перед Богом, окружающие воспринимали их как людей «угодных Богу», обращались за помощью. Так, после нескольких лет тяжелой болезни святой Матроны Анемнясевской к ней стали приходить люди с просьбой об исцелении: «Вот уж как ты лежишь несколько лет, ты, небось, Богу-то угодна»<sup>14</sup>.

Знахарями же случаи физических недостатков оцениваются, скорее, негативно: «Горб... это всегда опасно для человека. Если порок врожденный — как правило, очень злые люди, с недобрым взглядом... Я не знаю, чтобы горбун или косоглазый лечил» 15. На эту особенность воззрений знахарей обратил внимание еще Г.С. Новиков-Даурский 16.

Иногда случаи приобретенной физической немощи (например, последствия нападения разбойников на Серафима Саровского, болезни Святителя Луки, приобретенные им в застенках НКВД) являются примером покорности воле Бога. Так, Серафим Саровский, будучи физически очень сильным, не стал сопротивляться нападению разбойников. Однако такие случаи редки, и говорить о взаимосвязи физических качеств, возраста православного целителя и обладании им благодатным даром чудотворений не представляется возможным. Кроме того, ни в одном житийном тексте не упоминается о поступках святого под воздействием каких-либо сил, кроме Духа Святого. Отчасти это можно объяснить религиозной принадлежностью текстов, однако следует отметить, что для Церкви такое управление жизнью человека некоей силой, какое мы можем видеть в знахарстве, требует ответа на вопрос о природе этой силы, а благодатный дар различения духов, благодаря которому можно дать компетентный ответ на этот вопрос, был весьма редок даже среди христианских подвижников. Поэтому вмешательство в жизнь человека некой силы рассматривается как искушение бесами<sup>17</sup>. Тем более невозможно выделить какоелибо подобие этапа посвящения в жизни целителей по благодати.

Таким образом, главным стремлением жизни святого была тяга к Богу и Божественному, дар врачевания же проявлялся, в большинстве случаев, в результате усердной духовной работы подвижника.

Далее рассмотрим условия проявления целительского дара в православном врачевании и в знахарстве. Нас интересует именно аспект востребованности этого дара, скрытности/открытости святого в его применении.

Знахарство

Знахари часто хорошо помнят своих первых пациентов и охотно рассказывают о них. Главный момент в таких рассказах — наличие у врачевателя некоего таланта, «силы», который либо выделил его среди остальных жителей селения, либо дал возможность быть преемником знахаря и т.д. В знахарстве имеют место случаи спонтанного проявления неординарных способностей к врачеванию либо раскрытия их в раннем детстве. В отношении окружающих к знахарям присутствует двойственность: с одной стороны, потребность в услугах целителей обеспечивала им некоторый почет и уважение, с другой, — таинственные знания знахарей вызывали опасения и недоброжелательство окружающих.

Знахари, в отличие от святых целителей, как правило, ценят имеющиеся у них способности выше христианской жизни. Так, знахари, в основном, считают себя православными, многие посещают церковь, совершают паломничества по российским монастырям и т.д. Однако в случае необходимости выбора — продолжать знахарскую практику или быть примерным христианином — нередко не проявляют должного уважения к иерархам Церкви и выбирают занятия врачеванием<sup>18</sup>.

У знахаря нет четких критериев отбора пациентов: врачеватель делает свой выбор неосознанно. Излечение больных знахарями происходит по велению некоей «силы», которая может позволить или не позволить знахарю врачевать обратившегося к нему человека. Показателен пример одного из наших информантов: «Иногда видишь вроде бы приятного человека, а я его могу "послать" (грубо, часто нецензурно выразить отказ —  $\Gamma.\Pi.$ ), не знаю, почему — так, бессознательный отбор, словно кто-то руководит, кто-то не пускает» 19.

Как видим, не только начало целительской деятельности, но и дальнейшая практика знахаря подчинена действию «силы», руководящей действиями знахаря. Вопрос же о природе этой «силы», как мы отмечали выше, как правило, рассматривается Церковью как искушение бесами. Случаи отказа пациентам православных целителей объясняются, скорее, знанием ситуации, а именно – духовного состояния обратившегося.

Благодатный дар чудотворений

Лишь немногие жития повествуют о начале целительской практики святого. Так, Серафим Саровский впервые исцелил больного по его просьбе: «Радость моя! Если ты так веруешь, то верь же и в то, что верующему все возможно от Бога, а потому веруй, что и тебя исцелит Господь, а я, убогий Серафим, помолюсь... По данной мне от Господа благодати я первого тебя врачую!»<sup>20</sup>. Примечателен и рассказ святого Иоанна Кронштадтского о проявлении своего дара: «...Однако эта старушка твердо верила в силу моей молитвы и стояла на своем. Тогда я исповедал пред Господом свое ничтожество и свою греховность, увидел волю Божию во всем этом деле и стал просить для болящего исцеления. И Господь послал ему милость Свою - он выздоровел. Я же благодарил Господа за эту милость. В другой раз по моей молитве исцеление повторилось. Я тогда в этих двух случаях прямо уже усмотрел волю Божию, новое себе послушание от Бога – молиться за тех, кто будет этого просить»<sup>21</sup>. Эти святые совершили свои первые чудеса исцелений по просьбе страждущих, имея крепкую веру в Бога и воспринимая свой талант врачевателя как еще одно послушание перед Богом.

В большинстве же случаев жития святых не содержат описания момента первого проявления благодатного дара врачевания у подвижника, момента, когда будущий святой впервые почувствовал в себе благодатную способность к врачеванию.

Причиной тому, как нам кажется, является, с одной стороны, некоторое невнимание жития к этим фактам (главное для жития – показать святость жизни подвижника), с другой, – святые сами не акцентировали вни-

мание на этом моменте, более того, многие скрывали свой дар от окружающих, а помощь страждущим оказывали тайно, как бы нехотя. Например, по житию святого Сергия Радонежского трудно определить, когда он понял, что обладает даром чудотворений, так как скрывал его, не хотел, чтобы о нем шла слава как о целителе. Так, Сергий Радонежский запрещал своим «пациентам» рассказывать о совершенном им исцелении и воскрешении мальчика<sup>22</sup>. Преподобный Агапит Печерский лечил всех больных одним «зельем» — тем, которое ел сам<sup>23</sup>. Он так «маскировал» имевшийся у него дар чудотворений. Подобным образом поступал и Алипий Печерский: у больного проказой он смазал болезненные язвы краской, которой писал иконы, после чего наступило выздоровление недужного<sup>24</sup>.

По-видимому, для обладающего даром чудотворений исцеление страждущего — большая ответственность за духовное будущее больного, в связи с чем имеющие этот дар нередко пытались либо всячески скрыть его от окружающих, либо совершали чудеса исцеления тайно.

Необходимо учесть и то, что, согласно учению православной церкви, Господь устраивает жизнь человека наилучшим образом: для человека может оказаться большим благом болеть или умереть. Так, например, отвечая на просьбу помолиться за больного ребенка, Паисий Святогорец обещает молиться и отмечает: «Если Он увидит, что, повзрослев, ребенок станет лучше (имеется в виду духовное состояние человека –  $\Gamma$ . $\Pi$ .), то Он услышит молитву Старца.... если ... став взрослым, ребенок не будет находиться в добром духовном состоянии, то Он заберет его к Себе сейчас. Он сделает это потому, что Он его любит»<sup>25</sup>. Таким образом, старец признает, что замысел Бога о ребенке (как и о всяком человеке) бесконечно более благ, чем наши желания и просьбы.

С другой стороны, люди, обладающие благодатным даром чудотворений, стремятся не противопоставлять свою волю Богу — ведь, молясь за больного, они просят Бога прислушаться к их просьбе. В знахарстве же врачевателю не приходится решать подобные проблемы: жизнь и здоровье человека мыслятся как одна из наиболее важных ценностей, и восстановление и сохранение их является той целью, которую необходимо достигнуть. «Делание добра» (а именно — восстановление здоровья любой ценой) знахарем, а точнее — «положительная» направленность действий, по мнению знахаря, обеспечивает их богоугодность: «Мы на это данные, чтоб людям помогать», «Этот дар от Бога. Если оно есть, значит, надо лечить»<sup>26</sup> и т.п.

Также и болезнь в православном понимании может иметь различное «назначение» и воздействие на духовную жизнь человека<sup>27</sup>. В отличие от знахарства, Церковь далеко не всегда понимает болезнь как некое безусловное зло. Иногда это возможность очищения и получения "небесной мзды": «Когда тело претерпевает испытание, душа освящается. От болезни страдает тело..., но от этого будет вечно радоваться ... наша душа – в том небесном дворце, который готовит нам Христос»<sup>28</sup>.

Исходя из главной цели христианской жизни — стяжания Духа Святого — болезнь зачастую рассматривается даже как духовно полезное событие. Болели и святые отцы, но не излечивались они не потому, что не могли помочь себе, а потому, что не хотели растрачивать "небесное достояние". Яркий пример представляет нам житие преподобного Агапита Печерского, который, будучи сильно больным, встал, как совершенно здоровый человек, когда понадобилась его целительская помощь. После этого случая он снова болел и умер в день, который предсказал сам<sup>29</sup>.

Обладание чудесными способностями – не только бремя, но и испытание искушением, испытание в послушании Богу. Так, преподобный Исаак Сирин говорит об опасности подлинных благодатных даров даже для святых подвижников: «Если делаешь доброе пред Богом и даст тебе дарование, умоли Его дать тебе познание, сколько подобает для тебя смириться,

или приставить к тебе стража над дарованием, или взять у тебя его, чтобы оно не было для тебя причиною погибели. Ибо не для всех безвредно хранить богатство» $^{30}$ .

Как видим, Благодатный дар чудотворений мог скрываться или «маскироваться» святым, являясь для обладателя этого дара большой ответственностью и испытанием.

В житиях выделяется еще одна, довольно большая, группа святых, обладавших даром чудотворений и проявлявших его открыто, почти всегда – по просьбе страждущих. Они не скрывали своих способностей, много помогали больным. Это такие святые как Серафим Саровский, Матрона Московская, Матрона Анемнясевская, Амфилохий Почаевский, Иоанн Шанхайский и Сан-Францисский, Косма и Дамиан Бессеребрянники, Пантелеимон Целитель, мученик Диомид, бессребреники Кир и Иоанн и др. Отметим, что этот тип проявления благодатного дара отмечается, в большинстве случаев, у святых, чей целительский дар явился развитием таланта врачевателя и у тех, у кого благодатный дар врачевания стал особой миссией, предназначением, еще одним послушанием перед Богом (как в случае Иоанна Кронштадтского). То есть их предназначение в этой жизни предопределило открытое использование этих способностей в повседневной практике: врач обязан исцелять больных, поэтому, видимо, нет в житиях информации об отказе пациенту или тайном излечении. Эти целители исполняли свое назначение, а дальнейшая судьба их пациента принадлежит воле Бога.

В житиях святых Серафима Саровского (чудесное спасение и исцеление, явление Богородицы Серафиму Саровскому), Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского (необычный для маленького ребенка интерес к православию), Матроны Московской (появление легкого благоухающего дыма при ее крещении, «нерукотворный нательный крестик» — выпуклость на груди в форме креста, нежелание младенца питаться молоком матери в среду и пятницу) и др. прослеживаются мотивы избранничества Богом. По мнению Церкви, чудесные исцеления являются свидетельством величия Бога и должны укреплять веру в сердцах православных. Отметим, что понятие избранничества в православной культуре нуждается в более глубокой проработке.

Блестящий врач и ученый-медик архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий) занимался исцелением больных при любом возможном случае, в течение всей жизни проводил научную работу по медицине. Для нашего исследования представляют немаловажный интерес его собственные переживания по поводу несовместимости, казалось бы, архиерейского звания и медицинских опытов. Так, ему приснился сон, который архиепископ Лука трактовал как знак о небогоугодности проводимых им вскрытий и исследований для написания книги, однако, как истинный врач, он не смог отказаться от этих занятий еще два года. Позже он просил у Бога прощения за этот грех и однажды услышал ответ: «моя молитва была остановлена голосом из неземного мира: "В этом не кайся!" И я понял, что "Очерки гнойной хирургии" были угодны Богу, ибо в огромной степени увеличили силу и значение моего исповедания имени Христова в разгар антирелигиозной пропаганды»<sup>31</sup>. Как видим, медицинская работа архиепископа Луки осмыслена им в православном ключе. В его автобиографии также прослеживается момент богоугодности, богоизбранности для занятий медициной и исцеления больных.

Однако эти целители, как правило, имели и большое духовное влияние на своих пациентов. Очень яркие примеры такого влияния мы находим в житиях святых: вслед за излечением Св. Серафимом М. Мантурова и Н. Мотовилова последовали коренная перемена их жизни, сосредоточение сил на духовном труде<sup>32</sup>. Под влиянием будущего Святителя Иоанна Шанхайского и Сан-Францисского (Максимовича) его французская гувер-

нантка-католичка приняла православное крещение. Он же помог ей приготовиться ко крещению и учил ее молитвам<sup>33</sup>. Эти и другие эпизоды житий (к некоторым из них мы еще будем обращаться) демонстрируют, насколько важен был контакт православного целителя и его подопечного для дальнейшего духовного роста пациента.

Святые нередко становились объектом неприязни колдунов<sup>34</sup> либо язычников и атеистов, о чем повествуют жития мученика Трифона, Матроны Анемнясевской, Матроны Московской, но верующие почитали их как богоугодных людей. Несмотря на необычайные способности, вся их жизнь соотнесена со служением Богу и ближним: святые посвящали все свое время продолжительным молитвам, совершению церковных таинств (исповеди, причастия, соборования), беседам с приходящими на религиозные темы, или требовали «только одной платы — веры в Иисуса Христа, благодатью Которого он исцелял их»<sup>35</sup> и даже принимали мученическую кончину за веру в Христа.

В житиях святых даны описания очень редких случаев отказа просящим помощи. Таковы эпизоды об обращении людей с нечистой совестью, например, колдунов (эпизод из жития Матроны Московской)<sup>36</sup>. Иоанн Кронштадтский отказался принять крупное денежное пожертвование у женщины, которая, как оказалось позднее, приобрела эти деньги нечестным путем<sup>37</sup>. То есть отказ целителя был всегда мотивирован — святые могли отказать в помощи человеку, имевшему на душе нераскаянный грех.

Как происходит процесс исцеления в православном врачевании и знахарстве

В знахарстве, в зависимости от «специализации» врачевателя, приняты различные способы воздействия на пациента и особенности применения этого воздействия. Так, среди шептунов основной метод составляют магические приемы, сопровождаемые заговорами, православными молитвами и выполняемые в строго определенное время (например, для «избавления» от какого-либо заболевания – бородавки, «порчи», зубной боли и т.п. рекомендуется выполнять магический обряд на исходе дня или на убывающую луну - «убыль месяца»). Слова заговоров и молитв держатся в секрете и не должны меняться, иначе, по мнению знахарей, утратят действенность. Для костоправов время суток и месяца не имеет значения, главное в их методах лечения - собственные ощущения. То же можно сказать о так называемых биоэнерготерапевтах. В травничестве сочетаются рациональные приемы и мифологические представления о растениях<sup>38</sup>. Как видим, в лечебных приемах знахарей сочетаются рациональные и иррациональные методы о врачевании. Что же касается «православной» составляющей знахарского лечения, то ее истинность, с точки зрения церкви, представляется весьма сомнительной, а иногда и явно антиправославной<sup>39</sup>

Анализ житийной литературы показывает, что в лечении православных чудотворцев нет каких-либо особенных способов. В основе их лечебного воздействия лежат переживание собственных способностей как действия Бога, в делах которого они являются лишь инструментом, и понимание бесконечно малого значения собственного вмешательства. Этим обусловлены особенности проявления святыми благодатного дара чудотворений

Осознавая свои способности как действие Святого Духа, святые целители нередко «использовали» подручные материалы в лечении больных (пищу, краски для написания икон и т.п.) – таковы случаи, когда подвижник скрывал, «маскировал» имеющиеся у него способности к исцелению.

Некоторые святые для исцеления больных применяли лампадное масло, святую воду, Евангелие, крест, просфоры и т.п. Так, святой Амфилохий Почаевский, находясь в психиатрической больнице, куда он, несмотря на

то, что был в здравом уме и твердой памяти, попал усилиями советских властей и где, разумеется, не было Евангелия и креста, не мог лечить больных, так как: «Наше оружие на невидимого врага – святой крест, святое Евангелие и святая вода!» То есть врачеватель мыслил исцеление больных как борьбу с «невидимым врагом» — бесами, а свои способности к исцелению, следовательно, как исполнение воли Бога. Для сравнения: использование знахарями церковных принадлежностей, как правило, объясняется не борьбой с бесами, а тем, что «молитвы хорошие», «эти святые помогают», «очень сильный святой» и т.п. Как видим, для знахаря в молитвах наиболее важны некие качества типа «силы», действенности, что обусловливает возможность обращения даже к святым иных конфессий. Так, одна из наших информантов-знахарей (считает себя православной) рекомендовала обращаться за исцелением к ливийскому святому Шарбелю, маронитскому священнику<sup>41</sup>.

Святая Матрена Анемнясевская советовала напоить больного святой водой или окропить ею, подлить в пищу больному человеку, сердитому мужу и в других подобных случаях. Лампадным маслом, взятым из ее лампады, советовала мазать больных. Молилась за больных, которые не имели возможности побывать у нее лично, по просьбе, изложенной в письмах или переданной их знакомыми. Много беседовала о религиозной жизни с приходящими к ней посетителями, учила, как надо молиться, посещать Церковь, соблюдать пост и т.д. В своих наставлениях «Матреша, как будто видя человека насквозь, обычно указывала самое его больное место, требующее врачевания, и тем заставляла его осознать свою болезнь... указывала именно только на один порок, одну болезнь, заставляя тем человека сосредоточить внимание на одном недостатке, а не расплываться во многих направлениях, что затрудняет борьбу с собой и не всегда приводит к желательным результатам»<sup>42</sup>. Как видим, для целительницы духовное состояние приходящих к ней людей являлось едва ли не важнее состояния здоровья.

Иногда для облегчений страданий больного требовалось возложение рук святым, как это делали Матрона Московская<sup>43</sup> и Иоанн Кронштадтский: «Умирая, по принятии Святых Таин и таинства елеосвящения, Государь просил о. Иоанна возложить свои руки на его голову, говоря ему: «Когда вы держите руки свои на моей голове, я чувствую большое облегчение, а когда отнимаете, очень страдаю — не отнимайте их». О. Иоанн так и продолжал держать свои руки на главе умирающего Царя, пока Царь не предал душу свою Богу»<sup>44</sup>.

В операционной архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого) всегда «стояла икона с теплившейся перед ней лампадой. Перед операцией он всегда творил молитву, ставил на теле больного йодом крест и только потом приступал к делу», а «в ответ на благодарность излеченных он говорил: «Это Бог вас исцелил моими руками. Молитесь Ему»» В житии архиепископа Луки приведены многочисленные примеры чудесной прозорливости, необычайного врачебного таланта святителя, когда он в безнадежных, с медицинской точки зрения, случаях полностью исцелял больных 46.

В некоторых случаях для исцеления не требовалось даже присутствия рядом с больным чудотворца. Сохранились свидетельства о том, что многие больные исцелялись заочно — по молитвам отца Иоанна Кронштадтского: «Он получал множество писем и телеграмм с просьбой помолиться о выздоровлении — и не отказывал никому. Часто, не в состоянии прочесть все письма и телеграммы, он клал их близ жертвенника, склонялся над ними и молился. И почти всегда его молитва была услышана» При этом «Отец Иоанн никогда не приписывал исцелений себе или силе собственных молитв, напротив, он всегда подчеркивал свое недостоинство и силу Божию» 8.

Эти примеры показывают, что основой врачевания святые-целители считают благодать Божию, волю Бога, действие Святого Духа. Подвижник ясно переживает свою способность как дар Бога, понимает, что он лечит постольку, поскольку находится в синергии с Богом. Это ясно выражено словами Серафима Саровского: «Разве Серафимово дело мертвить и живить, низводить во ад и возводить?... Это дело Единого Господа, Который творит волю боящихся Его и молитву их слушает! Господу Всемогущему, да Пречистой Его Матери даждь благодарение!»<sup>49</sup>.

Подобные слова о понимании православными врачевателями данного им дара чудотворений часто встречаются в житиях святых. В свете вышесказанного становится очевидным, что в данном случае мы имеем дело не только лишь с канонической формулировкой, характерной для житийной литературы, а с ключевым мировоззренческим моментом православной медицины, выраженной словами святых.

Таким образом, в условиях обретения, проявления целительских способностей и в процессе лечения в знахарстве и исцелении по благодати наблюдается ряд существенных отличий.

Знахарство	Исцеление по благодати
Условия получения целительского дара	
Наличие особых качеств, которые определяются по внешним признакам (руки, глаза, лицо)	Не прослеживается четкой связи между физическим состоянием и обладанием даром чудотворений
Ощущение некоей силы, руководящей действиями будущего знахаря	Вмешательство в жизнь человека помыкающей им силы рассматривается как искушение бесами
Возможна передача по наследству либо можно научиться	Тяга к Богу и Божественному; благодатные дары, с одной стороны — следствие праведной жизни, с другой, — являются личным даром Бога, потому непредсказуемы
Условия проявления целительского дара	
Лечат по велению силы	Дар чудотворений скрывается либо
Знахари лечат всегда, если им не запрещает «сила»	Дар проявляется открыто (если святые были врачами)
Отказ неосознанный, переживается знахарем как внутренний запрет	Отказ в лечении всегда осознается самим врачевателем и мотивирован состоянием нераскаянной греховности обратившегося
Процесс лечения	
Смешение магических и христианских атрибутов	Основа врачевания – благодать Божья, воля Бога, действие Святого Духа
Большое значение придается ма- гическим представлениям о бо- лезни, лечении	Средства: пост, молитва, святая вода, церковные таинства и т.п.

Проведенный сравнительный анализ показывает, что знахарское врачевание (традиционное для восточных славян) и исцеление по благодати в православии разнятся не только в своих мировоззренческих основаниях,

но и, разумеется, на практике: начале целительской деятельности, ее дальнейшем проявлении, средствах и особенностях лечения. Однако для более глубокого их исследования и сопоставления немаловажным будет рассмотрение вопроса о понятии предназначения, более тщательное изучение категорий «болезнь» и «исцеление» в православной культуре. Тем не менее, проведенный анализ достаточно четко показывает, что есть веские основания различать практики знахарства и исцеление по благодати в православии.

# Библиографический список

Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдания. Автобиография. – М.: ОБРАЗ, 2010.

Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Т.3. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Terra Fantastica, 2002.

Блаженный святитель Иоанн Чудотворец. Предварительные сведения о жизни и чудесах архиепископа Иоанна (Максимовича). Богословские труды. Четвертое издание на русском языке, доп. – Братство преподобного Германа Аляскинского. Калифорния. Российское отделение Валаамского общества Америки. – М., 2003. – 904 с.

Букварь: наука, философия, религия. Т. 1.– М., 2001. – 992 с.

Житие преподобного Серафима Саровского. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007. – 288 с.

Житие преподобного Сергия Радонежского. – М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. – 224 с.

Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. Г. Коломна: В 6 кн. (без года издания). Подписано в печать 1993 г. Избранные жития русских святых. X–XV вв. – М.: Молодая гвардия, 1991

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

Паисий Святогорец. Слова. Т. IV. Семейная жизнь. – М., 2004, 2006.

Панченко А.А. Сновидение и фольклор: сон в народной религиозной традиции // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т. XXXI. – СПб., 2001.

Поповкина Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. – Владивосток, 2008.

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

Элиаде М. Тайные общества: обряды инициации и посвящения. – Киев; М., 2002.

 $<sup>^1</sup>$  Поповкина Г.С. Проблемы типологии народной медицины восточных славян // Россия и АТР. — 2012. — № 2.

 $<sup>^2</sup>$  См., например, Токарев С.А. Религиозные верования восточнославянских народов XIX – XX века. – М.; Л., 1957. – С. 148–149.

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

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Поповкина Г.С. Знахари и знахарство у восточных славян юга Дальнего Востока России. – Владивосток. 2008.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Недоступ А.В. Где лечиться православному христианину // Когда поставлен диагноз: о науке болеть и выздоравливать. Сборник. – М.: Издательство Московской патриархии, 2010. – С. 3–22.

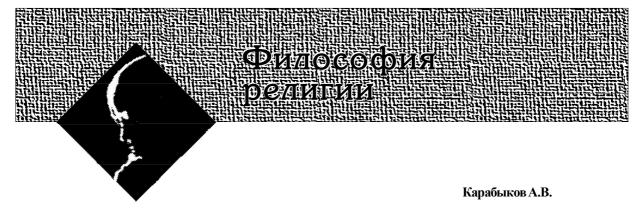
 $<sup>^6</sup>$  Поповкина Г.С. Православное врачевание как предмет антропологического исследования // Россия и АТР. -2011. -№ 2. -C. 179-186.

<sup>7</sup> Поповкина Г.С. Знахари и знахарство...

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Афанасьев А.Н. Мифы, поверья и суеверия славян. Т.3. – М.: Изд-во Эксмо; СПб.: Тетта Fantastica, 2002. – С. 189.

- <sup>9</sup> Панченко А.А. Сновидение и фольклор: сон в народной религиозной традиции // Русский фольклор. Материалы и исследования. Т.ХХХІ. СПб., 2001. С. 118, 120.
  - <sup>10</sup> Элиаде М. Тайные общества: обряды инициации и посвящения. Киев; М., 2002. С. 227.
  - <sup>11</sup> Букварь. Наука, философия, религия. Кн. 1. М., 2001. С. 609.
  - <sup>12</sup> Там же.
  - <sup>13</sup> Там же. С. 609, 622–623.
- <sup>14</sup> Житие и подвиг исповедницы Матроны Анемнясевской. URL: http://www.pravoslavie.ru/put/sv/matrona.htm
  - <sup>15</sup> Поповкина Г.С. Знахари и знахарство ... С. 87.
  - <sup>16</sup> Государственный архив Амурской области. Ф. 958, оп.1, д. 214, л.10.
  - <sup>17</sup> Поповкина Г.С., Поповкин А.В. «Православное» знахарство и Церковь...
  - <sup>18</sup> Там же.
  - <sup>19</sup> Поповкина Г.С. Знахари и знахарство ... С. 104.
- <sup>20</sup> Житие Преподобного Серафима Саровского чудотворца. URL: http://www.serafim100.ru/top/ About/ index.php?Page=ShowCustom&Id=10&Item=46
- <sup>21</sup> Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского, чудотворца // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. Г. Коломна (без года издания). Подписано в печать 1993 г. Кн. 4. С. 370–383. Или: Святой Праведный Иоанн Кронштадтский. URL: http://days.pravoslavie.ru/ Life/life6616.htm
  - <sup>22</sup> Там же.
- $^{23}$  Житие Агапита Печерского, врача безмездного // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. Г. Коломна (без года издания). Подписано в печать 1993 г. Кн. 2. С. 319-321.
- $^{24}$  Житие преподобного отца нашего Алипия Печерского // Избранные жития русских святых. X–XV вв. М.: Молодая гвардия, 1991. С. 54–68.
  - <sup>25</sup> Паисий Святогорец. Слова. Т. IV. Семейная жизнь. М., 2004, 2006. С. 254.
  - <sup>26</sup> Поповкина Г.С. Знахари и знахарство... С. 103.
- $^{27}$  О некоторых особенностях понимания болезни в Православии см.: Савельева Ж.В. «Здоровье» и «болезнь» в интерпретативных моделях ислама и православия // Социально-гуманитарные знания. -2000. № 5. С. 274-287.
  - <sup>28</sup> Паисий Святогорец. Слова... С. 234.
  - 29 Житие Агапита Печерского, врача безмездного...
- <sup>30</sup> Преп. Исаак Сирин. Путь в жизнь вечную. М.: «Православное братство святого апостола Иоанна Богослова». 2008. URL: http://3rm.info/uploads/biblioteka/duxovnye-nastavleniya/isaaks2/H02-T.htm
- $^{31}$  Архиепископ Лука (Войно-Ясенецкий). Я полюбил страдания. Автобиография. М.: ОБРАЗ, 2010. С.  $86{-}87.$
- $^{32}$  Житие преподобного Серафима Саровского. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2007. 288 с. Или: URL: http://www.serafim100.ru/top/About/index.php?Page=ShowCustom&Id =10&Item=46
- <sup>33</sup> Блаженный Святитель Иоанн Чудотворец. Предварительные сведения о жизни и чудесах архиепископа Иоанна (Максимовича). Богословские труды. Четвертое издание на русском языке, доп. Братство прп. Германа Аляскинского. Платина, Калифорния. Российское отделение Валаамского Общества Америки. М., 2003. С. 42–43.
  - <sup>34</sup> Блаженная Матрона Московская. URL: http://days.pravoslavie.ru/Life/life4629.htm
- $^{35}$  Жизнь и страдания святого мученика и чудотворца Трифона. М.: Паломник, 2000. С. 10.
  - 36 Блаженная Матрона Московская...
- $^{37}$  Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского, чудотворца // Жития русских святых. Свято-Троицкий Ново-Голутвин женский монастырь. Г. Коломна (без года издания). Подписано в печать 1993 г. Кн. 4. С. 370-383. Или: Святой праведный Иоанн Кронштадтский URL: http://days.pravoslavie.ru/ Life/ life6616.htm.
  - <sup>38</sup> Поповкина Г.С. Знахари и знахарство...
  - <sup>39</sup> Поповкина Г.С., Поповкин А.В. «Православное» знахарство и Церковь...
- <sup>40</sup> Преподобный Амфилохий. Сайт Свято-Успенской Почаевской Лавры. URL: http://www.pochaev.org.ua/?p=amfilohiy/amfilohiy\_1
  - 41 Рукописный фонд автора (РФА). Информация Г.В. Булатовой.
- <sup>42</sup> Святая Матрона Анемнясевская // Официальный сайт Рязанской епархии Русской православной Церкви. URL: http://ryazeparh.ru/index.php?option=com\_content &view=article&id=232:2010-01-08-10-42-07&catid= 26:2009-12-24-10-06-34 &Itemid=15
  - 43 Блаженная Матрона Московская...
  - 44 Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского, чудотворца...

- <sup>45</sup> Марущак В. Святитель-хирург: житие архиепископа Луки (Войно-Ясенецкого). М.: Даниловский благовестник, 2007. С. 36, 38.
   <sup>46</sup> Там же. С. 92–93 и др.
   <sup>47</sup> Житие святого праведного Иоанна Кронштадтского, чудотворца...
   <sup>48</sup> Там же.
   <sup>49</sup> Житие преподобного Серафима Саровского...



# ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ СИМВОЛИЧЕСКОГО МИРОПОНИМАНИЯ В РАННЕЕ НОВОЕ ВРЕМЯ

Аннотация. Цель предлагаемой статьи — осмыслить процесс разрушения символизма как важнейшей отличительной черты средневекового миропонимания. В работе анализируются мировоззренческие предпосылки, обусловившие данный процесс, а также такие его аспекты, как принципиальный отказ от символизма, культурная деградация последнего, вытеснение символа аллегорией. Кроме того, рассматривается трансформация традиционной герменевтики, вызванная утверждением «буквально воспринимающего разума» в начале Нового времени.

Ключевые слова: символизм, герменевтика, номинализм, Возрождение, Новое время.

#### I. Мировоззренческие предпосылки

Известно, что исходным и всеобъемлющим признаком разрушения средневекового мировидения стал упадок иерархизма, этого важнейшего принципа, определявшего устройство антично-средневекового космоса и социальной жизни. Средневековая культура унаследовала аристотелевское представление об иерархически выстроенном, разнокачественном мироздании. Ее закат был ознаменован космологическим переворотом, подготовленным метафизическими конструкциями поздних схоластов. Суть этого переворота состояла в отказе от описанного воззрения в пользу новой - ацентрической, качественно однородной - модели вселенной. Глобальное реформирование космологии повлекло за собой столь же радикальное переосмысление места человека в мироздании. Некогда считавший себя «венцом творения», человек ощутил себя «скромным жителем» одного из бесчисленных космических тел, затерянного в бездонном немом пространстве. Вместе с трансформацией воззрений на универсум, природу и человека был обречен измениться и взгляд на Бога-Творца. В восприятии людей той эпохи Он вновь стал неведомым и таинственным, предметом не знания, а веры, о котором молчит вселенная, но глаголет Библия. «Бог сокрыт от нас. Но Он позволяет найти Себя тем, кто Его ищет. Всегда, во все времена, были явные свидетельства о Нем. В наши дни это пророчества (библейских книг – A. K.)»<sup>1</sup>. Что же касается творения, то оно более не рассматривалось как система извечных символов, указывающих на Создателя. В XVII в. было признано, что природа написана на языке математики, а не чувственных знаков. Все присущие ей закономерности, отношения и различия имеют сугубо количественное основание.

Утверждение новой космологической модели и связанные с ним духовные изменения непосредственно стимулировали распад символической картины мира. Так как иерархический принцип лежит в самой природе символа — высшее и идеальное в нем всегда проявляется через посредство низшего и чувственно постигаемого, — символизм как способ вос-

приятия и понимания реальности становится невозможным в условиях гомогенного, однокачественного мира. И сейчас, предваряя обсуждение проблемы разложения средневекового символизма, мы должны признать, что этот процесс не мог произойти в одночасье. Следы тысячелетнего образа мышления продолжают встречаться нам вплоть до самого завершения XVII в. Однако чем ближе мы подходим к его концу, тем заметнее меняется соотношение между позитивными свидетельствами такого рода, с одной стороны, и фактами его критики и отрицания, – с другой. Апофеоз же «буквально воспринимающего разума» (П. Бёрк) и порожденной им семантической линейности в толковании Библии и иных текстов, по мнению современных ученых, пришелся на последние десятилетия XVIII в.<sup>2</sup>.

# II. Путь первый: отказ от символизма

В течение XV–XVII вв. преодоление символизма происходило непосредственно, в виде недвусмысленного отказа от него, а также опосредованно, через разложение традиционных форм и способов мышления.

Поясняя суть первого пути, отметим, что наиболее самостоятельные умы этой эпохи постепенно приходили к принятию оккамистского тезиса о невозможности сколько-нибудь верных аналогий между миром и Богом по причине ненеобходимого, «случайного» характера творения. Сам Оккам, этот великий теоретик схоластического декаданса XIV в., в своих трудах отстаивал идею абсолютности Божественной воли, способной когда и как угодно Всевышнему нарушать законы, установленные им для сотворенной вселенной. По его убеждению, одна из причин невозможности символизма заключается в том, что творец никогда не дает гарантий относительно стабильности существующего мироустройства (Disp. IV, XX, XV)<sup>3</sup>. Оккам учил, что естественные вещи неспособны сообщать нам что-либо о Боге. И потому мы не можем знать о нем ничего, кроме того, что было явлено им в Откровении. Закрытие Книги природы должно было усилить сверхъестественный свет Писания.

Разорвав онтологическую связь, соединявшую мир и создателя, Оккам открыл путь к эмпирическому познанию природы. Но, изучаемая ради нее самой, она являла исследователям очевидную законосообразность своих феноменов, что наводило их на мысль о стабильности ее устройства, которую метафизически опровергал этот философ. В итоге по мере оформления механистической картины мира европейские интеллектуалы усваивали взгляды, во многом противоположные идеям Оккама. В соответствии с ними, библейский Бог есть Deus absconditus – сокровенный Бог, который не являет себя в творении, но всецело пребывает вне его сферы. Созданный им однажды по подобию механизма (например, часов), мир с тех пор существует по заложенным в него законам. Так что даже творец почти или вовсе никогда не преступает эти законы, ибо в противном случае, говорили детерминисты Нового времени, его поступки были бы лишены последовательности.

Если проследить развитие данной концепции в исследуемый период, мы увидим, что, созданная перипатетиками и стоиками, она была подхвачена ренессансными последователями этих античных школ. По словам Помпонацци, «Бог поступает по фатуму и согласно природе»; Он «не участвует непосредственно в земных делах»<sup>4</sup>. И потому «считать, будто... слова и молитвы способны заставить богов изменить установленный извечно ход вещей... есть не что иное, как бред сумасшедшего», — заявлял другой гуманист Альберти<sup>5</sup>. Пусть в меньшей степени, но сходные интуиции были свойственны и некоторым христиански ориентированным деятелям Возрождения. В их среде росло число тех, кто, стремясь к «гуманизации» христианства, состоявшей в рациональном очищении религии от средневекового магизма, отвергал факт или саму возможность чудес в совре-

менности. К примеру, мы видим, как в связи с этой темой Эразм Роттердамский развивает довод, высказанный еще Иоанном Златоустом (IV–V вв.): «Чудеса были даны лишь на короткий срок», чтобы обратить в веру как можно больше безбожников. И потому теперь, когда учение Христово уже достаточно распространилось в мире, у людей более «нет нужды ни в чем, кроме благочестия» Узан Уарте, испанский мыслитель XVI в., ужесточает эту идею, придавая ей прежде несвойственную категоричность: «...Великое заблуждение думать, что Бог воспользуется теми же самыми аргументами и вновь повторит чудеса для доказательства Своего учения» — Он «учит людей только один раз и доказывает это посредством чудес, но не повторяет вновь» 7.

Таким образом, разрушение средневекового символизма имело своим следствием дискредитацию феномена чуда и, в частности, священнодействий церкви. Стимулируемое этим процессом, происходило деонтологизирующее переосмысление символических практик, посредством которых церковь традиционно являла свою мистическую власть. В XVI в. указанная реинтерпретация достигла своего апогея в доктринах вождей Реформации, чьи богословско-философские убеждения формировались под непосредственным влиянием оккамовского номинализма. Из символов, что создаются действием божественной энергии на земное вещество, они превратили их в условные знаки, лишенные всякой бытийной силы. Релевантные только по отношению к социокультурной сфере, таинства не могут вызывать каких-либо изменений в природе предметов, но лишь в характере обращения с ними. К примеру, для Кальвина ритуальные формулы церковных таинств равносильны словам человеческой проповеди. Он разумеет под ними не более чем «обетование, которое должен внятно и громко проповедовать служитель, дабы привести народ туда, куда указывает знак (церковный ритуал – A.K.)» (Inst. IV, XIV, 4)<sup>8</sup>. Но если сущность таинств исключительно номинальная, как то считали радикальные протестанты, их роль в жизни церкви не может быть велика. Спасение людей в вечности более не ставилось в зависимость от участия в них (Inst. IV, XIV, 4)9. С позиции реформированной теологии, главное в христианстве сводилось к тому, чтобы быть верующим человеком и воплощать в своей повседневной жизни евангельское учение, в котором лидеры Реформации изменили акценты в согласии с собственными воззрениями, навеянными духом эпохи. Все же прочее было признано второстепенным или вовсе не значимым. Надо признать, что рассмотренный принцип протестантизма исподволь продвигался и в католической ойкумене, во многом благодаря деятельности католических реформатов-гуманистов, генетически связанных с движением «Devotio moderna» 10. В частности, Эразм, еще в юности впитавший идеи «Нового благочестия», через всю жизнь пронес убежденность в том, что «для христианина важно стремиться не к тому, чтобы выполнить все таинства», но чтобы воплотить в своей жизни заповеди веры и любви»<sup>11</sup>.

Тенденция к десимволизации, обнаруживаемая в отношении природного мира и таинств церкви, также проявлялась применительно к толкованию Священного писания. В герменевтической сфере мы встречаем то же переосмысление существа символа, направленное на то, чтобы, «изъяв» его из умопостигаемых глубин бытия, перевести символ всецело в социокультурную плоскость, превратить его в знак, и таким образом метафизически обосновать невозможность чуда. Ведь очевидно, что не знак в его конвенциональной условности, а онтологически фундированный символ пригоден для выражения — или, точнее, для самого совершения через него — чуда. Если знак может только указывать на идеальное, сообщать и напоминать о нем, то символ может являть его, становясь культурными «вратами» для вхождения в мир чуда. По этой причине невозможность символа (в его средневековом, реалистическом понимании) необходимо

ведет к отрицанию чуда, то есть, в конечном счете, к десакрализации мира. Неудивительно, что, как и в отношении церковных таинств, пионерами десимволизации библейской экзегезы также стали учителя Реформации. «Жалки те, кто смеется над простотою верующих в мертвую букву, – наставлял Кальвин. – Дух Святой подчинен букве Писания. Не Духом судится Писание, а Писанием – Дух»<sup>12</sup>. Затем их воззрения обусловили соответствующие взгляды близких к ним мыслителей, чьи доктрины легли в основу картины мира Нового времени. Так, Томас Гоббс, хотя и отводит место для чудес в христианском прошлом, невольно противоречит себе, когда пытается объяснить чудесные события Священной истории в сугубо номиналистическом ключе. Среди прочего он утверждает, что «когда в Писании рассказывается, что на апостолов спустился голубь, или что Христос дохнул на них, или что Святой Дух давался возложением рук, то под этим разумеется, что Богу было угодно пользоваться или приказывать пользоваться всем этим как знаками Своего обетования содействовать тем лицам в их рвении проповедовать Его Царство, а также содействовать тому, чтобы их беседы были не оскорбительны, а назидательны для других» (Левиаф. XLV)<sup>13</sup>. То, что явствует из этого высказывания, в главной своей мысли близко рассмотренным выше словам Кальвина, учение которого оказало значительное влияние на философское творчество Гоббса. По разделяемому ими мнению, творец не вторгается в естественный ход событий, так чтобы упразднялось действие направляющих его законов и преображалась сущность сотворенных им вещей. Да, Бог действует в мире, но все его действия (или, по крайней мере, те из них, что могут быть осознаны человеком) ограничиваются рамками социального взаимодействия людей и формируемого ими культурного мира. Другими словами, Бог действует в мире, используя установленные людьми знаки или создавая по их подобию свои, так же понятные смертным. Подобно конвенциональным, всецело «антропогенным» ритуалам церковных таинств, эти знаки обладают условно-номинальной природой. Они имеют аналогичное назначение: содействовать проповедникам в деле вербального – то есть знакового же – распространения христианского благо-

Однако анализируемые воззрения были свойственны не только идеологам и сторонникам радикального протестантизма. Породивший их образ мысли был в той или иной степени общеевропейским. Чтобы проиллюстрировать это, укажем на трактовку уже упоминавшегося Гоббсом библейского символа, которую веком ранее предложил католик Хуан Уарте. Если, с точки зрения английского мыслителя, евангельский голубь — это не более чем условный знак, аd hос использованный Всевышним, то Уарте видит в нем знак-симптом, имеющий не символико-ассоциативное, а причинно-следственное основание. По его мнению, выбор зримой формы, посредством которой обнаружил себя Святой Дух, был обусловлен физиологическими причинами. Ведь, по сравнению с другими птицами, «голубь в значительной степени обладает тем соком, который побуждает к справедливости, откровенности, правдивости и простоте, и лишен желчи, являющейся орудием коварства и злобы» 14.

Мы видим, что, по Гоббсу, Бог должен приспосабливаться к обстоятельствам социокультурной среды, созданной человеком. На взгляд же испанского интеллектуала, решения и действия Всевышнего в мире детерминированы естественными факторами, установленными им в начале творения<sup>15</sup>. Уарте уверен, что если голубь «склонен» обозначать собой Святого Духа, то так происходит не потому, что в его логосе есть нечто, располагающее к этому, но исключительно в силу химико-биологических условий, действующих в материальном мире. Итак, при всем различии между рассмотренными позициями, их роднит между собою то, что они обе исключают возможность чуда со стороны творца, равно как и воз-

можность объективного, бытийно-достоверного символизма со стороны творения.

#### III. Путь второй: деградация символизма

Помимо принципиального отказа от символического образа мысли, провозглашавшегося теми, кто находился в авангарде интеллектуальных преобразований своей эпохи, разрушение средневекового видения мира также шло путем постепенной деградации традиционной символической системы. Согласно нашим наблюдениям, указанная тенденция осуществлялась в двух ключевых формах. Во-первых, происходило распространение крайне несерьезного, игрового отношения к символу, отдававшегося на откуп личным прихотям и фантазиям людей<sup>16</sup>. Верность вывода, сформулированного историком, подтверждают многочисленные памятники данного периода. Причудливым, фантастическим, надуманно-субъективистским символизмом насыщены литературные произведения барокко, господствовавшего тогда художественного направления, оккультные и философские трактаты, а также утонченные развлечения, наполнявшие досуг великосветских кругов. Хорошей иллюстрацией такого рода праздной игры ума может послужить свидетельство Кастильоне, описавшего жизнь при дворе герцогов Урбино в начале XVI столетия: «Иногда же... затевались какие-нибудь замысловатые игры, по ходу которых присутствующие выражали свои мысли под покровом различных аллегорий, кому как больше *нравилось* (курсив мой – A. K.)»<sup>17</sup>.

Усиление фривольной субъективности в обращении с символическим было во многом вызвано распадом средневекового иерархизма и сопряженным с ним ростом личного самосознания, доходившим до пределов радикального индивидуализма. В идеологической сфере эти процессы проявлялись в том, что можно определить как «кризис авторитета». Примем во внимание, что универсум христианского символизма, представлявший собой ансамбль чувственных и умопостигаемых элементов, сохранял свою относительную стабильность прежде всего благодаря его укорененности в церковном Предании. Его поддерживала многовековая традиция, которая брала свое начало в трудах древнейших толкователей Писания, в основном принадлежавших александрийской школе библейской экзегезы. Утрата церковью абсолютного идеологического авторитета – вплоть до полного отвержения ее Предания сторонниками ренессансного язычества или крайнего протестантизма – повлекла за собой декаданс символического универсума, освященного ею. Гуманисты Возрождения, «властителями дум» которых в основном являлись античные мыслители и писатели, вводили в этот ансамбль новые, исконно чуждые ему элементы, тем самым расшатывая его<sup>18</sup>. Рационалисты раннего Нового времени, учившие руководствоваться в познании только собственным разумом, открыли дорогу совершенно произвольному манипулированию с символическим, выведя его из-под духовного «контроля» предшествовавшей традиции. Следствием этих изменений стало стирание глубокого различия между символом, метафизическая основа которого была разрушена, и конвенциональным знаком: и тот и другой теперь одинаково произвольно должны были устанавливаться людьми, лишенные корней в бытии.

Говоря о деградации средневекового символизма, мы хотим заметить, что, когда в XVI в. вожди Реформации ополчились против символических практик Церкви, в центре их критики был не только символизм в его принципе, но, в первую очередь, его конкретно-историческое — то есть, по существу, вырожденческое — состояние, которого он достиг в их эпоху. «Эти аллегорические штудии суть занятия людей, пребывающих в праздности, — во многом справедливо указывал своим слушателям Лютер. — Неужто вы полагаете, что мне стоило бы труда играть аллегориями по поводу

любого создания Божьего? Да и сыщется ли где скудоумный, неспособный на аллегории?»<sup>19</sup>. Таким образом, подобно тому, как магия была найдена слишком «дешевым» и в силу этого недостоверным способом практического управления реальностью, то символизм в качестве средства интеллектуального овладения миром подвергся дискредитации отчасти по сходным причинам. Эта дискредитация явилась одним из стимулов, который обусловил распространение принципа sola Scriptura, положенного в фундамент протестантской теологии. В соответствии с данным принципом единственным авторитетом для верующего должна служить Библия. Каждому христианину вменялось в обязанность блюсти букву Писания: толковать текст предельно буквально, избегая каких-либо произвольных символических ассоциаций<sup>20</sup>.

# IV. Рождение новой герменевтики

Разрушение средневекового символизма имело своим результатом решительный разрыв и противопоставление культурной и природной сфер бытия. Две великие «книги» Создателя – Писание и Творение — более не подлежали обязательному согласованию между собою. Библия являет смертным истины Откровения, которые должны по преимуществу приниматься на веру. Тем временем сотворенный мир должен служить объектом эмпирического познания и научно-рационального объяснения. Как верно утверждает П.П. Гайденко, «предоставив дело спасения души «одной вере» (имеется в виду принцип sola fide — еще один краеугольный камень протестантизма — A. K.), Лютер (а до него Оккам — A. K.) тем самым вытолкнул разум на поприще мирской практической деятельности — ремесла, хозяйства, политики» $^{21}$ .

Вместе с тем сколько бы современники той эпохи ни рассуждали о различии между двумя «книгами» Бога, в отношении их обеих в итоге возобладал взгляд, согласно которому их познание должно проводиться сходными методами. В основе этих методов лежал постулат, предписывавший исследовать каждый предмет, всецело исходя из присущих ему свойств (iuxta propria principia). Сначала это требование было предъявлено к развивавшемуся естествознанию. Надо заметить, что в интересующий нас период, если говорить в общем и целом, предпочтение отдавалось не, как прежде, Писанию, а Книге творения. Йбо считалось, что в отличие от Библии, созданной богодухновенным образом, но все же посредством несовершенного человеческого языка, природа являет собой непосредственное произведение творца, написанное беспристрастным и «неангажированным» языком математики<sup>22</sup>. Его изучение, выдержанное в строго научном, объективном духе, обещало положить конец доктринальным разногласиям и религиозным войнам, которые, как верили многие, стали результатом разногласий в толковании Писания, вызванных человеческим несовершенством священных текстов. Так что перенесение названного постулата в сферу библейской герменевтики было продиктовано в том числе и этим миротворческим намерением. Хотя главный его мотив проистекал из самого духа времени, ознаменованного вхождением в свои права научного – то есть «буквально воспринимающего» – разума. Со всей отчетливостью это осознал Спиноза, один из столпов интеллектуальной революции XVII в. По мнению голландского философа, единственно правильный «метод истолкования Писания... не отличается от метода истолкования природы, но согласуется с ним совершенно»<sup>23</sup>. Это означает, что, подобно тому, как естествоиспытатель судит о природных явлениях, «познание... вещей, содержащихся в Писании, должно быть заимствуемо только из самого Писания»<sup>24</sup>. Утвердив данный тезис, мыслитель выводит из него отрицание принудительной власти какой бы то ни было внешней инстанции в деле религиозного познания. Он убежден, что высший авторитет в интерпретации Библии дарован каждому человеку от природы, причем в той мере, насколько в нем силен «естественный свет» разума $^{25}$ .

Спиноза не был христианином, однако озвучиваемые им воззрения развивались в одном русле с герменевтическими идеями протестантских теоретиков, которые возрождали методологические принципы антиохийской школы после тысячелетнего господства александрийского символизма. В частности, за век до автора «Богословско-политического трактата» сходные положения выдвинул Флаций Иллириец, последователь Меланхтона, бывшего ближайшим сподвижником Лютера. Представленные в труде «Clavis Scripturae Sanctae» (Ключ к Священному Писанию) (1567), его идеи были нацелены на критику традиционной церковной экзегезы, а также на создание новой герменевтической программы, которая отвечала бы характеру формировавшейся ментальности. Отвергая власть церкви в области толкования Писания, Флаций признает ее за каждым верующим. Главным критерием, определяющим правильность понимания библейского текста, он считает не церковное Предание, верховным хранителем которого на Западе считался папа, но здравый смысл, присущий всем людям<sup>26</sup>. Это воззрение было характерным для многих протестантских идеологов XVI–XVII вв. Хотя, согласно догмату реформированного учения, каждый верующий способен правильно понимать Библию в той мере, в какой его наделяет таким даром Святой Дух, надо заметить, что в ту эпоху само третье лицо Святой Троицы все чаще отождествлялось с человеческой способностью к правильному, рациональному мышлению. Так, по образному выражению Дж. Тейлора (1613-1667), англиканского священника и писателя, Дух Святой – это «вечные узы, удерживающие наш ум от возвращения во тьму ветхого творения»<sup>27</sup>. Видимо, в этом смысле следует понимать и приведенные выше слова Кальвина, учившего, что Святой Дух подчинен букве Писания.

Итак, заняв эту позицию в отношении проблемы авторитета, Флаций обрушивает с нее шквал критики на средневековое учение о четырехуровневом членении содержания Писания. Он утверждает, что обыденный разум, по природе своей стремящийся к однозначности, всегда ищет один «общий смысл». Но при традиционном подходе этот смысл, будучи «расторгнут на столько частных, становится неясен»<sup>28</sup>. И потому в любом фрагменте Библии «следует искать единственный простой и точный смысл, согласующийся с общим контекстом повествования и обстоятельствами дела»<sup>29</sup>.

Комментируя мысли Флация, отметим, что в самом требовании считаться с контекстом не было ничего оригинального. Его отстаивали отцы и доктора средневековой Церкви<sup>30</sup>. Действительно новое, обнаруживаемое в рассуждениях Иллирийца, касается понимания того, что и в каком порядке нужно принимать в качестве контекста. Если Августин для объяснения любого «темного места» в Библии учил привлекать, во-первых, все учение соборной церкви, непогрешимое в его полноте и истине, а, во-вторых, непосредственное текстовое окружение (De doctr. 3, II)<sup>31</sup>, то протестантский ученый переворачивает эту последовательность. Он утверждает первенство ближайшего и «узкого» контекста, лишь изучив который, мы можем переходить к «широкому», как от части – к целому. Причем это целое ограничивается для Флация не церковным Преданием, но исключительно пределами Священного Писания. Впрочем, поскольку беспредпосылочное понимание невозможно, принцип Solae Scripturae не мог быть выдержан в чистом виде. Фактически протестанты не могли не опираться на свою собственную догматику, оформившуюся усилиями лидеров Реформации. Что касается «обстоятельств дела», то здесь, по Флацию, следует разуметь par excellence «цель написанного», предопределенную «мыслью, замыслом и намерением» автора той или иной библейской книги<sup>32</sup>. Очевидно, что анализируемый постулат был также ненов. Вместе с тем верно и то, что никто прежде, как кажется, не придавал данному фактору столь много значения. В восприятии средневекового слушателя и экзегета человеческая личность священнописателя меркла в божественных лучах подлинного Автора Откровения. Теперь же, с открытием в Ренессансе человеческой индивидуальности, эта личность привлекала к себе все больше внимания. В Священном Писании стали различать черты человеческого, подчас «слишком человеческого» творчества, без должного осознания которых уже нельзя было рассчитывать на адекватное прочтение Библии.

Рассматриваемая тенденция продолжала усиливаться в начале Нового времени. По мере распространения причинно-следственного образа мысли и порожденной им научно-механистической картины мира первостепенную роль в герменевтике начинал играть анализ социокультурных и иных факторов, обусловивших литературную деятельность того или иного пророка или апостола. Мы видим, что Спиноза уже ставит перед современниками задачу создать «правдивую историю» Писания, наподобие historiae naturalis естествоведов. На его взгляд, это позволило бы «при помощи законных выводов» заключить по ней о подлинных мыслях и намерениях библейских авторов<sup>33</sup>. Философ считает, что эта история должна включать два основных раздела. Один из них будет посвящен исследованию языков первоисточников, древнееврейского и древнегреческого, а второй - всевозможным экстралингвистическим обстоятельствам, которые детерминировали мышление, речь и мировоззрение священнописателя, а также определили дальнейшую судьбу его книги<sup>34</sup>. О том, что перед нами не утопический проект мыслителя-одиночки, а вполне реальный план действий, отвечавший умонастроениям эпохи, свидетельствуют усилия, которые предпринимались в этом направлении многими людьми той эпохи. Достаточно сказать, что в число тех, кто профессионально занимался гебраистикой, помимо Спинозы, входили такие знаковые фигуры как Лейбниц и Ньютон. Их библейские исследования были подготовлены деятельностью гуманистов XV-XVI вв., которые внедрили в культурную среду идеал hominis trilinguis, побуждавший интеллектуалов овладевать тремя классическими языками, включая древнееврейский.

И сейчас, завершая разговор о трансформации библейской герменевтики, мы хотим еще раз подчеркнуть, что описанный процесс не был вызван одним только стремлением протестантов и вольнодумцев отмежеваться от официальной католической доктрины. В гораздо большей степени его обусловили глобальные ментальные изменения, происходившие в исследуемую эпоху. Можно без преувеличения утверждать, что данная трансформация стала еще одним проявлением, в котором дал о себе знать упадок средневекового иерархизма и символического видения мира. Чтобы убедиться в этом, вспомним основной аргумент, использованный Фомой Аквинским для обоснования многомерности библейского текста. Он говорил, что в свете Откровения, на котором зиждется здание теологии, сами вещи, означаемые словами в Писании, являют символический смысл. И потому их имена имеют в Библии гораздо более глубокое значение, по сравнению с их обыденным употреблением (ST I. 10. 3)<sup>35</sup>. Однако в эпоху, наступление которой было ознаменовано расцветом оккамовского номинализма, единичные вещи перестали означать что-либо, кроме самих себя. Мир более не воспринимался в качестве материального отображения божьего Логоса, за чувственным покровом которого полагалось прозревать vestigia Dei – знаки Всевышнего. Соответственно, Писание стало рассматриваться не как бездонная сокровищница божественной премудрости, где каждое слово таит в себе несколько смыслов, а скорее, как документ, оставленный по себе сокрывшимся Творцом для удостоверения смертным, чтобы они могли хранить верность его обетованиям<sup>36</sup>. Подобно всякому документу, Библия подлежала теперь предельно точному, буквальному прочтению.

#### V. Путь третий: вытеснение символа аллегорией

Наше понимание упадка средневекового символизма будет неполным, если мы обойдем молчанием другой очень важный процесс. Протекавший на всем протяжении исследуемого периода, он достиг своего апогея в XVI в., исчезнув не раньше, чем завершилось следующее столетие. Этот процесс представлял собой еще одну форму, которую принимало разрушение символического мировидения. Чтобы лучше понять его смысл, воспользуемся аналогией с колебанием маятника. Если уподобить принципиальный отказ от символизма одной из крайних точек этого колебания, то процесс, интересующий нас сейчас, был похож на движение маятника в обратном направлении. Его суть заключалась в примитивизации символа, сводимого к однозначной, плоской аллегории. Иными словами, он являл собой оборотную сторону «тяги к буквальности», которая набирала силу в рассматриваемый период. Надо заметить, что этот аспект разложения средневекового символизма был непосредственно связан с влиянием ренессансного пантеизма и панпсихизма – веры во всеобщую одушевленность мира. Вследствие этих воззрений, разделяемых многими интеллектуалами Возрождения, образ трансцендентного Бога был потеснен представлением о Мировой Душе, полностью имманентной природе. Интерпретируемый в таком ключе, мир более не символизировал божество, а прямо являл разлитое в нем животворящее начало посредством своих чувственных форм. Так что отношения, соединяющие мир и его «Душу», имели характер не утонченной ассоциации, опосредованной культурой (как то мыслилось в Средневековье применительно к Творцу и творению), а «органической экспрессии» (А. Койре). Если Дионисий Ареопагит, великий теоретик церковного символизма V-VI вв., учил о принципиальном неподобии символа символизируемому, о его амбивалентной, утаивающеявляющей функции (CH II, 2–3)<sup>37</sup>, то натурфилософы и оккультисты Ренессанса исходили из контрарных убеждений. По замечанию Э. Гомбриха, в их концепциях и практиках «не только уничтожалось любое различие между символизацией и представлением, но ставилось под сомнение и отличие символа от того, что он символизирует»<sup>38</sup>. И поскольку, с этой точки зрения, все детали мироздания суть не что иное как манифестации единой Мировой Души, они сопряжены между собою отношениями взаимного многостороннего соответствия. Зачастую это соответствие оборачивается буквальным подобием, что делает его легко узнаваемым и понятным даже для теоретически «не вооруженного» зрения. Так, в контексте панпсихической картины мира, базирующейся на принципе вселенской симпатии, небесные тела и явления воспринимаются как сущностно причастные определенным вещам в дольней сфере, между которыми также прослеживается бытийное родство. Кампанелла почти ничего не выдумывал, когда в «Городе Солнца» описывал строго продуманные настенные изображения, по которым учились жители утопического града. В частности, там были воссозданы «все виды растений и трав», снабженные «пояснениями, где какие впервые найдены, каковы их силы и качества и чем сходствуют они с явлениями небесными, среди металлов, в человеческом теле и в области моря; каково их применение в медицине и т. д.»39. Ярким примером рассматриваемых воззрений может послужить фармацевтическая концепция signatura plantarum, чрезвычайно популярная в ту эпоху. Ее поддерживали и развивали многие натурфилософы XVI-XVII столетий, практиковавшие медицину, и прежде всего последователи Парацельса. В соответствии с нею в природе существует очевидное подобие между наружностью растений и формой органов человеческого тела.

Будучи символическим, оно указывает на то, что то или иное растение является целебным для коррелирующего с ним органа. К примеру, лист сирени напоминает очертанием сердце, в силу чего он считается хорошим кардиологическим средством<sup>40</sup>. Согласно воззрению Парацельса, лекарственные свойства растений, распознаваемые таким путем, возникают из того, что травы «состоят в симпатической связи с Макрокосмом, а потому также и с Микрокосмом... и всякое растение есть как бы земная звезда. Каждая звезда на великом небесном своде и на небесном своде человека обладает своим особым влиянием, и так же растение, и оба они находятся в соответствии» друг с другом<sup>41</sup>. Подобный образ мысли обнаруживает и скептически настроенный Монтень, когда, размышляя об отношении между Богом и творением, утверждает: «Нет ничего невероятного в том, что на всей вселенной лежит некий отпечаток руки этого великого Ваятеля и что в земных вещах есть некий образ, до известной степени схожий (курсив мой – А.К.) с создавшим и сформировавшим их Творцом» (II, XII)<sup>42</sup>. Пытаясь обосновать современные ему панпсихические представления, входившие в его собственный «жизненный мир», французский философ неумышленно стирает грань между ними и принципами средневеково-христианского символизма.

#### VI. Заключение

Завершая анализ глобальных ментальных сдвигов, происходивших в Европе XV–XVII столетий, мы хотим еще раз подчеркнуть, что при всем решительном различии между ренессансным панпсихизмом и механистическим рационализмом, нарождавшимся в споре с ним, их сближало между собою то, что они вместе - каждый по-своему - преодолевали символический реализм Средневековья. Ни Мировой Душе натурфилософов, ни Сокровенному Богу мыслителей новой генерации были не нужны интеллигибельные логосы, которые бы как посредники соединяли божество с материальной вселенной. Если Душа мира должна была проявлять себя в нем прямо, путем «органической экспрессии», то «удалившийся» Бог, как считалось, вовсе не обнаруживает себя в сотворенной природе. Таким образом, тысячелетний универсум умопостигаемых форм, согласно средневековым воззрениям, пребывающий в уме Творца и созданном им мироздании, перестал быть востребованным. И теперь, когда на интеллектуальной арене осталось только два игрока, механистическому рационализму потребовался только один - XVII - век, чтобы разбить до конца панпсихическую натурфилософию Возрождения. К началу следующего столетия научно-рационалистическая картина мира уже настолько прочно соединилась с европейской ментальностью, что применительно к этому времени мы можем говорить о возникновении нового типа личности, чье обыденное сознание и «жизненный мир» радикально отличались от преж-

Итак, «перескочив» через затронутые особенности ренессансного мышления, мы можем утверждать, что средневековый символизм в конце концов уступил место иному — а именно номиналистическому — образу мысли и мира, отличавшему культуру Нового времени. Расцвет номинализма, ознаменовавший собою упадок схоластики, стал следствием разрушения традиционного мировидения. Грандиозный умозрительный универсум, созданный этим видением, был «срезан» «бритвой Оккама» — знаменитым правилом, гласившим, что «не следует полагать много без необходимости» (Disp. V.V)<sup>43</sup>. В итоге указанной операции в мире остались только единичные вещи, существование которых было признано единственно реальным. Все же связанные с ними родовидовые сущности (логосы, формы, идеи) стали восприниматься исключительно как продукты семиотической деятельности человека. Таким образом, была обоснована онтологичес-

кая самоценность единичного: вещи не являются знаками, означающими что-либо, помимо самих себя. Отсюда следует, что все эпистемологически достоверные отношения между ними ограничиваются теми, которые доступны опытному изучению. Все прочие — то есть метафизические — связи между вещами не являются релевантными для познания.

## Библиографический список

Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1991. – 731 с.

Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения. – М.: Новый Акрополь, 1997. – 288 с.

Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 720 с.

Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. – Т. 3. – Кн. IV. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – 639 с.

Кастильоне Б. О придворном. // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. – М.: Юристъ, 1996. – С. 469–547.

Монтень М. Опыты. В 3 кн. Кн. 2. – Калининград: Янтарный сказ, 2001. – 479 с.

Оккам У. Избранные диспуты // Антология Средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 324-387.

Паскаль Б. Мысли. - М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. - 480 с.

Помпонацци П. О причинах естественных явлений, или о чародействе / Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений, или о чародействе». – М.: Гл. ред. АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 124–288.

Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – Т. II. – М.: Гос. Изд-во полит. лит-ры, 1957. - 726 с.

Уарте X. Исследование способностей к наукам. – М.: АН СССР, 1960. – 318 с.

Хейзинга Й. Осень Средневековья. – М.: Айрис-пресс, 2002. – 544 с. Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. М., 1989. – С. 231–267.

Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. – 1993. – No 2. – P. 108–121.

Gombrich E. Simbolic images. – L.: Phaidon Press, 1972. – 352 p.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Паскаль Б. Мысли. – М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1995. – С. 372.

 $<sup>^2</sup>$  См.: Burke P. The Rise of Literal-Mindedness // Common Knowledge. — 1993. — № 2. — Р. 108—121; Бёрк П. История как аллегория // Другие Средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. — М.: СПб.: Университетская книга, 1999. — С. 61—62.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Оккам У. Избранные диспуты // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. – Т. 2. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 355.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Цит. по: Горфункель А.Х. Диалектические идеи итальянского Возрождения // История диалектики XIV—XVIII вв. – М.: Мысль, 1974. – С. 63; Помпонацци П. О причинах естественных явлений, или о чародействе // Помпонацци П. Трактаты «О бессмертии души», «О причинах естественных явлений, или о чародействе». – М.: Гл. ред. АОН при ЦК КПСС, 1990. – С. 191.

 $<sup>^5</sup>$  Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения (XV век). – М.: Изд-во МГУ, 1985. – С. 153.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Эразм Роттердамский. Разговоры запросто // Себастьян Брант. Корабль дураков. Эразм Роттердамский. Похвала глупости, Навозник гонится за орлом, Разговоры запросто. Письма темных людей. Ульрих фон Гуттен Диалоги. – М.: Худож. лит-ра, 1971. – С. 310.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Уарте Х. Исследование способностей к наукам. – М.: АН СССР, 1960. – С. 65.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. – Т. 3, кн. IV. – М.: Изд-во РГГУ, 1999. – С. 279. См. также: Ревуненкова Н.В. Путь христианского совершенства в моральном учении Кальвина // Культура Возрождения и религиозная жизнь эпохи. М.: Наука, 1997. – С. 148–152.

- <sup>9</sup> См.: Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 3, кн. IV... С. 279.
- $^{10}$  См.: Логутова М. Г. Значение «Devotio Moderna» («Нового благочестия») для северного Возрождения и Реформации // Культура Возрождения и Средние века. М.: Наука, 1993. С. 63—72.
- <sup>11</sup> Эразм Роттердамский О приуготовлении к смерти. М., Омск: Восточный ветер, 1998. С. 66.
- $^{12}$  Цит. по: Мережковский Д. Собрание сочинений. Реформаторы. Испанские мистики. М.: Республика, 2002. С. 233.
  - <sup>13</sup> Гоббс Т. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 500.
  - $^{14}$  Уарте X. Исследование способностей к наукам... С. 148.
- $^{15}$  И по мысли Парацельса, «возможно всё (и вместе с тем лишь то A.K.), что согласуется с законами природы» (Цит. по: Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения. M.: Новый Акрополь, 1997. C. 215).
  - <sup>16</sup> См.: Хейзинга Й. Осень Средневековья. М.: Айрис-пресс, 2002. С. 253.
- $^{17}$  Кастильоне Б. О придворном. // Опыт тысячелетия. Средние века и эпоха Возрождения: Быт, нравы, идеалы. М.: Юристъ, 1996. С. 482.
- <sup>18</sup> Как красноречиво свидетельствовал Бруно, «мы можем изменить всякую басню, роман, сновидение и пророческую загадку и, при помощи метафоры или под видом аллегории, приспособить их для обозначения всего, что угодно любому, кто только способен притянуть за волосы чувства и таким образом делать все из всего, поскольку все заключается во всем, как говорит глубокомысленный Анаксагор» (Бруно Дж. О героическом энтузиазме. Киев: Новый Акрополь, 1996. С. 36).
  - <sup>19</sup> Цит. по: Хейзинга Й. Осень Средневековья... С. 254.
- <sup>20</sup> Ср.: «Нашим пасторам... запрещены даже аллегории, они обязаны строго блюсти дух и букву текста проповеди», − говорит гугенот Д'Обинье устами одного из героев «Приключений барона де Фенеста Д'Обинье (Д'Обинье Т.А. Приключения барона де Фенеста // Д'Обинье Т.А. Приключения барона де Фенеста // Д'Обинье Т.А. Приключения барона де Фенеста. Жизнь, рассказанная его детям. − М.: Наука, 2001. − С. 127).
- $^{21}$  Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 160.
- <sup>2</sup>2 По словам Кампанеллы, Бог пожелал сделать так, чтобы Писание, дающее нравственный закон человечеству, было легче для понимания, чем книга природы. Снисходя к духовной ограниченности смертных, Господь обращается к нам со страниц Библии «человеческим и детским образом, подобно тому, как отец невразумительно говорит с ребенком, употребляя уменьшительные слова» (Campanella T. Cosmologia. Roma, 1964. P. 22).
- $^{23}$  Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. Т. II. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. С. 105–106.
  - <sup>24</sup> Там же. С. 106.
  - 25 Там же. С. 125–126.
  - $^{26}$  См.: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст. М., 1989. С. 244.
- <sup>27</sup> Цит. по: Hanford J. H. Introduction // Milton J. Prose selections. N.Y.: Odysseus, 1947. P. CXVII.
  - <sup>28</sup> Цит. по: Шпет Г.Г. Герменевтика и ее проблемы... С. 241.
  - <sup>29</sup> Там же. С. 242.
- $^{30}$  См.: Карабыков А.В. Текст как мир, и мир как текст (К вопросу о сущности символической герменевтики в европейской культуре Средних веков) // Вестник Томского ун-та. Филология. № 2 (14) 2011. С. 18–19.
  - 31 Блаженный Августин Христианская наука. СПб.: Библиополис, 2006. С. 126.
  - $^{32}$  См.: Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы... С. 242–244.
  - <sup>33</sup> См.: Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. Т. II. С. 106.
- <sup>34</sup> Ср.: «Она (история Писания А. К.) должна рассказывать о жизни, характере и занятиях автора каждой книги; кто именно он был, по какому случаю, в какое время, кому и, наконец, на каком языке он написал; потом судьбу каждой книги, именно: как она первоначально была принята», количество имеющихся в ней разночтений, по чьему решению она была отнесена к числу священных (Там же).
- <sup>35</sup> См.: Фома Аквинский. Сумма теологии // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья): В 2 т. Т. 2. СПб.: РХГИ, 2002. С. 160.
- <sup>36</sup> Вспомним в этой связи рассуждение Паскаля об исполнившихся пророчествах как «свидетельствах» истинности всего того, о чем говорится в Библии.
- $^{37}$  См.: Дионисий Ареопагит. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб.: Алетейя, 2003. С. 53.
  - <sup>38</sup> Gombrich E. Simbolic images. L.: Phaidon Press, 1972. P. 243–244.

Боков Г.Е.

# «ПАРАДИГМА УНИВЕРСАЛИЗМА»: ИДЕИ «ВЗАИМОДОПОЛНЕНИЯ» И «СИНТЕЗА» РЕЛИГИИ И НАУКИ В СОВРЕМЕННУЮ ЭПОХУ

### Статья первая

# Метаморфозы восточных религиозно-философских учений на Западе и формирование «парадигмы универсализма»

Аннотация. В предлагаемой серии публикаций рассматривается проблема взаимоотношений науки и религии в свете современных теорий о новой культурной и мировоззренческой парадигме. Уделяется пристальное внимание некоторым направлениям христианской теологии, концепции синергетики, популяризации дальневосточных религиозно-философских учений и практик в западном мире, молодежной контркультуре, движению «Новая Эра» («Нью Эйдж») и феномену паранауки. Освещаются идейные истоки и особенности концепций «взаимодополнения» и «синтеза» религиозной и научной форм знания.

Ключевые слова: наука и религия, секуляризация, «смена парадигм», «теология процесса», контркультура, «восточный мистицизм», паранаука, движение «Новая Эра» («Нью Эйдж»), синергетика.

История и современное состояние взаимоотношений религии и науки – это одна из самых актуальных и привлекательных, и вместе с тем наиболее острых и сложных исследовательских тем. Стремительное развитие естественнонаучных дисциплин на протяжении последних столетий, и особенно в ХХ в., оказало колоссальное влияние на развитие культуры и общества, способствовало появлению новых технологий, во многом определяющих повседневную жизнь современного человека, привело к ускорению секуляризации. Однако материалистическая картина мира, которая положена сегодня во главу угла светского образования, последние десятилетия решительно переосмысляется некоторыми учеными, философами и, разумеется, теологами. В обществе становятся все более популярными идеи о «взаимодополнении» и даже, что само по себе является парадоксом, возможном «синтезе» религиозной и научной форм знания в современную эпоху. Прояснению характерных особенностей подобных взглядов и истории их возникновения и посвящена предлагаемая серия публикаций.

# «Смена парадигм»

Философы и историки культуры и общественной мысли последнее время все чаще употребляют понятие «парадигма», которое на сегодняшний день используется в самых различных значениях. Оно позволяет, напри-

 $<sup>^{39}</sup>$  Кампанелла Т. Город Солнца // Утопический роман XVI–XVII веков. — М.: Худож. лит-ра, 1971. — С. 117.

 $<sup>^{40}</sup>$  См.: Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – С. 529; Юнг К. Г. Парацельс и его мир // Юнг К. Г. Дух в человеке, искусстве и литературе. – Минск: ООО «Харвест», 2003. – С. 13–14.

<sup>41</sup> Цит. по: Гартман Ф. Жизнь Парацельса и сущность его учения... – С. 228.

 $<sup>^{42}</sup>$  Монтень М. Опыты: В 3 кн. – Кн. 2. – Калининград: Янтарный сказ, 2001. – С. 121.

<sup>&</sup>lt;sup>43</sup> См.: Оккам У. Избранные диспуты... – С. 333.

мер, отделить одну историческую эпоху от другой, показать смену картин мира, увязать воедино различные тенденции социального и идейного развития. Можно говорить, например, о «современной мировоззренческой парадигме». В этом случае, по всей видимости, речь должна идти о совокупности различных теорий и взглядов, которые претендуют быть доминирующими последние пятьдесят лет. Вместе с тем формируется и новая модель исследования современной культуры или «новая научная парадигма, в корне изменившая взгляд на культуру», которая «получила название плюралистической, ибо ее сторонники исходили из идеи плюрализма, множественности и многообразия культуру»<sup>1</sup>.

Как известно, сам термин, использовавшийся вначале в лингвистике в его первоначальном значении «образец», был введен в широкий обиход в работе американского историка и философа науки Т.С. Куна «Структура научных революций», вышедшей в 1962 г., в период разгорающихся в западном мире бурных интеллектуальных и культурных переворотов и потрясений. «Под парадигмами, – писал Кун, – я подразумеваю признанные всеми научные достижения, которые в течение определенного времени дают научному сообществу модель постановки проблем и их решений»<sup>2</sup>. Он указывал, что совокупность отдельных теорий, образующая метатеорию, утверждается в ходе «научных революций». Их предпосылками является период «научных аномалий», когда с помощью господствующей научной модели становится невозможно объяснить новые открытия, что приводит к «кризису» и «ломке» прежней парадигмы. Формирование новой метатеории, выступающей в качестве образца научного исследования на определенном этапе развития науки, связано с «парадигмальным сдвигом» или «сменой парадигм», т.е. с устранением накапливающихся ранее противоречий в науке.

Появление «теории парадигм» Куна и концепции «научно-исследовательских программ» И. Лакатоша (Лакатоса), сложившихся в полемике с родоначальником постпозитивизма К. Поппером, а также учения об «эпистемологическом анархизме» П.К. Фейерабенда, ознаменовало подлинный рассвет философии науки. Происходит он, однако, в период начавшегося радикального переосмысления места и статуса науки и научного знания в третьей четверти ХХ в., что приведет к появлению принципиально новых разработок в области научной онтологии, к возникновению теорий синергетики и формированию современной картины мира. Особенно примечательным в этой связи является утверждение различных концепций «синтеза» религиозного и научного знания в целях фундаментального переосмысления всех представлений о месте человека во Вселенной.

Представляется, что сегодня в историко-культурных и религиоведческих исследованиях существует колоссальный пробел в области футурологии. Если в тех или иных научных работах и философских трудах проблема будущего развития человечества и затрагивается, то зачастую речь идет о социально-политических перспективах. Безусловно, такое прогнозирование крайне важно. Сегодня мы на пороге, по сути, принципиально нового типа цивилизационного развития, отличного и от традиционалистского, и от техногенного пути. Но, что еще более важно, так это осмыслить в данном ключе формирование и утверждение принципиально новых форм мышления. Академик В.С. Степин, в свое время предложивший называть современную научную парадигму «постнеклассическим типом научной рациональности»<sup>3</sup>, отмечает: «для выхода из глобальных кризисов придется пересматривать прежнюю систему ценностей и мировоззренческих установок, на которых базируется прогресс современной техногенной цивилизации» <sup>4</sup> Такой коренной пересмотр был начат по крайней мере пятьдесят лет назад (хотя предпосылки к этому складывались на протяжении более чем столетия), что имело и будет иметь в будущем колоссальные последствия для развития мировой культуры, включая такие ее неотъемлемые компоненты как религия, наука и философия.

# «Coincidentia oppositorum»

В начале 1960-х гг. в США, когда Т. Кун вместе со своими коллегами и единомышленниками переосмыслял историю науки, происходят решительные изменения в области изучения истории религий. С одной стороны, религиоведение в полной мере становится самостоятельным академическим междисциплинарным научным проектом и окончательно освобождается от опеки теологии. С другой, - начинается способствующая этому «массовая встреча» западного общества с религиозными традициями Востока (в первую очередь имеется в виду индо-китайский ареал), что имело грандиозное значение в культурном и мировоззренческом плане. На это неоднократно обращал внимание выдающийся историк и феноменолог религии М. Элиаде. Пригласивший его в США и ставший ему впоследствии сподвижником и другом Дж.М. Китагава, в свое время сам помогавший своему учителю Й. Ваху в «культивировании» послевоенного интереса к изучению религии<sup>5</sup>, автор многочисленных работ, посвященных религиям Востока, отмечал следующее. Приезд в США с циклом лекций и последующее назначение Элиаде заведующим отделения истории религий Чикагского университета в 1957 г. буквально «совпало» с «внезапным» ростом количества отделений религии и религиоведения (departments of Religion and Religious Studies), которые становились неотъемлемой частью программ свободных искусств в различных колледжах и университетах Северной Америки<sup>6</sup>.

Всплеск интереса к сравнительному религиоведению был во многом ознаменован возникшей в западном обществе популярности именно нетеистических восточных религиозно-философских учений. Об этом, в частности, Элиаде писал в своей статье «История религий и новый гуманизм»,
открывавшей первый номер основанного им в 1961 г. нового международного научного журнала «История религий». Он отмечал, что перед Западом возникает задача «изучать, анализировать и постигать духовное наследие Азии и архаического мира», и это предполагает не только знание
истории, но и понимание ценностей, определяющих жизнь нехристианских
народов<sup>7</sup>. В свою очередь, писал Элиаде, «для правильного понимания
этих ценностей необходимо понять их религиозный источник, поскольку,
как мы знаем, неевропейские культуры, как восточные так и примитивные, питаются соками чрезвычайно богатой религиозной почвы»<sup>8</sup>.

В этой статье, как и в других публикациях чикагского периода, Элиаде выступал с идеей гуманизма «мирового масштаба», достижению которого, согласно его замыслу, могла бы способствовать история религий: «новый гуманизм», писал он, возможен благодаря той роли, которую призван сыграть «сравнительный анализ религий» в непосредственном будущем<sup>9</sup>. Особого внимания также заслуживает и его концепция «космической религии» и «homo religiosus» — «человека с целостным восприятием мира», которым может быть как представитель архаической или традиционных, так и современных культур. Элиаде писал: «все, что есть совершенного, наполненного, гармоничного, плодоносного, одним словом: все, что есть "космизированного", все, что похоже на Космос — все священно»<sup>10</sup>.

Согласно феноменологической герменевтике религии, предложенной Элиаде, понимание той или иной религии предполагает определенный момент «вживания», «соотнесения себя» с определенной религиозной традицией и «приобщение» к религиозному опыту — универсальному опыту «постижения» сакрального при «соприкосновении» с ним. Именно эти идеи, возникшие, с одной стороны, в мистико-эзотерических кругах, а с другой, — развивавшиеся в рамках протестантской теологии в ее связи с фено-

менологией религии начиная со втор. пол. XIX в., в 1960-х гг., независимо от Элиаде (хотя его популярность этому и способствовала), станут крайне распространены. Кроме того, «онтология сакрального» Элиаде складывается в результате переосмысления им религиозно-философских учений Востока, прежде всего – индийской мысли, влияние которой он испытал еще в самом начале своего творческого пути.

«Разумеется, – пишет А.П. Забияко, – нельзя сводить онтологическое измерение категории святости в концепции М. Элиаде к индийской или китайской религиозной философии. Философ религии стремился представить в своем понимании универсальный опыт святого. Тем не менее зависимость его теоретических построений от индийской и китайской философских систем или, шире, от традиционного восточного мышления несомненна»<sup>11</sup>. Именно с этим связано и то, что концепция «нового гуманизма» Элиаде предполагала необходимость «обогатить» западную цивилизацию духовным опытом дальневосточных культур, соотнести между собой, по всей видимости, противоположные формы религиозного отношения к миру – иудео-христианский монотеизм, с одной стороны, и религиозно-философские учения индо-буддийского и, отчасти, даосского толка, - с другой. В этом проявилась известная склонность Элиаде к «философии синтеза»: его концепция «coincidentia oppositorum» предполагала диалектическое соединение противоположностей – сакрального и профанного, идеального и материального, Востока и Запада. Подобные мотивы в XX в. постепенно становятся все более популярными: именно в 1960-е гг. размышления Элиаде были всецело и полностью созвучны формирующимся в самых разных общественных кругах настроениям, так или иначе связанным с радикальным переосмыслением традиционных для западной культуры ценностей и норм, образа и стиля жизни. Наблюдая за происходящими процессами, Элиаде подчеркивал, что в современном, и на первый взгляд, все более нерелигиозном мире, происходит реверсия по направлению к «космической религии», «исчезнувшей после победы христианства», то есть «возвращение к сакральному характеру жизни и приро- $\pi$ ы» $^{12}$ .

### Первый взгляд на «философию универсализма»

«Философия универсализма» на сегодняшний день представлена в самых многочисленных и разнообразных формах. В большинстве случаев, на первый взгляд, те или иные учения проникнуты мистико-пантеистическими мотивами, претензией на выход за конфессиональные и научные рамки, представлениями о единстве микро- и макрокосмоса, вселенском «человеческом братстве» и т. д. Казалось бы, во всем этом нет абсолютно ничего нового. Подобные идеи существовали на протяжении практически всех эпох развития цивилизации. Однако эта тенденция в истории общественной мысли всегда была мировоззренческой альтернативой по отношению к той или иной «господствующей парадигме», в западной традиции - ересью для христианской ортодоксии и «мракобесием» для материалистической идеологии. Тогда как к нач. XXI в. философские идеи «универсального знания» и «вечно-живой» Вселенной, исторически сопутствовавшие увлечениям магией и господствующие до кон. XIX в. преимущественно в закрытых эзотерических кругах, не только не исчезли, но и, подвергшись определенной трансформации, стали крайне широко распространены.

Мистико-пантеистические воззрения сегодня в той или иной форме представлены на самых разных интеллектуальных уровнях, а концепция «тайного знания» стала достоянием массовой (популярной) культуры. Эзотерика давно стало экзотерикой, и каждый в меру своих интересов прикасается к «знаниям», вызывавшим на протяжении многих веков у выдающихся философов и ученых чувство трепетного волнения. Однако и среди

откровенно шарлатанских спекуляций на научном знании, то есть паранаучных форм знания, и среди заслуживающих пристального внимания современных философских учений можно обнаружить принципиально важный общий мотив. Речь идет о представлении, согласно которому начинается принципиально новая эпоха, «Новая Эра», утверждается новая культурная или мировоззренческая «парадигма». Существует несколько десятков ее названий, среди которых «холистическая», «синергетическая», «универсалистская», «глобально-эволюционная» и даже парадигма «космической рациональности».

Одной из особенностей этой «новой парадигмы» является принципиально новое понимание природной среды и места в ней человека, то есть «принципиально новое» именно по сравнению с новоевропейской механистической картиной мира и позитивистскими взглядами вт. пол. XIX - нач. XX вв. В этой связи крайне симптоматично название одной из фундаментальных работ в области построения новой научной «синергетической онтологии» выдающихся ученых современности И.Р. Пригожина и И. Стенгерса «Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой»<sup>13</sup>. Вплоть до сер. ХХ в., пишет В.С. Степин, «такое "организмическое" понимание окружающей человека природы воспринималось бы как своеобразный атавизм, возврат к *полумифологическому сознанию* (курсив мой,  $-\Gamma.Б.$ ), не согласующийся с научными идеями и принципами»<sup>14</sup>. Однако, продолжает он, после того как «сформировались и вошли в научную картину мира представления о живой природе как сложном взаимодействии экосистем», после появления и развития идей В.И. Вернадского о биосфере как целостной системе жизни, взаимодействующей с неорганической оболочкой Земли, после развития современной экологии, это «новое понимание непосредственной сферы человеческой жизнедеятельности как организма, а не как механистической системы стало научным принципом (курсив мой,  $-\Gamma$ .Б.), обоснованным многочисленными конкретными теориями и фактами» 15

Действительно, к третьей четверти XX в., после не имевших аналогов в истории по своей масштабности мировых войн, в период, когда вся человеческая цивилизация оказалась перед лицом ядерного уничтожения, на волне молодежного движения протеста было решительно пересмотрено место и роль как науки, так и религии. В частности, современный американский философ Т. Роззак – один из наиболее последовательных и убежденных антисайентистов, инициатор экологического движения и учредитель научно-исследовательских программ и Института «Эко-психология», стоял у истоков нового научного направления, изучающего взаимосвязь окружающей среды и человека. Появление и развитие на протяжении последних пятидесяти лет подобных проектов привели к коренному пересмотру места человека в Универсуме, способствовали развитию гуманизма «мирового масштаба», о котором ведь говорил не только Элиаде. Во многом подобные «эко-инновации» были предопределены революционным учением выдающегося русского ученого и философа академика В.И. Вернадского. В нач. 20-х гг. ХХ в. он одним из первых заговорил о необходимости формирования принципиально нового мировоззрения, его учение о ноосфере и «разумной регуляции» эволюции Универсума явилось важнейшей отправной точкой для новой научной онтологии синергетического проекта.

Вместе с тем философия космизма, представителем которой был В.И. Вернадский, безусловно, с самого начала имела под собой религиозные основания. Однако если родоначальник этого направления Н.Ф. Федоров, пытавшийся найти новые возможности для понимания изменившегося положения человека во Вселенной и развивавший концепцию «воскрешения мертвых» и заселения иных миров, продолжал еще наивно считать себя христианином, то его последователи выходили далеко за кон-

фессиональные рамки. Среди них особенно интересен «религиозный опыт» основателя космонавтики К.Э. Циолковского, который «был христианином и в более современном, а может быть, в будущем — внеконфессиональном смысле <...> он был настоящим христианином в своем служении человечеству» <sup>16</sup>. По словам исследователей, Циолковский «наглядно преодолевает ограниченность традиционного и догматического христианства, признавая роль других великих основателей религий и их учений и подчеркивая вместе с тем растущее влияние, особенно в будущем, учения Христа, все большее сближение разума и веры» <sup>17</sup>.

Приведенные выше слова крайне показательны и симптоматичны: философы-космисты пытались создать принципиально новую философию, которая бы отражала формирующееся «универсальное», «планетарное» или «космическое» мировоззрение, парадоксальным образом «объединяющее» в себе основные компоненты научной и религиозной форм знания. Наиболее ярким примером здесь, безусловно, является теология одного из самых интересных и выдающихся ученых-богословов XX в. П.Т. де Шардена. Однако работа в направлении создания «универсалистского мировоззрения», независимо от философии космизма, активно велась и в мистико-эзотерических кругах вт. пол. XIX — нач. XX вв., что было во многом определено первой «встречей» Запада с восточными религиознофилософскими учениями и практиками. И все это происходило как раз тогда, когда утверждалась «парадигма» позитивизма и диалектического материализма, когда естествознание, обогащенное эволюционизмом и теорией относительности, становилось одним из определяющих факторов развития западной цивилизации.

Совершено справедливо на это обращал внимание Элиаде, говоря о значении «синхронного соответствия между материалистической идеологией, с одной стороны, и возрастающим интересом к архаическим и восточным формам религии, с другой стороны» 18. Он писал, что становление сравнительного религиоведения в сер. XIX в. происходит как раз в тот момент, «когда материалистическая и позитивистская пропаганда достигает своего апогея» 19. Именно в это время начинается «открытие» религиозно-философских учений Дальнего Востока, и прежде всего — индобуддийской традиции, знакомство с которыми определит становление как религиоведческого знания, так и «философии универсализма», складывающейся, в свою очередь, благодаря развитию и научного знания, и философского переосмысления существовавших на протяжении многих эпох мистико-пантеистических мотивов.

#### «Мистическая Индия»

Одной из важнейших причин (хотя она далеко не единственная), способствующих утверждению в современном мире «универсалистского мировоззрения», явилась массовая популяризация индо-буддийских учений и практик в послевоенном западном мире, особенно в 60-х гг. ХХ в., однако первое знакомство с ними начинается во вт. пол. XIX в. Представления о «мистической Индии» во многом были определены философией иррационализма А. Шопенгауэра. Безусловно, он – первый влиятельный европейский мыслитель, который прямо отрицает как христианское мировоззрение, так и западный (гегелевский) рационализм, открывая читателю посредством своей парадоксальной для западной традиции философии основы индо-буддийского взгляда на мир. Синтезируя мистические идеи своих предшественников – немецких романтиков, таких как Новалис, Хоффман и Ф. Шлегель, с упанишадами и кантианской философией, Шопенгауэр создает метафизику слепой космической Воли. Его идеи, а также учение Ф. Ницше, бросившего своей концепцией «смерти Бога» радикальный вызов христианству и создавшего образ «сверхчеловека», оказали колоссальное влияние на новый мистицизм и эзотерику культуры модерна.

Популяризация индийской культуры Блаватской, Вивеканандой и другими деятелями на рубеже XIX—XX вв., а затем, в 1920-е гг., Рерихами, — все это сыграло решающую роль в «повороте» западного сознания к Востоку и привело к его решительным метаморфозам, связанным с попытками обнаружить в индо-буддийской традиции таинственный и мистический «путь истины». Свами Вивекананда, привнесший в кон. XIX в. в США и Европу индуистскую религиозно-философскую традицию адвайта-веданты, писал: «Прежде всего избавьтесь от ограниченного представления о Боге и увидьте Его в каждом человеке <...> Я не замкнутое маленькое создание, я — частица Космоса, Я — жизнь всех сыновей прошлого, я — душа Будды, Иисуса, Мухаммеда <...> Встаньте, вот высшая вера. Вы едины со Вселенной» $^{20}$ .

Учение Вивекананды в США и Европе пользовалось популярностью. Знакомство с «подлинной» индийской религиозной культурой в лице ее представителя, ученика, ставшего легендарным (благодаря стараниям самого Вивеканды) Рамакришны, в западном обществе в кон. XIX в. воспринималось как настоящее «откровение». Адвайта-веданта сыграла значительную роль в формировании «философии универсализма», утверждая «единство» и «божественность» всего живого. «Веданта проповедует единство жизни во всем, - говорил Вивекананда в своих лекциях, и - следовательно - раз она становится религией, кажущееся различие между религией и жизнью должно исчезнуть. Религиозные идеалы должны обнимать все поле жизни, проникать каждую нашу мысль и все больше и больше выражаться в нашей деятельности»<sup>21</sup>. Утверждая, что все пути духовного развития, и, в первую очередь, все религии ведут к истине, Вивекананда способствовал распространению идей «плюралистического универсализма». Одна из его лекций называлась «Веданта как религия будущего?». В ней он заявлял: «Веданта – наиболее древняя религия в мире», она «провозглашает Бога, который распростерт повсюду, который есть все и вся»<sup>22</sup>. Вивекананда подчеркивал, что «главная идея Веданты – Единство <...> Все представляет собою Единство, и различие бывает только в степени, а не в роде»<sup>23</sup>. С его деятельностью также связана ключевая идея «обогащения» западного мира духовным опытом восточных культур, что в результате должно привести человечество к «абсолютной гармонии» «внутреннего» и «внешнего», духовного и материального.

К началу XX в. идеи «всеединства», «гармонии», «космизма» и «универсализма» становятся достоянием многих интеллектуалов, зачастую независимо от таких деятелей как Вивекананда. Вместе с тем, значение веданты, которая, по словам С. Радхакришнана, «тесно связана с религией Индии и определяет мировоззрение мыслителей Индии в настоящее время» для формирования новых тенденций в западной традиции XX в. достаточно велико. Например, во второй половине XIX в. адвайта-веданта «фактически образует фундамент теософии Е.П. Блаватской и входит в контекст западного эзотеризма» также сыгравшего значительную роль в формировании новых учений XX в. Однако подобные идеи, хотя и пользовались популярностью в на рубеже XIX-XX вв., еще не были распространены повсеместно, как это случилось в послевоенном мире на волне отторжения научно-технических достижений западной цивилизации, увязшей в «холодной войне», а вместе с тем и всего «гибельного рационализма».

#### Религиозные аспекты контркультуры

Популяризации дальневосточных религиозно-философских учений и практик и утверждению концепции «универсализма» в набольшей степени способствовала молодежная контркультура. Она явилась беспрецедентным явлением 1960-70-х гг., ознаменовавшим утверждение принципиально новых форм мышления, поведения, образа жизни. Движение молодежного

протеста было проникнуто антисайентизмом и неприятием традиционных институциональных религиозных форм, но в то же время целым рядом наблюдателей и участников само было распознано как по сути своей «религиозное движение» 26. Впервые понятие «контркультура» было введено Т. Роззаком в книге «Создание контркультуры: размышления о технократическом обществе и его молодежной оппозиции», изданной в 1969 г. В ней предпринималась попытка отразить формирование мироощущения американской бунтующей молодежи, выразить основные идеи различных лидеров движения протеста. Роззак определял «контркультуру» как «культурную совокупность того, что радикально расходится с ценностями и нормами мэйнстрима нашего общества»<sup>27</sup> и указывал на подспудно происходящий процесс кардинальных преобразований мировосприятия и форм поведения среди молодежи. Сам он позитивно оценивал этот процесс и подчеркивал, что имеет в виду отнюдь не социальную волну протеста, захлестнувшую США в 1960-е гг., а формирование и утверждение принципиально нового мировоззрения или философии. Роззак, будучи университетским профессором и с самого начала наблюдая за коренными изменениями в молодежной среде, справедливо отмечал, что именно «революция на уровне сознания» обусловливает «создание контркультуры», т.е. того «альтернативного объединения» взыскательной молодежи и горстки их взрослых наставников, сплотившихся против «технократического тоталитаризма», которое знаменует рождение новых ценностей и, в конечном итоге, создание нового общества<sup>28</sup>.

Причины становления контркультуры непосредственным образом связаны с поиском новых мировоззренческих ориентиров, с религиозно-мистическими исканиями вне христианской Церкви, с критикой истеблишмента, западного рационализма и самих основ «технократической» цивилизации. Контркультура явилась знамением грандиозных перемен как социального, так и мировоззренческого характера и обусловила формирование не только нового образа жизни, но и новой философии, новых религиозных запросов. С ее появлением были связаны обострение эсхатологических настроений и обращение к мистицизму, к восточным религиозным учениям и практикам, радикальное переосмысление места и роли христианства в западном мире, представление о наступлении «Новой эры». Но прежде всего контркультура складывается как альтернативная культура в отношении «технократии», «системы», «Вавилона», «матрицы», то есть современной западной цивилизации.

Роззак писал, что «технократия» – это основа или «сама суть» цивилизационного развития, и это «не просто структура власти», а выражение «великого культурного императива» подчинения и господства, следствие научной революции XVII века<sup>29</sup>. По его словам, научный механицизм, рационализм и материализм привели к формированию идеологии «гипертрофированных» Разума и Прогресса, направленной на покорение Природы и поставившей человечество на грань полного самоистребления в ходе мировых войн, создания оружия массового уничтожения и гонки вооружений. В противоположность этому формирующееся новое мировоззрение — это всецело гуманистический взгляд на мир, при котором человек осознает свою неразрывную связь с миром Природы, воспринимает себя частью безграничной Вселенной, «вечно живого» Космоса.

С другой стороны, для контркультуры была характерна критика ортодоксального и институционального христианства. Познакомившись, хотя и достаточно поверхностно, с религиозно-философскими учениями Востока, теоретики контркультуры стали критиковать христианское мировоззрение за то, что именно оно в период догматизации вероучения определило «гибельный раскол» духовного и материального, характерный для западного человека и общества. При этом «церковному христианству» всегда противопоставлялось «исконное» или «первоначальное» учение

Христа о Царствии Божием (определенным образом соотносимое с концепцией адвайта-веданты о «недвойственности»), и утверждалось, что настоящий христианин уже пребывает в нем. Отсюда известный лозунг контркультуры: «будьте как дети» («Если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в Царство Небесное», Матф. 18:3), и самоназвание хиппи - «дети цветов». Безусловно, именно этот момент («Царство Мое не от мира сего», Иоанн. 18:36) определил известный утопизм контркультуры. На этом фоне крайне показательным примером было появления широкомасштабного «движения Иисуса», возникшего в кон. 1960-х гг. Однако для контркультуры «христианские мотивы» прекрасно коррелировались с индо-буддийскими, что привело к известной популярности, например, кришнаизма и дзэн-буддизма. Последним увлекались в США еще в 1950-е гг. битники – идейные предтечи молодежной контркультуры, что также немаловажно, поскольку романы Дж. Керуака, такие как «Бродяги дхармы» о «мгновенном» просветлении (сатори) и грядущей «рюкзачной революции», были прекрасно известны всем. Крайне показательно, что писал о дзэн один из многочисленных лидеров молодежного движения протеста А. Уоттс, вслед за своим наставником Д.Т. Судзуки стремившийся «примирить» западный и восточный взгляды на мир, о чем в это самое время писал и Элиаде. «Иудео-христианское миропонимание в своей основе пронизано рациональностью и авторитарностью, моральной необходимостью и желанием утвердить свою правоту»<sup>30</sup>. В противоположность этому в дзэн-буддизме, по словам Уоттса, открывается «совершено новый взгляд на мир, способный коренным образом преобразить всю нашу культуру, в которой духовное и материальное, сознательное и бессознательное безнадежно расколоты»<sup>31</sup>.

Контркультура возникла на фоне «религиозного брожения» (religious ferment) - религиозно-мистического поиска новых ориентиров, и способствовала формированию многочисленных современных религиозно-философских учений и движений, которые имеют между собой очень много общего. В наибольшей степени это касается оказавшего колоссальное, и порой неявное, но гораздо большее, чем это сегодня представляется, влияние на развитие современной массовой (популярной) культуры, целого спектра направлений «Новая Эра» («Нью Эйдж»). Можно смело утверждать, что подавляющее большинство современных религиозных форм, от неоязычества (родноверия) до кибер-религии<sup>32</sup>, так или иначе отражают «философию универсализма». Но она проявляется и в современных серьезных философских и научных учениях, прежде всего связанных с разработкой новой научной онтологии в рамках синергетического проекта. «Философия универсализма» оказала колоссальное влияние на развитие психологии, в частности, трансперсональной психологии и психологии сознания, она также положена во главу угла экологических учений и находит определенное, порой парадоксальное, отражение в современной христианской западной теологической мысли. Безусловно, речь идет о продолжающемся вот уже на протяжении пяти десятилетий процессе формирования нового типа мировоззрения или «мировоззренческой парадигмы», особенностью которой является своеобразный «плюралистический монизм», установка на «единство в разнообразии», что, безусловно, решительным образом способствует развитию толерантности и плюрализма в современном мире. При этом практически все современные учения подобного рода подразумевают особый тип взаимоотношений между научной и религиозной формами знания: от «взаимодополняемости» до «синтеза». Пафос «философии универсализма» и состоит в достижении этой гармонии, что предполагает, согласно одной из возможных интерпретаций, возвращение к «старому Гнозису» - мировидению, «рождающемуся из трансцендентного Знания», то есть к исконному «религиозному импульсу», который был «выхолощен» из нашей культуры, но который вновь прорывается на свет<sup>33</sup>. Подобные идеи оказали и продолжают оказывать колоссальное влияние на мировоззрение и образ жизни миллионов людей по всему миру, о чем пойдет речь в новых публикациях. Они будут посвящены следующим темам: религиозные аспекты философии космизма и синергетики; психология «космического сознания» и движение «Новая Эра»; постнеклассическая научная парадигма и современный христианский эволюционизм.

## Библиографический список

Вивекананда С. Что такое религия? // Практическая веданта: Избранные работы. – М., 1993.

Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. – № 3. – 2002. – С. 133–138.

Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья четвертая). // Религиоведение. – № 4. – 2008. – С. 88–103.

Заблуждающийся разум? Многообразие вненаучного знания / отв. ред. и сост. И.Т. Касавин. – М., 1990.

Кун Т. Структура научных революций. – М., 2003.

Пригожин И.Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. – М., 1986.

Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды [Текст] / под ред. И.Т. Касавина. – М., 2006. – С. 11–25.

Степин В.С. Саморазвивающиеся системы и постнеклассическая рациональность. - M., 2003.

Элиаде М. Ностальгия по истокам. – М., 2006. – С. 21–22.

Ferguson M. The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation

in the 1980's. – London-Henley: Routledge & Kegan Paul, 1981. – P. 18–19. Johnson R. L. Counter Culture and the Vision of God. – Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971.

Leech K. Youthquake: The Growth of a Counter-Culture through Two Decades. - L.: Sheldon Press, 1973.

Roszak T. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. - Garden City; N.Y.: Doubleday & Company, Inc., 1969.
Roszak T. Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in

Postindustrial Society. - Garden City; N.Y.: Doubleday & Co. Inc., 1972.

Watts A. Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. - N.Y.: Vintage Books, 1960. - P. 333.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Ионин Л.Г. Парадигма // Культурология. XX век. Энциклопедия / главный ред., сост. С.Я. Левит. – Т. 2. – СПб., 1998. – С. 115.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Кун Т. Структура научных революций. – М., 2003. – С. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Степин В.С. Теоретическое знание. Структура, историческая эволюция. – М., 2000. См. также: Рокмор Т. Постнеклассическая концепция науки В.С. Степина и эпистемологический конструктивизм // Человек. Наука. Цивилизация. К семидесятилетию академика В.С. Степина. M., 2004. – C. 248–260.

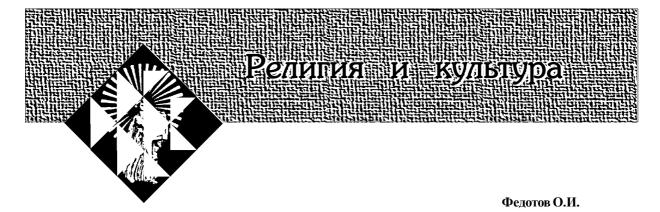
<sup>4</sup> Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды [Текст] / под ред. И.Т. Касавина. - М., 2006. - С. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Earhart H. B. Kitagawa, Joseph // Encyclopedia of Religion. Ed. by In 15 vols. – Chicago: Macmillan Reference USA, 2005. 2nd ed. Vol. VIII. - P. 5188.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Kitagava J. M. Eliade, Mircea // Ibid. Vol. IV. – P. 2756.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Eliade M. History of Religions and New Humanism // History of Religions: An International Journal for Comparative Studies. - Chicago: University of Chicago Press, 1961. № 1. В переводе: Элиаде М. Ностальгия по истокам. - М., 2006. - С. 21-22.

- <sup>8</sup> Там же. С. 22.
- <sup>9</sup> Там же.
- <sup>10</sup> Элиаде М. Аспекты мифа. М., 2001. С. 59.
- $^{11}$  Забияко А.П. Сакральное как категория феноменологии религии М. Элиаде // Религиоведение. 2002. № 3. С. 135.
  - <sup>12</sup> Элиаде М. Ностальгия по истокам... С. 18.
- <sup>13</sup> Пригожин И. Р., Стенгерс И. Порядок из хаоса: новый диалог человека с природой. М., 1986
- $^{14}$  Степин В.С. Наука, религия и современные проблемы диалога культур // Указ. соч. С. 19.
  - <sup>15</sup> Там же.
- $^{16}$  Ермолаева В.Е., Ермолаев И.А. Философия великой личности. Сыктывкар, 2007. С. 122.
  - <sup>17</sup> Там же. С. 123.
  - 18 Элиаде. Ностальгия по истокам... С. 65.
- <sup>19</sup> Eliade M. The Quest: History and Meaning in Religion. Chicago: University of Chicago Press, 1969. P. 40.
- $^{20}$  Вивекананда С. Что такое религия? // Практическая веданта: Избранные работы. М., 1993. С. 365.
  - <sup>21</sup> Вивекананда С. Практическая веданта // Философия. Йога. Магнитогорск, 1992. С. 324.
  - <sup>22</sup> Вивекананда С. Веданта как религия будущего? СПб., 1992. С. 5, 8.
  - <sup>23</sup> Вивекананда С. Практическая веданта... С. 329.
- <sup>24</sup> Пахомов С.В. Веданта // Религиоведение / Энциклопедический словарь / сост. и общ. ред. А.П. Забияко, А.Н. Красников, Е.С. Элбакян. М., 2006. С. 191.
  - <sup>25</sup> Там же. С. 190.
- <sup>26</sup> См., напр.: Johnson R. L. Counter Culture and the Vision of God. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1971; Leech K. Youthquake: The Growth of a Counter-Culture through Two Decades. L.: Sheldon Press, 1973.
- <sup>27</sup> Roszak T. The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition. Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., Inc., 1969. P. XII.
  - <sup>28</sup> Ibid. P. XII -XIV.
  - <sup>29</sup> Ibid.
- <sup>30</sup> Watts A. Beat Zen, Square Zen and Zen // The World of Zen: An East-West Anthology. Compiled, Edited, and with an Introduction by Nancy Wilson Ross. New York: Vintage Books, 1960. P. 333.
  <sup>31</sup> Ibid.
- $^{32}$  Забияко А.П. Язычество: от религии крестьян до киберрелигии (статья четвертая) // Религиоведение. -2008. —№ 4. С. 88-103.
- <sup>33</sup> Roszak T. Where the Wasteland Ends: Politics and Transcendence in Postindustrial Society. Garden City; N.Y.: Doubleday & Co., Inc., 1972. P. XX.



# ПРАВОСЛАВНАЯ ПАСХА НА РОДИНЕ И НА ЧУЖБИНЕ

Аннотация. Статья посвящена одному из самых великих празднеств православного христианства — Великому дню Воскресения Господня. На материале творчества Гоголя, Толстого, Шмелева и Набокова описываются различные аспекты его идеологического и художественного воплощения. Особое внимание уделяется органической связи Пасхи в представлениях русского человека с чувством патриотизма и ностальгии. Страстная мечта о Воскресении всего человечества для вечной жизни обостряется у него обыкновенно или на чужбине, или при бесчеловечном терроре.

Ключевые слова: христианство, православие, Пасха, Воскресение, ностальгия, братство, Гоголь, Толстой, Шмелев, Набоков.

1

Главные христианские праздники Рождество Христово и Пасха пользуются далеко не одинаковой популярностью среди католиков и православных. В католическом мире безусловный приоритет отдается Рождеству, в православном – Пасхе. Как отмечал Николай Гоголь, «в русском человеке есть особенное участие к празднику светлого воскресенья. <...> День этот есть тот святой день, в который празднует святое, небесное свое братство все человечество до единого, не исключив из него ни одного человека» (372, 373)<sup>1</sup>.

Автор «Выбранных мест», однако, готов признать, что русский человек проявляет это участие лишь ностальгически, «если ему случится жить в чужой земле», досадуя на то, что «в других странах день этот почти не отличен от других дней, - те же всегдашние занятия, та же вседневная жизнь, то же будничное выражение на лицах» (372). Наивную веру предков, считает он, исказило тлетворное влияние Запада, проявившееся в гордости «чистотой своей» и «умом своим» (374–377). И все же мечта о том, что «праздник воскресения Христова воспразднуется» как должно, и, «прежде у нас, чем у других», по мнению писателя, продолжает жить в русском народе. Особую предрасположенность русских именно к этому празднику он объясняет целым комплексом взаимосвязанных причин: 1) «Мы еще растопленный металл, не отлившийся в свою национальную форму; еще нам возможно выбросить, оттолкнуть от себя все, что уже невозможно другим народам, получившим форму и закалившимся в ней»; 2) «уже то, что без меча пришел к нам Христос, и приготовленная земля сердец наших призывала сама собой его слово»; 3) «начала братства Христова в самой нашей славянской природе, и побратанье людей было у нас родней даже и кровного братства»; 4) «еще нет у нас непримиримой ненависти сословья противу сословья» и «озлобленных партий, какие водятся в Европе и которые поставляют препятствие непреоборимое к соединению людей и братской любви между ними»; и, 5) «есть, наконец, у нас отвага, никому не сродная», проявившаяся ярче всего в Отечественной войне 1812 г. (379–380).

Как отмечает автор книги «Пасхальность русской словесности» Иван Есаулов, даже название дня недели — воскресение — также свидетельствует о преобладании в мировосприятии русского народа пасхального архетипа, а «сама неделя после Пасхи именуется святой: в русском языке, таким образом, связывается воедино святость, Пасха и национальный идеал, каковым является Святая Русь»<sup>2</sup>.

С этим же словом связано и название одного из самых совершенных и мировоззренчески репрезентативных творений Льва Толстого. Празднование Пасхи и связанные с ней настроения празднующих описываются следующим образом:

«Приехал он в конце марта, в страстную пятницу, по самой распутице, под проливным дождем <...>

Нехлюдов распределил свою поездку так, чтобы пробыть у тетушек сутки, но, увидав Катюшу, он согласился встретить у тетушек *пасху, которая была через два дня...* (65) < ... >

В глубине души он знал, что ему надо ехать, и что незачем теперь оставаться у теток, знал, что ничего из этого не могло выйти хорошего, но было так радостно и приятно, что он не говорил этого себе и оставался. <...>

Нехлюдов с тетушками и прислугой, не переставая поглядывать на Катюшу, которая стояла у двери и приносила *кадила*, *омстоял эту заутреню*, *похристосовался* со священником и тетушками и хотел уже идти спать, как услышал в коридоре сборы Матрены Павловны, старой горничной Марии Ивановны, вместе с Катюшей в церковь, чтобы *святить куличи и пасхи*. <...>

Вся жизнь потом эта заутреня осталась для Нехлюдова одним из самых светлых и сильных воспоминаний <...>.

Церковь была полна *праздничным народом* (66). <...>

Все было празднично, торжественно, весело и прекрасно: и священники в светлых серебряных с золотыми крестами ризах, и дьякон, и дьячки в праздничных серебряных и золотых стихирах, и нарядные добровольцы-певчие с маслеными волосами, и веселые плясовые напевы праздничных песен, и непрестанное благословение народа священниками тройными, убранными цветами свечами, с все повторяемыми возгласами: «Христос воскресе! Христос воскресе!» Все было прекрасно, но лучше всего сбыла Катюша в белом платье и голубом поясе, с красным бантиком на черной голове и с сияющими восторгом глазами» (67).

Заметим, что именно в пасхальные дни, точнее, «после этой ночи светло Христова воскресения» (69) Нехлюдов совершает грехопадение, совращает Катюшу. Особое значение в образной системе произведения приобретает градация трех поцелуев. Первый случился три года назад, когда молодой барич, юная Катюша и дворовые играли в горелки: это был вполне невинный поцелуй «невинного молодого человека и такой же невинной девушки», «влекомых друг к другу» (59). Второй был целомудренно-ритуальным, Нехлюдов «похристосовался» с Катюшей:

«Он оглянулся на Катюшу. Она вспыхнула и в ту же минуту приблизилась к нему.

- Христос воскресе, Дмитрий Иванович.
- Воистину воскресе, сказал он. Они поцеловались два раза и как будто задумались, нужно ли еще, и как будто решив, что нужно, поцеловались в третий раз, и оба улыбнулись < ... >

В любви между мужчиной и женщиной бывает всегда одна минута, когда любовь эта доходит до своего зенита, когда нет в ней ничего сознательного, рассудочного и нет ничего чувственного. Такой минутой была для Нехлюдова эта ночь светлого Христова воскресения. Когда он теперь вспоминал Катюшу, то из всех положений, в которых он видел ее, эта минута застилала все другие. Черная, гладкая, блестящая головка, белое платье с складками, девственно охватывающее ее стройный стан и невысокую грудь, и этот румянец, и эти нежные, чуть-чуть от бессонной ночи косящие глянцевитые черные глаза, и на всем ее существе две

главные черты: *чистота девственности любви не только к нему*, – он знал это – но *любви ко всем и ко всему*, *не только хорошему*, *что только есть в мире*, – к тому нищему, с которым она поцеловалась.

Он знал, что в ней была эта любовь, потому что он в себе в эту ночь и в это утро сознавал ее, и сознавал, что в этой любви он сливался с нею в одно» (69).

Третий же поцелуй оказался роковым:

«Он догнал ее еще раз, опять обнял и поцеловал в шею. Этот поцелуй был совсем уже не такой, как те первых два поцелуя: один бессознательный за кустом сирени и другой нынче утром в церкви. Этот был *страшен*, и она почувствовала это» (70-71).

Спустя десять лет, когда обесчещенная им девушка была изгнана из барского дома, попала в публичный дом и стала соучастницей преступления, а он сам волей судеб оказался присяжным в суде над ней, действие возобновляется в конце апреля, т.е., по всей видимости, также в канун пасхи. Так или иначе, в XXXVIII–XL главах снова представлена заутреня. В пять часов утра в воскресенье заключенных ведут в острожную церковь. «Главное христианское богослужение», вполне возможно, и не пасхальное, на этот раз изображено Толстым в гротескно-сатирических отстраненных образах. Среди различных молитв, содержание которых «заключалось преимущественно в желании благоденствия государя императора и его семейства», а также акафистов Богородице и ее сыну, «священником очень внятно было прочитано место из Евангелия Марка, в котором сказано было, как Христос, воскресши, прежде чем улететь на небо и сесть по правую руку своего отца, явился сначала Марии Магдалине, из которой он изгнал семь бесов, и потом одиннадцати ученикам, и как велел им проповедовать Евангелие всей твари, причем объявил, что тот, кто не поверит, погибнет, кто же поверит и будет креститься, будет спасен и, кроме того, будет изгонять бесов, будет излечивать людей от болезни наложением на них рук, будет говорить новыми языками, будет брать змей, и если выпьет яд, то не умрет, а останется здоровым» (137).

Истинно верующий человек, конечно, никогда не усомнится в возможности воскресения, т.е. возвращения Богочеловека из небытия к земной жизни. Не в этом ли убеждают нас ликующие риторические возгласы: «Христос воскресе!», «Воистину воскресе!». Ликование как доминирующий пафос пасхального торжества вызвано не удивлением по поводу сверхъестественного чуда, а радостью приобщения к христианской любви как чувству, объединяющему и уравнивающему всех людей, зовущему их к «побратанию», которое, по Гоголю, «родней даже и кровного братства».

2

Исключительно важное место занимает празднование великого дня Воскресения Господня в поэтическом мире Ивана Шмелева и Владимира Набокова, произведения которых, так же, впрочем, как и шедевры Гоголя, создавались отчасти на родной земле, отчасти за границей, а лейтмотивом их творчества всегда оставалась жестокая, всепоглощающая и неутихающая ностальгия.

С наибольшей полнотой и пассионарностью Пасха была воспета Шмелевым в его пронзительном «Лете Господнем», написанном в эмиграции как волнующее воспоминание о праздничном, несмотря на трагическую утрату отца, детстве, что отразилось в его подзаголовке: «Праздники – Радости – Скорби». Однако первые приступы к этой теме обнаруживаются в ранних литературных опытах писателя, в частности, в рассказе 1910 г. «Гассан и его Джедди», опубликованном отдельной брошюрой в Дешевой библиотеке для семьи и школы в 1917 г. Это не слишком еще свершенное произведение заслуживает пристального интереса, прежде всего,

тем, что мотив Пасхи осмысливается на фоне представлений другой конфессии.

Рассказ построен как незамысловатое воспоминание о драматической судьбе старого турка Гассана, застрявшего с внучкой на чужом берегу в тщетном ожидании возвращения сына Али, рискнувшего из-за крайней нужды в жестокую непогоду выйти на промысел в море. Рассказчик, в котором явственно проступают автобиографические черты писателя, вспоминает об истории десятилетней давности, о старике и тоскующей по отцу Джедди «всякий раз, как ночью на Пасху слышит торжественный звон колоколов» (4)<sup>3</sup>. Конечно, турки, как им и положено, творят собственные молитвы (намаз), но после того, как Гассан поведал «доброму барину», вернувшемуся в Крым год спустя после первой встречи, о смерти девочки, тот, желая утешить старика, при звуках колокольного звона в неурочное время — ночью, объясняет ему сокровенный смысл христианского празднования Воскресения Господня:

«- Сегодня в ночь мы празднуем великий праздник, Гассан. Сегодня ночью воскрес наш Бог и воскресил мертвых...

Гассан шире раскрыл глаза.

- Ты... сказала... Бог... воскресил мертвых...
- Да, Гассан. Мы так верим и это было так.

Турок недоверчиво покачал головой.

Я горячо стал говорить Гассану о Христе, о его жизни, страданиях и воскресении. Он все качал головой.

 И когда будет конец этой жизни, Гассан, мы все воскреснем и увидим всех, кого любили...

Гассан схватил меня за руку.

– Постой... постой барина... Ты говорила; вы... вы... А мы? Мы?.. Говори скорей!.. скорей говори!..

Он дрожал.

- А мы?.. А Джедди?.. скорей говори...
- И вы... и Джедди... все, все...
- Все?.. и Али, и Джедди?..
- Все, Гассан. Христос всех искупил. Он всех воскресит для новой, вечной жизни...
- Э!.. э... Христоса... хороший Христоса... Гассан будет любил Христоса... А-а... Джедди не ушел... Джедди живой... Гассан нашел Джедди... Джедди живой... и Али... и Христоса...
  - Смотри, Гассан!

Я указал ему на ясно видневшуюся площадку собора. Крестный ход с хоругвями уже шел кругом; сотни огоньков резали тьму южной ночи; звучно доносилась к морю радостная песнь Воскресения» (24–25).

Так искренняя, без глубокомысленных философских рефлексий, безоглядная вера объединяет представителей разных конфессий, одинаково понимающих, что такое добро и что такое зло и что, в конце концов, каждому воздастся по делам его.

Не будем, однако, упрощать достаточно сложное хитросплетение межконфессиональных отношений, так или иначе отразившихся в творчестве Шмелева, собственные религиозные воззрения которого ни последовательностью, ни стабильностью не отличались. В другом его рассказе «Солдат-Кузьма», 1915, нянька вполне искренно пугает ребенка:

- «– Побалуй-побалуй, сейчас позову турку. Он те язык-то...
- А его солдаты не пустят!
- Турку-то? Да он везде пролезет, как нечистый»<sup>4</sup>.

Тот же мотив мельком дает о себе знать и в «Лете Господнем» как знак простонародного недоверия к иным формам религиозного сознания, с достаточной, однако, долей незлобивой толерантности. Речь идет о про-

тивостоящем кресту полумесяце и арабских буквах-«крючочках»: «Этому серпу-полумесяцу глупые турки поклоняются, как богу. Они завоевали войной ту гору с мощами Целителя Пантелеймона, но никого не убивают, а даже почитают нашего русского Святого, потому что он и турок исцеляет, когда на то воля Божия. Монахи и посылали отцу письма-моления, помочь им в нужде, и будут они возносить молитвы за всякую руку дающую и нескудеющую»<sup>5</sup>.

Точно так же на основе снятия конфронтации между христианством и исламом мотив Пасхи трактуется в повести 1919 г. «Неупиваемая Чаша». У главного героя Ильи Шаронова, прямого наследника лесковского «Очарованного странника», Пасха закономерно ассоциируется с родиной. В начале 6-й части именно в это время он прощается с родной Ляпуновкой: «Весна пришла, а все готовили барина в дальнюю дорогу. <...> Отпели Пасху. Полный расцвет весны был. Забелело черемухой кругом пруда» (397)6. Но заведомо не навек было это прощанье. Остаться вне родины, даже если взамен крепостной художник обретет «волю», равносильно для него смерти без надежды на Воскресение. Сама пробудившаяся от зимней спячки природа, символически возродившаяся весной, в Пасху, будто бы внушала герою мысль о неизбежности возвращения: «Новым показался ему тот лес, в новых иглах, в белой калине, в весело зеленевшем орешнике. Соловьи заревые щелкали по оврагам. И соловьям говорил — прощайте, и ключику-кадушке в логу, и ястребам в небе. И будто слышал Илья, как говорит ему лес: воротишься» (397-398).

Вот почему в следующей, 7-й части, спустя четыре года, оказавшись

Вот почему в следующей, 7-й части, спустя четыре года, оказавшись в напророченном ему старым богомазом Арефием католическом «Рыме», он видит в своеобразном духовном прозрении, как сквозь ренессанснояркие краски Италии проступает милая незабвенная родина в самом сокровенном ее резонансно-ликующем пасхальном освещении: «А были дни праздников – тогда и пели и кидались цветами. А за крестным ходом – видел Илья не раз – выпускали голубей чистых и жгли огни с выстрелами: радовались. Но еще больше тянула душа на родину. Многое множество цветов было кругом – белые и розовые сады видел Илья весною: и лилии белые, тихие цветы мучеников, и маленькие фиалки, и душистая белая акация, миндаль и персик, пахучие, сладкие цветы апельсинных и лимонных деревьев, и еще многое множество роз всякого цвета.

Но весной до тоски тянула душа на родину.

Помнил Илья тихие яблочные сады по весне, милую калину, как снегом заметанные черемухи и убранные ягодами раскидистые рябины. Помнил синие колокольчики на лесных полянах, восковые свечки ладанной любки, малиновые глазки-звездочки липкой смолянки и пушистые георгины, которыми убирают Животворящий Крест. <...>. Весенние грозы в светлых полях и ласковую, милую с детства радугу» (401–402). А спустя еще некоторое время, перед тем как принять окончательное решение, видит Илья веший сон:

«Увидал Высоко-Владычний монастырь с садами, будто смотрит с горы, от леса. Выходит народ из монастыря с хоругвями. Тогда спустился Илья с горы, и пошел с народом, и пел пасхальное. Потом за старой иконой прошел в собор — и не стало народу. И увидел Илья с трепетом голые стены с осыпающейся на глазах известкой, кучи мусора на земле и гнезда икон — мерзость и запустение. Заплакал Илья и сказал в горе: «Господи, кто же это?». Но не получил ответа. Тогда поднял он лицо свое к богу Саваофу и увидал на зыбкой дощечке незнаемого старца с кистью. Спросил его: «Кто так надругался над святыней?». Сказал старец: «Иди, Илья! Не надругался никто, а новую роспись делаем, по слову господню». Тогда подумал Илья, что надо взять кисти и палитру и сказать, что надо Арефия на работу, а то мало... И запел радостно: «Красуйся, ликуй и радуйся!..».

И проснулся. Слышал, просыпаясь, как пел со слезами. И мокры были глаза его. Сказал твердо: домой поеду, было это мне вразумление» (402-403).

По дороге домой он встречает в Турции своего «отуречившегося» земляка Панфила-шорника, решившегося-таки променять родную землю на волю. Тот соблазняет юношу, казалось бы, разумными доводами: «— Земля-то одна — божья. Оставайся, Илья. Выдадут тебе настоящий турецкий пачпорт» (405), но сон, позвавший Илью домой, на духовный подвиг «послужить народу работой», решает все.

Пассионарным исступлением пронизана разработка мотива Пасхи в маленькой эпопее Шмелева «Солнце мертвых». В помутившемся сознании автора-повествователя и сопричастного ему персонажа, доктора, позабывшего как читается «Отче наш», размывается граница между этим и тем светом, рокируются мертвые и живые. А сияющее на небе Черное солнце воспринимается: 1) как естественный астрономический объект, источник света и тепла, особенно интенсивный в Алуште (иными словами, солнце живых); 2) как природный ориентир для фиксации времен года и суток (замена часов); 3) как призрачный двойник дневного светила, воспринимаемый во сне или голодном обмороке (заместитель луны); 4) как свидетель неслыханных, нечеловеческих зверств, совершаемых во время гражданской войны (солнце мертвых); 5) как символ конфессионально неопределенного Божества (то ли языческого, то ли зороастрийского, то ли христианского, то ли мусульманского, то ли буддийского, а, скорее, всетаки пантеистического); 6) как парадоксально-амбивалентное воплощение добра и зла, жизни и смерти, и т.д. Смысловая иррадиация символа безгранична!

На фоне общей беды доверчиво приникают друг к другу две, казалось бы, непримиримые, искони враждебные друг другу конфессии. Старый татарин посылает со своим человеком такому же неприкаянному страдальцу-русскому корзинку провизии. Вот как воспринимает тот это чудесное явление «вестника с неба»: «Не табак, не мука, не грушки... – Небо! Небо пришло из тьмы! Небо, о, Господи!». И почти сразу же, без перерыва: «Велик Аллах! Жива человеческая душа! жива!!». С аналогичной толерантностью вторит ему посланец: «– Аллах!.. – говорит в огонь сумрачное коричневое лицо. – У тебя Аллах свой... у нас Аллах мой... Все – Аллах!

<...> Смотрит в огонь старый Абайдулин, и я смотрю. Смотрим, двое – одно, на солнце. И с нами Бог» (212–213)<sup>7</sup>.

Но особенно потрясают прорывающиеся сквозь христианское смирение богоборческие эскапады: «Бога у меня нет: синее небо пусто» (26) — эта страшная констатация принадлежит автору-повествователю; а вот еще более радикальные размышления его духовного двойника — доктора: «Досадно, что я, как я теперь есть, не имею логического права верить! Ибо как после такой помойки поверишь, что там есть что-то?! И "там" обанкротилось! Провалиться с таким треском, с таким балаганным дребезгом, кинуть под гогот и топот, и рык победное воскресение из животного праха "жизнь вечно-человеческую", к чему стремились лучшие из людей, уже восходивших на белоснежные вершины духа, — это значит уже не провалиться, а вовсе не быть!» (73). В главке со зловещим названием «Конец концов» снова слово берет автор, подводя трагический итог:

«Я сидел на бугре, смотрел через городок на кладбище. Всматривался в жизнь Мертвых. Когда солнце идет к закату, кладбищенская часовня пышно пылает золотом. Солнце смеется Мертвым. Смотрел и решал загадку — о жизни-смерти. Может случиться чудо? Небо — откроется? И есть ли это Небо? И другое решал — свое. У меня еще крест на шее, а на руке — кольцо. Отнесу греку, татарину, кому нужно ходячее золото, — бери и кольцо, и крест! Я останусь свидетелем жизни Мертвых. Полную чашу выпью. Или бросить тебя, причал последний, наш кроткий домик, — с последнею лаской взгляда?.. весны добиться и... начать великое Восхождение — на Горы? Муку в себе принять и разделить ее с миром? А миру нужна ли мука?! У мира свои забавы... Весна...

Золотыми ключами, дождями теплыми, в грозах, не отомкнет ли она земные недра, не воскресит ли Мертвых? Чаю Воскресения Мертвых! Я верю в чудо! Великое Воскресение – да будет» (240–241).

Мотив Пасхи, как у всякого истово верующего православного русского, сопровождал Шмелева на протяжении всего его творческого пути. Но какую крутую эволюцию он пережил! Что осталось от наивной веры семилетнего мальчика и несчастного турка Гассана в то, что Господь всех воскресит для вечной жизни, на страницах этой кровоточащей книги, о которой Томас Манн обронил сакраментальную фразу: «Читайте, если у вас хватит смелости», а Солженицын заключил: «Это такая правда, что и художеством не назовешь.»... Тем не менее именно в «Конце концов» прозвучали итоговые слова, выражающие неистребимую веру писателя в чудо, и не когда-нибудь, а с наступлением новой весны и приближением Пасхи: «Великое Воскресение — да будет!»

3

Особым образом переживал этот праздник Владимир Набоков, потерявший в канун Пасхи 1922 г. своего горячо любимого отца. В его творческом наследии имеется добрых два десятка произведений, в которых так или иначе упоминается Пасха. Их анализу посвящена специальная статья «Пасха в поэтическом мире Владимира Набокова-Сирина» В. На этот раз достаточно будет упомянуть лишь одно: 30 марта 1923 г. в газете «Руль» было опубликовано гекзаметрическое стихотворение, приуроченное к годовщине гибели В.Д. Набокова «Гекзаметры» («Смерть — это утренний луч, пробужденье весеннее. Верю...»), <30 марта> 1923. Разумеется, и в нем лирическая медитация также замыкается на теме смерти:

Смерть это утренний луч, пробужденье весеннее. Верю, ты, погруженный в могилу, ты, пробужденный, свободный, ходишь, сияя незримо, здесь, между нами — до срока спящими... О, наклонись надо мной, сон мой послушай... (262)<sup>9</sup>.

Налицо воспроизведение гамлетовской ситуации: рандеву сына со злодейски убиенным отцом. Вспомним:

I'll call thee Hamlet,

King, father, royal Dane, O, answer me, Let me not burst in ignorance, but tell Why thy canonized bones hearsed in death Have burst their cerements? why the sepulchre Wherein we saw thee quietly interred Hath oped his ponderous and marble jaws, To cast thee up again? what may this mean That thou dead corse again in complete steel...<sup>10</sup>

...отец мой, Гамлет,
Король, властитель датский, отвечай!
Не дай пропасть в неведенье. Скажи мне,
Зачем на преданных земле костях
Разорван саван? Отчего гробница,
Где мы в покое видели твой прах,
Разжала с силой челюсти из камня,
Чтоб выплюнуть тебя? Чем объяснить,
Что бездыханный труп, в вооруженье,
Ты движешься, обезобразив ночь,
В лучах луны, и нам, простейшим смертным,
Так страшно потрясаешь существо
Загадками не нашего охвата?
Скажи, зачем? К чему? Что делать нам?
(У. Шекспир. Гамлет / пер. Б. Пастернака)

Как был убежден Иннокентий Анненский, для Гамлета «после холодной и лунной ночи в Эльсинорском саду, жизнь не может уже быть ни действием, ни наслаждением. Дорогая непосредственность — этот корсаж Офелии, который, кажется, так легко отделить от ее груди, — стал для него только призраком. Нельзя оправдать оба мира и жить двумя мирами зараз. Если тот — лунный мир — существует, то другой — солнечный, все эти Озрики и Полонии — лишь дьявольский обман, и годится разве на то, чтобы его вышучивать и с ним играть... Но если Тень старого Гамлета создана мыслью, то разве может реально существующее вызывать чтонибудь, кроме злобы и презрения, раз в его пределах не стало места для самого благородного и прекрасного из Божьих созданий?»<sup>11</sup>.

Другим весьма вероятным примером, подсказавшим Набокову архетипическую ситуацию свидания живого сына с покойным отцом, могло быть стихотворение Евгения Баратынского «Запустение», 1834: «Я посетил тебя, пленительная сень,/ Не в дни веселые живительного мая,/ Когда, зелеными ветвями помавая,/ Манишь ты путника в свою густую тень...». И. Бродский считал его лучшим стихотворением в русской поэзии: «В "Запустении" все гениально: поэтика, синтаксис, восприятие мира. Дикция совершенно невероятная. В конце, где Баратынский говорит о своем отце: "Давно кругом меня о нем умолкнул слух, Прияла прах его далекая могила, Мне память образа его не сохранила..." Это все очень точно, да? "Но здесь еще живет...". И вдруг это потрясающее прилагательное: "... его доступный дух". И Баратынский продолжает: "Здесь друг мечтанья и природы,/ Я познаю его вполне...". Это об отце... "Он вдохновением волнуется во мне./ Он славить мне велит леса, долины, воды...". И слушайте дальше, какая потрясающая дикция: "Он убедительно пророчит мне страну,/ Где я наследую несрочную весну,/ Где разрушения следов я не примечу, Где в сладостной тени невянущих дубров, У нескудеющих священную мне, встречу". По-моему, это гениальные стихи. Лучше, чем пушкинские. Это моя старая идея. Тот свет, встреча с отцом – ну кто об этом так говорил? Религиозное сознание встречи с папашей не предпола-

СВ: А «Гамлет» Шекспира?

ИБ: Ну Шекспир. Ну греческая классика. Ну Вергилий. Но не русская традиция. Для русской традиции это мышление совершенно уникальное» 12.

Баратынский различает тень своего отца (заметим, тоже весной, накануне Пасхи) не воочию, но духовным взором; его «доступный дух» он воспринимает как каламбурную сублимацию поэтического вдохновения: «он вдохновением волнуется во мне» (именно «во мне», внутри лирического героя, а не во вне его!).

Отношение Набокова к потустороннему принципиально иное. «Жить двумя мирами зараз» не было для него проблемой. Издавая в 1979 г. «почти полное собрание стихов» своего мужа, вдова поэта Вера Набокова обратила внимание на его, как ей представлялось, «главную тему», которой «пропитано все, что он писал; она, как некий водяной знак, символизирует все его творчество». Речь шла о «потусторонности», как поэт «сам ее назвал в своем последнем стихотворении "Влюбленность". Тема эта намечается уже в таких ранних произведениях Набокова, как "Еще безмолвствую и крепну я в тиши...", просвечивает в "Как я люблю тебя..." ("...и в вечное пройти украдкою насквозь"), в "Вечере на пустыре" ("...оттого что закрыто неплотно,/ и уже невозможно отнять...") и во многих других его произведениях. Но ближе всего он к ней подошел в стихотворении «Слава», где <...> определил ее совершенно откровенно как тайну, которую носит в душе и выдать которую не должен и не может"» 13.

В том-то и дело, что в отличие от Гамлета и лирического героя Баратынского его набоковский собрат охотно готов жить или, по крайней мере,

присутствовать в реальном и потустороннем мирах одновременно, поскольку дверь между ними для него «закрыта неплотно»... Не оттого ли так часто, охотно и легко общается он с «человеком», «идущим ему навстречу сквозь сумерки»? Он не испытывает, подобно датскому принцу, мистического ужаса, у него нет и тени сомнения: «настойчивым и нежным свистом» подзывает собаку и бодрым шагом приближается к нему не ктонибудь, а его давно умерший отец, не изменившийся «с тех пор как умер» (201) («Вечер на пустыре»).

И на этот раз Набоков трактует классическую ситуацию по-своему, актуализируя применительно к ней светлый праздник Воскресения Богочеловека. Лирический герой его «Гекзаметров», воспринимающий смерть как «утренний луч» и как «пробужденье весеннее», можно сказать, физически ощущает присутствие в этом мире, «между нами — до срока/ спящими» (262) адресата своей взыскующей медитации. Парадоксальным образом «спящими» оказываются живые, между которыми, бодрствуя, «ходит» пришелец с того света! В финальном аккорде темы смерти и воскресения вполне ожидаемо сопрягаются с лейтмотивной в контексте всего набоковского творчества темой разлуки с Родиной:

Я чую: ты ходишь так близко, смотришь на спящих: ветер твой нежный целует мне веки, что-то во сне я шепчу: наклонись надо мной и услышишь смутное имя одно – что звучнее рыданий, и слаще песен земных, и глубже молитвы, – имя отчизны. (262)

Светлый праздник Христова Воскресения трактовался Набоковым весьма неоднозначно, однако самым отмеченным для идиостиля поэта аспектом поэтического переживания и воплощения праздника Пасхи оказалась гамлетовская ситуация рандеву сына со злодейски умерщвленным отцом и связанная с ней возможность преодолеть границу между жизнью и смертью, преходящим и вечным, земным и небесным.

#### Библиографический список

Анненский Иннокентий. Вторая книга отражений. – М., 1989. – 679 с. Волков Соломон. Разговоры с Иосифом Бродским. – М.: «Независимая газета», 1998. – 328 с.

Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7 т. – М., 1978. Т. 6. – 559 с.

Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – 560 с. Набоков В.В. Стихотворения. – СПб., 2002. – 655.

Набокова Вера. Предисловие к сборнику: В. Набоков. Стихи (1979) // URL: http://www. http://lib.ru/NABOKOW/stihi.txt (дата обращения: 13.02.2013).

Федотов О.И. Пасха в поэтическом мире Владимира Набокова-Сирина// Festkultur in der russischen Literatur (18. bis 21. Jahrhundert)/ Alexander Graf (Hrsg.). Herbert Utz Verlag. München, 2010. – S. 201–211.

Шекспир Уильям. Гамлет (В поисках подлинника) / пер., подг. текста оригинала, комм. и вводн. ст. И.В. Пешкова. – М., ММІІІ. – 166 с.

Шмелев Иван. Гассан и Джедди. Рассказ. – М.: Дешевая библиотека для семьи и школы, 1917. – 32 с.

Шмелев И.С. Лето Господне // Шмелев Ив. Богомолье. Романы. Рассказы. – М., 2001. – С.13–388.

Шмелев И.С. Неупиваемая чаша // Шмелев Ив. Солнце мертвых. Повести. Рассказы. Эпопея. – М.: Русская книга, 2001. – С. 379–435.

Шмелев И.С. Солдат Кузьма (Йз детских воспоминаний приятеля) // Шмелев И.С. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 8 (доп.). – М.: Русская книга, 2000. – С. 220–239.

Шмелев И.С. Солнце мертвых. Эпопея // С того берега. Писатели русского зарубежья о России. Произведения 20-30-х гг. Книга первая. И. Шмелев, А. Ремизов, Б. Зайцев. М.: Водолей, 1992. – С. 9–247.

 $<sup>^1</sup>$  Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7 т. – М., 1978. – Т. 6. Здесь и далее ссылки на это издание даются непосредственно в тексте, с указанием страниц в круглых скобках.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Есаулов Й.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – С. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Шмелев Иван. Гассан и Джедди. Рассказ. Дешевая библиотека для семьи и школы. – М., 1917. Здесь и далее ссылки на это издания даются в тексте, с указанием страниц в круглых скобках.

 $<sup>^4</sup>$  Шмелев И.С. Солдат Кузьма (Из детских воспоминаний приятеля)// Шмелев И.С. Собрание сочинений: В 5 т. – Т. 8 (доп.). – М.: Русская книга, 2000. – С. 230.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Шмелев И.С. Лето Господне // Шмелев Ив. Богомолье. Романы. Рассказы. – М., 2001. – С. 340–341.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Шмелев И.С. Неупиваемая чаша // Шмелев Ив. Солнце мертвых. Повести. Рассказы. Эпопея. – М.: Русская книга, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Здесь и далее ссылки на текст «Солнца мертвых» даются по изданию: Шмелев И. Солнце мертвых. Эпопея // С того берега. Писатели русского зарубежья о России. Произведения 20–30-х гг. Книга первая. И. Шмелев, А. Ремизов, Б. Зайцев. – М.: Водолей, 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Федотов О.И. Пасха в поэтическом мире Владимира Набокова-Сирина // Festkultur in der russischen Literatur (18. bis 21. Jahrhundert)/ Alexander Graf (Hrsg.). Herbert Utz Verlag. München, 2010. – S. 201–211.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Здесь и далее стихотворные произведения В. Набокова цитируются по: Набоков В.В. Стихотворения. – СПб., 2002., с указанием страниц в круглых скобках.

 $<sup>^{10}</sup>$  Шекспир Уильям. Гамлет (В поисках подлинника) / пер., подг. текста оригинала, комм. и вводн. ст. И.В. Пешкова. – М., ММШ. – С. 24.

<sup>11</sup> Анненский Иннокентий. Вторая книга отражений. – М., 1979. – С. 163.

 $<sup>^{12}</sup>$  Волков Соломон. Разговоры с Иосифом Бродским. – М.: «Независимая газета», 1998. – С. 230.

 $<sup>^{13}</sup>$  Набокова Вера. Предисловие к сборнику: В. Набоков. Стихи (1979) // В. В. Набоков: pro et contra. – СПб., 1997. – С. 349.

# «СЛОВО МОЕ – РАЗЯЩИЙ МЕЧ»: ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО РАДИКАЛИЗМА

Аннотация. Понятие «религиозно-художественный радикализм» обозначает социокультурный, этнорелигиозный и этнополитический феномен, имеющий многовековую историю, сложную этиологию, разнообразные формы проявленности вовне. Актуальность определения понятия и углубленной рефлексии явления обусловлена насущными проблемами сегодняшнего дня: угрозами религиозного радикализма и экстремизма, религиозных конфликтов разной природы. В данной статье феномен религиозно-художественного радикализма рассмотрен сквозь призму взаимодействия религии и этноса, религии и психологии, религии и политики, религии и культуры. Особенное внимание сфокусировано на примерах из жизни русского зарубежья, в частности — литературной практики Марианны Колосовой, Арсения Несмелова.

Ключевые слова: религия, этнос, политика, культура, радикализм, экстремизм, религиозный радикализм, художественный радикализм, религиозно-художественный радикализм, дальневосточное зарубежье, Братство Русской Правды.

Статья подготовлена в рамках работы по проекту РГНФ 12-21-21001 а (м) «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов»

Под религиозно-художественным радикализмом понимается художественное творчество разного рода (словесное, изобразительное, музыкальное), в своей основе опирающееся на радикальные религиозные взгляды и подразумевающее активное воздействие на реципиента с целью достижения максимального религиозно-агитационного эффекта. Отсутствие дефиниции понятия «религиозно-художественный радикализм» в словарях обусловлено двуединой природой самого явления, а также сложностью четкого определения составляющих его концептов — радикализм религиозный и радикализм художественный.

Семантическим ядром понятия «религиозно-художественный радикализм» является концепт «радикализм». *Радикализм* (от позднелат. radicalis – коренной, лат. radix – корень) – буквально: бескомпромиссное стремление идти до конца, добиваться коренных изменений и наиболее полных результатов в любой преобразовательной деятельности<sup>1</sup>.

Религиозный радикализм — форма крайнего проявления религиозных взглядов и чувств — сегодня активно изучается специалистами (религиоведами<sup>2</sup>, политологами, социологами), отслеживается сотрудниками органов безопасности. Данное явление освоено современным массовым сознанием, находится на слуху масс-медийных средств информации<sup>3</sup>. При этом четкой и однозначной дефиниции сам феномен пока не имеет. В связи с частыми последствиями репрессивного характера его значение сближается с понятием «религиозный экстремизм»<sup>4</sup>, но не всегда тождественно ему. В реалиях сегодняшнего дня под экстремизмом все же разумеют конкретные действия либо побуждения к действиям, носящие противоправный характер (например, национальный, этнический, политический, экологический, религиозный экстремизм); таким образом, религиозный экстремизм попадает в пространство юридических оценок и формулировок. Радикализм — понятие, не всегда имеющее отношение к акциональным следствиям крайней нетерпимости в какой-либо сфере (политичес

кой, художественной, религиозной). Ведь в первую очередь речь идет о ментальных (психологических и этических) установках. Однако крайность суждений, оценок, убеждений всегда чревата проявлением насилия в той или иной степени, в той или иной форме.

Потому кабинетные рассуждения богословов разных конфессий, относящих явление религиозного радикализма к разряду не существующих, нужно отнести по ведомству демагогии. Подобные высказывания — плоть от плоти установки современного отечественного богословия на то, что религия и насилие не совместимы $^5$ . Но невозможно отрицать то, что является фактом, признаваемым самими религиозными деятелями внутри конфессий $^6$ .

С художественным радикализмом все обстоит, казалось бы, в целом, безобидно. Радикальный жест в искусстве предполагает резкую, коренную ломку устоявшихся стереотипов и привычных форм, что зачастую приводит к смене культурных парадигм и рождению новых направлений. «Я сразу смазал карту будня, плеснувши краску из стакана»<sup>7</sup>, — в 1915 г. восклицает В. Маяковский, и это становится декларацией футуристического нигилизма. В этом же году К. Малевич рисует «Черный квадрат», и многие последующие поколения эстетов пытаются прозреть в этом художественном жесте глубинные философские смыслы. Не всегда радикальный художественный жест выливается в новое явление искусства. Но практически всегда он есть некий симптом, предвещающий появление новых тенденций в искусстве (будь то живопись, литература, кино, театр и т.д.).

Религиозно-художественный радикализм инициируется крайним религиозным чувством, а осуществляется художественными средствами. Данный феномен определяется социокультурными, этнорелигиозными, этнопсихологическими и политическими характеристиками. Занимая пограничное положение в сферах наивысшей реализации человеческого духа, религиозно-художественный радикализм как форма взаимодействия искусства и религии предполагает весьма проблемный характер исследования<sup>8</sup>. Что относить к объектам религиозно-художественного радикализма? Как соотносятся религиозное искусство, религиозная проблематика в искусстве и религиозный радикализм? Представители каких религий наиболее склонны к проявлению религиозно-художественного радикализма? Есть ли этническая предрасположенность к религиозно-художественному радикализму? Как связаны религиозно-художественный радикализм и идеология, политика? Является ли данный феномен следствием радикальных религиозных настроений в широких общественных кругах или может носить индивидуальный характер? Каковы характерные черты эстетики религиозно-художественного радикализма? Являются ли прямым следствием проявления религиозно-художественного радикализма действия экстремистской направленности?

Опыт соединения художественных интенций и религиозных чувств имеет давнюю историю — начиная с древнейших наскальных рисунков эпохи палеолита и неолита<sup>9</sup>. Художественным жестом (словом, рисунком, мелодией) человек не просто заговаривал природу, но укрощал ее, воздействовал, как оружием. Постепенно искусство утратило свою первоначальную утилитарно-магическую функцию. И, по крайней мере, с античных времен художественное творчество — та область человеческой деятельности, которая связана с наивысшей степенью реализации его эстетических и этических интенций, возможностью гармонизировать свой внутренний мир и возвыситься над суетной обыденностью, разного рода житейскими страстями.

На рубеже XIX-XX вв. В.С. Соловьев предчувствовал: «Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и

пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями. Искусство будущего, которое само после долгих испытаний вернется к религии, будет совсем не то первобытное искусство, которое еще не выделилось из религии» 10. Но соединение религии и искусства, отличное от первобытного синкретизма, никогда не становилось свидетельством исключительно благостных устремлений к неземным откровениям, художественно зафиксированным в творениях живописи, музыки, поэзии 11. Крайность религиозных воззрений отдельных творцов всегда сопровождалась радикальными художественными жестами. В отдельных же случаях симбиоз искусства и религии приводит к появлению крайних форм своего воплощения, определяемых как художественно-религиозный радикализм.

Несмотря на долгую историю и сегодняшнюю активизацию радикальных религиозных настроений в разных этнических сообществах, ярких примеров радикального художественного синтеза религии и искусства не особенно много. Но думается, что в силу своей догматики наиболее склонны к созданию подобных феноменов представители так называемых миссионерских религий — христианства, ислама, иудаизма. И, что для кого-то может показаться странным, а для кого-то очевидным, глубинным источником радикальных интенций становятся священные книги.

Начнем с исламской культуры, в которой сегодня необыкновенно сильны радикальные религиозные настроения<sup>12</sup>. Для разжигания религиозной ненависти опытными манипуляторами берутся Коран и хадисы из Сунны пророка, из которых в идеологических целях выдергиваются подходящие фразы и толкуются в нужном русле<sup>13</sup>. Например, джихад (на арабском языке – усилие, старание, труд, энергия, напряжение, усилие, призыв вести праведную жизнь, делать общество более моральным и справедливым) в его традиционном понимании - одна из главных обязанностей мусульман. Джихад представляет собой борьбу, включающую действие не только военного, но и иного характера. Это – интроспекция истинного верующего, взгляд внутрь себя, умение видеть собственные недостатки и стремление исправить свои ошибки, «духовный джихад». Мусульманские богословы указывают на разные типы джихада: против шайтана; против души; против неверных; против лицемеров. Но в понимании радикалов джихад – форма вооруженной борьбы как условие распространения учения, направленный против «неверных», «многобожников», «лицемеров». В радикальной литературе по джихаду расписаны постулаты, касающиеся только вооруженного джихада, «джихада Меча».

Есть ли в современном мире исламских радикалов, опирающихся в основном на демагогическое манипулирование священными текстами, позитивные образцы проявления религиозно-художественного радикализма?

Есть. Речь, например, может идти о феномене иранского кинематографа, рожденного в послереволюционной республике на основе ислама шиитского толка. В киноискусстве нового Ирана развились два направления — фильмы, обучающие религии при помощи языка кино («Раскаяние Насуха», 1982; «Пара слепых глаз», 1983) и фильмы мистической направленности («По ту сторону мглы»). Важную роль в создании сакрального кинематографического пространства в иранских фильмах играет и музыкальных компонент: «Распевания и чтения сур Корана, наложение на изображение звука голосов молящихся в храме («О, имиам Реза» П. Кимияви) или мистические (суфийские) музыкальные мотивы («Музыка, духи, горы» Б. Тавакколи) вовлекают зрителя в ритуальное действие, способное помочь ему более образно воспринять и почувствовать присутствие бога» 14 При неоспоримом религиозном радикализме режима аятоллы Хомейни кинопроизведения, призванные пропагандировать шиитские ценности, стали

важной вехой в развитии киноискусства арабских стран. В этом и состоит амбивалентная природа творчества — оно дает возможность возвыситься над фанатизмом и национализмом, позволяет создать произведения более широкого спектра воздействия, нежели идеология. Для рождения подобных культурных феноменов необходимы определенный уровень образованности, культуры, досуг для творчества. И возможность индивидуального самовыражения.

А как насчет христианской культуры? Обращение к европейской истории может погрузить нас в сложный водоворот теологических и религиоведческих споров о том, какие факты художественной жизни можно отнести к данной проблеме. Обозначим лишь самые яркие — «Божественная комедия» Данте Алигьери и «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше. Первое произведение является образцом религиозно-художественного радикализма, возникшим внутри христианского средневекового сознания. Данте создает свой религиозный космос, во многом радикально противоречащий христианским канонам — не случайно он так тщательно скрывал текст своего творения. Фридрих Ницше на основе радикального богоборчества создает новую теогонию Сверхчеловека. «Бог умер!», — этот постулат подхватывается самыми разными мыслителями и политиками. И тот, и другой шедевры возникают в эпоху перехода от одной системы ценностей к другой и являются по сути революционными, обладающими огромным потенциалом интеллектуального и религиозного воздействия.

Существует расхожее мнение о том, что крайность в вере и предельная интенсивность выражения своих чувств — укорененная в русском этнорелигиозном сознании черта, почти константа 15. Историю православного религиозного радикализма можно начать со времен принятия христианства на Руси, когда князь Владимир пустил по Днепру языческих идолов: «И когда пришел, велел опрокинуть идолы — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взводу к Ручью, и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами» 16. Так «в метаморфозах русской духовности религиозное рвение обычным порядком уступало место почти полному охлаждению религиозного чувства, чтобы в свой срок нигилизму быть оттесненному новой волной энтузиазма» 17.

По мнению современных православных публицистов, природа русского радикализма духовно связана со стихией русской анархической вольницы. Она коренится в соблазне языческо-дионисийской свободы как безудержного своеволия и анархического бунта<sup>18</sup>. В истории России религиозный радикализм всегда поднимал голову в эпохи социальных разломов и коренного пересмотра старых устоев — начиная с эпохи Раскола и вплоть до 90-х гг. прошлого века. Так, религиозный раскол в русском обществе XVII в. сопровождался не только массовыми самосожжениями (гарями) и сожжениями еретиков-старообрядцев. Своеобразным радикальным религиозно-художественным жестом, к примеру, стало творчество протопопа Аввакума, его «Житие». Сидя в яме, голодный, истерзанный, Аввакум создает художественный текст, потрясающе накаленный полемичностью но в то же время исполненный глубокой поэзией.

Для возникновения столь уникальных религиозно-художественных явлений как «Житие Аввакума» необходимы были не только истовость проповедника в вере, но и яркая художественная индивидуальность поэта. Ведь произведения других авторов-старообрядцев не добились столь сильного резонанса в русской культурной мысли, слышимого в течение столетий. Кроме написания «Жития...», Аввакум осуществлял религиозно-художественные действия более демократической формы, но, тем не менее, более выраженной экстремистской направленности. В частности, скорее всего, именно его перу принадлежат рисованные на бересте и отправленные из Пустозерска карикатуры со схематическим изображением фи-

зиономии «вселенских патриархов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского и трех врагов старой веры – Никона, Павла Сарского и Подонского, Илариона Рязанского (Пустозерский сборник, с. 10). Они сопровождаются ругательными подписями: «окаянный», «льстец», «баболюб», «сребролюбец», «продал Христа». «У пустозерцев оставалось единственное средство борьбы - слово. Но они умели им пользоваться и имели право уподоблять его разящему мечу»<sup>19</sup>. Это уподобление восходит к библейской топике: «Язык – острый меч» (псалом 56, ст. 5; псалом 58, ст. «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдуострого» (Послание апостола Павла к евреям, гл. IV, ст. 12). Полемисты «бунташного века» (традиционалисты и «новые учителя») сосредоточились на обряде и вели настоящую словесную войну. В той войне спор шел не на жизнь, а на смерть. Культ мученика, страдальца весьма присущ русскому радикализму («поистине символические фигуры» Протопопа и боярыни Морозовой, два борца и две жертвы). Его сожгли в Пустозерске. Ее заморили голодом в боровской земляной тюрьме<sup>20</sup>.

Но Аввакум проявил себя не только как радикал-старобрядец, проповедник-экстремист, не только как талантливый художник-полемист, слово которого действительно могло быть уподоблено разящему мечу. Он был истинным радетелем о национальном самостояньи Руси. Проблема утверждения русскости в противовес неметчине и т.д. волновала протопопа необыкновенно остро: «Русь, чего-то тебе захотелося немецких поступков и обычаев!»<sup>21</sup>; «Выпросил у Бога светлую Росию сатона, да же очервленит ю кровию мученическою»<sup>22</sup>. Одним из действенных средств сохранения русскости становится выработка нового литературного стиля, основанного на просторечии. В «вяканьи» Аввакума нет ни грамма поругания «древнего благочестия», напротив, это - религиозно-художественный жест в самой высшей степени, опирающийся «на апостольскую традицию, на чудо в день Пятидесятницы», из которого следует, что «хвалить Бога» можно на любом языке<sup>23</sup>. Будучи традиционалистом (и просто отчаянным ортодоксом) в религиозной догматике и национальном самосознании, Аввакум выступил ярким новатором в литературе.

Итак, русский Раскол и его радикальные герои выявили способность русского этнического сознания к предельным формам религиозного нигилизма. И именно Раскол обозначил самую непосредственную связь религиозного радикализма и политики, радикализма и идеологии. Однако Раскол определил и национально-патриотическую линию русского религиозного радикализма. Явными антиномиями пронизан религиозно-художественный радикализм пустозерцев: чем более художественными становятся их вербальные жесты, тем менее они актуальны и экстремистски заряжены.

Особенно выпукло данный клубок противоречий обозначился на рубеже XIX–XX вв. Первое десятилетие двадцатого века было отмечено конфузными и трагическими для страны событиями – поражением в русскояпонской войне, последовавшей за этим первой русской революцией 1905 г. Именно эти годы характеризуются появлением самых разных форм религиозно-художественного радикализма. В 1907 г. публицист П. Изгоев напишет: «Религиозный вопрос все чаще становится перед нынешним поколением не в догматической, а в чисто практической форме: каково должно быть отношение общественного движения к религии и обратно<sup>24</sup>.

Это отношение выразилось в двух ярких формах: в «теологии революции» так называемого «нового религиозного сознания» и появлении черносотенного движения — Союза русского народа и Союза Михаила Архангела. «Теология революции» сформировалась в работах известных религиозных публицистов, писателей и поэтов «серебряного века»: Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Философова, Н. Бердяева, В. Розанова, противоречивое взаимодействие которых определило так называемое «новое ре-

лигиозное сознание». Оно зародилось в среде религиозной интеллигенции на Петербургских религиозных собраниях (1902 – 1903), а после революции 1905 г. превратилось в общественное движение<sup>25</sup>. Д. Мережковский после 1906 г. пропагандировал автономность «нового религиозного сознания» на пути решения социальных проблем, стоящих перед страной. Путь этот лежал через революционное преобразование религиозного общественного сознания в теократическом государстве<sup>26</sup>. «Новое религиозное сознание» хотело «синтезировать» революцию и религию, христианство и язычество, Христа и Диониса. В их манифестах Христос очень часто превращался в «вождя религиозно-политической революции», а само христианство выступало как революционная апокалиптика, направленная против самодержавия и Православной Церкви. «Религиозная революция предельная и окончательная, ниспровергающая всякую человеческую власть, всякое государство в его последних, метафизических основаниях, писал Д. Мережковский. – И острие меча Христова, поднятого для этой брани, есть первое пророческое слово великой русской религиозной революции, слово, недаром идущее именно от нас: самодержавие - от антихриста». Не случайно для Д. Мережковского «русская идея» – это, прежде всего, религиозная революция, которая призвана не только разрушить старую православно-самодержавную Россию, но и открыть новую эпоху так называемого «апокалиптического христианства третьего завета»<sup>27</sup>. Заметим, что по многим позициям представители «нового религиозного сознания» сближались с социал-демократами (РСДРП (б), а с другой стороны - сочувствовали черносотенцам.

Идея создать черносотенные организации, в память о «черных сотнях» 1612 г., спасших Русь от иноземцев, угрожающих российской государственности, вызревает в те же годы. Но только в данной ситуации «черносотенцы» призваны были спасать престол от своего же собственного народа. Первой черносотенной организацией стала Русская Монархическая Партия. Вл. Грингмут в своем «Руководстве монархиста-черносотенца» провозглашал: «Враги самодержавия назвали «черной сотней» простой русский народ, который во время вооруженного бунта 1905 г. встал на защиту самодержавного царя... Нижегородская черная сотня, собравшаяся вокруг Минина, спасла Москву и всю Россию от поляков и русских изменников». Правда, спасение от поляков в 1612 г. логически плохо увязывалось с требованием объявить всех инородцев иностранцами и не принимать на государственную службу, а евреям еще и всячески «способствовать» переселению на «историческую родину». Следом возник «Союз русского народа», который был поддержан самим царем. Царь выразил поддержку «Союзу русского народа» и даже стал почетным членом этой организации. К «Союзу» примкнуло немало политиков, деятелей науки, культуры, представителей духовенства, не говоря уже о помещиках, заводчиках, лавочниках и «ультрапатриотах» из других сословий. Среди примкнувшей интеллигенции в «Союзе» оказались, в частности, Иоанн Кронштадтский, будущий патриарх Тихон, протоиерей Иоанн Восторгов, академики Д.И. Менделеев и А.И. Соболевский, художники В.М. Васнецов, М.В. Нестеров, П.Д. Корин.

Вскоре в «Союзе Русского Народа» произошел раскол, и в начале 1908 г. в результате выхода из него ряда ультрареакционных деятелей во главе с В.М. Пуришкевичем (председатель союза до февраля 1914) был образован «Русский народный союз имени Михаила Архангела», еще одна черносотенная организация в России<sup>28</sup>. Отделы союза имелись в Москве, Одессе, Киеве и других городах. Программа в значительной степени совпадала с программой «Союза русского народа», но признавала необходимость Государственной Думы, избранной по реакционному закону 3 июня 1907 г. (при полном лишении избирательных прав евреев и ограничении представительства Польши и Кавказа), поддерживала аграрную полити-

ку П.А. Столыпина. Деятели данного союза выступали в периодической печати (газета «Колокол», еженедельники «Прямой путь» и «Зверобой»), распространяли книги и брошюры, проводили собрания, беседы, массовые антисемитские кампании (например, в связи с делом Бейлиса).

Девиз РНСМА звучал весьма поэтически: «За Церковь Православную, Царя Самодержавного и за Народность Русскую» (4-хстопный ямб с дактилическими окончаниями, имитирующий народный былинный стих – практически цитата из поэмы «Кому на Руси жить хорошо», гимна русского народничества). Среди активных членов союза, помимо В. Пуришкевича<sup>29</sup>, были священники А.П. Васильев (духовник царской семьи) и проточерей И.И. Восторгов (признан Святым Русской Православной Церкви), профессор А.С. Вязигин – председатель Совета правой фракции Государственной Думы, М.И. Жданов, издатель «Объединения», С.К. Кузьмин, издатель «Колокола», В.М. Скворцов, купец 1-й гильдии, П.П. Сурин, П.Е. Толстой, профессор Ф.С. Хлеборад, Г.А. Шечков – член Государственной Думы и др.

Первая мировая война сгладила амплитуду религиозного радикализма не только в общественной, но и в художественной жизни. Следующим витком проявления религиозно-художественного радикализма становится послереволюционная эпоха. Раскол русского национального сознания после 1917 г. приводит к расколу русской культуры на две ветви: метрополии и эмиграции. В Стране Советов декларативно и насильственно утвержден воинствующий атеизм и интернационализм. В эмиграции обращение к религиозным основаниям русского духа становится спасением от горестей и лишений изгнания, залогом сохранения исторической памяти, способом этнической идентификации.

В поток антибольшевистских радикальных настроений в эмиграции вовлечены писатели самых разных ориентаций. «Мы, умные, – безумны,/ Мы, гордые, – больны, / Растленной язвой чумной / Мы все заражены» 30, – в своих «Последних стихах» воскликнет неуемная 3. Гиппиус и продолжит вместе с Д.С. Мережковским войну с Антихристом, который теперь уже видится в большевистском облике<sup>31</sup>. В этой борьбе супруги Мережковские будут уповать на Воина Христова (попеременно видя в этой роли то Л.Г. Корнилова, то Б.В. Савинкова, Ю. Пилсудского, Б. Муссолини, в конце концов дойдя в своем радикализме до Гитлера). Знаменитый русский журналист А.В. Амфитеатров, до революции сочувствующий большевикам, решительно меняет свои взгляды. Его новые ценности – «Святая Русь», «Дом Пресвятой Богородицы», ради которых Амфитеатров призывает к поголовному уничтожению большевиков, осквернителей святынь, «зверей» и «зверих» в его словоупотреблении<sup>32</sup>. М.П. Арцыбашев, неонатуралист и пессимист, скандально известный автор «Санина» и до революции весьма далекий от политиканства, становится в эмиграции символом крайней нетерпимости к сказкам большевиков о всеобщем равенстве и коммунистическом благоденствии<sup>33</sup>. Пафос его статей в газете «За свободу!» пугает даже такого отчаянного террориста как Борис Савинков $^{34}$ .

В среде русских беженцев большой популярностью пользуются различные политические партии и организации с радикально-религиозной программой и террористической направленностью<sup>35</sup>. В этом отношении весьма показательна история наиболее радикального религиозно-политического движения в русском зарубежье — русского фашизма. История его довольно противоречива и, несмотря на ряд серьезных исследований, еще ждет своих толкователей<sup>36</sup>. На особицу в этой теме стоит фашистское движение в русском Китае<sup>37</sup>.

Фашистские группировки в Харбине возникают в середине 20-х гг., практически одновременно с возникновением фашизма в Европе. Активными пропагандистами фашистских идей являлись белые генералы В.Д. Кось-

мин и В.В. Рычков, а также бывший министр Приморского правительства братьев Меркуловых В.Ф. Иванов. Особенно много сторонников фашистской идеологии было среди студентов Юридического факультета (А.Н. Покровский, Е.В. Кораблев, К.В. Родзаевский, Б.С. Румянцев и др.). На Юридическом факультете была создана Российская фашистская организация (РФО), которая в 1926 г. и 1927 г. обнародовала программные документы «Наши требования» и «Тезисы русского фашизма». Постепенно в среде фашиствующей молодежи произошел раскол, и место А.Н. Покровского занял К. Родзаевский.

По мнению историков, харбинский фашизм определялся «лихорадочными поисками новых социальных идей и новых организационных форм борьбы с советской властью» (Н.Е. Аблова). Добавим - не только социальных, но и национально-религиозных. «Бог, Нация, Труд!» - девиз русского фашизма. Национализм через обращение к религиозным истокам стал выигрышной картой этого общественно-политического движения. Как пишет Н.Е. Аблова, харбинских интеллигентов отталкивал черносотенный, погромный характер РФП, чей постулат «антикоммунизм, антисоветизм и антисемитизм», яростное желание борьбы с «еврейством и масонством» воплощались в так называемых «разоблачениях». «Соратники гордились «разоблачениями» Сунгарийской масонской ложи, харбинских розенкрейцев (масонов), Н.К. Рериха, Христианского союза молодых людей (XCMЛ) как "сектантской организации"» 38. Однако, несмотря на довольно прохладное отношение харбинской интеллигенции к деятельности фашистов, те нашли сторонников в среде писателей и поэтов. По воспоминаниям И. Хаиндравы, «белое движение не сумело противопоставить большевистским лозунгам собственных позитивных лозунгов» и харбинская интеллигенция поверила «в обещания Родзаевского возродить великую, единую, неделимую Россию, Россию русской нации».

Яков Лович, Георгий Гранин, Борис Юльский, Лев Гроссе, Николай Щеголев, Арсений Несмелов – вот далеко не все имена тех, кто в той или иной мере сотрудничал с родзаевцами<sup>39</sup>. Судя по тому, как много в РФП было писателей и поэтов дальневосточного зарубежья, русский фашизм на сопках Маньчжурии можно назвать эмигрантским вариантом религиозно-художественного радикализма.

Одной из радикальных героинь литературного процесса в русском Китае становится Марианна Колосова. В своей политической деятельности Колосова была сподвижницей Н. Покровского – одного из основателей фашистского движения в Харбине. Но она же была и молитвенно-преданным членом Братства Русской Правды – религиозно-политического движения, основанного, кстати, поэтом С.А. Соколовым-Кречетовым<sup>40</sup>. Случай Марианны в этом деле – особенный, еще раз доказывающий индивидуально-психологическую обусловленность феномена религиозно-художественного радикализма. Как известно, деятельность С.А. Соколова-Кречетова, в свое время увлекшая многих деятелей западной эмиграции (А.В. Амфитеатрова, В.Л. Бурцева, П.Н. Врангеля, П.Н. Краснова, епископа Антония и др.), была весьма сомнительна с точки зрения реального воплощения. Судя по архивным расследованиям, осуществленным в последнее время, не очень талантливый поэт-символист Сергей Соколов оказался весьма продуктивным продюсером политического проекта, замешанного на радикальных религиозных настроениях части эмиграции<sup>41</sup>. Долгие годы, блефуя и мистифицируя масштабами террористической деятельности против большевиков, он добивался для своей организации серьезных финансовых вливаний. Как Соколову-Кречетову в условиях жуткого безденежья эмиграции это удавалось? Во-первых, срабатывала, как верно замечает О.В. Будницкий, общая мифологическая установка беженского сознания: «поразительное легковерие достаточно опытных людей во многом извиняется фантастической реальностью русской револю-

ции и Гражданской войны»<sup>42</sup>. Однако важна и литературная подоплека самого образа Кречетова, усиливаемая его личным обаянием: «Красавец мужчина, похожий на сокола, «жгучий» брюнет, перекручивал «жгучий» он усик; как вороново крыло – цвет волос; глаза – «черные очи»; сюртук – черный, с лоском; манжеты такие, что-о! Он пенснэ дьяволически скидывал с правильно-хищного носа: с поморщем брезгливых бровей; бас – дьяконский, бархатный: черт побери – адвокат! Его слово – бабац: прямо в цель! Окна вдребезги! <...> С эстрады – как кречет; а в кресле домашнем своем - само «добродушие» и «прямодушие», режущее «правду-матку»; не слишком ли? Бывало, он так «переправдит», что просто не знаешь, кидаться ли в объятия и благодарить, иль грубо оборвать...»<sup>43</sup>. Надо заметить, что практически все публикации в издании Братства «Русской правде» писал сам Соколов. И лишь изредка в нем встречаются произведения других авторов. Среди этих немногочисленных последователей «Атамана Кречета», в частности, никогда не видевшая «Брата № 1» Марианна Колосова:

Граната и пуля – закон террориста. Наш суд беспощаден и скор. Есть только два слова: «убей коммуниста» За Русскую боль и позор<sup>44</sup>.

В письме члену Братства Русской Правды Г.П. Ларину М. Колосова признавалась: «Я дала клятву быть верной моей Родине – Православной Великодержавной Единой Неделимой России. И этой клятвы я не изменяла ни на минуту»<sup>45</sup>. Эти слова являются ключевыми для понимания мировоззрения и творческой позиции поэтессы: «Родина» и «Православие» для нее – неразделимые концепты. Начиная с названий сборников, ее лирика определяется самой поэтессой как «динамитная»<sup>46</sup>, но этот «динамит» – во славу Божию: «Армия песен» (1928), «Господи, спаси Россию!» (1930), «Не покорюсь!» (1932), «На звон мечей...» (1935), «Медный гул» (1937). Стихи Марианны разных лет пронизаны христианскими образами (храм, икона, крест, божий суд и др.), обращениями к Богу: «Господи, Боже мой, / Вечный, Праведный, Строгий» и т.д.

Сложное сопряжение религиозного чувства и лирической эмоции, желание во что бы то ни стало утвердиться в своей православной русскости рождали в творчестве и в литературном поведении М. Колосовой особые формы: в жанровом отношении — молитвы, плачи, гимны, «садические» стихотворные инвективы; в области художественных жестов — уподобление кликуше, «неистовой Марианне»<sup>47</sup>. Вот как Валерий Перелешин вспоминает о своей встрече с поэтессой. На одном из чураевских вторников летом 1933 г. Колосова подскочила к В. Перелешину со словами: «Я вас ненавижу! Вы — мой враг, потому что вы — враг России!»<sup>48</sup>. Правда, несколько дней спустя Валерий Перелешин побывал у поэтессы в гостях, и расстались они уже вполне мирно, даже по-дружески. Причиной же довольно курьезного знакомства двух талантливых поэтов послужило только что напечатанное произведение Перелешина «Вечный Рим». Крайняя религиозность, православная исступленность Марианны перекрывала все «светские» нормы. Потому ее не очень жаловали в поэтических студиях, старались не упоминать ее имени в европейской печати.

Лирические строки Колосовой заражают своей фанатичной энергией:

Тускнеют, блекнут все химеры Перед сиянием креста! Я не сменю отцовской веры, Она, как жизнь и смерть, проста! («Отступнику». – С. 18)<sup>49</sup>.

Такими стихами поэтесса увещевала молодое поколение эмигрантов пойти на смерть за «святую Русь»:

К чему увертки и хитрость? Сжечь надо врага дотла! Душонку из тела вытрясти, Коль подлой она была!

(«Прямая линия». Апрель 1932. «На звон мечей». – С. 186 –187).

Колосова выражает готовность к действиям против врагов, граничащим с патологической жестокостью:

Я б над дворянином-Ильичом Издевалась вместе с палачом. Этот череп «павшего в борьбе» Пепельницей сделала б себе! («Пепельница из черепа», 1933. НЗМ. – С. 200).

Для своей героини Колосова сознательно выбирает удел странницы, духовной подвижницы, чьи мытарства позволяют понять промысел Божий. Она последовательно выстраивает собственную поэтическую биографию — образец для подражания другим «русским девушкам»: «Есть девушки, удел которых страшен».

Важно отметить следующее: в своих стихах Колосова не дает воли фашистской идеологии. Наоборот, она весьма критически (и надо сказать, заслуженно) отзывается о фашистских «стишках» Несмелова, написанных от имени Николая Дозорова: «плохо стал писать Арсений Несмелов, раньше, когда он работал в советских газетах, он писал немножко ярче. [...] «Дозоровские стихи» совсем не годятся»<sup>50</sup>. И, действительно, — стихи, написанные под псевдонимом «Николай Дозоров», много уступают сугубо «несмеловским» текстам<sup>51</sup>. Обратимся для примера к поэме «Георгий Семена»:

Слово мое – не мольба к врагу, Жизнь молодую не берегу, Но и в смертельной моей судьбе, Миг, как фашист, отдаю борьбе!52.

Несмелов в своих инвективах слишком прямолинеен. Он вообще был далек от одухотворенных медитаций, прослыв среди своих коллег по цеху «циником». Был равнодушен к религии, потому в его стихах родина – это не «Святая Русь», а женщина, с которой он расстается «по-хорошему». Очевидно, что лозунг «СЛАВА РОССИИ И ВФП!», рефреном звучащий в поэме, не обладал такой сакрализованной притягательностью для широкой общественности, а уж тем более – вызывал неприятие более удаленных от Маньчжурии эмигрантов. Не было в агитационной лирике Дозорова той молитвенной проникновенности, что наполняла лирику «неистовой Марианны». Но не было в этих стихах и садически императивных интонаций, предельно откровенно выражающих радикальных настроений Колосовой.

Эмигрантский вариант религиозно-художественного радикализма, таким образом, воплощен в немногочисленных, но довольно ярких примерах — фактически литературном проекте Братства Русской Правды, созданного С. Соколовым-Кречетовым, и творчестве харбинской поэтессы Марианны Колосовой. Религиозная идея неотделима здесь от политических и националистических настроений. «Слово черное да зловещее» (М. Колосова) было направлено как на врагов, так и жертвующих собою ради «Святой Руси» «святых мучеников» — тех, кто по расчетам Соколова и Колосовой, способен защищать свои идеи с оружием в руках. Завладевающая сознанием читателя религиозная страстность и убедительность поэтических инвектив во многом объяснялась индивидуальным психологическим складом «Атамана Кречета» (литературная маска С. Соловьева) и «Е. Инсаровой» (один из псевдонимов Колосовой). Как известно,

М. Колосова была склонна к экзальтированным поступкам, а С. Соловьев скончался от опухоли мозга. Однако в энергетическое поле их радикальных настроений были втянуты искренне верящие им люди. Даже после кончины Соловьева некоторые его поклонники сохраняли стойкое убеждение в возможности продолжения его дела. Не случайно против «Братства Русской Правды» ГПУ разрабатывались серьезные операции, борьба велась по всем правилам военных действий. Боевики генерала Косьмина — соратника М. Колосовой по БРП, совершавшие рейды против Советов на дальневосточных границах, наизусть заучивали стихи Колосовой и порою гибли с ними на устах<sup>53</sup>.

«Слово мое – разящий меч!», – эта фраза на разных языках и в разных религиях выражает, по сути, общий посыл религиозного сознания: за священными откровениями признается право на насилие, зачастую выраженное не только в вербальной форме. Не случайно современный последователь старообрядчества задает себе вопрос: «Когда священномученик протопоп Аввакум говорит о том, что он «перепластал бы» (разрезал на куски) никониан, в каком смысле надо понимать его слова? Имеет ли в виду мученик физическое уничтожение патриарха и его сторонников?», – и не может ответить на него однозначно<sup>54</sup>.

## Библиографический список

Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология. – М., 2000.

Воронцова И.В. Революция и религия в дискуссии 1906 – 1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и др. // Религиоведение. – 2011. – N2 4. – С. 28 – 40.

Добаев И.П. Современный терроризм: региональное измерение / отв. ред. Ю.Г. Волков. – Ростов-н/Д., 2009.

Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907 – 1917): Хроника заседаний. – СПб., 2007.

Забияко А.П. Начала древнерусской культуры. – М.: Московский учебник, 2002.

Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. – С. 1220–1221.

Забияко А.П. Религия и этнос // Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. – С. 909.

Забияко А.П. Религиозная идентичность // Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. – С. 863.

Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита // Религиоведение. -2010.- № 2.- C. 153-165.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: монография. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та,  $2009.-C.\ 195-234.$ 

Забияко А.А. Юродство как форма литературного поведения // Религиоведение. – 2008. – Вып. 2. – С. 166–178.

Забияко А.А. Литературное кликушество: драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации // Религиоведение, 2010. – Вып. 1. – С. 157–167.

Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе// Центральная Азия и Кавказ. — 2000. — N 2 (8).

Индивидуальный политический террор в России. XIX – начало XX в.: Материалы конференции. – М., 1996.

Казурова Н.В. Йслам и постреволюционный иранский кинематограф // Религиоведение. -2012. -№ 1. - C. 164 - 171.

Максимов А. Центральная Азия растворилась в религиозном экстремизме // Евразия. -2001. - N = 5.

Мамытова Э. Исламский фундаментализм и экстремизм в странах Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 5.

Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе: джихадизм и такфир // Религиоведение. -2010. -№ 4. - C. 102-104.

Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001.

Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М., 1978.

Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006.

Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: Энциклопедия / отв. ред. В.В. Шелохаев. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. – М.: Смысл, 2006. – 328 с.

Соловьев В.С. Избранное. - М., 1990.

Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. – М., 1992.

Яхьяев М.Я., Русидзе А.Р. Религиозно-политическая ситуация и экстремизм на Северном Кавказе // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 65–74.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. — С. 1220—1221; Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита // Религиоведение. — 2010. — № 2. — С. 153 — 163; Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. — 2000. — № 2 (8); Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе: джихадизм и такфир // Религиоведение. — 2010. — № 4. — С. 102—104; Яхьяев М.Я., Русидзе А.Р. Религиозно-политическая ситуация и экстремизм на Северном Кавказе // Религиоведение. — 2010. — № 2. — С. 65—74.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Симаков Н. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный православный журнал. – 2012. № 17.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> «Экстремизм религиозный (лат. extremus – крайний, чрезвычайный) – тип религиозной идеологии и деятельности, который отличается крайним радикализмом, ориентированным на бескомпромиссную конфронтацию со сложившимися традициями, резкий рост напряженности внутри религиозной группы и в социальном окружении» Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение. Указ. изд.). В обозначенном русле явление религиозного радикализма осмыслено в публикациях, например: Мамытова Э. Исламский фундаментализм и экстремизм в странах Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. − 2000. – № 5; Максимов А. Центральная Азия растворилась в религиозном экстремизме // Евразия. − 2001. – № 5.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита. Указ. изп

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Например: «Сегодня в патриотическом и православном общественном движении правый радикализм растет и процветает. Он набирает силы не по дням, а по часам, Начинается массовое заражение его идеями и духом. Если ты радикал, то, значит, ты настоящий патриот, ты действительно православный и борец за истину и правду, ты почти святой подвижник! Сегодня действует правило: чем радикальнее, тем истиннее! Снова, как и раньше, нынешний радикализм зовет к революции – теперь уже не левой, а правой, «национальной», как единственному пути «спасения» России и русского народа» (Симаков П. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный православный журнал. Указ. изд.).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Маяковский В. Ноктюрн (1915).

 $<sup>^8</sup>$  Забияко А.П. Религия и этнос // Религиоведение / Энциклопедический словарь. — М.: Академический проект, 2006. — С. 909; Забияко А.П. Религиозная идентичность. Указ. изд. — С. 863; Третьяков А.В. Религия и политика. Указ. изд. — С. 896; Мозговой С.А. Религия и нация. Указ. изд. — С. 891.

 $<sup>^9</sup>$  Глаголев В.П. Религия и искусство // Религиоведение / Энциклопедический словарь. — М.: Академический проект, 2006. — С. 882 — 884.

- $^{10}$  Соловьев В. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 79.
- $^{11}$  Давыдов И.П. Религиозное искусство. Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. С. 867 868; Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М.: Смысл, 2006. 328 с.
- <sup>12</sup> Об этом, например: Добаев И.П. Современный терроризм: региональное измерение / отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов-н/Д., 2009; Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8).
  - 13 Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе: джихадизм и такфир. Указ. изд.
- $^{14}$  Казурова Н.В. Ислам и постреволюционный иранский кинематограф // Религиоведение. -2012. -№ 1. C. 164 171.
- $^{15}$  Симаков Н. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный православный журнал. Указ. изд.
- $^{16}$  Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI начало XI I века. М., 1978. С. 131 133.
  - <sup>17</sup> Забияко А.П. Начала древнерусской культуры. М., 2002. С. 94.
  - <sup>18</sup> Симаков Н. Соблазн радикализма и раскола. Указ. соч.
- <sup>19</sup> Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII начало XVIII века). М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 42.
  - <sup>20</sup> Там же.
  - $^{21}$  Житие протопопа Аввакума. М., 1960. С. 136.
  - <sup>22</sup> Там же. С. 95.
  - <sup>23</sup> Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Указ. изд. С. 57-59.
  - <sup>24</sup> Изгоев П. Религия и политика // Русская мысль, 1907. С. 106.
- <sup>25</sup> Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907 1917): Хроника заседаний. СПб., 2007.
- $^{26}$  Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д., Гиппиус 3., Философов Д. Царь и революция. Париж, 1907.
- $^{27}$  Подробно об этом, например: Воронцова И.В. Революция и религия в дискуссии 1906 1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и др. // Религиоведение. 2011. № 4. С. 28 40.
- <sup>28</sup> Омельянчук И.В., Репников А.В. Русский народный союз имени Михаила Архангела // Русский консерватизм середины XVIII начала XX века: Энциклопедия / отв. ред. В.В. Шелохаев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
- <sup>29</sup> Иванов А.А. Владимир Пуришкевич: Опыт биографии правого политика (1870 1920) / науч. ред. И.В. Алексеева. М.; СПб: Альянс-Архео, 2011. 448 с.
  - <sup>30</sup> Гиппиус З.Н. Последние стихи, 1914–1918. Пг., 1918. С. 63.
- <sup>31</sup> Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д., Злобин В. Царство Антихриста. Мюнхен, 1922
- $^{32}$  Амфитеатров А. Два Коня // За свободу! Варшава. 1924. 21 июля. С. 3; Амфитеатров А. Стена Плача и Стена Нерушимая. Белград, 1930.
- <sup>33</sup> Амфитеатров и Савинков: Переписка 1923–1924 / публ. Э. Гарэтто, А.И. Добкина, Д.И. Зубарева // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 13. М.; СПб., 1993. С. 142.
- <sup>34</sup> Зубарев Д.И. «Красная чума» и белый терроризм (1918 1940) // Индивидуальный политический террор в России. XIX начало XX в.: Материалы конференции. М., 1996.
- <sup>35</sup> Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология. М., 2000.
- <sup>36</sup> Например: Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992.
- $^{37}$  Мельников Ю. Русские фашисты в Маньчжурии // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 2. С. 109—121; № 3. С. 156—177; Аблова Н.Е. Российская фашистская партия в Маньчжурии // Белорусский журнал международного права и права и международных отношений. 1999. № 2.
  - 38 Аблова Н.Е. Российская фашистская партия в Маньчжурии... Указ. изд.
- <sup>39</sup> Вполне возможно, что большую роль в этом альянсе играли деньги как известно, фашисты были хорошо обеспечены японцами, а харбинские писатели сильно нуждались.
- <sup>40</sup> Будницкий О.В. Братство Русской Правды последний литературный проект С.А. Соколова-Кречетова // Новое литературное обозрение. 2003. № 64. С. 114–143.
  - <sup>41</sup> Там же.
  - <sup>42</sup> Там же.
  - $^{43}$  Белый А. Начало века. М., 1990. С. 256.

- 44 Колосова М. Два слова // Русская правда. 1928. Март апрель. С. 7
- $^{45}$  Письмо М. Колосовой Г.П. Ларину. Цит. по: Вспомнить нельзя забыть. Стихи Марианны Колосовой / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул. – 2011. – С. 26.
  - 46 Название стихотворения «Динамитная лирика» («Господи, спаси Россию!»)
- <sup>47</sup> Об этом подробно: Забияко А.А. Жанровые истоки «динамитной лирики» М. Колосовой (на материале сборника «Господи, спаси Россию!») // Русский Харбин, запечатленный в слове. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2006. – Вып. 1. – С. 22–50; Забияко А.А. Художественные трансформации этнокультурных архетипов: от юродства до фашизма // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: монография. - Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2009. - С. 195-234; Забияко А.А. Юродство как форма литературного поведения // Религиоведение. – 2008. – Вып. 2. – С. 166–178; Забияко А.А. Литературное кликушество: драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации // Религиоведение, 2010. – Вып. 1. – С. 157–167.
- <sup>48</sup> Перелешин В. Два полустанка (фрагменты) // Литературная учеба. 1989. № 6. –
- <sup>49</sup> Цит. по: Колосова М. Господи, спаси Россию!.. Стихи: Кн. 2. Харбин: Тип. «Заря», 1930. С. 37. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц в скобках и сокрашением ГСР.
  - <sup>50</sup> Колосова М. «Их» желтый путь // Новый путь. 1936. 6 июня. № 208.
- 51 Об этом: Забияко А.А. Художественные трансформации этнокультурных архетипов: от
- юродства до фашизма. Указ. изд. С. 233–234.  $^{52}$  Дозоров Н. (Несмелов А.). Георгий Семена // Несмелов А. Собрание сочинений: В 2 т. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. – Т. 1. – С. 494.
- 53 Крузенштерн-Петерец Ю. Чураевский питомник (о дальневосточных поэтах) // Возрождение. – 1968. – № 204. – С. 45-70.
- <sup>54</sup> Муравьев А.В. Не мир, но меч! О воинствовании издревле православной Церкви Христовой как условии ее жизни // Старообрядецъ. – 2007. – № 38. Алексей Владимирович Муравьев – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, христианин Тверской общины РПСЦ.

Дябкин И.А.

## РЕЛИГИОЗНЫЕ КОННОТАЦИИ ОБРАЗОВ КИТАЯ И КИТАЙЦЕВ В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. В настоящей публикации приводится анализ религиозных коннотаций в восприятии образов Китая и китайцев русскими жителями Дальнего Востока. На основе приведенных текстов выявляются противоречивость указанных образов в сознании дальневосточников, а также синкретизм в восприятии религиозных традиций и обрядов китайцев и русских. Особенности фольклорной рецепции образов Китая и китайцев рассматриваются в тесной взаимосвязи с фронтирной ментальностью жителей Дальнего Востока.

Ключевые слова: фольклор, Дальний Восток, Китай, фронтир, фронтирная ментальность, образ, этнос, китайцы, русские, народное сознание, миф, мифология, картина мира, религия, вера, религиозный синкретизм, религиозные коннотации, святые места, демонология.

Статья подготовлена в рамках работы по проекту РГНФ 12-21-21001 a (м) «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов».

«Глубинка», «далекая окраина», «медвежий угол», «Тьмутаракань», - за подобными метафорами прочно закрепился в народном сознании образ Дальнего Востока. Определяющим фактором в формировании устойчивых стереотипов восприятия Дальневосточного края в массовом

сознании жителей центральных округов России стала периферийность его географического и геополитического положения. Подтверждением тому служат фольклорные и литературно-художественные источники, записи путешественников, исследования ведущих ученых-религиоведов, филологов, социологов. Определяя семантику категории «фронтир» / «порубежье», А.П. Забияко отмечает: «Провинциальное существование по своей собственной природе - косность, мертвящая бездеятельность; единственная для него возможность не сгинуть окончательно - светить отраженным столичным светом. <... > на крайних рубежах русского мира нормальной (по столичному образцу) жизни, в сущности, нет по причине крайне немощи: здесь не живут - здесь прозябают, стынут от бессилия. Такой стереотип мышления облекался в формы фольклора, "высокой литерату-, политических и экономических решений, личных жизненных стратегий людей и т.д.»<sup>1</sup>. Вероятно, поэтому в прозе харбинского писателя Н.А. Байкова образ дальневосточной земли находит воплощение в фольклорном образе «тридевятого царства, тридесятого государства», а дорога туда ассоциируется с фольклорным образом путешествия «на тот свет»: «Полстолетия тому назад Восточная Сибирь представляла собой действительно «Далекую окраину», или «Дальний Восток», как ее обыкновенно называли российские обыватели. Чтобы добраться до ее крайних восточных пределов, то есть до берегов Тихого Океана, надо было «скакать» десять тысяч верст через всю Сибирь, или «болтаться» по «морю океану» сорок дней и сорок ночей! Обыкновенно тех, кто решался ехать в эти «гиблые» места, провожали, как на тот  $cвет!»^2$ .

Тем не менее маргинальное месторасположение дальневосточной земли обусловливало и ее уникальность, выразившуюся в складывании особой картины мира, особого типа ментальности, которую исследователи определяют как «фронтирная ментальность»<sup>3</sup>, «ментальность переходного этноса», «приграничная ментальность», «порубежная ментальность» и т.д., определенная «духовная формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов, групп, существующих в условиях порубежья»<sup>4</sup>. Дальневосточный регион был и остается местом скрещения древнейших этносов и культур<sup>5</sup>. Стихия тесного межэтнического взаимодействия порождала множество сложных этнокультурных и этнорелигиозных процессов, важнейшим из которых стал опыт усвоения и синкретизации межкультурных религиозных традиций.

Фронтирная ментальность, по определению А.П. Забияко, стала основополагающим признаком формирования процессов синкретизации различных форм духовной культуры<sup>6</sup>. Наиболее отчетливо процессы взаимодействия отдельных форм духовной жизни в пределах Дальневосточного региона прослеживаются применительно к опыту сосуществования русских и китайцев. В подобном дискурсе фольклорные и литературные источники представляют собой богатейший материал как для выявления специфики фронтирной ментальности дальневосточников, так и для реконструкции изменения моделей и стереотипов восприятия образов Китая и китайцев в сознании русских дальневосточников и, соответственно, образа русских в восприятии носителей китайской культуры. «Непростая история взаимоотношений двух держав, — по замечанию А.П. Забияко, — оказывала существенное влияние на климат межэтнических контактов русских и китайцев, формировала этническую память, этнические стереотипы и установки»<sup>7</sup>.

Первые посылы к изучению фольклора народов Сибири и Дальнего Востока были обозначены в фундаментальных исследованиях виднейших ученых-фольклористов: М.К. Азадовского, Д.К. Зеленина, М.М. Громыко, М.Е. Элиасова<sup>8</sup> и др. Интерес к постижению форм духовной культуры русских дальневосточников и их отражения в фольклоре наблюдается и в

работах современных исследователей. Огромный вклад в методологическую базу дальневосточной фольклористики совершен учеными-этнографами и антропологами из Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, РГГУ, Института филологии Сибирского отделения РАН<sup>9</sup>. Проблемам этнокультурного и этнорелигиозного взаимодействия русских и китайцев в условиях «дальневосточного фронтира» посвящены многие исследования дальневосточных ученых: в первую очередь, это работы А.П. Забияко, С.Э. Аниховского, Р.А. Кобызова, А.А. Забияко<sup>10</sup>.

При этом значительную трудность для современных исследователей составляет источниковедческая база. На сегодняшний день многие тексты дальневосточного фольклора уже собраны и опубликованы (первостепенное значение, безусловно, имеет 60-томная академическая серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», изданная на 30 языках по инициативе исследователя Института филологии СО РАН А.Б. Соктоева). Определенный опыт издания текстов дальневосточного фольклора представляют собой продолжающийся фольклорно-диалектологический альманах «Слово», созданный по результатам полевых практик ученых-лингвистов Амурского государственного университета<sup>11</sup>, а также издания частушек из архива Г.С. Новикова-Даурского, осуществленные Б.В. Блохиным<sup>12</sup>. При этом значительный корпус фольклорных текстов еще не введен в научный оборот. По крупицам современным исследователям приходится выявлять тексты фольклорного содержания из записей путешественников (В. Арсеньева, Н. Гарина-Михайловского, Н.М. Пржевальского, А.А. Кауфмана, В.П. Васильева, А.П. Фарафонтова), из художественных текстов, мемуаров писателей-эмигрантов (произведения Н.А. Байкова, А.И. Несмелова, П.В. Шкуркина, Б. Волкова), а также реконструировать тексты фольклорного содержания из расшифрованных бесед со старожилами приамурских сел и деревень.

Данная публикация представляет собой попытку реконструкции религиозных коннотаций образов Китая и китайцев, закрепленных в фольклорном сознании дальневосточников. Фольклор, как известно, является первоисточником всех последующих культурных, литературных сюжетов и мифологем. В целом анализ фольклорных текстов выявляет, что отношение русских к китайцам было довольно неоднозначным за образами жителей Срединной империи закреплялись как позитивные, так и негативные коннотации. Наиболее ярко это представлено на примере исторических нарративов, устных рассказов-воспоминаний старожилов приамурских сел, имеющих опыт тесного общения и компактного проживания с соседями-иноплеменниками.

Психоментальная установка «свой-чужой», безусловно, имела определяющее значение в складывании определенных этнокультурных маркировок в отношении китайцев<sup>14</sup>, но, как показывает анализ фольклорных источников, «чужой» в русском сознании закреплял коннотации «другой», «пришлый», т.е. имеющий сопричастность к иным культурным традициям: «А жили не как мы. Дома их, фанзы, не похожи на наши. < ... >Деревянные и турлучные фанзы, из глины прямо это. Я вот скока в Харбине служил, до самого апреля сорок шестого, у их потолков не было... Балки, там наброшено все. Заходишь... посреди фанзы такой круглый стол... А над стенкой, вдоль северной стенки идут нары сплошные. Прям на всю стену. Там в углу топка, там топют, а труба аж вон там, на улице. Бедно жили» 15. Подобные бытовые ретроспекции дальневосточников фиксируют внимание русских к особенностям бытового уклада китайцев, сопровождающееся интересом к их культурнорелигиозным традициям и обрядам. Сохранились рассказы дальневосточников об обрядах захоронения китайцев: «Вот раскапывали китайца, кожаный мешочек и палочки сохранились, это в гробу все. ...А поминают тожа своих, кто умер, но не хлебом. Хлеб они не ели, а пампушки. Вот такие пампушечки на пару. Тоже вкусные. Мы воровать ходили. Уйдут в кирпичный завод, а мы залазием. То домино украдем, то пампушки»<sup>16</sup>.

Религиозные верования китайцев, пробуждая живой интерес со стороны православных русских, не носили пренебрежительного характера: «У них вера другая, идолам молются»; «А молются не по-нашему»; «Както чудно молются, по-своему» 17. Предполагаем, что подобная терпимость русских была обусловлена и осознанием собственной близости к другому пространству, хоть и находящемуся рядом с собственными землями, но все же инокультурному. Нужно сказать, что Китай своей восточной таинственностью всегда вызывал неизбывный интерес в сознании русских. Не случайно путешественник и харбинский писатель-эмигрант П.В. Шкуркин в сборнике «Хунхузы», обращаясь к описанию особенностей религиозной картины мира китайцев, воспроизводит фольклорно-мифологический образ Китая, присущий русским дальневосточникам: «Горы покрыты непроходимыми лесами, и в этих лесах растет таинственная волшебная трава орхой-да или жэнь-шэнь, способная влить новую жизнь больному телу. Но горе тому смельчаку, который, целыми месяцами разыскивая волшебный корешок и, наконец, найдя его, бросится тотчас вырывать его из земли, забыв от радости, что сначала следует помолиться и возблагодарить духов гор и владыку здешних мест — грозного амба-лао-ху! Тотчас неведомо откуда появится страшный лао-ху (тигр), со священным иероглифом — «ван» <...> Всеми этими богатствами владеют духи и оборотни, и нужно обладать закаленным телом, бесстрашной душой и знать заклинания, чтобы вырвать клад из таинственных мест и самому не погибнуть» $^{18}$ .

Экзотика и причудливая загадочность китайской культуры стали определяющими факторами складывания в русском народном сознании образа Китая как к особому священному пространству. Подобное воплощение образ китайской земли находит в рассказах амурских старообрядцев (пос. Новоандреевка)<sup>19</sup>. В фольклоре старообрядцев образ Китая наделяется характерными чертами сказочного места — загадочной утопической страны, сопоставимой с «тридесятым царством, тридевятым государством». Исходя из реконструкций представлений русского народа о «тридесятом царстве», описанных В.Я. Проппом в «Исторических корнях волшебной сказки», «тридесятое царство никогда конкретно не описывается. Внешне оно ничем не отличается от нашего. <...>Иногда это царство представлено городом, иногда — закрытым или открытым пространством. <...>И тем не менее оно все же "другое"»<sup>20</sup>.

Духовная культура старообрядцев, как известно, наименее подвержена различным формам ассимиляции с инокультурой. Однако в результате тесного взаимодействия с китайским этносом, в ситуации порубежья, культура дальневосточных старообрядцев утрачивала черты присущего ей эскапизма и изоляционизма<sup>21</sup>. Хотя упоминания о Китае в фольклорных преданиях старообрядцев единичны, некоторые случаи все же зафиксированы в устных рассказах, тяготеющих по своим жанровым особенностям к легендам о паломничестве. По их сюжету Китай находится то «за тридевять земель», то за «морем-океаном», куда надо добираться через «горы и тайгу непролазную, дремучую»22, и в которой люди пребывают в абсолютном достатке и гармонии с природой. По замечанию Н. Селезнева, «российские старообрядцы, объявившие мифологизированную "верность отцам" одной из основ своего бытия, предпочли существованиев "альтернативном" мире, с весьма расплывчатыми границами между реальным и иллюзорным»<sup>23</sup>, а потому таинственный Восток в целом совпадал с религиозными установками староверов - желанием обрести «места сокровенные, богом спасаемые грады и обители» $^{24}$ .

В.Я. Пропп также указывает, что нередко образ «тридесятого царства» может выступать вариацией русских народных представлений о загробном мире, а может воплощаться и как «страна изобилия». Схожими чертами, по указанию К.В. Чистова, наделяется в легендах о паломничестве и образ «святой земли»<sup>25</sup>. Инвариантом этого образа в старообрядческих легендах выступает образ Беловодского царства — священного места, «где злата и серебра не есть числа, дорогого бисера и камения весьма много... Земли в ней много, земли тучные, дожди теплые, зверя в лесах много. Православным житье привольное»<sup>26</sup>. Старообрядцы в мифологеме Беловодья, безусловно, воплотили свои религиозные представления о земном рае, где «вера Христова чиста и крепка».

При этом само местонахождение этой сакральной страны не определено. Конкретика ее местоположения проявляется только в единичных случаях. Согласно одним вариантам, находится Беловодье «где-то в Китайском царстве, куда есть подземные проходы, куда идти то ли 44 дня через Гоби, то ли плыть 33 дня по Сунгари, уже и не помню... $^{27}$ . В другом варианте подобного сказания о хождении в святую землю Беловодье мы находим уже более конкретные топографические очертания этого священного места: «Есть на свете такая чудесная страна, называется она Беловодье. Три года или больше надо идти. За Сибирью ли, или еще, где-то в Китае она. Через степи, горы, тайгу, среди моряокеана она раскинулась на семидесяти островах, там во всей чисто-те сохранилась православная вера Христова»<sup>28</sup>. Некоторые представители старообрядчества расположение этой страны относят к Японии (Оппоньскому государству), другие - к Тибету. А. Мельников-Печерский воспроизводит популярное во второй половине XVIIIстолетия рукописное повествование беспоповского инока Марка, в котором географические черты мифологической страны Беловодья проявляются более отчетливо: «За оными горами деревня Умьменска (по другому списку, Устьменска) и в ней часовня; инок, схимник Иосиф. Отъ них есть проход Китайским государством, 44 дня ходу, через Губань (Гоби?), потом в Опоньское государство. Там жители им $\pm$ ють пребывание в пред $\pm$ лахь окияна-моря, называемое Беловодие»<sup>29</sup>.

В религиозном сознании остальных представителей русской дальневосточной диаспоры образ Китая характеризуется схожими чертами: в фольклорных вариантах преданий и легенд о земле обетованной он также приобретает черты утопического, сакрального пространства. Так, среди русского населения Тамбовского района распространено представление о Китае как о неком Эдеме, «золотом царстве»: «Не, сама я не была у Китае... А мать ишшо сказывала, что там птицы вроде как райские поют и храмов много там, золотые все вроде. И молются они часто... И будто горы там до неба. Хорошо там, красиво...»<sup>30</sup>. В то же время образ Китая в народном сознании дальневосточников имел определенную связь и со священным временем, ему свойственны особые темпоральные характеристики: соотнесенность с мифологемой начала и конца исторического процесса. Так, в Белогорском районе мы находим следующий вариант эсхатологической легенды, по сюжету которой Апокалипсис связан с действиями женского хтонического существа - принцессы-черноволоски, расплетающей косу: «Еще помню, говорили, что в Китае гора есть, как-то по ихнему называется, забыла... А прямо в небо и упирается. А на ней фанза, ихний дом значит, стоит. В ней китайская принцесса сидит, коса у ей длинна, черна. Как косу расnлетет — mак u миру конец» $^{31}$ .

Можно предположить, что отчасти восточная экзотика, помноженная на исторический опыт культурного сотрудничества с китайцами, во многом способствовала рождению подобных мифологических интерпретаций

Китая как священной земли, с которой связана цикличность исторического процесса.

Вероятно, исторический опыт межэтнического сосуществования на разных этапах истории существенно влиял на трансформации восприятия образа китайцев в сознании дальневосточников. А.П. Забияко отмечает: «К сожалению, не очень велик положительный опыт сосуществоания русских и китайцев. И это понятно. Традиция сожительства русских и китайцев на одной улице, дверь в дверь, в прежней России была крайне неглубока и обременена взаимными предрассудками. Годы советской власти прибавили мало положительного. <...> В сознании русских и китайцев были реанимированы старые и созданы новые негативные идеологические стереотипы взаимного восприятия» 32. Отсюда возникала разность народных рецепций образов китайцев.

Так, в некоторых вариантах уже упомянутых исторических нарративах этнические маркировки, способствующие разделению в народном сознании русских дальневосточников на «свой-чужой», стираются: «От русских... Как человеки ни ничем не отличались. Такие добрые. Вот в Харбине я служил. Приду в магазин. Возьму там десять рублей. Не хватает. "Ты запиши! Через два солнца тебе принесу!" Через два дня. Хоть полмагазина бери в долг. Вот такие доверчивые люди» 33. В другом из таких рассказов-воспоминаний образ китайских жителей также получает одобрительные оценки со стороны русских: «Как я стал уже подрастать, так стал помнить все. Дак токо там на берегу была мельница, осталась. Мельница и китайские фанзы. Китайцы жили. ... Дак это у нас был заместитель колхоза китаец, председатель сельсовета был китаец. По-русски как вы разговаривали. Они же с русскими жили, ну, маленько акцент может быть. Хорошие люди. Жили мы с ними в ладу, как промеж собой» 34.

В рассказе жительницы села Красный Луч (Архаринский район) за образом китайцев закреплена семантика «чистоплотных», «опрятных» жителей: «Оны черные. По своему гиргочать. Я сама грешная ходила раза три на ту сторону. Оны очень тиистоплотные. Очень тиистоплотные. У их хоть землянка, уот, выкопанные землянки такие исделаны, ну, отшэнь тшисто. В складах у них тшисто. По эту сторону ляжит крупа, на ету мука лежить, тут проходка такая, уот»<sup>35</sup>. А в годы советской власти в восприятии жителей Тамбовского района образ китайцев получил явно выраженную пренебрежительную коннотацию: внутреннее убранство жилища китайцев, как сами китайцы, определяются как «неряшливые», «грязные», «неопрятные»: «Какой там, грязно, грязно у них <...> Что-нибудь постелено, дерюга какая-нибудь. Каки побогаче, какие начальники, они отдельно, фанзы у них отдельно, а каки попроще, грязные, вшивые ходили»<sup>36</sup>. Или: «Грязные, страшные. Бормочут чего-то, али как проклятья по-ихнему шлют. Так я через левое плечо плевала».

Сам процесс ассимиляции китайцев в инокультурной среде, вероятно, влиял на появление подобных смысловых отличий. Важно и то, что схожими тенденциями характеризовалось восприятие образа русского-«ламозы» в народном сознании обоих этносов в культурном пространстве дальневосточной эмиграции. Подтверждением этому служат произведения харбинских писателей-эмигрантов. Так, А.И. Несмелов в рассказе «Ламоза» и повести «Драгоценные камни» описывает распространенное в годы революции явление «окитаивания», вживания русских в чуждую, китайскую культуру, сопровождающееся в итоге потерей этнических корней. Сложный процесс определения своей этнической идентичности главным героем составляет проблематику заявленных рассказов. Так, Ван Хин-те («Ламоза»), русский юноша, выросший в китайской семье и определяющий себя как китайца, терпит язвительные, а порой и пренебрежи-

тельные отношения со стороны и русских, и китайцев, для которых он «ламоза» – «волосатый русский», а следовательно, потенциально опасен: «Он хотел быть китайцем и потому еще, что с именем «ламоза» в его уме сочеталось представление о людях, наделенных злой колдовской силой, о людях страшных, пугающих, о которых взрослые говорили nedoброжелательно»37. Подобные описания автора — далеко не результат художественного творчества, а точное воспроизведение расхожих среди русского и китайского населения эмигрантского Харбина представлений об «окитаинном» образе русского. Сходная судьба прослеживается и у героини рассказа «Драгоценные камни», которая вынуждена скрывать свою русскость «насколько это возможно, для чего и красит волосы... И страх ее, как и всего населения деревни, перед "ламозами" понятен»<sup>38</sup>, — пишет А.И. Несмелов. «Если пиджинизированный этноним «ходя» в русском языке несет в себе в основном только снисходительные коннотации, - как отмечает А.А. Забияко, - то именование "ламоза" более нагружено отрицательной семантикой: «словами "ламозалайла" – русский пришел – китаянки пугали своих капризничающих детей»<sup>39</sup>. Образ «ламозы» в сознании как русских, так и китайцев имел и явную демоническую окраску. М. Колосова в стихотворении «Лешачонок» воспроизводит устойчивую в народном сознании мифологему «ламозы» как некого демонического существа. Лирическая героиня стихотворения обнаруживает «возле речки Модяговки» ребенка «с рожками» и «копытцами на ногах»:

Разглядела, отшатнулась... И закрался в душу страх. Поняла, что тварь лесную Вместо детки я нашла. Вместо детки лешачонка Я в приемыши взяла<sup>40</sup>.

Конечно, с течением времени, в сознании уже современных жителей Китая образ «ламозы» утратил свое демоническое воплощение, а отрицательная семантика сменилась снисходительными оценками. На вопрос: «Кто такой ламоза?» современный китаец, как правило, отвечает: «Волосатый русский. Вы, русские, ламозы».

Вживание китайцев в традиции русской культуры также сопровождалось наделением образов китайцев чертами демонологических персонажей, что подтверждают сохранившиеся тексты несказочной прозы. По справедливому замечанию С.Ю. Неклюдова, демонологические рассказы являются наиболее актуальным и продуктивным жанром устного народного творчества на всех этапах его развития. «Они лишь несколько меняют предмет изображения, который тем не менее всегда сохраняет важнейшие структурно-семантические и функциональные признаки, позволяющие говорить о нем как о принципиально едином объекте, связанном с несколькими "базовыми" эмоциями человека любой эпохи и культуры: страхом, удивлением, любопытством»<sup>41</sup>, – отмечает исследователь. Согласно имеющимся немногочисленным сюжетам дальневосточных вариантов быличек и бывальщин, именно китайцы исполняют роль некого медиатора, волею которого вызваны действия нечистых сил. Так, в одной из быличек Ушумунского района брошенный нечестивой женой китаец насылает на ее дом кикимору: «Это в двадцать шестом, в двадцать седьмом ли году было. Одна была за китайцем, а потом че-то с китайцем разошлась – за корейца. А этот китаец и подшутил, да так, что весь народ ходил смотреть. Вот кикиморой звали. Придем. Вот шлеп, шлеп в углу! Присогнесся – никого станет. Не слыхать. Потом заставят:

– Каку-нидь песню сыграй! – Она ту играт, только на этой половице – выводит все! Но народу наберется людно, дак она потом изза печки стала все выбрасывать» 42.

В финале этой бывальщины проделки кикиморы останавливает русский мужик, деревенский знахарь Демид: «А потом нашли. Наш Демид, знахарь наш. Были палочки и в них тряпичны лоскутки. Как куколки. Решили проверить. Бросили эту куколку во двор к кобыле. Потом пришли утром — кобыла-то в воде адали была! Мокра! Счас в таких-то местах есть эти дивья, а у нас не слыхать»<sup>43</sup>.

В другой вариации этого сюжета русское народное сознание приписывает китайцу функции колдуна: «Где магазин, мы тамака жили. А кикимора – у Коли Сличенко через дорогу-то на огороде дом стоял – там получалась. Ее китаец пустил. У матери три девки было, одна-то еще счас живет в Ушумуне. Вот он наее и пустил. Он колдуном был. Дак тут тоже диво! Раньше подле печку-то ленивки были срублены, вот как диван, такой же ширины. А там выше-то опеть вот так полати настланы. Нас людно, ребят-то, было. Мы пришли слушать эту кикимору. Сидим тамака. А под нами мешок крестьянский лежал, тогда кули называли. Нас четверо сидело. Мы u не слыхали, ка- $\kappa$  с-noд нас мешок вылетел...» <sup>44</sup>. В финале былички за помощью от проказ кикиморы русские жители обращаются именно к этому китайцу, пустившему ее в дом. Колдун-китаец советует хозяину сжечь куколку кикиморы, спрятанную в поленнице. Если в представленных текстах китайцы наделены как вредоносными, так и охранительными функциями, то в быличках, записанных в Зейском районе, они наделяются функцией оборотничества, усиливающей их прямую связь с нечистой силой: «Возле самой Зеи, тамакажили<...> Дед мой рассказывал, что у конце деревни жили китайцы, на выгоне вроде. И соседом его китаец был. Боялись его вроде все. Будто колдовал он. К нему вроде и бабы гадать ходили. Токо гадал не по-нашему. А многие в деревне видели, что когда его дома не было, по деревне чья-то свинья черная гуляла. Верили, что китаец этот и был» $^{45}$ .

Вероятно, традиционное в Китае искусство мантики, лечебной магии стало источником наделения народной фантазией образов китайцев функциями колдунов. Любопытно, что в сознании дальневосточников исконно китайские гадательные ритуалы интегрировались в исконно славянские (например, китаец-колдун, советующий сжечь куколку вредоносного существа и таким образом избавиться от проделок кикиморы). Возможно, что подобнаясинкретизация возникала из-за смешения в сознании народа этнических маркировок, физиогномических черт китайцев с представителями другого этноса, например, с корейцами, бурятами, эвенками.

Свидетельством синкретизации народно-религиозных верований является и обращение китайца-колдуна в черную свинью в сюжете последней бывальщины. Функция оборотничества присуща персонажам славянской демонологии и, как правило, чертям и ведьмам. Вообще образ свиньи присутствует в демонологии обоих этносов, но имеет разную религиозную символику. Однако обличие черной свиньи в религиозных представлениях как русских, так и китайцев встречается довольно редко. В славянской демонологии образ свиньи нередко выступает как одно из обличий, перевоплощений черта, реже – ведьмы<sup>46</sup>. Образ именно «черной свиньи» может олицетворять, согласно Ф.С. Капице, одно из обличий водяного: «Поскольку водяной олицетворял враждебную человеку стихию, его старались умилостивить всевозможными способами. Ближе других к водяному оказывались мельники, поэтому они ежегодно преподносили ему черную свинью»<sup>47</sup>. В китайской народной демонологии, по свидетельству Я.Я.М. де Гроота, образ свиньи может таить в себе враждебное человеку демоническое начало, выступать в роли призрака и приносить зло человеку«в дни под циклическим знаком «хай» называющее себя "божественным государем"»<sup>48</sup>. Эпитет «черный», возможно, рождался в народном

сознании подвоздействием внешнего облика китайцев («Оны черные. По своему гиргочать»<sup>49</sup>).

Связь китайцев с мантическими практиками, с колдовством проявлена и в других фольклорных сюжетах – вариантах дальневосточных преданий о священном кладе: «А китайцы здесь золото добывали. Золота много же здесь было. Вот они его мыли, а потом и прятали. То ли от нас, то ли друг от дружки. Бабы говорили, что и ворожили они над ним, поэтому наши и близко не подходили к тем местам. Боялись, ишшо чего наворожат»<sup>50</sup>. Иное воплощение этот мифологический сюжет находит в преданиях о разбойниках – хунхузах. В одном из таких преданий хунхузы, и без того державшие в страхе все русское и китайское населения бесчисленными грабежами, убивают русского мужика за утаивание золота: «Ну, родители рассказывали. И они ж, китайцы, они трудились много. Вот и золото мыли, у нас были тут, мы их знали, то мирные. А были, чай, фунфузы или хто там... Те грабили. А ужо, ежели прослыхивали про золото, то били без разбору и своих, и наших. Один раз наш мужик жениться задумал, его, ну, еще там один жениться, два жениха, а покупать с этим на Сахаляне. Сахалян – город, тогда эти границы открыты были. У одного много золота было. Он пошутить хотел, сказал, че клад нашел. Дак другой с фунфузским атаманом знался. Возьми да и расскажи ему. Убили Степана. На огороде у него похоронили»<sup>51</sup>. Сопоставляя дальневосточные мифологемы о кладах со столичными вариантами подобных сюжетов, обнаруживается различность в восприятии образа разбойника как хранителя священного клада. Традиционно, в фольклорных текстах образу разбойничьего атамана народным сознанием приписывалась связь с нечистой силой. В дальневосточных преданиях о хунхузском золоте эта связь утрачивается. Бытование подобных сюжетов в дальневосточном фольклоре во многом было вызвано культурно-исторической реальностью начала века: хунхузами пугали жителей, а потому образ хунхузов стал расхожим в жанрах несказочной прозы. «Хунхуз! – пишет П.В. Шкуркин, – слово, вселяющее страх. У каждого из нас при этом слове возникает представление о кровожадном разбойнике, жестоком грабителе, воре, вероломном обманшике и т.д., вот ходячее представление каждого о хунхузе» $^{52}$ .

Таким образом, тексты дальневосточного фольклора позволяют эксплицировать сложный комплекс религиозных представлений и коннотаций, связанный в русском сознании жителей Дальневосточного края с образами Китая и китайцах. Религиозные коннотации, в свою очередь, помогают реконструировать сложнейшие процессы этнокультурной адаптации, межэтнического взаимодействия между двумя древнейшими этносами в условиях дальневосточного порубежья. Подобный синкретизм во многом определяет специфику бытования образов Китая и китайцев в сознании современных жителей Дальневосточного края. Анализ данных фольклорных источников помогает проследить процесс формирования литературных сюжетов и социокультурных мифологем дальневосточного порубежья на разных исторических этапах.

### Библиографический список

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

Гроот де Я.Я.М. Демонология Древнего Китая. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 352.

Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 5-10.

Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – С. 9–35.

Забияко А.П. Образ Китая и китайцев в сознании русских// Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – С. 148.

Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 119–139.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии. Монография. – Благовещенск, 2009.

Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронтира в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами.Вып. 1 / под общ. ред Л.А. Пократовой, А.А. Забияко. — Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2011. — С. 336.

Максимов С.В. Черти-дьяволы // С.В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. – М.: Эксмо, 2007. – С. 7–26.

Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. – М.: Наследие, 1998, – С. 6–43.

Несмелов А.И. Ламоза // А.И. Несмелов. Собрание сочинений. Т. 2. Рассказы и повести. Мемуары. – Владивосток: Рубеж, 2006. – С. 509.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 238.

Рассказы старожилов края о китайцах. «Оны черные. Оны по-своему гиргочать» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007. – С. 211.

Селезнев Н.Н. Старообрядцы XVIII века и «асирские христиане» Японии // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XII. – М.: ВГ, 2006. – С. 181–186.

Фарафонтов А.П. По Забайкалью и Амуру. Заговоры, загадки, приметы и поверья // Вестник Азии. – 1992. - N = 48. - C. 125.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII– XIX веков. – М., 1967. – 364 с.

 $<sup>^1</sup>$  Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. — Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. — С. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Байков Н.А. Ланцепупы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом / сост. Ли Янлен. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 170.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Подробно см.: Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронтира в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами. Вып. 1 / под общ. ред Л.А. Пократовой, А.А. Забияко, – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2011. – С. 336.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII — начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. — Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. — С. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / под ред. А.П. Забияко, А.П. Деревянко. – Благовещенск: Изд-во Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008. – 424 с.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Об этом: Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах Указ.изд. – С. 5–11; Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII – начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ изд. – С. 9–35.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Забияко А.П. Образ Китая и китайцев в сознании русских// Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. –С. 148.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Об этом см.: Азадовский М.К. Очерки истории и культуры в Сибири. Вып. 1. Иркутск: Знание, 1947.; Азадовский М. Заговоры амурских казаков // Живая старина. – 1914. – Вып. 3–4. – С. 5–15; Громыко М.М. Мир русской деревни. – М.: Наука, 1991; Элиасов Л.Е. Русский

фольклор Восточной Сибири. Ч. 1: Собиратели и исследователи русской народной поэзии Восточной Сибири. – Улан-Удэ, 1958. – 180 с. и др.

- <sup>9</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX века начало XX в.). М.: ИАЭ РАН, 1997. 314 с.; Аргудяева Ю.В. Семья и семейный быт у русских крестьян на Дальнем Востоке России во второй половине XIX века в начале XX в. Владивосток: ИИАЭ народов Дальнего Востока ДВО РАН, 2001. 132 с.; Краюшкина Т.В. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках (на материале фольклора Сибири и Дальнего Востока): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Улан-Улэ. 2003.
- <sup>10</sup> Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд.; Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. ХХ в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. − Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. − С. 119−139; Забияко А.А. Особенности художественного восприятия мифологии Китая русскими писателями-эмигрантами // Материалы III Международного форума регионального сотрудничества и развития в СВА. − Харбин, 2010. − С. 79−84; Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. ХХ в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. − Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. − С. 119−140; Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. − Пенза; Прага: Сфера, 2011. − С. 170−181.
- <sup>11</sup> См. выпуски фольклорно-диалектологического альманаха «Слово» с № 1 по № 8. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2003–2012.
- <sup>12</sup> См.: Частушки, собранные Г.С. Новиковым-Даурским в Забайкалье и Амурской области / сост. Б.В. Блохин. − Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2008. − 60 с.
- <sup>13</sup> Анализ современного восприятия образов китайцев см.: Забияко А.П. Образ Китая и китайцев в сознании русских // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. С. 148.
- <sup>14</sup> Об этом см., например: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Эксмо-ПРЕСС, 2005. 184 с.
- <sup>15</sup> Автобиографический рассказ «Ты запиши! Через два солнца к тебе принесу!» // Слово: фольклорно-диалектологический альманах Вып. 8. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. С 143
  - <sup>16</sup> Там же \_С 144
- <sup>17</sup> Цит. по: Архипова Н.Г. Тема исхода в Китай в рассказах старообрядцев (семейских) Амурской области // Слово: фольклорно-диалектологический альманах. Вып. 8. Указ. изд. –С. 38.
- <sup>18</sup> Шкуркин П.В. Маньчжурский князек / П.В. Шкуркин. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 528.
- <sup>19</sup> См.: Слово. Фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Н.Г. Архиповой, Е.А. Оглезневой. Вып. 8. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. С.142–153.
- <sup>20</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. С. 238.
- <sup>21</sup> Об этом см., например: Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток: ДВО РАН, 2008. 400 с.; Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. С. 9–35; Матющенко В.С Старообрядчество в Приамурье в XIX-начале XXI в.: философско-религиоведческий анализ: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. 23 с.
- <sup>22</sup> Слово. Фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Н.Г. Архиповой, Е.А. Оглезневой. Вып. 4. Амурское старообрядчество. Благовещенск; Изд-во АмГУ, 2007. С.152–163.
- $^{23}$  Селезнев Н.Н. Старообрядцы XVIII века и «асирские христиане» Японии // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XII. М.: ВГ, 2006. С. 181–186.
- $^{24}$  Цит. по: Селезнев Н.Н. Старообрядцы XVIII века и «асирские христиане» Японии. Указ. изд. С. 161-162.
- <sup>25</sup> См.: Чистов К.В. Русские народные социально-угопические легенды XVII—XIX веков. М.: Искусство, 1967. 364 с.
- $^{26}$  Слово. Фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Н.Г. Архиповой, Е.А. Оглезневой. Вып. 4. Амурское старообрядчество. Указ изд. С. 151.
  - <sup>27</sup> Там же.
  - <sup>28</sup> Там же. С.160.
  - <sup>29</sup> Там же. С. 162.
- <sup>30</sup> Фоноархив лаборатории региональной лингвистики Амурского государственного университета.

- <sup>31</sup> Там же.
- $^{32}$  Забияко А.П. Предисловие. Русские и китайцы: встреча на рубеже культур // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ.изд. –С. 7.
- <sup>33</sup> Автобиографический рассказ «Ты запиши! Через два солнца к тебе принесу!» // Слово: фольклорно-диалектологический альманах. Вып. 8. Указ. изд. С. 144.
  - <sup>34</sup> Там же. С. 142.
- <sup>35</sup> Цит. по: Рассказы старожилов края о китайцах. «Оны черные. Оны по-своему гиргочать» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007. С. 211.
- <sup>36</sup> О китайцах / «Русские китайцев нанимали работать... китайцы у них, знаешь, как работали, огороды сажали...» // Слово: фольклорно-диалектологический альманах Вып. 5. Амурские молокане: речевые портреты. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007. С.121.
- <sup>37</sup> Несмелов А.И. Ламоза // А.И. Несмелов Собрание сочинений. Т. 2. Рассказы и повести. Мемуары. Владивосток: Рубеж, 2006. С. 509.
- <sup>38</sup> Несмелов А.И. Драгоценные камни // А.И. Несмелов. Собрание сочинений. Т. 2. Рассказы и повести. Мемуары. Владивосток: Рубеж, 2006. С. 483.
- $^{39}$  Забияко А.А. «Ламозалайла!»: проблема этнокультурной идентичности в осмыслении писателя-беженца // А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. Меж двух миров: русские писатели в Маньчжурии. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. С. 155.
- <sup>40</sup> Колосова М. Лешачонок // М. Колосова. Вспомнить, нельзя забыть / сост. А. Сумасонов. Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. С. 242.
- <sup>41</sup> Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.
- $^{42}$  Цит. по: Фарафонтов А.П. По Забайкалью и Амуру. Заговоры, загадки, приметы и поверья // Вестник Азии. 1992. № 48. С. 125.
  - <sup>43</sup> Там же. С. 127.
  - <sup>44</sup> Там же.
- $^{45}$  Стенограмма беседы с М.Е. Галчевой / Материалы полевых исследований в с. Александровка Амурской области 12 июня 2005 г. (Личный архив И.А. Дябкина). С. 1.
- $^{46}$  Об этом см., например: Максимов С.В. Черти-дьяволы // Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: Эксмо, 2007. С. 7–26.
  - <sup>47</sup> Капица Ф.С. Тайны славянских богов. М.: РИПОЛ классик, 2007. С. 248.
  - <sup>48</sup> Гроот де Я.Я.М. Демонология Древнего Китая. СПб.: Евразия, 2000. С. 352.
- <sup>49</sup> Рассказы старожилов края о китайцах. «Оны черные. Оны по-своему гиргочать» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. Указ. изд. С. 211.
- <sup>50</sup> Стенограмма беседы с Е М. Довжиковым / Материалы полевых исследований в п. Поярково Амурской области 27 июля 2011 г. (Личный архив И.А. Дябкина). С. 2.
- <sup>51</sup> Цит. по: Рассказы старожилов края о китайцах. «Китайцы: просто работали, золото мыли…» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. Указ. изд. С. 220.
- $^{52}$  Шкуркин П.В. Несколько слов / П.В. Шкуркин. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 483.

### КАТЕГОРИЯ СУДЬБЫ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КАРЕЛОВ И ВЕПСОВ

Аннотация. Одной из центральных тем в литературе малых этносов является тема «родного народа» и его судьбы в истории. Статья посвящена исследованию мифологемы «судьба» в литературных произведениях карелов и вепсов, написанных на карельском, вепсском и русском языках. Анализируются отношение этих народов к Богу и его влияние на их мировоззрение.

Ключевые слова: карелы, вепсы, литература, фольклор, судьба, Бог, счастье.

Мифологема судьбы играет огромную роль в традиционных культурах. Она связана с ценностными ориентациями человека, его религиозными установками, менталитетом.

В карельском и вепсском языках слово «судьба» обозначается как «оza», «оља». Судьба трактуется по-разному. Она может пониматься как беда, несчастье и иметь отрицательные характеристики. Наряду с этим имеются и положительные стороны, судьба может быть и счастливой. Ее можно искать. Наиболее часто в произведениях карелоязычных авторов существует прямое указание — рок, судьба.

Для русской традиционной культуры характерно двойственное отношение к судьбе: с одной стороны, покорность («от судьбы не уйдешь»), с другой — борьба с судьбой («искушать судьбу»). Обратившись к карельскому фольклору, мы встречаемся с таким же отношением. Например, о покорности говорят следующие карельские пословицы: «Jumal ei ainos mieldy туц luadi» («Бог не всегда делает, как мы хотим»), «Jumal on ozien jagai» («Бог судьбы раздает»).

Как отмечает Е.А. Наговицына, «наиболее значимые события в жизни человека и коллектива выстраиваются в некую «опорную линию» бытия»<sup>1</sup>. Эта «линия» в творчестве писателей предстает как «нить», «тропа». Чаще всего у карелов используются два слова: «elämänrihmu» («жизненная нить»), «elämäntroppu» («жизненная тропа»). Оба эти слова связаны с жизнью, на что дано конкретное указание. И то, и другое определяется сознанием неизбежности — нить может порваться, тропа может зарасти, причем, когда это произойдет, никто не знает.

С такими же образами мы встречаемся и в творчестве вепсских писателей. Стихотворение Нины Зайцевой так и называется «Mušton langaine» («Ниточка памяти»). Нить памяти связывает автора с ее матерью. Про связующую нить между родителями и детьми пишут и другие финно-угорские писатели. Например, марийский писатель Вячеслав Абукаев-Эмгак. Герой его драматической повести «Катастрофа», Егерь, перед смертью находит свою дочь и видит в этом знак судьбы. Он всегда на это надеялся. В разговоре с ней он говорит: «Ниточка не может совсем теряться...».

В повести «У чужого порога» финской писательницы с вепсскими корнями Раисы Лардо (Ларюшкиной) читаем: «И последней нитью с жизнью, которой суждено было скоро оборваться, стала весть о сыне...»<sup>2</sup>.

В повести вепса А. Петухова «Люди суземья» мы также встречаемся с образом нити. Нить — это связующее звено в становлении чувств между юношей и девушкой. Автор пишет: «Чтобы как-нибудь случайно не оборвать эту нить, которая вновь незримо протянулась между ними, Герман решил не привлекать на себя внимание...». Катя говорит: «А твой дом далеко, далеко! Так далеко, что никакая ниточка туда не дотянется — перервется...»<sup>3</sup>.

Нить — это та же линия. В творчестве Олега Мошникова мы встречаемся с несколькими стихотворениями, в которых существует связка «линия — жизнь». Его одноименное стихотворение посвящено труду пожарных, которые каждый день рискуют своей жизнью: «Эта линия — жизнь,/ Эта линия — смерть,/ Это дверь — за которой огонь» Изизнь человека, находящегося в огне, зависит от слаженной работы пожарных. В стихотворении «Пожарный караул» О. Мошников пишет: «Стала линия-жизнь на руке пожарного/ С чьей-то жизнью земной линией одной».

Понятие «линия жизни» существует и в хиромантии. Считается, что по этой линии можно узнать, что ждет тебя в жизни, будут ли какие-нибудь серьезные изменения в судьбе, как долго проживет человек. «Где его оборвется линия,/ Набегая на край судьбы?..»<sup>5</sup>, – пишет О. Мошников.

В его стихотворении «Сад» мы встречаемся с необычным образом листьев: «И линия жизни/ Утонет/ В протянутых ветру ладонях» 6. Ладони – это причудливые листья южных растений, а линии – это прожилки. М. Тарасов так писал об этом: «Прожилки на листьях и впрямь напоминают линии жизни на ладонях. А по ним можно узнать судьбу человека, предназначение дерева и судьбу природы» 7.

Идея предопределения у карела — представителя традиционной культуры — чаще всего соотносилась с идеей бога. Особенно это касается крайних точек человеческого бытия — рождения и смерти. В карельских пословицах это: «Min eläd, sen ku Jumal andau, a min oled elänyh, se on ku ei oliz ni olluh» («Сколько проживешь, это как Бог даст, а, сколько прожил — этого словно и не было»), «Jumal andoi, Jumal otti» («Бог дал, Бог взял»).

К числу первых памятников письменности карельского народа исследователи относят найденную при раскопках в Новгороде археологом А.В. Арциховским берестяную грамоту (№ 292), представляющую связный карельский текст и датируемую XII–XIII вв. Написанная кириллицей грамота воспроизводила текст заговора:

Юмалануоли 10 нимижи Нуоли съ хан оли омо боу Юмола соудьни иохови Божья стрела (молния), десять имен твоих. Стрела та она принадлежала богу, Бог судный направляет.

По мнению фольклориста Р.П. Ремшуевой, читать данную грамоту можно по-разному, т.к. она написана не совсем ясно, буквы перемешаны и неупорядочены. Она предложила свою версию прочтения данной грамоты:

Юмола хуолий ихмижи Бог заботится о людях. Хуолисеке молиамо боу-Комола сау да ни иаков<sup>8</sup> Богомолы Сав и Яков.

Из этого можно сделать вывод, что приведенная выше трактовка грамоты не является текстом заговора, а представляет собой отрывок из молитвы или какого-либо другого религиозного текста.

Упоминание о боге встречается в различных контекстах и в эпосе «Калевала». По словам А. Мишина, в девятнадцати из пятидесяти глав слово «бог» употребляется шестьдесят семь раз. Например, мать Лемминкяйнена благодарит бога за спасение своего сына следующими словами:

Я сама бы не сумела, Ничего я не смогла бы, Если бы не воля Бога, Не Всевышнего деянье<sup>9</sup>.

С такими же представлениями мы сталкиваемся и в современной прозе. В произведении Р. Лардо читаем: «Томка и Майка — мои сестры, только помладше... Розка и Венька на шесть лет старше меня. Правда, у мамы до них родился мальчик, кажется, его звали Юрка, но брат вскоре умер. А вообще, у мамы, так бабушка говорила, появилось еще трое детей, все хворые, их Бог прибрал...»<sup>10</sup>.

В своих воспоминаниях мать карельского писателя Александра Костюнина отмечала: «Родилась я в глухой карельской деревне Куккозеро. До меня на белый свет появились брат и сестра. Первенец — Петя. Он умер в двухлетнем возрасте. Клава тоже жила недолго... Трудно сказать,

кому их нас троих больше повезло. Господь отвел их от мук»<sup>11</sup>.

Героиня рассказа Зинаиды Дубининой «Brihaččuine da Štalin» («Мальчик и Сталин»), потеряв мужа в годы сталинского террора, испытывает еще один удар судьбы: ее сын случайно наступает на оставшуюся в земле от военного времени мину и погибает. В рассказе нет открыто выраженного протеста, которого можно было бы ожидать от убитой горем матери. По мнению героини рассказа, на все воля божья, и о смерти сына она с христианским смирением говорит: «Jumal otti» («Бог взял»). И видит спасение в охранении сердца от ненависти: «Pidäü eliä, pidäü tirpua, pidäü avvuttua toine toižele, pidäü uskuo. Ken vie avvuttau meile gu ei Jumal» («Надо жить, надо терпеть, надо помогать друг другу, надо верить. Кто еще поможет нам, как не Бог»). Рассказ написан верующим человеком.

В сказке «Tuulen kuldaine oksaine» («Золотая веточка ветра») З. Дубининой мы вновь встречаемся с религиозной тематикой. Девочка Маша обращается к богу с просьбой не дать умереть ее матери. Однако иногда карелы взывают к богу и с обратной просьбой. Так, Иро Пекшуева вспоминала, что однажды была в гостях и слышала, как старуха просила бога забрать ее к себе, чтобы не мешать семье жить: «Ota jumalaisen pois milma tiältä muailmalta» («Возьми, боженька, меня прочь из этого мира»).

Довольно часто используются два варианта перевода с карельского языка слова «Jumal» – бог и Юмал. С нашей точки зрения, в функциональном аспекте между богом и Юмалом принципиальных различий нет. Поскольку восприятие бога приближено к христианской традиции, то рассматривать оба эти слова можно как синонимы. Во втором случае используется метод калькированного перевода. Для карелоязычного читателя это понятно: Юмал – значит «бог».

Однако, по мнению фольклориста Л.И. Ивановой, «карельский народ подчас был очень далек от Бога, он поклонялся многочисленным духам и, поэтому, обращался к ним во множественном числе»<sup>13</sup>. С таким явлением мы сталкиваемся в произведениях детской литературы. В сказке Пааво Лукина «Kielastus-suarnu» («Ложь-сказка») автор пишет: «jumalat čotaijah tiähtii» («боги считают звезды»), «jumalat hüllättih ruavot» («боги оставили труды»), «jumaloil ei ole d'engua» («у богов нет денег»). Как видно из примеров, здесь обращение идет во множественном числе. К тому же само слово «бог» пишется с маленькой буквы.

Можно предположить, что у карелов более было распространено язычество, чем христианство. Несмотря на это, сказки карелов на религиозную тематику во второй половине XX – начала XXI вв. не носили антицерковного оттенка.

О Юмале написана пьеса Васи Вейкки «Ken andoi kažile silmät da hännän» («Кто кошке глаза и хвост дал», 2006). Картина мира, представленная автором, совпадает с мировоззрениями карельского народа, в фольклоре которого можно встретить, например, пословицу «Jumal elättiä kuren dai täin, dai viel harmuan harakan» («Бог дает жизнь бедному и вшивому, да еще серой сороке»).

В карельских домах, как и в русских, икона располагалась в правом «красном» углу. Имели карелы представление и о грехах. В романе Н. Яккола «Водораздел» грехами считались, например, ворожба, употребление водки. Зная это, грешник, поворачивал икону лицом к стене. Здесь изображено народное представление о том, что если икону перевернуть,

то бог не увидит твоих грехов. И все же, каждый надеется на божье прощение.

Бог дает не только судьбу, но и счастье. Второе значение карельского и вепсского «оza», «оša» — счастье. В пожеланиях счастья, чаще всего подразумевается счастливая судьба. Например, «Anna Jumal ozua heille!» («Дай Бог счастья им!») в стихотворении 3. Дубининой «Sana Kalevalas» («Слово о Калевале»); «Anna teile, Jumal,/ Ozua, pitkiä igiä» («Дай вам, Бог,/ Счастья, долгих лет») в стихотворении Ивана Савина «Naizien päivü» («Женский день»).

С этим понятием мы встречаемся в жанрах детского фольклора и в произведениях детской литературы. Например, исполнительница колыбельной песни очень часто желает удачной судьбы ребенку, счастья.

В рассказе для детей «Paras oza» («Лучшая доля») Натальи Синицкой проводится мысль о том, что лучшее место для жизни человека то, где он родился. Рассказ «Тірраіпе da Kelloine» («Капелька и Колокольчик») Тамары Щербаковой начинается с обращения мальчика к богу: «Anna minule, Jumalaine, ozua, piästä opastumah» («Дай мне, Боженька, счастья, попасть учиться!»)<sup>16</sup>.

Несмотря на то, что все ждут и желают счастья друг другу, оно чаще всего «приходит» неожиданно. Рассказ Т. Щербаковой так и называется «Vuottamatoi oza» («Неожиданное счастье»). Повествование начинается с того, что в деревню приезжают чужие, как пишет автор, «не карелы и не русские». Познакомившись с ними — это молодая женщина Адели и девочка Марьяна, — баба Матя обретает семью. «Чужие» остаются жить у нее. Баба Матя ходит в церковь и благодарит бога, что дал ей семью, а также желает большого счастья и крепкого здоровья Адели и Марьяне. Т. Щербакова видит счастье в обретении главной героиней семьи.

В стихотворении Н. Зайцевой «Kahten» («Вдвоем») автор пытается объяснить, что такое счастье:

Ozad ed voi kädel koskta, Nähtä ed voi, korvil kulda. Sidä ed voi laukas ostta... Счастье нельзя рукой потрогать, Нельзя увидеть, услышать Его нельзя купить в магазине...

Как же тогда понять, что такое счастье? Поэт подсказывает: «Ozad tö voit löuta kahten» («Счастье можешь найти вдвоем»).

Проанализировав творчество карельских и вепсских писателей, можно выделить три трактовки судьбы, нашедшие воплощение в их произведениях. Первая рассматривает судьбу как силу, предопределяющую момент рождения и смерти человека. Судьба в данном контексте воспринимается как неизбежность. Вторая трактовка судьбы носит безличный характер и на языковом уровне оформляется с помощью безличных предложений. Третья трактовка судьбы воспринимается как счастье. Судьба в данном случае рассматривается как удача, которая обеспечивает благосостояние человека, достаток в семье. Две последние трактовки определяют бытие человека на земле. Чаще всего категория судьбы у карелов и вепсов соотносится с представлением о боге.

#### Библиографический список

Всполох: лит. альманах. Вып. 4. – Иваново: УВД Калуга, 1996. – 72 с. Г.Д. Красильников и тенденции развития прозаических жанров в национальных литературах Урало-Поволжья: Сб. ст. – Ижевск: Изд-во Удмурт. гос. ун-та, 2005. – 256 с.

Иванова Л.И. Библейская мудрость и ее отражение в южнокарельских пословицах о Боге // Православие в Карелии: Материалы III регион. науч. конф., посвящ. 780-летию крещения карелов (16–17 окт. 2007 г.). – Петрозаводск: КНЦ РАН, 2008. – 275 с.

Костюнин А. В купели белой ночи. – Петрозаводск: Б.и., 2007. – 214 с. Лардо Р. У чужого порога: Повесть-хроника / авториз. пер. с фин.

М. Хютти, Л. Мальчукова. – Петрозаводск: Verso, 2000. – 183 с. Мишин А. Бог был первый заклинатель, Юмала был первый лекарь / зап. М. Морозова // Ваш досуг. – 2007. – № 9 (сент.). – С. 17–20. Мошников О. Птица-ночь: Стихи / вступ. ст. М. Тарасова; худож.

Т. Юфа. – Петрозаводск: Б.и., 1995. – 24 с.

Мошников О. Солнечные письма: стихи, переводы. – Петрозаводск: Периодика, 2009. – 157 с.

Петухов А. Избранное: В 2-х т. – Т. 2. – Вологда: Полиграфист, 2005. – 426 c.

Dubinina Z. Valgei koivikko. – Petroskoi: Periodika, 2003. – 80 s.

Omil pordahil: runot da kerdomukset karjalan kielel. – Petroskoi: Periodika, 1999. – 144 s.

Remsujeva R. Huoliiko Jumala ihmisistä? // Karjalan heimo. – 1991. – N:o 7/8. - S. 139.

Savin I. Roindurandu: runot. – Petrozavodsk: Periodika, 2005. – 79 s. Šиегbakova Т. Pajun kukkazet – keviän viestit. – Petroskoi: Periodika, 1999. -27 s.

Zaiceva N. Vauktan unen süles. – Petroskoi: Periodika, 2008. – 93 s.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Г.Д. Красильников и тенденции развития прозаических жанров в национальных литературах Урало-Поволжья: Сб. ст. – Ижевск: Изд-во Удмурт. гос. ун-та, 2005. – С. 144.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Лардо Р. У чужого порога: Повесть-хроника / авториз. пер. с фин. М. Хютти, Л. Мальчукова. - Петрозаводск: Verso, 2000. - С. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Люди Суземья // Петухов А. Избранное: в 2-х т. – Т. 2. – Вологда: Полиграфист, 2005. –

<sup>4</sup> Мошников О. Линия – жизнь: стихи // «Всполох»: лит. альманах. – Вып. 4. – Иваново: УВД Калуга, 1996. - С. 28.

<sup>5 «</sup>Берега. Берега Карелии...» // Мошников О. Солнечные письма: стихи, переводы. – Петрозаводск: Периодика, 2009. - С. 96.

<sup>6</sup> Сад // Мошников О. Солнечные письма: стихи, переводы. – Петрозаводск: Периодика, 2009. - C. 99-100.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Тарасов М. Линии жизни // Мошников О. Птица-ночь: стихи. – Петрозаводск: Б.и., 1995. – C. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Remsujeva R. Huoliiko Jumala ihmisistä? // Karjalan heimo. – 1991. – N:o 7/8. – S. 139.

<sup>9</sup> Мишин А. Бог был первый заклинатель, Юмала был первый лекарь / зап. М. Морозова // Ваш Досуг. – 2007. – № 9 (сент.). – С. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Лардо Р. У чужого порога: Повесть-хроника / авториз. пер. с фин. М. Хютти, Л. Мальчукова. – Петрозаводск: Verso, 2000. – С. 7.

<sup>11</sup> Костюнин А. В купели белой ночи. – Петрозаводск: Б.и., 2007. – С. 133.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Dubinina Z. Brihaččuine da Stalin // Omil pordahil: runot da kerdomukset karjalan kielel. – Petroskoi: Periodika, 1999. - S. 26.

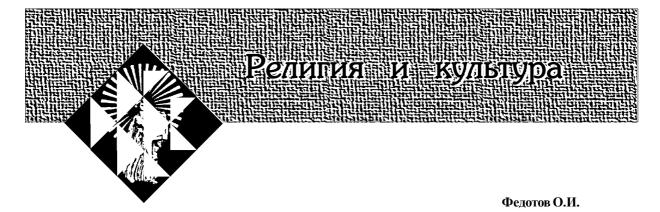
<sup>13</sup> Иванова Л.И. Библейская мудрость и ее отражение в южнокарельских пословицах о Боге // Православие в Карелии: Материалы III регион. науч. конф., посвящ. 780-летию крещения карелов (16-17 окт. 2007 г.). - Петрозаводск: КНЦ РАН, 2008. - С. 218.

Sana Kalevalas // Dubinina Z. Valgei koivikko. – Petroskoi: Periodika, 2003. – S. 58.

<sup>15</sup> Naizien päivü // Savin I. Roindurandu: runot. – Petrozavodsk: Periodika, 2005. – S. 47.

<sup>16</sup> Tippaine da Kelloine // Ščerbakova T. Pajun kukkazet – keviän viestit. – Petroskoi: Periodika, 1999. - S. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Kahten // Zaiceva N. Vauktan unen süles. – Petroskoi: Periodika, 2008. – S. 38.



# ПРАВОСЛАВНАЯ ПАСХА НА РОДИНЕ И НА ЧУЖБИНЕ

Аннотация. Статья посвящена одному из самых великих празднеств православного христианства — Великому дню Воскресения Господня. На материале творчества Гоголя, Толстого, Шмелева и Набокова описываются различные аспекты его идеологического и художественного воплощения. Особое внимание уделяется органической связи Пасхи в представлениях русского человека с чувством патриотизма и ностальгии. Страстная мечта о Воскресении всего человечества для вечной жизни обостряется у него обыкновенно или на чужбине, или при бесчеловечном терроре.

Ключевые слова: христианство, православие, Пасха, Воскресение, ностальгия, братство, Гоголь, Толстой, Шмелев, Набоков.

1

Главные христианские праздники Рождество Христово и Пасха пользуются далеко не одинаковой популярностью среди католиков и православных. В католическом мире безусловный приоритет отдается Рождеству, в православном – Пасхе. Как отмечал Николай Гоголь, «в русском человеке есть особенное участие к празднику светлого воскресенья. <...> День этот есть тот святой день, в который празднует святое, небесное свое братство все человечество до единого, не исключив из него ни одного человека» (372, 373)<sup>1</sup>.

Автор «Выбранных мест», однако, готов признать, что русский человек проявляет это участие лишь ностальгически, «если ему случится жить в чужой земле», досадуя на то, что «в других странах день этот почти не отличен от других дней, - те же всегдашние занятия, та же вседневная жизнь, то же будничное выражение на лицах» (372). Наивную веру предков, считает он, исказило тлетворное влияние Запада, проявившееся в гордости «чистотой своей» и «умом своим» (374–377). И все же мечта о том, что «праздник воскресения Христова воспразднуется» как должно, и, «прежде у нас, чем у других», по мнению писателя, продолжает жить в русском народе. Особую предрасположенность русских именно к этому празднику он объясняет целым комплексом взаимосвязанных причин: 1) «Мы еще растопленный металл, не отлившийся в свою национальную форму; еще нам возможно выбросить, оттолкнуть от себя все, что уже невозможно другим народам, получившим форму и закалившимся в ней»; 2) «уже то, что без меча пришел к нам Христос, и приготовленная земля сердец наших призывала сама собой его слово»; 3) «начала братства Христова в самой нашей славянской природе, и побратанье людей было у нас родней даже и кровного братства»; 4) «еще нет у нас непримиримой ненависти сословья противу сословья» и «озлобленных партий, какие водятся в Европе и которые поставляют препятствие непреоборимое к соединению людей и братской любви между ними»; и, 5) «есть, наконец, у нас отвага, никому не сродная», проявившаяся ярче всего в Отечественной войне 1812 г. (379–380).

Как отмечает автор книги «Пасхальность русской словесности» Иван Есаулов, даже название дня недели — воскресение — также свидетельствует о преобладании в мировосприятии русского народа пасхального архетипа, а «сама неделя после Пасхи именуется святой: в русском языке, таким образом, связывается воедино святость, Пасха и национальный идеал, каковым является Святая Русь»<sup>2</sup>.

С этим же словом связано и название одного из самых совершенных и мировоззренчески репрезентативных творений Льва Толстого. Празднование Пасхи и связанные с ней настроения празднующих описываются следующим образом:

«Приехал он в конце марта, в страстную пятницу, по самой распутице, под проливным дождем <...>

Нехлюдов распределил свою поездку так, чтобы пробыть у тетушек сутки, но, увидав Катюшу, он согласился встретить у тетушек *пасху, которая была через два дня...* (65) < ... >

В глубине души он знал, что ему надо ехать, и что незачем теперь оставаться у теток, знал, что ничего из этого не могло выйти хорошего, но было так радостно и приятно, что он не говорил этого себе и оставался. <...>

Нехлюдов с тетушками и прислугой, не переставая поглядывать на Катюшу, которая стояла у двери и приносила *кадила*, *омстоял эту заутреню*, *похристосовался* со священником и тетушками и хотел уже идти спать, как услышал в коридоре сборы Матрены Павловны, старой горничной Марии Ивановны, вместе с Катюшей в церковь, чтобы *святить куличи и пасхи*. <...>

Вся жизнь потом эта заутреня осталась для Нехлюдова одним из самых светлых и сильных воспоминаний <...>.

Церковь была полна *праздничным народом* (66). <...>

Все было празднично, торжественно, весело и прекрасно: и священники в светлых серебряных с золотыми крестами ризах, и дьякон, и дьячки в праздничных серебряных и золотых стихирах, и нарядные добровольцы-певчие с маслеными волосами, и веселые плясовые напевы праздничных песен, и непрестанное благословение народа священниками тройными, убранными цветами свечами, с все повторяемыми возгласами: «Христос воскресе! Христос воскресе!» Все было прекрасно, но лучше всего сбыла Катюша в белом платье и голубом поясе, с красным бантиком на черной голове и с сияющими восторгом глазами» (67).

Заметим, что именно в пасхальные дни, точнее, «после этой ночи светло Христова воскресения» (69) Нехлюдов совершает грехопадение, совращает Катюшу. Особое значение в образной системе произведения приобретает градация трех поцелуев. Первый случился три года назад, когда молодой барич, юная Катюша и дворовые играли в горелки: это был вполне невинный поцелуй «невинного молодого человека и такой же невинной девушки», «влекомых друг к другу» (59). Второй был целомудренно-ритуальным, Нехлюдов «похристосовался» с Катюшей:

«Он оглянулся на Катюшу. Она вспыхнула и в ту же минуту приблизилась к нему.

- Христос воскресе, Дмитрий Иванович.
- Воистину воскресе, сказал он. Они поцеловались два раза и как будто задумались, нужно ли еще, и как будто решив, что нужно, поцеловались в третий раз, и оба улыбнулись < ... >

В любви между мужчиной и женщиной бывает всегда одна минута, когда любовь эта доходит до своего зенита, когда нет в ней ничего сознательного, рассудочного и нет ничего чувственного. Такой минутой была для Нехлюдова эта ночь светлого Христова воскресения. Когда он теперь вспоминал Катюшу, то из всех положений, в которых он видел ее, эта минута застилала все другие. Черная, гладкая, блестящая головка, белое платье с складками, девственно охватывающее ее стройный стан и невысокую грудь, и этот румянец, и эти нежные, чуть-чуть от бессонной ночи косящие глянцевитые черные глаза, и на всем ее существе две

главные черты: *чистота девственности любви не только к нему*, – он знал это – но *любви ко всем и ко всему*, *не только хорошему*, *что только есть в мире*, – к тому нищему, с которым она поцеловалась.

Он знал, что в ней была эта любовь, потому что он в себе в эту ночь и в это утро сознавал ее, и сознавал, что в этой любви он сливался с нею в одно» (69).

Третий же поцелуй оказался роковым:

«Он догнал ее еще раз, опять обнял и поцеловал в шею. Этот поцелуй был совсем уже не такой, как те первых два поцелуя: один бессознательный за кустом сирени и другой нынче утром в церкви. Этот был *страшен*, и она почувствовала это» (70-71).

Спустя десять лет, когда обесчещенная им девушка была изгнана из барского дома, попала в публичный дом и стала соучастницей преступления, а он сам волей судеб оказался присяжным в суде над ней, действие возобновляется в конце апреля, т.е., по всей видимости, также в канун пасхи. Так или иначе, в XXXVIII–XL главах снова представлена заутреня. В пять часов утра в воскресенье заключенных ведут в острожную церковь. «Главное христианское богослужение», вполне возможно, и не пасхальное, на этот раз изображено Толстым в гротескно-сатирических отстраненных образах. Среди различных молитв, содержание которых «заключалось преимущественно в желании благоденствия государя императора и его семейства», а также акафистов Богородице и ее сыну, «священником очень внятно было прочитано место из Евангелия Марка, в котором сказано было, как Христос, воскресши, прежде чем улететь на небо и сесть по правую руку своего отца, явился сначала Марии Магдалине, из которой он изгнал семь бесов, и потом одиннадцати ученикам, и как велел им проповедовать Евангелие всей твари, причем объявил, что тот, кто не поверит, погибнет, кто же поверит и будет креститься, будет спасен и, кроме того, будет изгонять бесов, будет излечивать людей от болезни наложением на них рук, будет говорить новыми языками, будет брать змей, и если выпьет яд, то не умрет, а останется здоровым» (137).

Истинно верующий человек, конечно, никогда не усомнится в возможности воскресения, т.е. возвращения Богочеловека из небытия к земной жизни. Не в этом ли убеждают нас ликующие риторические возгласы: «Христос воскресе!», «Воистину воскресе!». Ликование как доминирующий пафос пасхального торжества вызвано не удивлением по поводу сверхъестественного чуда, а радостью приобщения к христианской любви как чувству, объединяющему и уравнивающему всех людей, зовущему их к «побратанию», которое, по Гоголю, «родней даже и кровного братства».

2

Исключительно важное место занимает празднование великого дня Воскресения Господня в поэтическом мире Ивана Шмелева и Владимира Набокова, произведения которых, так же, впрочем, как и шедевры Гоголя, создавались отчасти на родной земле, отчасти за границей, а лейтмотивом их творчества всегда оставалась жестокая, всепоглощающая и неутихающая ностальгия.

С наибольшей полнотой и пассионарностью Пасха была воспета Шмелевым в его пронзительном «Лете Господнем», написанном в эмиграции как волнующее воспоминание о праздничном, несмотря на трагическую утрату отца, детстве, что отразилось в его подзаголовке: «Праздники – Радости – Скорби». Однако первые приступы к этой теме обнаруживаются в ранних литературных опытах писателя, в частности, в рассказе 1910 г. «Гассан и его Джедди», опубликованном отдельной брошюрой в Дешевой библиотеке для семьи и школы в 1917 г. Это не слишком еще свершенное произведение заслуживает пристального интереса, прежде всего,

тем, что мотив Пасхи осмысливается на фоне представлений другой конфессии.

Рассказ построен как незамысловатое воспоминание о драматической судьбе старого турка Гассана, застрявшего с внучкой на чужом берегу в тщетном ожидании возвращения сына Али, рискнувшего из-за крайней нужды в жестокую непогоду выйти на промысел в море. Рассказчик, в котором явственно проступают автобиографические черты писателя, вспоминает об истории десятилетней давности, о старике и тоскующей по отцу Джедди «всякий раз, как ночью на Пасху слышит торжественный звон колоколов» (4)<sup>3</sup>. Конечно, турки, как им и положено, творят собственные молитвы (намаз), но после того, как Гассан поведал «доброму барину», вернувшемуся в Крым год спустя после первой встречи, о смерти девочки, тот, желая утешить старика, при звуках колокольного звона в неурочное время — ночью, объясняет ему сокровенный смысл христианского празднования Воскресения Господня:

«- Сегодня в ночь мы празднуем великий праздник, Гассан. Сегодня ночью воскрес наш Бог и воскресил мертвых...

Гассан шире раскрыл глаза.

- Ты... сказала... Бог... воскресил мертвых...
- Да, Гассан. Мы так верим и это было так.

Турок недоверчиво покачал головой.

Я горячо стал говорить Гассану о Христе, о его жизни, страданиях и воскресении. Он все качал головой.

 И когда будет конец этой жизни, Гассан, мы все воскреснем и увидим всех, кого любили...

Гассан схватил меня за руку.

– Постой... постой барина... Ты говорила; вы... вы... А мы? Мы?.. Говори скорей!.. скорей говори!..

Он дрожал.

- А мы?.. А Джедди?.. скорей говори...
- И вы... и Джедди... все, все...
- Все?.. и Али, и Джедди?..
- Все, Гассан. Христос всех искупил. Он всех воскресит для новой, вечной жизни...
- Э!.. э... Христоса... хороший Христоса... Гассан будет любил Христоса... А-а... Джедди не ушел... Джедди живой... Гассан нашел Джедди... Джедди живой... и Али... и Христоса...
  - Смотри, Гассан!

Я указал ему на ясно видневшуюся площадку собора. Крестный ход с хоругвями уже шел кругом; сотни огоньков резали тьму южной ночи; звучно доносилась к морю радостная песнь Воскресения» (24–25).

Так искренняя, без глубокомысленных философских рефлексий, безоглядная вера объединяет представителей разных конфессий, одинаково понимающих, что такое добро и что такое зло и что, в конце концов, каждому воздастся по делам его.

Не будем, однако, упрощать достаточно сложное хитросплетение межконфессиональных отношений, так или иначе отразившихся в творчестве Шмелева, собственные религиозные воззрения которого ни последовательностью, ни стабильностью не отличались. В другом его рассказе «Солдат-Кузьма», 1915, нянька вполне искренно пугает ребенка:

- «– Побалуй-побалуй, сейчас позову турку. Он те язык-то...
- А его солдаты не пустят!
- Турку-то? Да он везде пролезет, как нечистый»<sup>4</sup>.

Тот же мотив мельком дает о себе знать и в «Лете Господнем» как знак простонародного недоверия к иным формам религиозного сознания, с достаточной, однако, долей незлобивой толерантности. Речь идет о про-

тивостоящем кресту полумесяце и арабских буквах-«крючочках»: «Этому серпу-полумесяцу глупые турки поклоняются, как богу. Они завоевали войной ту гору с мощами Целителя Пантелеймона, но никого не убивают, а даже почитают нашего русского Святого, потому что он и турок исцеляет, когда на то воля Божия. Монахи и посылали отцу письма-моления, помочь им в нужде, и будут они возносить молитвы за всякую руку дающую и нескудеющую»<sup>5</sup>.

Точно так же на основе снятия конфронтации между христианством и исламом мотив Пасхи трактуется в повести 1919 г. «Неупиваемая Чаша». У главного героя Ильи Шаронова, прямого наследника лесковского «Очарованного странника», Пасха закономерно ассоциируется с родиной. В начале 6-й части именно в это время он прощается с родной Ляпуновкой: «Весна пришла, а все готовили барина в дальнюю дорогу. <...> Отпели Пасху. Полный расцвет весны был. Забелело черемухой кругом пруда» (397)6. Но заведомо не навек было это прощанье. Остаться вне родины, даже если взамен крепостной художник обретет «волю», равносильно для него смерти без надежды на Воскресение. Сама пробудившаяся от зимней спячки природа, символически возродившаяся весной, в Пасху, будто бы внушала герою мысль о неизбежности возвращения: «Новым показался ему тот лес, в новых иглах, в белой калине, в весело зеленевшем орешнике. Соловьи заревые щелкали по оврагам. И соловьям говорил — прощайте, и ключику-кадушке в логу, и ястребам в небе. И будто слышал Илья, как говорит ему лес: воротишься» (397-398).

Вот почему в следующей, 7-й части, спустя четыре года, оказавшись

Вот почему в следующей, 7-й части, спустя четыре года, оказавшись в напророченном ему старым богомазом Арефием католическом «Рыме», он видит в своеобразном духовном прозрении, как сквозь ренессанснояркие краски Италии проступает милая незабвенная родина в самом сокровенном ее резонансно-ликующем пасхальном освещении: «А были дни праздников – тогда и пели и кидались цветами. А за крестным ходом – видел Илья не раз – выпускали голубей чистых и жгли огни с выстрелами: радовались. Но еще больше тянула душа на родину. Многое множество цветов было кругом – белые и розовые сады видел Илья весною: и лилии белые, тихие цветы мучеников, и маленькие фиалки, и душистая белая акация, миндаль и персик, пахучие, сладкие цветы апельсинных и лимонных деревьев, и еще многое множество роз всякого цвета.

Но весной до тоски тянула душа на родину.

Помнил Илья тихие яблочные сады по весне, милую калину, как снегом заметанные черемухи и убранные ягодами раскидистые рябины. Помнил синие колокольчики на лесных полянах, восковые свечки ладанной любки, малиновые глазки-звездочки липкой смолянки и пушистые георгины, которыми убирают Животворящий Крест. <...>. Весенние грозы в светлых полях и ласковую, милую с детства радугу» (401–402). А спустя еще некоторое время, перед тем как принять окончательное решение, видит Илья веший сон:

«Увидал Высоко-Владычний монастырь с садами, будто смотрит с горы, от леса. Выходит народ из монастыря с хоругвями. Тогда спустился Илья с горы, и пошел с народом, и пел пасхальное. Потом за старой иконой прошел в собор — и не стало народу. И увидел Илья с трепетом голые стены с осыпающейся на глазах известкой, кучи мусора на земле и гнезда икон — мерзость и запустение. Заплакал Илья и сказал в горе: «Господи, кто же это?». Но не получил ответа. Тогда поднял он лицо свое к богу Саваофу и увидал на зыбкой дощечке незнаемого старца с кистью. Спросил его: «Кто так надругался над святыней?». Сказал старец: «Иди, Илья! Не надругался никто, а новую роспись делаем, по слову господню». Тогда подумал Илья, что надо взять кисти и палитру и сказать, что надо Арефия на работу, а то мало... И запел радостно: «Красуйся, ликуй и радуйся!..».

И проснулся. Слышал, просыпаясь, как пел со слезами. И мокры были глаза его. Сказал твердо: домой поеду, было это мне вразумление» (402-403).

По дороге домой он встречает в Турции своего «отуречившегося» земляка Панфила-шорника, решившегося-таки променять родную землю на волю. Тот соблазняет юношу, казалось бы, разумными доводами: «— Земля-то одна — божья. Оставайся, Илья. Выдадут тебе настоящий турецкий пачпорт» (405), но сон, позвавший Илью домой, на духовный подвиг «послужить народу работой», решает все.

Пассионарным исступлением пронизана разработка мотива Пасхи в маленькой эпопее Шмелева «Солнце мертвых». В помутившемся сознании автора-повествователя и сопричастного ему персонажа, доктора, позабывшего как читается «Отче наш», размывается граница между этим и тем светом, рокируются мертвые и живые. А сияющее на небе Черное солнце воспринимается: 1) как естественный астрономический объект, источник света и тепла, особенно интенсивный в Алуште (иными словами, солнце живых); 2) как природный ориентир для фиксации времен года и суток (замена часов); 3) как призрачный двойник дневного светила, воспринимаемый во сне или голодном обмороке (заместитель луны); 4) как свидетель неслыханных, нечеловеческих зверств, совершаемых во время гражданской войны (солнце мертвых); 5) как символ конфессионально неопределенного Божества (то ли языческого, то ли зороастрийского, то ли христианского, то ли мусульманского, то ли буддийского, а, скорее, всетаки пантеистического); 6) как парадоксально-амбивалентное воплощение добра и зла, жизни и смерти, и т.д. Смысловая иррадиация символа безгранична!

На фоне общей беды доверчиво приникают друг к другу две, казалось бы, непримиримые, искони враждебные друг другу конфессии. Старый татарин посылает со своим человеком такому же неприкаянному страдальцу-русскому корзинку провизии. Вот как воспринимает тот это чудесное явление «вестника с неба»: «Не табак, не мука, не грушки... – Небо! Небо пришло из тьмы! Небо, о, Господи!». И почти сразу же, без перерыва: «Велик Аллах! Жива человеческая душа! жива!!». С аналогичной толерантностью вторит ему посланец: «– Аллах!.. – говорит в огонь сумрачное коричневое лицо. – У тебя Аллах свой... у нас Аллах мой... Все – Аллах!

<...> Смотрит в огонь старый Абайдулин, и я смотрю. Смотрим, двое – одно, на солнце. И с нами Бог» (212–213)<sup>7</sup>.

Но особенно потрясают прорывающиеся сквозь христианское смирение богоборческие эскапады: «Бога у меня нет: синее небо пусто» (26) — эта страшная констатация принадлежит автору-повествователю; а вот еще более радикальные размышления его духовного двойника — доктора: «Досадно, что я, как я теперь есть, не имею логического права верить! Ибо как после такой помойки поверишь, что там есть что-то?! И "там" обанкротилось! Провалиться с таким треском, с таким балаганным дребезгом, кинуть под гогот и топот, и рык победное воскресение из животного праха "жизнь вечно-человеческую", к чему стремились лучшие из людей, уже восходивших на белоснежные вершины духа, — это значит уже не провалиться, а вовсе не быть!» (73). В главке со зловещим названием «Конец концов» снова слово берет автор, подводя трагический итог:

«Я сидел на бугре, смотрел через городок на кладбище. Всматривался в жизнь Мертвых. Когда солнце идет к закату, кладбищенская часовня пышно пылает золотом. Солнце смеется Мертвым. Смотрел и решал загадку — о жизни-смерти. Может случиться чудо? Небо — откроется? И есть ли это Небо? И другое решал — свое. У меня еще крест на шее, а на руке — кольцо. Отнесу греку, татарину, кому нужно ходячее золото, — бери и кольцо, и крест! Я останусь свидетелем жизни Мертвых. Полную чашу выпью. Или бросить тебя, причал последний, наш кроткий домик, — с последнею лаской взгляда?.. весны добиться и... начать великое Восхождение — на Горы? Муку в себе принять и разделить ее с миром? А миру нужна ли мука?! У мира свои забавы... Весна...

Золотыми ключами, дождями теплыми, в грозах, не отомкнет ли она земные недра, не воскресит ли Мертвых? Чаю Воскресения Мертвых! Я верю в чудо! Великое Воскресение – да будет» (240–241).

Мотив Пасхи, как у всякого истово верующего православного русского, сопровождал Шмелева на протяжении всего его творческого пути. Но какую крутую эволюцию он пережил! Что осталось от наивной веры семилетнего мальчика и несчастного турка Гассана в то, что Господь всех воскресит для вечной жизни, на страницах этой кровоточащей книги, о которой Томас Манн обронил сакраментальную фразу: «Читайте, если у вас хватит смелости», а Солженицын заключил: «Это такая правда, что и художеством не назовешь.»... Тем не менее именно в «Конце концов» прозвучали итоговые слова, выражающие неистребимую веру писателя в чудо, и не когда-нибудь, а с наступлением новой весны и приближением Пасхи: «Великое Воскресение — да будет!»

3

Особым образом переживал этот праздник Владимир Набоков, потерявший в канун Пасхи 1922 г. своего горячо любимого отца. В его творческом наследии имеется добрых два десятка произведений, в которых так или иначе упоминается Пасха. Их анализу посвящена специальная статья «Пасха в поэтическом мире Владимира Набокова-Сирина» В. На этот раз достаточно будет упомянуть лишь одно: 30 марта 1923 г. в газете «Руль» было опубликовано гекзаметрическое стихотворение, приуроченное к годовщине гибели В.Д. Набокова «Гекзаметры» («Смерть — это утренний луч, пробужденье весеннее. Верю...»), <30 марта> 1923. Разумеется, и в нем лирическая медитация также замыкается на теме смерти:

Смерть это утренний луч, пробужденье весеннее. Верю, ты, погруженный в могилу, ты, пробужденный, свободный, ходишь, сияя незримо, здесь, между нами — до срока спящими... О, наклонись надо мной, сон мой послушай... (262)<sup>9</sup>.

Налицо воспроизведение гамлетовской ситуации: рандеву сына со злодейски убиенным отцом. Вспомним:

I'll call thee Hamlet,

King, father, royal Dane, O, answer me, Let me not burst in ignorance, but tell Why thy canonized bones hearsed in death Have burst their cerements? why the sepulchre Wherein we saw thee quietly interred Hath oped his ponderous and marble jaws, To cast thee up again? what may this mean That thou dead corse again in complete steel...<sup>10</sup>

...отец мой, Гамлет,
Король, властитель датский, отвечай!
Не дай пропасть в неведенье. Скажи мне,
Зачем на преданных земле костях
Разорван саван? Отчего гробница,
Где мы в покое видели твой прах,
Разжала с силой челюсти из камня,
Чтоб выплюнуть тебя? Чем объяснить,
Что бездыханный труп, в вооруженье,
Ты движешься, обезобразив ночь,
В лучах луны, и нам, простейшим смертным,
Так страшно потрясаешь существо
Загадками не нашего охвата?
Скажи, зачем? К чему? Что делать нам?
(У. Шекспир. Гамлет / пер. Б. Пастернака)

Как был убежден Иннокентий Анненский, для Гамлета «после холодной и лунной ночи в Эльсинорском саду, жизнь не может уже быть ни действием, ни наслаждением. Дорогая непосредственность — этот корсаж Офелии, который, кажется, так легко отделить от ее груди, — стал для него только призраком. Нельзя оправдать оба мира и жить двумя мирами зараз. Если тот — лунный мир — существует, то другой — солнечный, все эти Озрики и Полонии — лишь дьявольский обман, и годится разве на то, чтобы его вышучивать и с ним играть... Но если Тень старого Гамлета создана мыслью, то разве может реально существующее вызывать чтонибудь, кроме злобы и презрения, раз в его пределах не стало места для самого благородного и прекрасного из Божьих созданий?»<sup>11</sup>.

Другим весьма вероятным примером, подсказавшим Набокову архетипическую ситуацию свидания живого сына с покойным отцом, могло быть стихотворение Евгения Баратынского «Запустение», 1834: «Я посетил тебя, пленительная сень,/ Не в дни веселые живительного мая,/ Когда, зелеными ветвями помавая,/ Манишь ты путника в свою густую тень...». И. Бродский считал его лучшим стихотворением в русской поэзии: «В "Запустении" все гениально: поэтика, синтаксис, восприятие мира. Дикция совершенно невероятная. В конце, где Баратынский говорит о своем отце: "Давно кругом меня о нем умолкнул слух, Прияла прах его далекая могила, Мне память образа его не сохранила..." Это все очень точно, да? "Но здесь еще живет...". И вдруг это потрясающее прилагательное: "... его доступный дух". И Баратынский продолжает: "Здесь друг мечтанья и природы,/ Я познаю его вполне...". Это об отце... "Он вдохновением волнуется во мне./ Он славить мне велит леса, долины, воды...". И слушайте дальше, какая потрясающая дикция: "Он убедительно пророчит мне страну,/ Где я наследую несрочную весну,/ Где разрушения следов я не примечу, Где в сладостной тени невянущих дубров, У нескудеющих священную мне, встречу". По-моему, это гениальные стихи. Лучше, чем пушкинские. Это моя старая идея. Тот свет, встреча с отцом – ну кто об этом так говорил? Религиозное сознание встречи с папашей не предпола-

СВ: А «Гамлет» Шекспира?

ИБ: Ну Шекспир. Ну греческая классика. Ну Вергилий. Но не русская традиция. Для русской традиции это мышление совершенно уникальное» 12.

Баратынский различает тень своего отца (заметим, тоже весной, накануне Пасхи) не воочию, но духовным взором; его «доступный дух» он воспринимает как каламбурную сублимацию поэтического вдохновения: «он вдохновением волнуется во мне» (именно «во мне», внутри лирического героя, а не во вне его!).

Отношение Набокова к потустороннему принципиально иное. «Жить двумя мирами зараз» не было для него проблемой. Издавая в 1979 г. «почти полное собрание стихов» своего мужа, вдова поэта Вера Набокова обратила внимание на его, как ей представлялось, «главную тему», которой «пропитано все, что он писал; она, как некий водяной знак, символизирует все его творчество». Речь шла о «потусторонности», как поэт «сам ее назвал в своем последнем стихотворении "Влюбленность". Тема эта намечается уже в таких ранних произведениях Набокова, как "Еще безмолвствую и крепну я в тиши...", просвечивает в "Как я люблю тебя..." ("...и в вечное пройти украдкою насквозь"), в "Вечере на пустыре" ("...оттого что закрыто неплотно,/ и уже невозможно отнять...") и во многих других его произведениях. Но ближе всего он к ней подошел в стихотворении «Слава», где <...> определил ее совершенно откровенно как тайну, которую носит в душе и выдать которую не должен и не может"» 13.

В том-то и дело, что в отличие от Гамлета и лирического героя Баратынского его набоковский собрат охотно готов жить или, по крайней мере,

присутствовать в реальном и потустороннем мирах одновременно, поскольку дверь между ними для него «закрыта неплотно»... Не оттого ли так часто, охотно и легко общается он с «человеком», «идущим ему навстречу сквозь сумерки»? Он не испытывает, подобно датскому принцу, мистического ужаса, у него нет и тени сомнения: «настойчивым и нежным свистом» подзывает собаку и бодрым шагом приближается к нему не ктонибудь, а его давно умерший отец, не изменившийся «с тех пор как умер» (201) («Вечер на пустыре»).

И на этот раз Набоков трактует классическую ситуацию по-своему, актуализируя применительно к ней светлый праздник Воскресения Богочеловека. Лирический герой его «Гекзаметров», воспринимающий смерть как «утренний луч» и как «пробужденье весеннее», можно сказать, физически ощущает присутствие в этом мире, «между нами — до срока/ спящими» (262) адресата своей взыскующей медитации. Парадоксальным образом «спящими» оказываются живые, между которыми, бодрствуя, «ходит» пришелец с того света! В финальном аккорде темы смерти и воскресения вполне ожидаемо сопрягаются с лейтмотивной в контексте всего набоковского творчества темой разлуки с Родиной:

Я чую: ты ходишь так близко, смотришь на спящих: ветер твой нежный целует мне веки, что-то во сне я шепчу: наклонись надо мной и услышишь смутное имя одно – что звучнее рыданий, и слаще песен земных, и глубже молитвы, – имя отчизны. (262)

Светлый праздник Христова Воскресения трактовался Набоковым весьма неоднозначно, однако самым отмеченным для идиостиля поэта аспектом поэтического переживания и воплощения праздника Пасхи оказалась гамлетовская ситуация рандеву сына со злодейски умерщвленным отцом и связанная с ней возможность преодолеть границу между жизнью и смертью, преходящим и вечным, земным и небесным.

#### Библиографический список

Анненский Иннокентий. Вторая книга отражений. – М., 1989. – 679 с. Волков Соломон. Разговоры с Иосифом Бродским. – М.: «Независимая газета», 1998. – 328 с.

Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7 т. – М., 1978. Т. 6. – 559 с.

Есаулов И.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – 560 с. Набоков В.В. Стихотворения. – СПб., 2002. – 655.

Набокова Вера. Предисловие к сборнику: В. Набоков. Стихи (1979) // URL: http://www. http://lib.ru/NABOKOW/stihi.txt (дата обращения: 13.02.2013).

Федотов О.И. Пасха в поэтическом мире Владимира Набокова-Сирина// Festkultur in der russischen Literatur (18. bis 21. Jahrhundert)/ Alexander Graf (Hrsg.). Herbert Utz Verlag. München, 2010. – S. 201–211.

Шекспир Уильям. Гамлет (В поисках подлинника) / пер., подг. текста оригинала, комм. и вводн. ст. И.В. Пешкова. – М., ММІІІ. – 166 с.

Шмелев Иван. Гассан и Джедди. Рассказ. – М.: Дешевая библиотека для семьи и школы, 1917. – 32 с.

Шмелев И.С. Лето Господне // Шмелев Ив. Богомолье. Романы. Рассказы. – М., 2001. – С.13–388.

Шмелев И.С. Неупиваемая чаша // Шмелев Ив. Солнце мертвых. Повести. Рассказы. Эпопея. – М.: Русская книга, 2001. – С. 379–435.

Шмелев И.С. Солдат Кузьма (Йз детских воспоминаний приятеля) // Шмелев И.С. Собрание сочинений: В 5 т. Т. 8 (доп.). – М.: Русская книга, 2000. – С. 220–239.

Шмелев И.С. Солнце мертвых. Эпопея // С того берега. Писатели русского зарубежья о России. Произведения 20-30-х гг. Книга первая. И. Шмелев, А. Ремизов, Б. Зайцев. М.: Водолей, 1992. – С. 9–247.

 $<sup>^1</sup>$  Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями // Гоголь Н.В. Собр. соч.: В 7 т. – М., 1978. – Т. 6. Здесь и далее ссылки на это издание даются непосредственно в тексте, с указанием страниц в круглых скобках.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Есаулов Й.А. Пасхальность русской словесности. – М., 2004. – С. 30.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Шмелев Иван. Гассан и Джедди. Рассказ. Дешевая библиотека для семьи и школы. – М., 1917. Здесь и далее ссылки на это издания даются в тексте, с указанием страниц в круглых скобках.

 $<sup>^4</sup>$  Шмелев И.С. Солдат Кузьма (Из детских воспоминаний приятеля)// Шмелев И.С. Собрание сочинений: В 5 т. – Т. 8 (доп.). – М.: Русская книга, 2000. – С. 230.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Шмелев И.С. Лето Господне // Шмелев Ив. Богомолье. Романы. Рассказы. – М., 2001. – С. 340–341.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Шмелев И.С. Неупиваемая чаша // Шмелев Ив. Солнце мертвых. Повести. Рассказы. Эпопея. – М.: Русская книга, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Здесь и далее ссылки на текст «Солнца мертвых» даются по изданию: Шмелев И. Солнце мертвых. Эпопея // С того берега. Писатели русского зарубежья о России. Произведения 20–30-х гг. Книга первая. И. Шмелев, А. Ремизов, Б. Зайцев. – М.: Водолей, 1992.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Федотов О.И. Пасха в поэтическом мире Владимира Набокова-Сирина // Festkultur in der russischen Literatur (18. bis 21. Jahrhundert)/ Alexander Graf (Hrsg.). Herbert Utz Verlag. München, 2010. – S. 201–211.

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> Здесь и далее стихотворные произведения В. Набокова цитируются по: Набоков В.В. Стихотворения. – СПб., 2002., с указанием страниц в круглых скобках.

 $<sup>^{10}</sup>$  Шекспир Уильям. Гамлет (В поисках подлинника) / пер., подг. текста оригинала, комм. и вводн. ст. И.В. Пешкова. – М., ММШ. – С. 24.

<sup>11</sup> Анненский Иннокентий. Вторая книга отражений. – М., 1979. – С. 163.

 $<sup>^{12}</sup>$  Волков Соломон. Разговоры с Иосифом Бродским. – М.: «Независимая газета», 1998. – С. 230.

 $<sup>^{13}</sup>$  Набокова Вера. Предисловие к сборнику: В. Набоков. Стихи (1979) // В. В. Набоков: pro et contra. – СПб., 1997. – С. 349.

## «СЛОВО МОЕ – РАЗЯЩИЙ МЕЧ»: ФЕНОМЕН РЕЛИГИОЗНО-ХУДОЖЕСТВЕННОГО РАДИКАЛИЗМА

Аннотация. Понятие «религиозно-художественный радикализм» обозначает социокультурный, этнорелигиозный и этнополитический феномен, имеющий многовековую историю, сложную этиологию, разнообразные формы проявленности вовне. Актуальность определения понятия и углубленной рефлексии явления обусловлена насущными проблемами сегодняшнего дня: угрозами религиозного радикализма и экстремизма, религиозных конфликтов разной природы. В данной статье феномен религиозно-художественного радикализма рассмотрен сквозь призму взаимодействия религии и этноса, религии и психологии, религии и политики, религии и культуры. Особенное внимание сфокусировано на примерах из жизни русского зарубежья, в частности — литературной практики Марианны Колосовой, Арсения Несмелова.

Ключевые слова: религия, этнос, политика, культура, радикализм, экстремизм, религиозный радикализм, художественный радикализм, религиозно-художественный радикализм, дальневосточное зарубежье, Братство Русской Правды.

Статья подготовлена в рамках работы по проекту РГНФ 12-21-21001 а (м) «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов»

Под религиозно-художественным радикализмом понимается художественное творчество разного рода (словесное, изобразительное, музыкальное), в своей основе опирающееся на радикальные религиозные взгляды и подразумевающее активное воздействие на реципиента с целью достижения максимального религиозно-агитационного эффекта. Отсутствие дефиниции понятия «религиозно-художественный радикализм» в словарях обусловлено двуединой природой самого явления, а также сложностью четкого определения составляющих его концептов — радикализм религиозный и радикализм художественный.

Семантическим ядром понятия «религиозно-художественный радикализм» является концепт «радикализм». *Радикализм* (от позднелат. radicalis – коренной, лат. radix – корень) – буквально: бескомпромиссное стремление идти до конца, добиваться коренных изменений и наиболее полных результатов в любой преобразовательной деятельности<sup>1</sup>.

Религиозный радикализм — форма крайнего проявления религиозных взглядов и чувств — сегодня активно изучается специалистами (религиоведами<sup>2</sup>, политологами, социологами), отслеживается сотрудниками органов безопасности. Данное явление освоено современным массовым сознанием, находится на слуху масс-медийных средств информации<sup>3</sup>. При этом четкой и однозначной дефиниции сам феномен пока не имеет. В связи с частыми последствиями репрессивного характера его значение сближается с понятием «религиозный экстремизм»<sup>4</sup>, но не всегда тождественно ему. В реалиях сегодняшнего дня под экстремизмом все же разумеют конкретные действия либо побуждения к действиям, носящие противоправный характер (например, национальный, этнический, политический, экологический, религиозный экстремизм); таким образом, религиозный экстремизм попадает в пространство юридических оценок и формулировок. Радикализм — понятие, не всегда имеющее отношение к акциональным следствиям крайней нетерпимости в какой-либо сфере (политичес

кой, художественной, религиозной). Ведь в первую очередь речь идет о ментальных (психологических и этических) установках. Однако крайность суждений, оценок, убеждений всегда чревата проявлением насилия в той или иной степени, в той или иной форме.

Потому кабинетные рассуждения богословов разных конфессий, относящих явление религиозного радикализма к разряду не существующих, нужно отнести по ведомству демагогии. Подобные высказывания — плоть от плоти установки современного отечественного богословия на то, что религия и насилие не совместимы $^5$ . Но невозможно отрицать то, что является фактом, признаваемым самими религиозными деятелями внутри конфессий $^6$ .

С художественным радикализмом все обстоит, казалось бы, в целом, безобидно. Радикальный жест в искусстве предполагает резкую, коренную ломку устоявшихся стереотипов и привычных форм, что зачастую приводит к смене культурных парадигм и рождению новых направлений. «Я сразу смазал карту будня, плеснувши краску из стакана»<sup>7</sup>, — в 1915 г. восклицает В. Маяковский, и это становится декларацией футуристического нигилизма. В этом же году К. Малевич рисует «Черный квадрат», и многие последующие поколения эстетов пытаются прозреть в этом художественном жесте глубинные философские смыслы. Не всегда радикальный художественный жест выливается в новое явление искусства. Но практически всегда он есть некий симптом, предвещающий появление новых тенденций в искусстве (будь то живопись, литература, кино, театр и т.д.).

Религиозно-художественный радикализм инициируется крайним религиозным чувством, а осуществляется художественными средствами. Данный феномен определяется социокультурными, этнорелигиозными, этнопсихологическими и политическими характеристиками. Занимая пограничное положение в сферах наивысшей реализации человеческого духа, религиозно-художественный радикализм как форма взаимодействия искусства и религии предполагает весьма проблемный характер исследования<sup>8</sup>. Что относить к объектам религиозно-художественного радикализма? Как соотносятся религиозное искусство, религиозная проблематика в искусстве и религиозный радикализм? Представители каких религий наиболее склонны к проявлению религиозно-художественного радикализма? Есть ли этническая предрасположенность к религиозно-художественному радикализму? Как связаны религиозно-художественный радикализм и идеология, политика? Является ли данный феномен следствием радикальных религиозных настроений в широких общественных кругах или может носить индивидуальный характер? Каковы характерные черты эстетики религиозно-художественного радикализма? Являются ли прямым следствием проявления религиозно-художественного радикализма действия экстремистской направленности?

Опыт соединения художественных интенций и религиозных чувств имеет давнюю историю — начиная с древнейших наскальных рисунков эпохи палеолита и неолита<sup>9</sup>. Художественным жестом (словом, рисунком, мелодией) человек не просто заговаривал природу, но укрощал ее, воздействовал, как оружием. Постепенно искусство утратило свою первоначальную утилитарно-магическую функцию. И, по крайней мере, с античных времен художественное творчество — та область человеческой деятельности, которая связана с наивысшей степенью реализации его эстетических и этических интенций, возможностью гармонизировать свой внутренний мир и возвыситься над суетной обыденностью, разного рода житейскими страстями.

На рубеже XIX-XX вв. В.С. Соловьев предчувствовал: «Искусство, обособившееся, отделившееся от религии, должно вступить с нею в новую свободную связь. Художники и поэты опять должны стать жрецами и

пророками, но уже в другом, еще более важном и возвышенном смысле: не только религиозная идея будет владеть ими, но и они сами будут владеть ею и сознательно управлять ее земными воплощениями. Искусство будущего, которое само после долгих испытаний вернется к религии, будет совсем не то первобытное искусство, которое еще не выделилось из религии» 10. Но соединение религии и искусства, отличное от первобытного синкретизма, никогда не становилось свидетельством исключительно благостных устремлений к неземным откровениям, художественно зафиксированным в творениях живописи, музыки, поэзии 11. Крайность религиозных воззрений отдельных творцов всегда сопровождалась радикальными художественными жестами. В отдельных же случаях симбиоз искусства и религии приводит к появлению крайних форм своего воплощения, определяемых как художественно-религиозный радикализм.

Несмотря на долгую историю и сегодняшнюю активизацию радикальных религиозных настроений в разных этнических сообществах, ярких примеров радикального художественного синтеза религии и искусства не особенно много. Но думается, что в силу своей догматики наиболее склонны к созданию подобных феноменов представители так называемых миссионерских религий — христианства, ислама, иудаизма. И, что для кого-то может показаться странным, а для кого-то очевидным, глубинным источником радикальных интенций становятся священные книги.

Начнем с исламской культуры, в которой сегодня необыкновенно сильны радикальные религиозные настроения<sup>12</sup>. Для разжигания религиозной ненависти опытными манипуляторами берутся Коран и хадисы из Сунны пророка, из которых в идеологических целях выдергиваются подходящие фразы и толкуются в нужном русле<sup>13</sup>. Например, джихад (на арабском языке – усилие, старание, труд, энергия, напряжение, усилие, призыв вести праведную жизнь, делать общество более моральным и справедливым) в его традиционном понимании - одна из главных обязанностей мусульман. Джихад представляет собой борьбу, включающую действие не только военного, но и иного характера. Это – интроспекция истинного верующего, взгляд внутрь себя, умение видеть собственные недостатки и стремление исправить свои ошибки, «духовный джихад». Мусульманские богословы указывают на разные типы джихада: против шайтана; против души; против неверных; против лицемеров. Но в понимании радикалов джихад – форма вооруженной борьбы как условие распространения учения, направленный против «неверных», «многобожников», «лицемеров». В радикальной литературе по джихаду расписаны постулаты, касающиеся только вооруженного джихада, «джихада Меча».

Есть ли в современном мире исламских радикалов, опирающихся в основном на демагогическое манипулирование священными текстами, позитивные образцы проявления религиозно-художественного радикализма?

Есть. Речь, например, может идти о феномене иранского кинематографа, рожденного в послереволюционной республике на основе ислама шиитского толка. В киноискусстве нового Ирана развились два направления — фильмы, обучающие религии при помощи языка кино («Раскаяние Насуха», 1982; «Пара слепых глаз», 1983) и фильмы мистической направленности («По ту сторону мглы»). Важную роль в создании сакрального кинематографического пространства в иранских фильмах играет и музыкальных компонент: «Распевания и чтения сур Корана, наложение на изображение звука голосов молящихся в храме («О, имиам Реза» П. Кимияви) или мистические (суфийские) музыкальные мотивы («Музыка, духи, горы» Б. Тавакколи) вовлекают зрителя в ритуальное действие, способное помочь ему более образно воспринять и почувствовать присутствие бога» 14 При неоспоримом религиозном радикализме режима аятоллы Хомейни кинопроизведения, призванные пропагандировать шиитские ценности, стали

важной вехой в развитии киноискусства арабских стран. В этом и состоит амбивалентная природа творчества — оно дает возможность возвыситься над фанатизмом и национализмом, позволяет создать произведения более широкого спектра воздействия, нежели идеология. Для рождения подобных культурных феноменов необходимы определенный уровень образованности, культуры, досуг для творчества. И возможность индивидуального самовыражения.

А как насчет христианской культуры? Обращение к европейской истории может погрузить нас в сложный водоворот теологических и религиоведческих споров о том, какие факты художественной жизни можно отнести к данной проблеме. Обозначим лишь самые яркие — «Божественная комедия» Данте Алигьери и «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше. Первое произведение является образцом религиозно-художественного радикализма, возникшим внутри христианского средневекового сознания. Данте создает свой религиозный космос, во многом радикально противоречащий христианским канонам — не случайно он так тщательно скрывал текст своего творения. Фридрих Ницше на основе радикального богоборчества создает новую теогонию Сверхчеловека. «Бог умер!», — этот постулат подхватывается самыми разными мыслителями и политиками. И тот, и другой шедевры возникают в эпоху перехода от одной системы ценностей к другой и являются по сути революционными, обладающими огромным потенциалом интеллектуального и религиозного воздействия.

Существует расхожее мнение о том, что крайность в вере и предельная интенсивность выражения своих чувств — укорененная в русском этнорелигиозном сознании черта, почти константа 15. Историю православного религиозного радикализма можно начать со времен принятия христианства на Руси, когда князь Владимир пустил по Днепру языческих идолов: «И когда пришел, велел опрокинуть идолы — одних изрубить, а других сжечь. Перуна же приказал привязать к хвосту коня и волочить его с горы по Боричеву взводу к Ручью, и приставил двенадцать мужей колотить его жезлами» 16. Так «в метаморфозах русской духовности религиозное рвение обычным порядком уступало место почти полному охлаждению религиозного чувства, чтобы в свой срок нигилизму быть оттесненному новой волной энтузиазма» 17.

По мнению современных православных публицистов, природа русского радикализма духовно связана со стихией русской анархической вольницы. Она коренится в соблазне языческо-дионисийской свободы как безудержного своеволия и анархического бунта<sup>18</sup>. В истории России религиозный радикализм всегда поднимал голову в эпохи социальных разломов и коренного пересмотра старых устоев — начиная с эпохи Раскола и вплоть до 90-х гг. прошлого века. Так, религиозный раскол в русском обществе XVII в. сопровождался не только массовыми самосожжениями (гарями) и сожжениями еретиков-старообрядцев. Своеобразным радикальным религиозно-художественным жестом, к примеру, стало творчество протопопа Аввакума, его «Житие». Сидя в яме, голодный, истерзанный, Аввакум создает художественный текст, потрясающе накаленный полемичностью но в то же время исполненный глубокой поэзией.

Для возникновения столь уникальных религиозно-художественных явлений как «Житие Аввакума» необходимы были не только истовость проповедника в вере, но и яркая художественная индивидуальность поэта. Ведь произведения других авторов-старообрядцев не добились столь сильного резонанса в русской культурной мысли, слышимого в течение столетий. Кроме написания «Жития...», Аввакум осуществлял религиозно-художественные действия более демократической формы, но, тем не менее, более выраженной экстремистской направленности. В частности, скорее всего, именно его перу принадлежат рисованные на бересте и отправленные из Пустозерска карикатуры со схематическим изображением фи-

зиономии «вселенских патриархов Паисия Александрийского и Макария Антиохийского и трех врагов старой веры – Никона, Павла Сарского и Подонского, Илариона Рязанского (Пустозерский сборник, с. 10). Они сопровождаются ругательными подписями: «окаянный», «льстец», «баболюб», «сребролюбец», «продал Христа». «У пустозерцев оставалось единственное средство борьбы - слово. Но они умели им пользоваться и имели право уподоблять его разящему мечу»<sup>19</sup>. Это уподобление восходит к библейской топике: «Язык – острый меч» (псалом 56, ст. 5; псалом 58, ст. «Слово Божие живо и действенно и острее всякого меча обоюдуострого» (Послание апостола Павла к евреям, гл. IV, ст. 12). Полемисты «бунташного века» (традиционалисты и «новые учителя») сосредоточились на обряде и вели настоящую словесную войну. В той войне спор шел не на жизнь, а на смерть. Культ мученика, страдальца весьма присущ русскому радикализму («поистине символические фигуры» Протопопа и боярыни Морозовой, два борца и две жертвы). Его сожгли в Пустозерске. Ее заморили голодом в боровской земляной тюрьме<sup>20</sup>.

Но Аввакум проявил себя не только как радикал-старобрядец, проповедник-экстремист, не только как талантливый художник-полемист, слово которого действительно могло быть уподоблено разящему мечу. Он был истинным радетелем о национальном самостояньи Руси. Проблема утверждения русскости в противовес неметчине и т.д. волновала протопопа необыкновенно остро: «Русь, чего-то тебе захотелося немецких поступков и обычаев!»<sup>21</sup>; «Выпросил у Бога светлую Росию сатона, да же очервленит ю кровию мученическою»<sup>22</sup>. Одним из действенных средств сохранения русскости становится выработка нового литературного стиля, основанного на просторечии. В «вяканьи» Аввакума нет ни грамма поругания «древнего благочестия», напротив, это - религиозно-художественный жест в самой высшей степени, опирающийся «на апостольскую традицию, на чудо в день Пятидесятницы», из которого следует, что «хвалить Бога» можно на любом языке<sup>23</sup>. Будучи традиционалистом (и просто отчаянным ортодоксом) в религиозной догматике и национальном самосознании, Аввакум выступил ярким новатором в литературе.

Итак, русский Раскол и его радикальные герои выявили способность русского этнического сознания к предельным формам религиозного нигилизма. И именно Раскол обозначил самую непосредственную связь религиозного радикализма и политики, радикализма и идеологии. Однако Раскол определил и национально-патриотическую линию русского религиозного радикализма. Явными антиномиями пронизан религиозно-художественный радикализм пустозерцев: чем более художественными становятся их вербальные жесты, тем менее они актуальны и экстремистски заряжены.

Особенно выпукло данный клубок противоречий обозначился на рубеже XIX–XX вв. Первое десятилетие двадцатого века было отмечено конфузными и трагическими для страны событиями – поражением в русскояпонской войне, последовавшей за этим первой русской революцией 1905 г. Именно эти годы характеризуются появлением самых разных форм религиозно-художественного радикализма. В 1907 г. публицист П. Изгоев напишет: «Религиозный вопрос все чаще становится перед нынешним поколением не в догматической, а в чисто практической форме: каково должно быть отношение общественного движения к религии и обратно<sup>24</sup>.

Это отношение выразилось в двух ярких формах: в «теологии революции» так называемого «нового религиозного сознания» и появлении черносотенного движения — Союза русского народа и Союза Михаила Архангела. «Теология революции» сформировалась в работах известных религиозных публицистов, писателей и поэтов «серебряного века»: Д. Мережковского, З. Гиппиус, Д. Философова, Н. Бердяева, В. Розанова, противоречивое взаимодействие которых определило так называемое «новое ре-

лигиозное сознание». Оно зародилось в среде религиозной интеллигенции на Петербургских религиозных собраниях (1902 – 1903), а после революции 1905 г. превратилось в общественное движение<sup>25</sup>. Д. Мережковский после 1906 г. пропагандировал автономность «нового религиозного сознания» на пути решения социальных проблем, стоящих перед страной. Путь этот лежал через революционное преобразование религиозного общественного сознания в теократическом государстве<sup>26</sup>. «Новое религиозное сознание» хотело «синтезировать» революцию и религию, христианство и язычество, Христа и Диониса. В их манифестах Христос очень часто превращался в «вождя религиозно-политической революции», а само христианство выступало как революционная апокалиптика, направленная против самодержавия и Православной Церкви. «Религиозная революция предельная и окончательная, ниспровергающая всякую человеческую власть, всякое государство в его последних, метафизических основаниях, писал Д. Мережковский. – И острие меча Христова, поднятого для этой брани, есть первое пророческое слово великой русской религиозной революции, слово, недаром идущее именно от нас: самодержавие - от антихриста». Не случайно для Д. Мережковского «русская идея» – это, прежде всего, религиозная революция, которая призвана не только разрушить старую православно-самодержавную Россию, но и открыть новую эпоху так называемого «апокалиптического христианства третьего завета»<sup>27</sup>. Заметим, что по многим позициям представители «нового религиозного сознания» сближались с социал-демократами (РСДРП (б), а с другой стороны - сочувствовали черносотенцам.

Идея создать черносотенные организации, в память о «черных сотнях» 1612 г., спасших Русь от иноземцев, угрожающих российской государственности, вызревает в те же годы. Но только в данной ситуации «черносотенцы» призваны были спасать престол от своего же собственного народа. Первой черносотенной организацией стала Русская Монархическая Партия. Вл. Грингмут в своем «Руководстве монархиста-черносотенца» провозглашал: «Враги самодержавия назвали «черной сотней» простой русский народ, который во время вооруженного бунта 1905 г. встал на защиту самодержавного царя... Нижегородская черная сотня, собравшаяся вокруг Минина, спасла Москву и всю Россию от поляков и русских изменников». Правда, спасение от поляков в 1612 г. логически плохо увязывалось с требованием объявить всех инородцев иностранцами и не принимать на государственную службу, а евреям еще и всячески «способствовать» переселению на «историческую родину». Следом возник «Союз русского народа», который был поддержан самим царем. Царь выразил поддержку «Союзу русского народа» и даже стал почетным членом этой организации. К «Союзу» примкнуло немало политиков, деятелей науки, культуры, представителей духовенства, не говоря уже о помещиках, заводчиках, лавочниках и «ультрапатриотах» из других сословий. Среди примкнувшей интеллигенции в «Союзе» оказались, в частности, Иоанн Кронштадтский, будущий патриарх Тихон, протоиерей Иоанн Восторгов, академики Д.И. Менделеев и А.И. Соболевский, художники В.М. Васнецов, М.В. Нестеров, П.Д. Корин.

Вскоре в «Союзе Русского Народа» произошел раскол, и в начале 1908 г. в результате выхода из него ряда ультрареакционных деятелей во главе с В.М. Пуришкевичем (председатель союза до февраля 1914) был образован «Русский народный союз имени Михаила Архангела», еще одна черносотенная организация в России<sup>28</sup>. Отделы союза имелись в Москве, Одессе, Киеве и других городах. Программа в значительной степени совпадала с программой «Союза русского народа», но признавала необходимость Государственной Думы, избранной по реакционному закону 3 июня 1907 г. (при полном лишении избирательных прав евреев и ограничении представительства Польши и Кавказа), поддерживала аграрную полити-

ку П.А. Столыпина. Деятели данного союза выступали в периодической печати (газета «Колокол», еженедельники «Прямой путь» и «Зверобой»), распространяли книги и брошюры, проводили собрания, беседы, массовые антисемитские кампании (например, в связи с делом Бейлиса).

Девиз РНСМА звучал весьма поэтически: «За Церковь Православную, Царя Самодержавного и за Народность Русскую» (4-хстопный ямб с дактилическими окончаниями, имитирующий народный былинный стих – практически цитата из поэмы «Кому на Руси жить хорошо», гимна русского народничества). Среди активных членов союза, помимо В. Пуришкевича<sup>29</sup>, были священники А.П. Васильев (духовник царской семьи) и проточерей И.И. Восторгов (признан Святым Русской Православной Церкви), профессор А.С. Вязигин – председатель Совета правой фракции Государственной Думы, М.И. Жданов, издатель «Объединения», С.К. Кузьмин, издатель «Колокола», В.М. Скворцов, купец 1-й гильдии, П.П. Сурин, П.Е. Толстой, профессор Ф.С. Хлеборад, Г.А. Шечков – член Государственной Думы и др.

Первая мировая война сгладила амплитуду религиозного радикализма не только в общественной, но и в художественной жизни. Следующим витком проявления религиозно-художественного радикализма становится послереволюционная эпоха. Раскол русского национального сознания после 1917 г. приводит к расколу русской культуры на две ветви: метрополии и эмиграции. В Стране Советов декларативно и насильственно утвержден воинствующий атеизм и интернационализм. В эмиграции обращение к религиозным основаниям русского духа становится спасением от горестей и лишений изгнания, залогом сохранения исторической памяти, способом этнической идентификации.

В поток антибольшевистских радикальных настроений в эмиграции вовлечены писатели самых разных ориентаций. «Мы, умные, – безумны,/ Мы, гордые, – больны, / Растленной язвой чумной / Мы все заражены» 30, – в своих «Последних стихах» воскликнет неуемная 3. Гиппиус и продолжит вместе с Д.С. Мережковским войну с Антихристом, который теперь уже видится в большевистском облике<sup>31</sup>. В этой борьбе супруги Мережковские будут уповать на Воина Христова (попеременно видя в этой роли то Л.Г. Корнилова, то Б.В. Савинкова, Ю. Пилсудского, Б. Муссолини, в конце концов дойдя в своем радикализме до Гитлера). Знаменитый русский журналист А.В. Амфитеатров, до революции сочувствующий большевикам, решительно меняет свои взгляды. Его новые ценности – «Святая Русь», «Дом Пресвятой Богородицы», ради которых Амфитеатров призывает к поголовному уничтожению большевиков, осквернителей святынь, «зверей» и «зверих» в его словоупотреблении<sup>32</sup>. М.П. Арцыбашев, неонатуралист и пессимист, скандально известный автор «Санина» и до революции весьма далекий от политиканства, становится в эмиграции символом крайней нетерпимости к сказкам большевиков о всеобщем равенстве и коммунистическом благоденствии<sup>33</sup>. Пафос его статей в газете «За свободу!» пугает даже такого отчаянного террориста как Борис Савинков $^{34}$ .

В среде русских беженцев большой популярностью пользуются различные политические партии и организации с радикально-религиозной программой и террористической направленностью<sup>35</sup>. В этом отношении весьма показательна история наиболее радикального религиозно-политического движения в русском зарубежье — русского фашизма. История его довольно противоречива и, несмотря на ряд серьезных исследований, еще ждет своих толкователей<sup>36</sup>. На особицу в этой теме стоит фашистское движение в русском Китае<sup>37</sup>.

Фашистские группировки в Харбине возникают в середине 20-х гг., практически одновременно с возникновением фашизма в Европе. Активными пропагандистами фашистских идей являлись белые генералы В.Д. Кось-

мин и В.В. Рычков, а также бывший министр Приморского правительства братьев Меркуловых В.Ф. Иванов. Особенно много сторонников фашистской идеологии было среди студентов Юридического факультета (А.Н. Покровский, Е.В. Кораблев, К.В. Родзаевский, Б.С. Румянцев и др.). На Юридическом факультете была создана Российская фашистская организация (РФО), которая в 1926 г. и 1927 г. обнародовала программные документы «Наши требования» и «Тезисы русского фашизма». Постепенно в среде фашиствующей молодежи произошел раскол, и место А.Н. Покровского занял К. Родзаевский.

По мнению историков, харбинский фашизм определялся «лихорадочными поисками новых социальных идей и новых организационных форм борьбы с советской властью» (Н.Е. Аблова). Добавим - не только социальных, но и национально-религиозных. «Бог, Нация, Труд!» - девиз русского фашизма. Национализм через обращение к религиозным истокам стал выигрышной картой этого общественно-политического движения. Как пишет Н.Е. Аблова, харбинских интеллигентов отталкивал черносотенный, погромный характер РФП, чей постулат «антикоммунизм, антисоветизм и антисемитизм», яростное желание борьбы с «еврейством и масонством» воплощались в так называемых «разоблачениях». «Соратники гордились «разоблачениями» Сунгарийской масонской ложи, харбинских розенкрейцев (масонов), Н.К. Рериха, Христианского союза молодых людей (XCMЛ) как "сектантской организации"» 38. Однако, несмотря на довольно прохладное отношение харбинской интеллигенции к деятельности фашистов, те нашли сторонников в среде писателей и поэтов. По воспоминаниям И. Хаиндравы, «белое движение не сумело противопоставить большевистским лозунгам собственных позитивных лозунгов» и харбинская интеллигенция поверила «в обещания Родзаевского возродить великую, единую, неделимую Россию, Россию русской нации».

Яков Лович, Георгий Гранин, Борис Юльский, Лев Гроссе, Николай Щеголев, Арсений Несмелов – вот далеко не все имена тех, кто в той или иной мере сотрудничал с родзаевцами<sup>39</sup>. Судя по тому, как много в РФП было писателей и поэтов дальневосточного зарубежья, русский фашизм на сопках Маньчжурии можно назвать эмигрантским вариантом религиозно-художественного радикализма.

Одной из радикальных героинь литературного процесса в русском Китае становится Марианна Колосова. В своей политической деятельности Колосова была сподвижницей Н. Покровского – одного из основателей фашистского движения в Харбине. Но она же была и молитвенно-преданным членом Братства Русской Правды – религиозно-политического движения, основанного, кстати, поэтом С.А. Соколовым-Кречетовым<sup>40</sup>. Случай Марианны в этом деле – особенный, еще раз доказывающий индивидуально-психологическую обусловленность феномена религиозно-художественного радикализма. Как известно, деятельность С.А. Соколова-Кречетова, в свое время увлекшая многих деятелей западной эмиграции (А.В. Амфитеатрова, В.Л. Бурцева, П.Н. Врангеля, П.Н. Краснова, епископа Антония и др.), была весьма сомнительна с точки зрения реального воплощения. Судя по архивным расследованиям, осуществленным в последнее время, не очень талантливый поэт-символист Сергей Соколов оказался весьма продуктивным продюсером политического проекта, замешанного на радикальных религиозных настроениях части эмиграции<sup>41</sup>. Долгие годы, блефуя и мистифицируя масштабами террористической деятельности против большевиков, он добивался для своей организации серьезных финансовых вливаний. Как Соколову-Кречетову в условиях жуткого безденежья эмиграции это удавалось? Во-первых, срабатывала, как верно замечает О.В. Будницкий, общая мифологическая установка беженского сознания: «поразительное легковерие достаточно опытных людей во многом извиняется фантастической реальностью русской револю-

ции и Гражданской войны»<sup>42</sup>. Однако важна и литературная подоплека самого образа Кречетова, усиливаемая его личным обаянием: «Красавец мужчина, похожий на сокола, «жгучий» брюнет, перекручивал «жгучий» он усик; как вороново крыло – цвет волос; глаза – «черные очи»; сюртук – черный, с лоском; манжеты такие, что-о! Он пенснэ дьяволически скидывал с правильно-хищного носа: с поморщем брезгливых бровей; бас – дьяконский, бархатный: черт побери – адвокат! Его слово – бабац: прямо в цель! Окна вдребезги! <...> С эстрады – как кречет; а в кресле домашнем своем - само «добродушие» и «прямодушие», режущее «правду-матку»; не слишком ли? Бывало, он так «переправдит», что просто не знаешь, кидаться ли в объятия и благодарить, иль грубо оборвать...»<sup>43</sup>. Надо заметить, что практически все публикации в издании Братства «Русской правде» писал сам Соколов. И лишь изредка в нем встречаются произведения других авторов. Среди этих немногочисленных последователей «Атамана Кречета», в частности, никогда не видевшая «Брата № 1» Марианна Колосова:

Граната и пуля – закон террориста. Наш суд беспощаден и скор. Есть только два слова: «убей коммуниста» За Русскую боль и позор<sup>44</sup>.

В письме члену Братства Русской Правды Г.П. Ларину М. Колосова признавалась: «Я дала клятву быть верной моей Родине — Православной Великодержавной Единой Неделимой России. И этой клятвы я не изменяла ни на минуту» <sup>45</sup>. Эти слова являются ключевыми для понимания мировоззрения и творческой позиции поэтессы: «Родина» и «Православие» для нее — неразделимые концепты. Начиная с названий сборников, ее лирика определяется самой поэтессой как «динамитная» <sup>46</sup>, но этот «динамит» — во славу Божию: «Армия песен» (1928), «Господи, спаси Россию!» (1930), «Не покорюсь!» (1932), «На звон мечей...» (1935), «Медный гул» (1937). Стихи Марианны разных лет пронизаны христианскими образами (храм, икона, крест, божий суд и др.), обращениями к Богу: «Господи, Боже мой, Вечный, Праведный, Строгий» и т.д.

Сложное сопряжение религиозного чувства и лирической эмоции, желание во что бы то ни стало утвердиться в своей православной русскости рождали в творчестве и в литературном поведении М. Колосовой особые формы: в жанровом отношении — молитвы, плачи, гимны, «садические» стихотворные инвективы; в области художественных жестов — уподобление кликуше, «неистовой Марианне»<sup>47</sup>. Вот как Валерий Перелешин вспоминает о своей встрече с поэтессой. На одном из чураевских вторников летом 1933 г. Колосова подскочила к В. Перелешину со словами: «Я вас ненавижу! Вы — мой враг, потому что вы — враг России!»<sup>48</sup>. Правда, несколько дней спустя Валерий Перелешин побывал у поэтессы в гостях, и расстались они уже вполне мирно, даже по-дружески. Причиной же довольно курьезного знакомства двух талантливых поэтов послужило только что напечатанное произведение Перелешина «Вечный Рим». Крайняя религиозность, православная исступленность Марианны перекрывала все «светские» нормы. Потому ее не очень жаловали в поэтических студиях, старались не упоминать ее имени в европейской печати.

Лирические строки Колосовой заражают своей фанатичной энергией:

Тускнеют, блекнут все химеры Перед сиянием креста! Я не сменю отцовской веры, Она, как жизнь и смерть, проста! («Отступнику». – С. 18)<sup>49</sup>.

Такими стихами поэтесса увещевала молодое поколение эмигрантов пойти на смерть за «святую Русь»:

К чему увертки и хитрость? Сжечь надо врага дотла! Душонку из тела вытрясти, Коль подлой она была!

(«Прямая линия». Апрель 1932. «На звон мечей». – С. 186 –187).

Колосова выражает готовность к действиям против врагов, граничащим с патологической жестокостью:

Я б над дворянином-Ильичом Издевалась вместе с палачом. Этот череп «павшего в борьбе» Пепельницей сделала б себе! («Пепельница из черепа», 1933. НЗМ. – С. 200).

Для своей героини Колосова сознательно выбирает удел странницы, духовной подвижницы, чьи мытарства позволяют понять промысел Божий. Она последовательно выстраивает собственную поэтическую биографию — образец для подражания другим «русским девушкам»: «Есть девушки, удел которых страшен».

Важно отметить следующее: в своих стихах Колосова не дает воли фашистской идеологии. Наоборот, она весьма критически (и надо сказать, заслуженно) отзывается о фашистских «стишках» Несмелова, написанных от имени Николая Дозорова: «плохо стал писать Арсений Несмелов, раньше, когда он работал в советских газетах, он писал немножко ярче. [...] «Дозоровские стихи» совсем не годятся»<sup>50</sup>. И, действительно, — стихи, написанные под псевдонимом «Николай Дозоров», много уступают сугубо «несмеловским» текстам<sup>51</sup>. Обратимся для примера к поэме «Георгий Семена»:

Слово мое – не мольба к врагу, Жизнь молодую не берегу, Но и в смертельной моей судьбе, Миг, как фашист, отдаю борьбе!52.

Несмелов в своих инвективах слишком прямолинеен. Он вообще был далек от одухотворенных медитаций, прослыв среди своих коллег по цеху «циником». Был равнодушен к религии, потому в его стихах родина – это не «Святая Русь», а женщина, с которой он расстается «по-хорошему». Очевидно, что лозунг «СЛАВА РОССИИ И ВФП!», рефреном звучащий в поэме, не обладал такой сакрализованной притягательностью для широкой общественности, а уж тем более – вызывал неприятие более удаленных от Маньчжурии эмигрантов. Не было в агитационной лирике Дозорова той молитвенной проникновенности, что наполняла лирику «неистовой Марианны». Но не было в этих стихах и садически императивных интонаций, предельно откровенно выражающих радикальных настроений Колосовой.

Эмигрантский вариант религиозно-художественного радикализма, таким образом, воплощен в немногочисленных, но довольно ярких примерах — фактически литературном проекте Братства Русской Правды, созданного С. Соколовым-Кречетовым, и творчестве харбинской поэтессы Марианны Колосовой. Религиозная идея неотделима здесь от политических и националистических настроений. «Слово черное да зловещее» (М. Колосова) было направлено как на врагов, так и жертвующих собою ради «Святой Руси» «святых мучеников» — тех, кто по расчетам Соколова и Колосовой, способен защищать свои идеи с оружием в руках. Завладевающая сознанием читателя религиозная страстность и убедительность поэтических инвектив во многом объяснялась индивидуальным психологическим складом «Атамана Кречета» (литературная маска С. Соловьева) и «Е. Инсаровой» (один из псевдонимов Колосовой). Как известно,

М. Колосова была склонна к экзальтированным поступкам, а С. Соловьев скончался от опухоли мозга. Однако в энергетическое поле их радикальных настроений были втянуты искренне верящие им люди. Даже после кончины Соловьева некоторые его поклонники сохраняли стойкое убеждение в возможности продолжения его дела. Не случайно против «Братства Русской Правды» ГПУ разрабатывались серьезные операции, борьба велась по всем правилам военных действий. Боевики генерала Косьмина — соратника М. Колосовой по БРП, совершавшие рейды против Советов на дальневосточных границах, наизусть заучивали стихи Колосовой и порою гибли с ними на устах<sup>53</sup>.

«Слово мое – разящий меч!», – эта фраза на разных языках и в разных религиях выражает, по сути, общий посыл религиозного сознания: за священными откровениями признается право на насилие, зачастую выраженное не только в вербальной форме. Не случайно современный последователь старообрядчества задает себе вопрос: «Когда священномученик протопоп Аввакум говорит о том, что он «перепластал бы» (разрезал на куски) никониан, в каком смысле надо понимать его слова? Имеет ли в виду мученик физическое уничтожение патриарха и его сторонников?», – и не может ответить на него однозначно<sup>54</sup>.

# Библиографический список

Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология. – М., 2000.

Воронцова И.В. Революция и религия в дискуссии 1906 – 1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и др. // Религиоведение. – 2011. – N2 4. – С. 28 – 40.

Добаев И.П. Современный терроризм: региональное измерение / отв. ред. Ю.Г. Волков. – Ростов-н/Д., 2009.

Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907 – 1917): Хроника заседаний. – СПб., 2007.

Забияко А.П. Начала древнерусской культуры. – М.: Московский учебник, 2002.

Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. – С. 1220–1221.

Забияко А.П. Религия и этнос // Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. – С. 909.

Забияко А.П. Религиозная идентичность // Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. – С. 863.

Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита // Религиоведение. -2010.- № 2.- C. 153-165.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: монография. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та,  $2009.-C.\ 195-234.$ 

Забияко А.А. Юродство как форма литературного поведения // Религиоведение. – 2008. – Вып. 2. – С. 166–178.

Забияко А.А. Литературное кликушество: драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации // Религиоведение, 2010. – Вып. 1. – С. 157–167.

Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе// Центральная Азия и Кавказ. — 2000. — N 2 (8).

Индивидуальный политический террор в России. XIX – начало XX в.: Материалы конференции. – М., 1996.

Казурова Н.В. Йслам и постреволюционный иранский кинематограф // Религиоведение. -2012. -№ 1. -ℂ. 164 - 171.

Максимов А. Центральная Азия растворилась в религиозном экстремизме // Евразия. -2001. - N = 5.

Мамытова Э. Исламский фундаментализм и экстремизм в странах Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 5.

Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе: джихадизм и такфир // Религиоведение. -2010. -№ 4. - C. 102-104.

Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001.

Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII – начало XVIII века). – М.: Школа «Языки русской культуры», 1996.

Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. – М., 1978.

Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М.: Академический проект, 2006.

Русский консерватизм середины XVIII — начала XX века: Энциклопедия / отв. ред. В.В. Шелохаев. — М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.

Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. – М.: Смысл, 2006. – 328 с.

Соловьев В.С. Избранное. - М., 1990.

Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. – М., 1992.

Яхьяев М.Я., Русидзе А.Р. Религиозно-политическая ситуация и экстремизм на Северном Кавказе // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 65–74.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Новая философская энциклопедия: В 4 т. / под ред. В.С. Степина. – М.: Мысль, 2001.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. – С. 1220–1221; Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 153 – 163; Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. – 2000. – № 2 (8); Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе: джихадизм и такфир // Религиоведение. – 2010. – № 4. – С. 102–104; Яхьяев М.Я., Русидзе А.Р. Религиозно-политическая ситуация и экстремизм на Северном Кавказе // Религиоведение. – 2010. – № 2. – С. 65–74.

 $<sup>^3</sup>$  Симаков Н. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный православный журнал. – 2012. – № 17.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> «Экстремизм религиозный (лат. extremus – крайний, чрезвычайный) – тип религиозной идеологии и деятельности, который отличается крайним радикализмом, ориентированным на бескомпромиссную конфронтацию со сложившимися традициями, резкий рост напряженности внутри религиозной группы и в социальном окружении» Забияко А.П. Экстремизм религиозный // Религиоведение. Указ. изд.). В обозначенном русле явление религиозного радикализма осмыслено в публикациях, например: Мамытова Э. Исламский фундаментализм и экстремизм в странах Центральной Азии // Центральная Азия и Кавказ. − 2000. – № 5; Максимов А. Центральная Азия растворилась в религиозном экстремизме // Евразия. − 2001. – № 5.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> Забияко А.П. Религия и насилие: пластичность религии вплоть до состояния пластита. Указ мал

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Например: «Сегодня в патриотическом и православном общественном движении правый радикализм растет и процветает. Он набирает силы не по дням, а по часам, Начинается массовое заражение его идеями и духом. Если ты радикал, то, значит, ты настоящий патриот, ты действительно православный и борец за истину и правду, ты почти святой подвижник! Сегодня действует правило: чем радикальнее, тем истиннее! Снова, как и раньше, нынешний радикализм зовет к революции – теперь уже не левой, а правой, «национальной», как единственному пути «спасения» России и русского народа» (Симаков П. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный православный журнал. Указ. изд.).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Маяковский В. Ноктюрн (1915).

 $<sup>^8</sup>$  Забияко А.П. Религия и этнос // Религиоведение / Энциклопедический словарь. — М.: Академический проект, 2006. — С. 909; Забияко А.П. Религиозная идентичность. Указ. изд. — С. 863; Третьяков А.В. Религия и политика. Указ. изд. — С. 896; Мозговой С.А. Религия и нация. Указ. изд. — С. 891.

 $<sup>^9</sup>$  Глаголев В.П. Религия и искусство // Религиоведение / Энциклопедический словарь. — М.: Академический проект, 2006. — С. 882 — 884.

- $^{10}$  Соловьев В. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Избранное. М., 1990. С. 79.
- $^{11}$  Давыдов И.П. Религиозное искусство. Религиоведение / Энциклопедический словарь. Указ. изд. С. 867 868; Рыжов Ю.В. Ignoto Deo: Новая религиозность в культуре и искусстве. М.: Смысл, 2006. 328 с.
- <sup>12</sup> Об этом, например: Добаев И.П. Современный терроризм: региональное измерение / отв. ред. Ю.Г. Волков. Ростов-н/Д., 2009; Игнатенко А.А. Эндогенный радикализм в исламе // Центральная Азия и Кавказ. 2000. № 2 (8).
  - 13 Несипбай Р.Т. Радикальные направления в исламе: джихадизм и такфир. Указ. изд.
- $^{14}$  Казурова Н.В. Ислам и постреволюционный иранский кинематограф // Религиоведение. -2012. -№ 1. C. 164 171.
- $^{15}$  Симаков Н. Соблазн радикализма и раскола // Благодатный православный журнал. Указ. изд.
- $^{16}$  Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI начало XI I века. М., 1978. С. 131 133.
  - <sup>17</sup> Забияко А.П. Начала древнерусской культуры. М., 2002. С. 94.
  - <sup>18</sup> Симаков Н. Соблазн радикализма и раскола. Указ. соч.
- <sup>19</sup> Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ // Из истории русской культуры. Т. III (XVII начало XVIII века). М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 42.
  - <sup>20</sup> Там же.
  - $^{21}$  Житие протопопа Аввакума. М., 1960. С. 136.
  - <sup>22</sup> Там же. С. 95.
  - <sup>23</sup> Панченко А. М. Русская культура в канун петровских реформ. Указ. изд. С. 57–59.
  - <sup>24</sup> Изгоев П. Религия и политика // Русская мысль, 1907. С. 106.
- $^{25}$  Ермичев А.А. Религиозно-философское общество в Петербурге (1907 1917): Хроника заседаний. СПб., 2007.
- <sup>26</sup> Мережковский Д.С. Революция и религия // Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д. Царь и революция. Париж, 1907.
- $^{27}$  Подробно об этом, например: Воронцова И.В. Революция и религия в дискуссии 1906 1914 гг. Д.С. Мережковского, Н.А. Бердяева, П.Б. Струве и др. // Религиоведение. 2011. № 4. С. 28 40.
- <sup>28</sup> Омельянчук И.В., Репников А.В. Русский народный союз имени Михаила Архангела // Русский консерватизм середины XVIII начала XX века: Энциклопедия / отв. ред. В.В. Шелохаев. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2010.
- <sup>29</sup> Иванов А.А. Владимир Пуришкевич: Опыт биографии правого политика (1870 1920) / науч. ред. И.В. Алексеева. М.; СПб: Альянс-Архео, 2011. 448 с.
  - <sup>30</sup> Гиппиус З.Н. Последние стихи, 1914–1918. Пг., 1918. С. 63.
- <sup>31</sup> Мережковский Д., Гиппиус З., Философов Д., Злобин В. Царство Антихриста. Мюнхен, 1922
- $^{32}$  Амфитеатров А. Два Коня // За свободу! Варшава. 1924. 21 июля. С. 3; Амфитеатров А. Стена Плача и Стена Нерушимая. Белград, 1930.
- <sup>33</sup> Амфитеатров и Савинков: Переписка 1923–1924 / публ. Э. Гарэтто, А.И. Добкина, Д.И. Зубарева // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 13. М.; СПб., 1993. С. 142.
- <sup>34</sup> Зубарев Д.И. «Красная чума» и белый терроризм (1918 1940) // Индивидуальный политический террор в России. XIX начало XX в.: Материалы конференции. М., 1996.
- <sup>35</sup> Будницкий О.В. Терроризм в российском освободительном движении: идеология, этика, психология. М., 2000.
- <sup>36</sup> Например: Стефан Дж. Русские фашисты: Трагедия и фарс в эмиграции 1925–1945. М., 1992.
- $^{37}$  Мельников Ю. Русские фашисты в Маньчжурии // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 2. С. 109—121; № 3. С. 156—177; Аблова Н.Е. Российская фашистская партия в Маньчжурии // Белорусский журнал международного права и права и международных отношений. 1999. № 2.
  - 38 Аблова Н.Е. Российская фашистская партия в Маньчжурии... Указ. изд.
- <sup>39</sup> Вполне возможно, что большую роль в этом альянсе играли деньги как известно, фашисты были хорошо обеспечены японцами, а харбинские писатели сильно нуждались.
- $^{40}$  Будницкий О.В. Братство Русской Правды последний литературный проект С.А. Соколова-Кречетова // Новое литературное обозрение. -2003. № 64. С. 114–143.
  - <sup>41</sup> Там же.
  - <sup>42</sup> Там же.
  - $^{43}$  Белый А. Начало века. М., 1990. С. 256.

- 44 Колосова М. Два слова // Русская правда. 1928. Март апрель. С. 7
- $^{45}$  Письмо М. Колосовой Г.П. Ларину. Цит. по: Вспомнить нельзя забыть. Стихи Марианны Колосовой / сост. В.А. Суманосов. – Барнаул. – 2011. – С. 26.
  - 46 Название стихотворения «Динамитная лирика» («Господи, спаси Россию!»)
- <sup>47</sup> Об этом подробно: Забияко А.А. Жанровые истоки «динамитной лирики» М. Колосовой (на материале сборника «Господи, спаси Россию!») // Русский Харбин, запечатленный в слове. Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2006. – Вып. 1. – С. 22–50; Забияко А.А. Художественные трансформации этнокультурных архетипов: от юродства до фашизма // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии: монография. - Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2009. - С. 195-234; Забияко А.А. Юродство как форма литературного поведения // Религиоведение. – 2008. – Вып. 2. – С. 166–178; Забияко А.А. Литературное кликушество: драма женской души и форма этнорелигиозной идентификации // Религиоведение, 2010. – Вып. 1. – С. 157–167.
- <sup>48</sup> Перелешин В. Два полустанка (фрагменты) // Литературная учеба. 1989. № 6. –
- <sup>49</sup> Цит. по: Колосова М. Господи, спаси Россию!.. Стихи: Кн. 2. Харбин: Тип. «Заря», 1930. С. 37. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте с указанием страниц в скобках и сокрашением ГСР.
  - <sup>50</sup> Колосова М. «Их» желтый путь // Новый путь. 1936. 6 июня. № 208.
- 51 Об этом: Забияко А.А. Художественные трансформации этнокультурных архетипов: от
- юродства до фашизма. Указ. изд. С. 233–234.  $^{52}$  Дозоров Н. (Несмелов А.). Георгий Семена // Несмелов А. Собрание сочинений: В 2 т. Владивосток: Альманах «Рубеж», 2006. – Т. 1. – С. 494.
- 53 Крузенштерн-Петерец Ю. Чураевский питомник (о дальневосточных поэтах) // Возрождение. – 1968. – № 204. – С. 45-70.
- <sup>54</sup> Муравьев А.В. Не мир, но меч! О воинствовании издревле православной Церкви Христовой как условии ее жизни // Старообрядецъ. – 2007. – № 38. Алексей Владимирович Муравьев – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории РАН, христианин Тверской общины РПСЦ.

Дябкин И.А.

# РЕЛИГИОЗНЫЕ КОННОТАЦИИ ОБРАЗОВ КИТАЯ И КИТАЙЦЕВ В ДАЛЬНЕВОСТОЧНОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Аннотация. В настоящей публикации приводится анализ религиозных коннотаций в восприятии образов Китая и китайцев русскими жителями Дальнего Востока. На основе приведенных текстов выявляются противоречивость указанных образов в сознании дальневосточников, а также синкретизм в восприятии религиозных традиций и обрядов китайцев и русских. Особенности фольклорной рецепции образов Китая и китайцев рассматриваются в тесной взаимосвязи с фронтирной ментальностью жителей Дальнего Востока.

Ключевые слова: фольклор, Дальний Восток, Китай, фронтир, фронтирная ментальность, образ, этнос, китайцы, русские, народное сознание, миф, мифология, картина мира, религия, вера, религиозный синкретизм, религиозные коннотации, святые места, демонология.

Статья подготовлена в рамках работы по проекту РГНФ 12-21-21001 a (м) «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов».

«Глубинка», «далекая окраина», «медвежий угол», «Тьмутаракань», - за подобными метафорами прочно закрепился в народном сознании образ Дальнего Востока. Определяющим фактором в формировании устойчивых стереотипов восприятия Дальневосточного края в массовом

сознании жителей центральных округов России стала периферийность его географического и геополитического положения. Подтверждением тому служат фольклорные и литературно-художественные источники, записи путешественников, исследования ведущих ученых-религиоведов, филологов, социологов. Определяя семантику категории «фронтир» / «порубежье», А.П. Забияко отмечает: «Провинциальное существование по своей собственной природе - косность, мертвящая бездеятельность; единственная для него возможность не сгинуть окончательно - светить отраженным столичным светом. <... > на крайних рубежах русского мира нормальной (по столичному образцу) жизни, в сущности, нет по причине крайне немощи: здесь не живут – здесь прозябают, стынут от бессилия. Такой стереотип мышления облекался в формы фольклора, "высокой литерату-, политических и экономических решений, личных жизненных стратегий людей и т.д.»<sup>1</sup>. Вероятно, поэтому в прозе харбинского писателя Н.А. Байкова образ дальневосточной земли находит воплощение в фольклорном образе «тридевятого царства, тридесятого государства», а дорога туда ассоциируется с фольклорным образом путешествия «на тот свет»: «Полстолетия тому назад Восточная Сибирь представляла собой действительно «Далекую окраину», или «Дальний Восток», как ее обыкновенно называли российские обыватели. Чтобы добраться до ее крайних восточных пределов, то есть до берегов Тихого Океана, надо было «скакать» десять тысяч верст через всю Сибирь, или «болтаться» по «морю океану» сорок дней и сорок ночей! Обыкновенно тех, кто решался ехать в эти «гиблые» места, провожали, как на тот  $cвет!»^2$ .

Тем не менее маргинальное месторасположение дальневосточной земли обусловливало и ее уникальность, выразившуюся в складывании особой картины мира, особого типа ментальности, которую исследователи определяют как «фронтирная ментальность»<sup>3</sup>, «ментальность переходного этноса», «приграничная ментальность», «порубежная ментальность» и т.д., определенная «духовная формация, выражающая идейно-психологические особенности индивидов, групп, существующих в условиях порубежья»<sup>4</sup>. Дальневосточный регион был и остается местом скрещения древнейших этносов и культур<sup>5</sup>. Стихия тесного межэтнического взаимодействия порождала множество сложных этнокультурных и этнорелигиозных процессов, важнейшим из которых стал опыт усвоения и синкретизации межкультурных религиозных традиций.

Фронтирная ментальность, по определению А.П. Забияко, стала основополагающим признаком формирования процессов синкретизации различных форм духовной культуры<sup>6</sup>. Наиболее отчетливо процессы взаимодействия отдельных форм духовной жизни в пределах Дальневосточного региона прослеживаются применительно к опыту сосуществования русских и китайцев. В подобном дискурсе фольклорные и литературные источники представляют собой богатейший материал как для выявления специфики фронтирной ментальности дальневосточников, так и для реконструкции изменения моделей и стереотипов восприятия образов Китая и китайцев в сознании русских дальневосточников и, соответственно, образа русских в восприятии носителей китайской культуры. «Непростая история взаимоотношений двух держав, — по замечанию А.П. Забияко, — оказывала существенное влияние на климат межэтнических контактов русских и китайцев, формировала этническую память, этнические стереотипы и установки»<sup>7</sup>.

Первые посылы к изучению фольклора народов Сибири и Дальнего Востока были обозначены в фундаментальных исследованиях виднейших ученых-фольклористов: М.К. Азадовского, Д.К. Зеленина, М.М. Громыко, М.Е. Элиасова<sup>8</sup> и др. Интерес к постижению форм духовной культуры русских дальневосточников и их отражения в фольклоре наблюдается и в

работах современных исследователей. Огромный вклад в методологическую базу дальневосточной фольклористики совершен учеными-этнографами и антропологами из Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН, РГГУ, Института филологии Сибирского отделения РАН<sup>9</sup>. Проблемам этнокультурного и этнорелигиозного взаимодействия русских и китайцев в условиях «дальневосточного фронтира» посвящены многие исследования дальневосточных ученых: в первую очередь, это работы А.П. Забияко, С.Э. Аниховского, Р.А. Кобызова, А.А. Забияко<sup>10</sup>.

При этом значительную трудность для современных исследователей составляет источниковедческая база. На сегодняшний день многие тексты дальневосточного фольклора уже собраны и опубликованы (первостепенное значение, безусловно, имеет 60-томная академическая серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока», изданная на 30 языках по инициативе исследователя Института филологии СО РАН А.Б. Соктоева). Определенный опыт издания текстов дальневосточного фольклора представляют собой продолжающийся фольклорно-диалектологический альманах «Слово», созданный по результатам полевых практик ученых-лингвистов Амурского государственного университета<sup>11</sup>, а также издания частушек из архива Г.С. Новикова-Даурского, осуществленные Б.В. Блохиным<sup>12</sup>. При этом значительный корпус фольклорных текстов еще не введен в научный оборот. По крупицам современным исследователям приходится выявлять тексты фольклорного содержания из записей путешественников (В. Арсеньева, Н. Гарина-Михайловского, Н.М. Пржевальского, А.А. Кауфмана, В.П. Васильева, А.П. Фарафонтова), из художественных текстов, мемуаров писателей-эмигрантов (произведения Н.А. Байкова, А.И. Несмелова, П.В. Шкуркина, Б. Волкова), а также реконструировать тексты фольклорного содержания из расшифрованных бесед со старожилами приамурских сел и деревень.

Данная публикация представляет собой попытку реконструкции религиозных коннотаций образов Китая и китайцев, закрепленных в фольклорном сознании дальневосточников. Фольклор, как известно, является первоисточником всех последующих культурных, литературных сюжетов и мифологем. В целом анализ фольклорных текстов выявляет, что отношение русских к китайцам было довольно неоднозначным за образами жителей Срединной империи закреплялись как позитивные, так и негативные коннотации. Наиболее ярко это представлено на примере исторических нарративов, устных рассказов-воспоминаний старожилов приамурских сел, имеющих опыт тесного общения и компактного проживания с соседями-иноплеменниками.

Психоментальная установка «свой-чужой», безусловно, имела определяющее значение в складывании определенных этнокультурных маркировок в отношении китайцев<sup>14</sup>, но, как показывает анализ фольклорных источников, «чужой» в русском сознании закреплял коннотации «другой», «пришлый», т.е. имеющий сопричастность к иным культурным традициям: «А жили не как мы. Дома их, фанзы, не похожи на наши. < ... >Деревянные и турлучные фанзы, из глины прямо это. Я вот скока в Харбине служил, до самого апреля сорок шестого, у их потолков не было... Балки, там наброшено все. Заходишь... посреди фанзы такой круглый стол... А над стенкой, вдоль северной стенки идут нары сплошные. Прям на всю стену. Там в углу топка, там топют, а труба аж вон там, на улице. Бедно жили» 15. Подобные бытовые ретроспекции дальневосточников фиксируют внимание русских к особенностям бытового уклада китайцев, сопровождающееся интересом к их культурнорелигиозным традициям и обрядам. Сохранились рассказы дальневосточников об обрядах захоронения китайцев: «Вот раскапывали китайца, кожаный мешочек и палочки сохранились, это в гробу все. ...А поминают тожа своих, кто умер, но не хлебом. Хлеб они не ели, а пампушки. Вот такие пампушечки на пару. Тоже вкусные. Мы воровать ходили. Уйдут в кирпичный завод, а мы залазием. То домино украдем, то пампушки»<sup>16</sup>.

Религиозные верования китайцев, пробуждая живой интерес со стороны православных русских, не носили пренебрежительного характера: «У них вера другая, идолам молются»; «А молются не по-нашему»; «Както чудно молются, по-своему» 17. Предполагаем, что подобная терпимость русских была обусловлена и осознанием собственной близости к другому пространству, хоть и находящемуся рядом с собственными землями, но все же инокультурному. Нужно сказать, что Китай своей восточной таинственностью всегда вызывал неизбывный интерес в сознании русских. Не случайно путешественник и харбинский писатель-эмигрант П.В. Шкуркин в сборнике «Хунхузы», обращаясь к описанию особенностей религиозной картины мира китайцев, воспроизводит фольклорно-мифологический образ Китая, присущий русским дальневосточникам: «Горы покрыты непроходимыми лесами, и в этих лесах растет таинственная волшебная трава орхой-да или жэнь-шэнь, способная влить новую жизнь больному телу. Но горе тому смельчаку, который, целыми месяцами разыскивая волшебный корешок и, наконец, найдя его, бросится тотчас вырывать его из земли, забыв от радости, что сначала следует помолиться и возблагодарить духов гор и владыку здешних мест — грозного амба-лао-ху! Тотчас неведомо откуда появится страшный лао-ху (тигр), со священным иероглифом — «ван» <...> Всеми этими богатствами владеют духи и оборотни, и нужно обладать закаленным телом, бесстрашной душой и знать заклинания, чтобы вырвать клад из таинственных мест и самому не погибнуть» $^{18}$ .

Экзотика и причудливая загадочность китайской культуры стали определяющими факторами складывания в русском народном сознании образа Китая как к особому священному пространству. Подобное воплощение образ китайской земли находит в рассказах амурских старообрядцев (пос. Новоандреевка)<sup>19</sup>. В фольклоре старообрядцев образ Китая наделяется характерными чертами сказочного места — загадочной утопической страны, сопоставимой с «тридесятым царством, тридевятым государством». Исходя из реконструкций представлений русского народа о «тридесятом царстве», описанных В.Я. Проппом в «Исторических корнях волшебной сказки», «тридесятое царство никогда конкретно не описывается. Внешне оно ничем не отличается от нашего. <...>Иногда это царство представлено городом, иногда — закрытым или открытым пространством. <...>И тем не менее оно все же "другое"»<sup>20</sup>.

Духовная культура старообрядцев, как известно, наименее подвержена различным формам ассимиляции с инокультурой. Однако в результате тесного взаимодействия с китайским этносом, в ситуации порубежья, культура дальневосточных старообрядцев утрачивала черты присущего ей эскапизма и изоляционизма<sup>21</sup>. Хотя упоминания о Китае в фольклорных преданиях старообрядцев единичны, некоторые случаи все же зафиксированы в устных рассказах, тяготеющих по своим жанровым особенностям к легендам о паломничестве. По их сюжету Китай находится то «за тридевять земель», то за «морем-океаном», куда надо добираться через «горы и тайгу непролазную, дремучую»22, и в которой люди пребывают в абсолютном достатке и гармонии с природой. По замечанию Н. Селезнева, «российские старообрядцы, объявившие мифологизированную "верность отцам" одной из основ своего бытия, предпочли существованиев "альтернативном" мире, с весьма расплывчатыми границами между реальным и иллюзорным»<sup>23</sup>, а потому таинственный Восток в целом совпадал с религиозными установками староверов - желанием обрести «места сокровенные, богом спасаемые грады и обители» $^{24}$ .

В.Я. Пропп также указывает, что нередко образ «тридесятого царства» может выступать вариацией русских народных представлений о загробном мире, а может воплощаться и как «страна изобилия». Схожими чертами, по указанию К.В. Чистова, наделяется в легендах о паломничестве и образ «святой земли»<sup>25</sup>. Инвариантом этого образа в старообрядческих легендах выступает образ Беловодского царства — священного места, «где злата и серебра не есть числа, дорогого бисера и камения весьма много... Земли в ней много, земли тучные, дожди теплые, зверя в лесах много. Православным житье привольное»<sup>26</sup>. Старообрядцы в мифологеме Беловодья, безусловно, воплотили свои религиозные представления о земном рае, где «вера Христова чиста и крепка».

При этом само местонахождение этой сакральной страны не определено. Конкретика ее местоположения проявляется только в единичных случаях. Согласно одним вариантам, находится Беловодье «где-то в Китайском царстве, куда есть подземные проходы, куда идти то ли 44 дня через Гоби, то ли плыть 33 дня по Сунгари, уже и не помню... $^{27}$ . В другом варианте подобного сказания о хождении в святую землю Беловодье мы находим уже более конкретные топографические очертания этого священного места: «Есть на свете такая чудесная страна, называется она Беловодье. Три года или больше надо идти. За Сибирью ли, или еще, где-то в Китае она. Через степи, горы, тайгу, среди моряокеана она раскинулась на семидесяти островах, там во всей чисто-те сохранилась православная вера Христова»<sup>28</sup>. Некоторые представители старообрядчества расположение этой страны относят к Японии (Оппоньскому государству), другие - к Тибету. А. Мельников-Печерский воспроизводит популярное во второй половине XVIIIстолетия рукописное повествование беспоповского инока Марка, в котором географические черты мифологической страны Беловодья проявляются более отчетливо: «За оными горами деревня Умьменска (по другому списку, Устьменска) и в ней часовня; инок, схимник Иосиф. Отъ них есть проход Китайским государством, 44 дня ходу, через Губань (Гоби?), потом в Опоньское государство. Там жители им $\pm$ ють пребывание в пред $\pm$ лахь окияна-моря, называемое Беловодие»<sup>29</sup>.

В религиозном сознании остальных представителей русской дальневосточной диаспоры образ Китая характеризуется схожими чертами: в фольклорных вариантах преданий и легенд о земле обетованной он также приобретает черты утопического, сакрального пространства. Так, среди русского населения Тамбовского района распространено представление о Китае как о неком Эдеме, «золотом царстве»: «Не, сама я не была у Китае... А мать ишшо сказывала, что там птицы вроде как райские поют и храмов много там, золотые все вроде. И молются они часто... И будто горы там до неба. Хорошо там, красиво...»<sup>30</sup>. В то же время образ Китая в народном сознании дальневосточников имел определенную связь и со священным временем, ему свойственны особые темпоральные характеристики: соотнесенность с мифологемой начала и конца исторического процесса. Так, в Белогорском районе мы находим следующий вариант эсхатологической легенды, по сюжету которой Апокалипсис связан с действиями женского хтонического существа - принцессы-черноволоски, расплетающей косу: «Еще помню, говорили, что в Китае гора есть, как-то по ихнему называется, забыла... А прямо в небо и упирается. А на ней фанза, ихний дом значит, стоит. В ней китайская принцесса сидит, коса у ей длинна, черна. Как косу расnлетет — mак u миру конец» $^{31}$ .

Можно предположить, что отчасти восточная экзотика, помноженная на исторический опыт культурного сотрудничества с китайцами, во многом способствовала рождению подобных мифологических интерпретаций

Китая как священной земли, с которой связана цикличность исторического процесса.

Вероятно, исторический опыт межэтнического сосуществования на разных этапах истории существенно влиял на трансформации восприятия образа китайцев в сознании дальневосточников. А.П. Забияко отмечает: «К сожалению, не очень велик положительный опыт сосуществоания русских и китайцев. И это понятно. Традиция сожительства русских и китайцев на одной улице, дверь в дверь, в прежней России была крайне неглубока и обременена взаимными предрассудками. Годы советской власти прибавили мало положительного. <...> В сознании русских и китайцев были реанимированы старые и созданы новые негативные идеологические стереотипы взаимного восприятия» 32. Отсюда возникала разность народных рецепций образов китайцев.

Так, в некоторых вариантах уже упомянутых исторических нарративах этнические маркировки, способствующие разделению в народном сознании русских дальневосточников на «свой-чужой», стираются: «От русских... Как человеки ни ничем не отличались. Такие добрые. Вот в Харбине я служил. Приду в магазин. Возьму там десять рублей. Не хватает. "Ты запиши! Через два солнца тебе принесу!" Через два дня. Хоть полмагазина бери в долг. Вот такие доверчивые люди» 33. В другом из таких рассказов-воспоминаний образ китайских жителей также получает одобрительные оценки со стороны русских: «Как я стал уже подрастать, так стал помнить все. Дак токо там на берегу была мельница, осталась. Мельница и китайские фанзы. Китайцы жили. ... Дак это у нас был заместитель колхоза китаец, председатель сельсовета был китаец. По-русски как вы разговаривали. Они же с русскими жили, ну, маленько акцент может быть. Хорошие люди. Жили мы с ними в ладу, как промеж собой» 34.

В рассказе жительницы села Красный Луч (Архаринский район) за образом китайцев закреплена семантика «чистоплотных», «опрятных» жителей: «Оны черные. По своему гиргочать. Я сама грешная ходила раза три на ту сторону. Оны очень тиистоплотные. Очень тиистоплотные. У их хоть землянка, уот, выкопанные землянки такие исделаны, ну, отшэнь тшисто. В складах у них тшисто. По эту сторону ляжит крупа, на ету мука лежить, тут проходка такая, уот»<sup>35</sup>. А в годы советской власти в восприятии жителей Тамбовского района образ китайцев получил явно выраженную пренебрежительную коннотацию: внутреннее убранство жилища китайцев, как сами китайцы, определяются как «неряшливые», «грязные», «неопрятные»: «Какой там, грязно, грязно у них <...> Что-нибудь постелено, дерюга какая-нибудь. Каки побогаче, какие начальники, они отдельно, фанзы у них отдельно, а каки попроще, грязные, вшивые ходили»<sup>36</sup>. Или: «Грязные, страшные. Бормочут чего-то, али как проклятья по-ихнему шлют. Так я через левое плечо плевала».

Сам процесс ассимиляции китайцев в инокультурной среде, вероятно, влиял на появление подобных смысловых отличий. Важно и то, что схожими тенденциями характеризовалось восприятие образа русского-«ламозы» в народном сознании обоих этносов в культурном пространстве дальневосточной эмиграции. Подтверждением этому служат произведения харбинских писателей-эмигрантов. Так, А.И. Несмелов в рассказе «Ламоза» и повести «Драгоценные камни» описывает распространенное в годы революции явление «окитаивания», вживания русских в чуждую, китайскую культуру, сопровождающееся в итоге потерей этнических корней. Сложный процесс определения своей этнической идентичности главным героем составляет проблематику заявленных рассказов. Так, Ван Хин-те («Ламоза»), русский юноша, выросший в китайской семье и определяющий себя как китайца, терпит язвительные, а порой и пренебрежи-

тельные отношения со стороны и русских, и китайцев, для которых он «ламоза» – «волосатый русский», а следовательно, потенциально опасен: «Он хотел быть китайцем и потому еще, что с именем «ламоза» в его уме сочеталось представление о людях, наделенных злой колдовской силой, о людях страшных, пугающих, о которых взрослые говорили nedoброжелательно» Подобные описания автора — далеко не результат художественного творчества, а точное воспроизведение расхожих среди русского и китайского населения эмигрантского Харбина представлений об «окитаинном» образе русского. Сходная судьба прослеживается и у героини рассказа «Драгоценные камни», которая вынуждена скрывать свою русскость «насколько это возможно, для чего и красит волосы... И страх ее, как и всего населения деревни, перед "ламозами" понятен»<sup>38</sup>, — пишет А.И. Несмелов. «Если пиджинизированный этноним «ходя» в русском языке несет в себе в основном только снисходительные коннотации, - как отмечает А.А. Забияко, - то именование "ламоза" более нагружено отрицательной семантикой: «словами "ламозалайла" – русский пришел – китаянки пугали своих капризничающих детей»<sup>39</sup>. Образ «ламозы» в сознании как русских, так и китайцев имел и явную демоническую окраску. М. Колосова в стихотворении «Лешачонок» воспроизводит устойчивую в народном сознании мифологему «ламозы» как некого демонического существа. Лирическая героиня стихотворения обнаруживает «возле речки Модяговки» ребенка «с рожками» и «копытцами на ногах»:

Разглядела, отшатнулась... И закрался в душу страх. Поняла, что тварь лесную Вместо детки я нашла. Вместо детки лешачонка Я в приемыши взяла<sup>40</sup>.

Конечно, с течением времени, в сознании уже современных жителей Китая образ «ламозы» утратил свое демоническое воплощение, а отрицательная семантика сменилась снисходительными оценками. На вопрос: «Кто такой ламоза?» современный китаец, как правило, отвечает: «Волосатый русский. Вы, русские, ламозы».

Вживание китайцев в традиции русской культуры также сопровождалось наделением образов китайцев чертами демонологических персонажей, что подтверждают сохранившиеся тексты несказочной прозы. По справедливому замечанию С.Ю. Неклюдова, демонологические рассказы являются наиболее актуальным и продуктивным жанром устного народного творчества на всех этапах его развития. «Они лишь несколько меняют предмет изображения, который тем не менее всегда сохраняет важнейшие структурно-семантические и функциональные признаки, позволяющие говорить о нем как о принципиально едином объекте, связанном с несколькими "базовыми" эмоциями человека любой эпохи и культуры: страхом, удивлением, любопытством»<sup>41</sup>, – отмечает исследователь. Согласно имеющимся немногочисленным сюжетам дальневосточных вариантов быличек и бывальщин, именно китайцы исполняют роль некого медиатора, волею которого вызваны действия нечистых сил. Так, в одной из быличек Ушумунского района брошенный нечестивой женой китаец насылает на ее дом кикимору: «Это в двадцать шестом, в двадцать седьмом ли году было. Одна была за китайцем, а потом че-то с китайцем разошлась – за корейца. А этот китаец и подшутил, да так, что весь народ ходил смотреть. Вот кикиморой звали. Придем. Вот шлеп, шлеп в углу! Присогнесся – никого станет. Не слыхать. Потом заставят:

– Каку-нидь песню сыграй! – Она ту играт, только на этой половице – выводит все! Но народу наберется людно, дак она потом изза печки стала все выбрасывать» 42.

В финале этой бывальщины проделки кикиморы останавливает русский мужик, деревенский знахарь Демид: «А потом нашли. Наш Демид, знахарь наш. Были палочки и в них тряпичны лоскутки. Как куколки. Решили проверить. Бросили эту куколку во двор к кобыле. Потом пришли утром — кобыла-то в воде адали была! Мокра! Счас в таких-то местах есть эти дивья, а у нас не слыхать»<sup>43</sup>.

В другой вариации этого сюжета русское народное сознание приписывает китайцу функции колдуна: «Где магазин, мы тамака жили. А кикимора – у Коли Сличенко через дорогу-то на огороде дом стоял – там получалась. Ее китаец пустил. У матери три девки было, одна-то еще счас живет в Ушумуне. Вот он наее и пустил. Он колдуном был. Дак тут тоже диво! Раньше подле печку-то ленивки были срублены, вот как диван, такой же ширины. А там выше-то опеть вот так полати настланы. Нас людно, ребят-то, было. Мы пришли слушать эту кикимору. Сидим тамака. А под нами мешок крестьянский лежал, тогда кули называли. Нас четверо сидело. Мы u не слыхали, ка- $\kappa$  с-noд нас мешок вылетел...» <sup>44</sup>. В финале былички за помощью от проказ кикиморы русские жители обращаются именно к этому китайцу, пустившему ее в дом. Колдун-китаец советует хозяину сжечь куколку кикиморы, спрятанную в поленнице. Если в представленных текстах китайцы наделены как вредоносными, так и охранительными функциями, то в быличках, записанных в Зейском районе, они наделяются функцией оборотничества, усиливающей их прямую связь с нечистой силой: «Возле самой Зеи, тамакажили<...> Дед мой рассказывал, что у конце деревни жили китайцы, на выгоне вроде. И соседом его китаец был. Боялись его вроде все. Будто колдовал он. К нему вроде и бабы гадать ходили. Токо гадал не по-нашему. А многие в деревне видели, что когда его дома не было, по деревне чья-то свинья черная гуляла. Верили, что китаец этот и был» $^{45}$ .

Вероятно, традиционное в Китае искусство мантики, лечебной магии стало источником наделения народной фантазией образов китайцев функциями колдунов. Любопытно, что в сознании дальневосточников исконно китайские гадательные ритуалы интегрировались в исконно славянские (например, китаец-колдун, советующий сжечь куколку вредоносного существа и таким образом избавиться от проделок кикиморы). Возможно, что подобнаясинкретизация возникала из-за смешения в сознании народа этнических маркировок, физиогномических черт китайцев с представителями другого этноса, например, с корейцами, бурятами, эвенками.

Свидетельством синкретизации народно-религиозных верований является и обращение китайца-колдуна в черную свинью в сюжете последней бывальщины. Функция оборотничества присуща персонажам славянской демонологии и, как правило, чертям и ведьмам. Вообще образ свиньи присутствует в демонологии обоих этносов, но имеет разную религиозную символику. Однако обличие черной свиньи в религиозных представлениях как русских, так и китайцев встречается довольно редко. В славянской демонологии образ свиньи нередко выступает как одно из обличий, перевоплощений черта, реже – ведьмы<sup>46</sup>. Образ именно «черной свиньи» может олицетворять, согласно Ф.С. Капице, одно из обличий водяного: «Поскольку водяной олицетворял враждебную человеку стихию, его старались умилостивить всевозможными способами. Ближе других к водяному оказывались мельники, поэтому они ежегодно преподносили ему черную свинью»<sup>47</sup>. В китайской народной демонологии, по свидетельству Я.Я.М. де Гроота, образ свиньи может таить в себе враждебное человеку демоническое начало, выступать в роли призрака и приносить зло человеку«в дни под циклическим знаком «хай» называющее себя "божественным государем"»<sup>48</sup>. Эпитет «черный», возможно, рождался в народном

сознании подвоздействием внешнего облика китайцев («Оны черные. По своему гиргочать»  $^{49}$ ).

Связь китайцев с мантическими практиками, с колдовством проявлена и в других фольклорных сюжетах – вариантах дальневосточных преданий о священном кладе: «А китайцы здесь золото добывали. Золота много же здесь было. Вот они его мыли, а потом и прятали. То ли от нас, то ли друг от дружки. Бабы говорили, что и ворожили они над ним, поэтому наши и близко не подходили к тем местам. Боялись, ишшо чего наворожат»<sup>50</sup>. Иное воплощение этот мифологический сюжет находит в преданиях о разбойниках – хунхузах. В одном из таких преданий хунхузы, и без того державшие в страхе все русское и китайское населения бесчисленными грабежами, убивают русского мужика за утаивание золота: «Ну, родители рассказывали. И они ж, китайцы, они трудились много. Вот и золото мыли, у нас были тут, мы их знали, то мирные. А были, чай, фунфузы или хто там... Те грабили. А ужо, ежели прослыхивали про золото, то били без разбору и своих, и наших. Один раз наш мужик жениться задумал, его, ну, еще там один жениться, два жениха, а покупать с этим на Сахаляне. Сахалян – город, тогда эти границы открыты были. У одного много золота было. Он пошутить хотел, сказал, че клад нашел. Дак другой с фунфузским атаманом знался. Возьми да и расскажи ему. Убили Степана. На огороде у него похоронили»<sup>51</sup>. Сопоставляя дальневосточные мифологемы о кладах со столичными вариантами подобных сюжетов, обнаруживается различность в восприятии образа разбойника как хранителя священного клада. Традиционно, в фольклорных текстах образу разбойничьего атамана народным сознанием приписывалась связь с нечистой силой. В дальневосточных преданиях о хунхузском золоте эта связь утрачивается. Бытование подобных сюжетов в дальневосточном фольклоре во многом было вызвано культурно-исторической реальностью начала века: хунхузами пугали жителей, а потому образ хунхузов стал расхожим в жанрах несказочной прозы. «Хунхуз! – пишет П.В. Шкуркин, – слово, вселяющее страх. У каждого из нас при этом слове возникает представление о кровожадном разбойнике, жестоком грабителе, воре, вероломном обманшике и т.д., вот ходячее представление каждого о хунхузе» $^{52}$ .

Таким образом, тексты дальневосточного фольклора позволяют эксплицировать сложный комплекс религиозных представлений и коннотаций, связанный в русском сознании жителей Дальневосточного края с образами Китая и китайцах. Религиозные коннотации, в свою очередь, помогают реконструировать сложнейшие процессы этнокультурной адаптации, межэтнического взаимодействия между двумя древнейшими этносами в условиях дальневосточного порубежья. Подобный синкретизм во многом определяет специфику бытования образов Китая и китайцев в сознании современных жителей Дальневосточного края. Анализ данных фольклорных источников помогает проследить процесс формирования литературных сюжетов и социокультурных мифологем дальневосточного порубежья на разных исторических этапах.

### Библиографический список

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

Гроот де Я.Я.М. Демонология Древнего Китая. – СПб.: Евразия, 2000. – С. 352.

Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 5-10.

Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – С. 9–35.

Забияко А.П. Образ Китая и китайцев в сознании русских// Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. – С. 148.

Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 119–139.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. Меж двух миров: Русские писатели в Маньчжурии. Монография. – Благовещенск, 2009.

Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронтира в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами.Вып. 1 / под общ. ред Л.А. Пократовой, А.А. Забияко. — Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2011. — С. 336.

Максимов С.В. Черти-дьяволы // С.В. Максимов. Нечистая, неведомая и крестная сила. – М.: Эксмо, 2007. – С. 7–26.

Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. – М.: Наследие, 1998, – С. 6–43.

Несмелов А.И. Ламоза // А.И. Несмелов. Собрание сочинений. Т. 2. Рассказы и повести. Мемуары. – Владивосток: Рубеж, 2006. – С. 509.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. – М.: Лабиринт, 2000. – С. 238.

Рассказы старожилов края о китайцах. «Оны черные. Оны по-своему гиргочать» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007. – С. 211.

Селезнев Н.Н. Старообрядцы XVIII века и «асирские христиане» Японии // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XII. – М.: ВГ, 2006. – С. 181–186.

Фарафонтов А.П. По Забайкалью и Амуру. Заговоры, загадки, приметы и поверья // Вестник Азии. – 1992. - N = 48. - C. 125.

Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII– XIX веков. – М., 1967. – 364 с.

 $<sup>^1</sup>$  Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. — Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. — С. 6.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Байков Н.А. Ланцепупы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом / сост. Ли Янлен. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 170.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Подробно см.: Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронтира в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами. Вып. 1 / под общ. ред Л.А. Пократовой, А.А. Забияко, – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2011. – С. 336.

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII — начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. — Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. — С. 10.

<sup>&</sup>lt;sup>5</sup> История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / под ред. А.П. Забияко, А.П. Деревянко. – Благовещенск: Изд-во Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, 2008. – 424 с.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Об этом: Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах Указ.изд. – С. 5–11; Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII — начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ изд. – С. 9–35.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Забияко А.П. Образ Китая и китайцев в сознании русских// Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. –С. 148.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Об этом см.: Азадовский М.К. Очерки истории и культуры в Сибири. Вып. 1. Иркутск: Знание, 1947.; Азадовский М. Заговоры амурских казаков // Живая старина. – 1914. – Вып. 3–4. – С. 5–15; Громыко М.М. Мир русской деревни. – М.: Наука, 1991; Элиасов Л.Е. Русский

фольклор Восточной Сибири. Ч. 1: Собиратели и исследователи русской народной поэзии Восточной Сибири. – Улан-Удэ, 1958. – 180 с. и др.

- <sup>9</sup> Аргудяева Ю.В. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е годы XIX века начало XX в.). М.: ИАЭ РАН, 1997. 314 с.; Аргудяева Ю.В. Семья и семейный быт у русских крестьян на Дальнем Востоке России во второй половине XIX века в начале XX в. Владивосток: ИИАЭ народов Дальнего Востока ДВО РАН, 2001. 132 с.; Краюшкина Т.В. Мир семейных отношений в русских народных волшебных сказках (на материале фольклора Сибири и Дальнего Востока): Автореф. дис. ...канд. филол. наук. Улан-Улэ. 2003.
- <sup>10</sup> Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд.; Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. ХХ в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. − Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. − С. 119−139; Забияко А.А. Особенности художественного восприятия мифологии Китая русскими писателями-эмигрантами // Материалы III Международного форума регионального сотрудничества и развития в СВА. − Харбин, 2010. − С. 79−84; Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. ХХ в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 9. − Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. − С. 119−140; Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. − Пенза; Прага: Сфера, 2011. − С. 170−181.
- <sup>11</sup> См. выпуски фольклорно-диалектологического альманаха «Слово» с № 1 по № 8. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2003–2012.
- <sup>12</sup> См.: Частушки, собранные Г.С. Новиковым-Даурским в Забайкалье и Амурской области / сост. Б.В. Блохин. − Благовещенск: Изд-во БГПУ, 2008. − 60 с.
- <sup>13</sup> Анализ современного восприятия образов китайцев см.: Забияко А.П. Образ Китая и китайцев в сознании русских // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. С. 148.
- <sup>14</sup> Об этом см., например: Белова О.В. Этнокультурные стереотипы в славянской народной традиции. М.: Эксмо-ПРЕСС, 2005. 184 с.
- <sup>15</sup> Автобиографический рассказ «Ты запиши! Через два солнца к тебе принесу!» // Слово: фольклорно-диалектологический альманах Вып. 8. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. С 143
  - <sup>16</sup> Там же. –С. 144.
- <sup>17</sup> Цит. по: Архипова Н.Г. Тема исхода в Китай в рассказах старообрядцев (семейских) Амурской области // Слово: фольклорно-диалектологический альманах. Вып. 8. Указ. изд. –С. 38.
- <sup>18</sup> Шкуркин П.В. Маньчжурский князек / П.В. Шкуркин. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 528.
- <sup>19</sup> См.: Слово. Фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Н.Г. Архиповой, Е.А. Оглезневой. Вып. 8. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. С.142–153.
- <sup>20</sup> Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М.: Лабиринт, 2000. С. 238.
- <sup>21</sup> Об этом см., например: Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Маньчжурии. Владивосток: ДВО РАН, 2008. 400 с.; Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронтира: этнический опыт XVII начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. С. 9–35; Матющенко В.С Старообрядчество в Приамурье в XIX-начале XXI в.: философско-религиоведческий анализ: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. 23 с.
- <sup>22</sup> Слово. Фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Н.Г. Архиповой, Е.А. Оглезневой. Вып. 4. Амурское старообрядчество. Благовещенск; Изд-во АмГУ, 2007. С.152–163.
- $^{23}$  Селезнев Н.Н. Старообрядцы XVIII века и «асирские христиане» Японии // Волшебная Гора: Традиция, религия, культура. Вып. XII. М.: ВГ, 2006. С. 181–186.
- $^{24}$  Цит. по: Селезнев Н.Н. Старообрядцы XVIII века и «асирские христиане» Японии. Указ. изд. С. 161-162.
- <sup>25</sup> См.: Чистов К.В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX веков. − М.: Искусство, 1967. − 364 с.
- $^{26}$  Слово. Фольклорно-диалектологический альманах / под ред. Н.Г. Архиповой, Е.А. Оглезневой. Вып. 4. Амурское старообрядчество. Указ изд. С. 151.
  - <sup>27</sup> Там же.
  - <sup>28</sup> Там же. С.160.
  - <sup>29</sup> Там же. С. 162.
- <sup>30</sup> Фоноархив лаборатории региональной лингвистики Амурского государственного университета.

- <sup>31</sup> Там же.
- $^{32}$  Забияко А.П. Предисловие. Русские и китайцы: встреча на рубеже культур // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ.изд. –С. 7.
- <sup>33</sup> Автобиографический рассказ «Ты запиши! Через два солнца к тебе принесу!» // Слово: фольклорно-диалектологический альманах. Вып. 8. Указ. изд. С. 144.
  - <sup>34</sup> Там же. С. 142.
- <sup>35</sup> Цит. по: Рассказы старожилов края о китайцах. «Оны черные. Оны по-своему гиргочать» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007. С. 211.
- <sup>36</sup> О китайцах / «Русские китайцев нанимали работать... китайцы у них, знаешь, как работали, огороды сажали...» // Слово: фольклорно-диалектологический альманах Вып. 5. Амурские молокане: речевые портреты. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2007. С.121.
- <sup>37</sup> Несмелов А.И. Ламоза // А.И. Несмелов Собрание сочинений. Т. 2. Рассказы и повести. Мемуары. Владивосток: Рубеж, 2006. С. 509.
- <sup>38</sup> Несмелов А.И. Драгоценные камни // А.И. Несмелов. Собрание сочинений. Т. 2. Рассказы и повести. Мемуары. Владивосток: Рубеж, 2006. С. 483.
- $^{39}$  Забияко А.А. «Ламозалайла!»: проблема этнокультурной идентичности в осмыслении писателя-беженца // А.А. Забияко, Г.В. Эфендиева. Меж двух миров: русские писатели в Маньчжурии. Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2009. С. 155.
- <sup>40</sup> Колосова М. Лешачонок // М. Колосова. Вспомнить, нельзя забыть / сост. А. Сумасонов. Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. С. 242.
- <sup>41</sup> Неклюдов С.Ю. Образы потустороннего мира в народных верованиях и традиционной словесности // Восточная демонология. От народных верований к литературе. М.: Наследие, 1998. С. 6–43.
- $^{42}$  Цит. по: Фарафонтов А.П. По Забайкалью и Амуру. Заговоры, загадки, приметы и поверья // Вестник Азии. 1992. № 48. С. 125.
  - <sup>43</sup> Там же. С. 127.
  - <sup>44</sup> Там же.
- $^{45}$  Стенограмма беседы с М.Е. Галчевой / Материалы полевых исследований в с. Александровка Амурской области 12 июня 2005 г. (Личный архив И.А. Дябкина). С. 1.
- $^{46}$  Об этом см., например: Максимов С.В. Черти-дьяволы // Нечистая, неведомая и крестная сила. М.: Эксмо, 2007. С. 7–26.
  - <sup>47</sup> Капица Ф.С. Тайны славянских богов. М.: РИПОЛ классик, 2007. С. 248.
  - <sup>48</sup> Гроот де Я.Я.М. Демонология Древнего Китая. СПб.: Евразия, 2000. С. 352.
- <sup>49</sup> Рассказы старожилов края о китайцах. «Оны черные. Оны по-своему гиргочать» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. Указ. изд. С. 211.
- <sup>50</sup> Стенограмма беседы с Е М. Довжиковым / Материалы полевых исследований в п. Поярково Амурской области 27 июля 2011 г. (Личный архив И.А. Дябкина). С. 2.
- <sup>51</sup> Цит. по: Рассказы старожилов края о китайцах. «Китайцы: просто работали, золото мыли…» // Оглезнева Е.А. Русско-китайский пиджин: опыт социолингвистического описания. Указ. изд. С. 220.
- $^{52}$  Шкуркин П.В. Несколько слов / П.В. Шкуркин. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом. Указ. изд. С. 483.

## КАТЕГОРИЯ СУДЬБЫ В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ КАРЕЛОВ И ВЕПСОВ

Аннотация. Одной из центральных тем в литературе малых этносов является тема «родного народа» и его судьбы в истории. Статья посвящена исследованию мифологемы «судьба» в литературных произведениях карелов и вепсов, написанных на карельском, вепсском и русском языках. Анализируются отношение этих народов к Богу и его влияние на их мировоззрение.

Ключевые слова: карелы, вепсы, литература, фольклор, судьба, Бог, счастье.

Мифологема судьбы играет огромную роль в традиционных культурах. Она связана с ценностными ориентациями человека, его религиозными установками, менталитетом.

В карельском и вепсском языках слово «судьба» обозначается как «оza», «оља». Судьба трактуется по-разному. Она может пониматься как беда, несчастье и иметь отрицательные характеристики. Наряду с этим имеются и положительные стороны, судьба может быть и счастливой. Ее можно искать. Наиболее часто в произведениях карелоязычных авторов существует прямое указание — рок, судьба.

Для русской традиционной культуры характерно двойственное отношение к судьбе: с одной стороны, покорность («от судьбы не уйдешь»), с другой — борьба с судьбой («искушать судьбу»). Обратившись к карельскому фольклору, мы встречаемся с таким же отношением. Например, о покорности говорят следующие карельские пословицы: «Jumal ei ainos mieldy туц luadi» («Бог не всегда делает, как мы хотим»), «Jumal on ozien jagai» («Бог судьбы раздает»).

Как отмечает Е.А. Наговицына, «наиболее значимые события в жизни человека и коллектива выстраиваются в некую «опорную линию» бытия»<sup>1</sup>. Эта «линия» в творчестве писателей предстает как «нить», «тропа». Чаще всего у карелов используются два слова: «elämänrihmu» («жизненная нить»), «elämäntroppu» («жизненная тропа»). Оба эти слова связаны с жизнью, на что дано конкретное указание. И то, и другое определяется сознанием неизбежности — нить может порваться, тропа может зарасти, причем, когда это произойдет, никто не знает.

С такими же образами мы встречаемся и в творчестве вепсских писателей. Стихотворение Нины Зайцевой так и называется «Mušton langaine» («Ниточка памяти»). Нить памяти связывает автора с ее матерью. Про связующую нить между родителями и детьми пишут и другие финно-угорские писатели. Например, марийский писатель Вячеслав Абукаев-Эмгак. Герой его драматической повести «Катастрофа», Егерь, перед смертью находит свою дочь и видит в этом знак судьбы. Он всегда на это надеялся. В разговоре с ней он говорит: «Ниточка не может совсем теряться...».

В повести «У чужого порога» финской писательницы с вепсскими корнями Раисы Лардо (Ларюшкиной) читаем: «И последней нитью с жизнью, которой суждено было скоро оборваться, стала весть о сыне...»<sup>2</sup>.

В повести вепса А. Петухова «Люди суземья» мы также встречаемся с образом нити. Нить – это связующее звено в становлении чувств между юношей и девушкой. Автор пишет: «Чтобы как-нибудь случайно не оборвать эту нить, которая вновь незримо протянулась между ними, Герман решил не привлекать на себя внимание...». Катя говорит: «А твой дом далеко, далеко! Так далеко, что никакая ниточка туда не дотянется – перервется...»<sup>3</sup>.

Нить — это та же линия. В творчестве Олега Мошникова мы встречаемся с несколькими стихотворениями, в которых существует связка «линия — жизнь». Его одноименное стихотворение посвящено труду пожарных, которые каждый день рискуют своей жизнью: «Эта линия — жизнь,/ Эта линия — смерть,/ Это дверь — за которой огонь» Изизнь человека, находящегося в огне, зависит от слаженной работы пожарных. В стихотворении «Пожарный караул» О. Мошников пишет: «Стала линия-жизнь на руке пожарного/ С чьей-то жизнью земной линией одной».

Понятие «линия жизни» существует и в хиромантии. Считается, что по этой линии можно узнать, что ждет тебя в жизни, будут ли какие-нибудь серьезные изменения в судьбе, как долго проживет человек. «Где его оборвется линия,/ Набегая на край судьбы?..»<sup>5</sup>, – пишет О. Мошников.

В его стихотворении «Сад» мы встречаемся с необычным образом листьев: «И линия жизни/ Утонет/ В протянутых ветру ладонях» 6. Ладони – это причудливые листья южных растений, а линии – это прожилки. М. Тарасов так писал об этом: «Прожилки на листьях и впрямь напоминают линии жизни на ладонях. А по ним можно узнать судьбу человека, предназначение дерева и судьбу природы» 7.

Идея предопределения у карела — представителя традиционной культуры — чаще всего соотносилась с идеей бога. Особенно это касается крайних точек человеческого бытия — рождения и смерти. В карельских пословицах это: «Min eläd, sen ku Jumal andau, a min oled elänyh, se on ku ei oliz ni olluh» («Сколько проживешь, это как Бог даст, а, сколько прожил — этого словно и не было»), «Jumal andoi, Jumal otti» («Бог дал, Бог взял»).

К числу первых памятников письменности карельского народа исследователи относят найденную при раскопках в Новгороде археологом А.В. Арциховским берестяную грамоту (№ 292), представляющую связный карельский текст и датируемую XII–XIII вв. Написанная кириллицей грамота воспроизводила текст заговора:

Юмалануоли 10 нимижи Нуоли съ хан оли омо боу Юмола соудьни иохови Божья стрела (молния), десять имен твоих. Стрела та она принадлежала богу, Бог судный направляет.

По мнению фольклориста Р.П. Ремшуевой, читать данную грамоту можно по-разному, т.к. она написана не совсем ясно, буквы перемешаны и неупорядочены. Она предложила свою версию прочтения данной грамоты:

Юмола хуолий ихмижи Бог заботится о людях. Хуолисеке молиамо боу-Комола сау да ни иаков<sup>8</sup> Богомолы Сав и Яков.

Из этого можно сделать вывод, что приведенная выше трактовка грамоты не является текстом заговора, а представляет собой отрывок из молитвы или какого-либо другого религиозного текста.

Упоминание о боге встречается в различных контекстах и в эпосе «Калевала». По словам А. Мишина, в девятнадцати из пятидесяти глав слово «бог» употребляется шестьдесят семь раз. Например, мать Лемминкяйнена благодарит бога за спасение своего сына следующими словами:

Я сама бы не сумела, Ничего я не смогла бы, Если бы не воля Бога, Не Всевышнего деянье<sup>9</sup>.

С такими же представлениями мы сталкиваемся и в современной прозе. В произведении Р. Лардо читаем: «Томка и Майка — мои сестры, только помладше... Розка и Венька на шесть лет старше меня. Правда, у мамы до них родился мальчик, кажется, его звали Юрка, но брат вскоре умер. А вообще, у мамы, так бабушка говорила, появилось еще трое детей, все хворые, их Бог прибрал...»<sup>10</sup>.

В своих воспоминаниях мать карельского писателя Александра Костюнина отмечала: «Родилась я в глухой карельской деревне Куккозеро. До меня на белый свет появились брат и сестра. Первенец — Петя. Он умер в двухлетнем возрасте. Клава тоже жила недолго... Трудно сказать,

кому их нас троих больше повезло. Господь отвел их от мук»<sup>11</sup>.

Героиня рассказа Зинаиды Дубининой «Brihaččuine da Štalin» («Мальчик и Сталин»), потеряв мужа в годы сталинского террора, испытывает еще один удар судьбы: ее сын случайно наступает на оставшуюся в земле от военного времени мину и погибает. В рассказе нет открыто выраженного протеста, которого можно было бы ожидать от убитой горем матери. По мнению героини рассказа, на все воля божья, и о смерти сына она с христианским смирением говорит: «Jumal otti» («Бог взял»). И видит спасение в охранении сердца от ненависти: «Pidäü eliä, pidäü tirpua, pidäü avvuttua toine toižele, pidäü uskuo. Ken vie avvuttau meile gu ei Jumal» («Надо жить, надо терпеть, надо помогать друг другу, надо верить. Кто еще поможет нам, как не Бог»). Рассказ написан верующим человеком.

В сказке «Tuulen kuldaine oksaine» («Золотая веточка ветра») З. Дубининой мы вновь встречаемся с религиозной тематикой. Девочка Маша обращается к богу с просьбой не дать умереть ее матери. Однако иногда карелы взывают к богу и с обратной просьбой. Так, Иро Пекшуева вспоминала, что однажды была в гостях и слышала, как старуха просила бога забрать ее к себе, чтобы не мешать семье жить: «Ota jumalaisen pois milma tiältä muailmalta» («Возьми, боженька, меня прочь из этого мира»).

Довольно часто используются два варианта перевода с карельского языка слова «Jumal» – бог и Юмал. С нашей точки зрения, в функциональном аспекте между богом и Юмалом принципиальных различий нет. Поскольку восприятие бога приближено к христианской традиции, то рассматривать оба эти слова можно как синонимы. Во втором случае используется метод калькированного перевода. Для карелоязычного читателя это понятно: Юмал – значит «бог».

Однако, по мнению фольклориста Л.И. Ивановой, «карельский народ подчас был очень далек от Бога, он поклонялся многочисленным духам и, поэтому, обращался к ним во множественном числе»<sup>13</sup>. С таким явлением мы сталкиваемся в произведениях детской литературы. В сказке Пааво Лукина «Kielastus-suarnu» («Ложь-сказка») автор пишет: «jumalat čotaijah tiähtii» («боги считают звезды»), «jumalat hüllättih ruavot» («боги оставили труды»), «jumaloil ei ole d'engua» («у богов нет денег»). Как видно из примеров, здесь обращение идет во множественном числе. К тому же само слово «бог» пишется с маленькой буквы.

Можно предположить, что у карелов более было распространено язычество, чем христианство. Несмотря на это, сказки карелов на религиозную тематику во второй половине XX – начала XXI вв. не носили антицерковного оттенка.

О Юмале написана пьеса Васи Вейкки «Ken andoi kažile silmät da hännän» («Кто кошке глаза и хвост дал», 2006). Картина мира, представленная автором, совпадает с мировоззрениями карельского народа, в фольклоре которого можно встретить, например, пословицу «Jumal elättiä kuren dai täin, dai viel harmuan harakan» («Бог дает жизнь бедному и вшивому, да еще серой сороке»).

В карельских домах, как и в русских, икона располагалась в правом «красном» углу. Имели карелы представление и о грехах. В романе Н. Яккола «Водораздел» грехами считались, например, ворожба, употребление водки. Зная это, грешник, поворачивал икону лицом к стене. Здесь изображено народное представление о том, что если икону перевернуть,

то бог не увидит твоих грехов. И все же, каждый надеется на божье прощение.

Бог дает не только судьбу, но и счастье. Второе значение карельского и вепсского «оza», «оša» — счастье. В пожеланиях счастья, чаще всего подразумевается счастливая судьба. Например, «Anna Jumal ozua heille!» («Дай Бог счастья им!») в стихотворении 3. Дубининой «Sana Kalevalas» («Слово о Калевале»); «Anna teile, Jumal,/ Ozua, pitkiä igiä» («Дай вам, Бог,/ Счастья, долгих лет») в стихотворении Ивана Савина «Naizien päivü» («Женский день»).

С этим понятием мы встречаемся в жанрах детского фольклора и в произведениях детской литературы. Например, исполнительница колыбельной песни очень часто желает удачной судьбы ребенку, счастья.

В рассказе для детей «Paras oza» («Лучшая доля») Натальи Синицкой проводится мысль о том, что лучшее место для жизни человека то, где он родился. Рассказ «Тірраіпе da Kelloine» («Капелька и Колокольчик») Тамары Щербаковой начинается с обращения мальчика к богу: «Anna minule, Jumalaine, ozua, piästä opastumah» («Дай мне, Боженька, счастья, попасть учиться!»)<sup>16</sup>.

Несмотря на то, что все ждут и желают счастья друг другу, оно чаще всего «приходит» неожиданно. Рассказ Т. Щербаковой так и называется «Vuottamatoi oza» («Неожиданное счастье»). Повествование начинается с того, что в деревню приезжают чужие, как пишет автор, «не карелы и не русские». Познакомившись с ними — это молодая женщина Адели и девочка Марьяна, — баба Матя обретает семью. «Чужие» остаются жить у нее. Баба Матя ходит в церковь и благодарит бога, что дал ей семью, а также желает большого счастья и крепкого здоровья Адели и Марьяне. Т. Щербакова видит счастье в обретении главной героиней семьи.

В стихотворении Н. Зайцевой «Kahten» («Вдвоем») автор пытается объяснить, что такое счастье:

Ozad ed voi kädel koskta, Nähtä ed voi, korvil kulda. Sidä ed voi laukas ostta... Счастье нельзя рукой потрогать, Нельзя увидеть, услышать Его нельзя купить в магазине...

Как же тогда понять, что такое счастье? Поэт подсказывает: «Ozad tö voit löuta kahten» («Счастье можешь найти вдвоем»).

Проанализировав творчество карельских и вепсских писателей, можно выделить три трактовки судьбы, нашедшие воплощение в их произведениях. Первая рассматривает судьбу как силу, предопределяющую момент рождения и смерти человека. Судьба в данном контексте воспринимается как неизбежность. Вторая трактовка судьбы носит безличный характер и на языковом уровне оформляется с помощью безличных предложений. Третья трактовка судьбы воспринимается как счастье. Судьба в данном случае рассматривается как удача, которая обеспечивает благосостояние человека, достаток в семье. Две последние трактовки определяют бытие человека на земле. Чаще всего категория судьбы у карелов и вепсов соотносится с представлением о боге.

### Библиографический список

Всполох: лит. альманах. Вып. 4. – Иваново: УВД Калуга, 1996. – 72 с. Г.Д. Красильников и тенденции развития прозаических жанров в национальных литературах Урало-Поволжья: Сб. ст. – Ижевск: Изд-во Удмурт. гос. ун-та, 2005. – 256 с.

Иванова Л.И. Библейская мудрость и ее отражение в южнокарельских пословицах о Боге // Православие в Карелии: Материалы III регион. науч. конф., посвящ. 780-летию крещения карелов (16–17 окт. 2007 г.). – Петрозаводск: КНЦ РАН, 2008. – 275 с.

Костюнин А. В купели белой ночи. – Петрозаводск: Б.и., 2007. – 214 с. Лардо Р. У чужого порога: Повесть-хроника / авториз. пер. с фин.

М. Хютти, Л. Мальчукова. – Петрозаводск: Verso, 2000. – 183 с. Мишин А. Бог был первый заклинатель, Юмала был первый лекарь / зап. М. Морозова // Ваш досуг. – 2007. – № 9 (сент.). – С. 17–20. Мошников О. Птица-ночь: Стихи / вступ. ст. М. Тарасова; худож.

Т. Юфа. – Петрозаводск: Б.и., 1995. – 24 с.

Мошников О. Солнечные письма: стихи, переводы. – Петрозаводск: Периодика, 2009. – 157 с.

Петухов А. Избранное: В 2-х т. – Т. 2. – Вологда: Полиграфист, 2005. – 426 c.

Dubinina Z. Valgei koivikko. – Petroskoi: Periodika, 2003. – 80 s.

Omil pordahil: runot da kerdomukset karjalan kielel. – Petroskoi: Periodika, 1999. – 144 s.

Remsujeva R. Huoliiko Jumala ihmisistä? // Karjalan heimo. – 1991. – N:o 7/8. - S. 139.

Savin I. Roindurandu: runot. – Petrozavodsk: Periodika, 2005. – 79 s. Šиегbakova Т. Pajun kukkazet – keviän viestit. – Petroskoi: Periodika, 1999. -27 s.

Zaiceva N. Vauktan unen süles. – Petroskoi: Periodika, 2008. – 93 s.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Г.Д. Красильников и тенденции развития прозаических жанров в национальных литературах Урало-Поволжья: Сб. ст. – Ижевск: Изд-во Удмурт. гос. ун-та, 2005. – С. 144.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Лардо Р. У чужого порога: Повесть-хроника / авториз. пер. с фин. М. Хютти, Л. Мальчукова. - Петрозаводск: Verso, 2000. - С. 17.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Люди Суземья // Петухов А. Избранное: в 2-х т. – Т. 2. – Вологда: Полиграфист, 2005. –

<sup>4</sup> Мошников О. Линия – жизнь: стихи // «Всполох»: лит. альманах. – Вып. 4. – Иваново: УВД Калуга, 1996. - С. 28.

<sup>5 «</sup>Берега. Берега Карелии...» // Мошников О. Солнечные письма: стихи, переводы. – Петрозаводск: Периодика, 2009. - С. 96.

<sup>6</sup> Сад // Мошников О. Солнечные письма: стихи, переводы. – Петрозаводск: Периодика, 2009. - C. 99-100.

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Тарасов М. Линии жизни // Мошников О. Птица-ночь: стихи. – Петрозаводск: Б.и., 1995. – C. 3.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Remsujeva R. Huoliiko Jumala ihmisistä? // Karjalan heimo. – 1991. – N:o 7/8. – S. 139.

<sup>9</sup> Мишин А. Бог был первый заклинатель, Юмала был первый лекарь / зап. М. Морозова // Ваш Досуг. – 2007. – № 9 (сент.). – С. 18.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Лардо Р. У чужого порога: Повесть-хроника / авториз. пер. с фин. М. Хютти, Л. Мальчукова. – Петрозаводск: Verso, 2000. – С. 7.

<sup>11</sup> Костюнин А. В купели белой ночи. – Петрозаводск: Б.и., 2007. – С. 133.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Dubinina Z. Brihaččuine da Stalin // Omil pordahil: runot da kerdomukset karjalan kielel. – Petroskoi: Periodika, 1999. - S. 26.

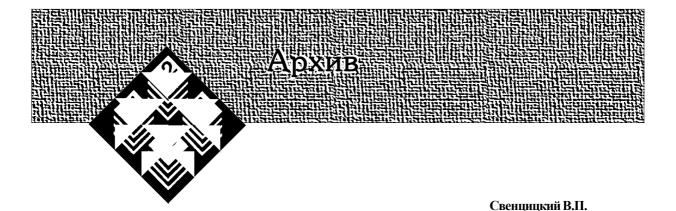
<sup>13</sup> Иванова Л.И. Библейская мудрость и ее отражение в южнокарельских пословицах о Боге // Православие в Карелии: Материалы III регион. науч. конф., посвящ. 780-летию крещения карелов (16-17 окт. 2007 г.). - Петрозаводск: КНЦ РАН, 2008. - С. 218.

Sana Kalevalas // Dubinina Z. Valgei koivikko. – Petroskoi: Periodika, 2003. – S. 58.

<sup>15</sup> Naizien päivü // Savin I. Roindurandu: runot. – Petrozavodsk: Periodika, 2005. – S. 47.

<sup>16</sup> Tippaine da Kelloine // Ščerbakova T. Pajun kukkazet – keviän viestit. – Petroskoi: Periodika, 1999. - S. 9.

<sup>&</sup>lt;sup>17</sup> Kahten // Zaiceva N. Vauktan unen süles. – Petroskoi: Periodika, 2008. – S. 38.



#### РЕВОЛЮЦИЯ ИЛИ БУНТ?

Аннотация. Впервые публикуемая статья богослова, публициста, прозаика и драматурга Валентина Павловича Свенцицкого (1881—1931) четко определяет антагонизм двух течений русской религиозной мысли и не потеряла актуальности век спустя после написания. Автограф находится среди корреспонденции, присланной в 1908 г. в газету «Речь» (РГАЛИ. Ф. 1666. Оп. 1. Ед. хр. 2145).

Ключевые слова: Мережковский, Свенцицкий, Эрн, религия, реформация.

Публикация архивного документа подготовлена к печати, снабжена комментариями и библиографическим списком С.В. Чертковым.

По поводу «Записок Религиозно-философского общества»<sup>1</sup>, – Д.С. Мережковский<sup>2</sup> снова затрагивает жгучий для религиозного сознания вопрос: Как возродить умирающую Церковь.

Важность этого вопроса должны признать все без исключения: верующие и неверующие, признающие за Церковью лишь ту или иную культурно-историческую роль и религиозно исповедующие Церковь как единую хранительницу универсальной, вселенской правды.

А потому для тех и других чрезвычайно важна правильная и резкая постановка вопроса как первое необходимое условие правильного его решения.

Д.С. Мережковский спрашивает: «Ожидаемое религиозное возрождение есть ли... преобразование или переворот, реформация или революция?»

На первый взгляд вопрос поставлен со всей возможной отчетливостью. Даже не ребром, а острием.

Но это только так кажется.

Спор между нами и Д.С. Мережковским не может быть выражен формулой «реформация или революция», потому что мы *не* реформаторы, а он *не* революционер. Его «или – или» не выражает собой сущность наших религиозных с ним разногласий. Ответить на вопрос «реформация или революция?» это вовсе не значит ответить на вопрос, кто из нас прав: Д.С. Мережковский или мы.

Он спрашивает: «Преобразование или переворот?» – и, как бы противуставляя свой ответ предположительному нашему, отвечает: нужен переворот.

Но ведь и я отвечу то же самое!

Д.С. спрашивает: «Реформация или революция?» – и отвечает: революция.

И я отвечу: революция.

О чем же спорить?

Очевидно, надо условиться, что называть революцией и что реформацией, иначе можно спорить до бесконечности и все же никогда ни к чему

не прийти. А решение вопроса «революция или реформация?» без строго определенного выяснения того содержания, которое вкладывается в эти слова, в конце концов не есть решение, а есть замена одного вопроса другим

Я лично настаиваю на том, что сущность наших разногласий с Д.С. Мережковским должна быть выражена совершенно другой формулой. Не «реформация или революция», а «революция или бунт».

Д.С. совершенно неправильно характеризует наше отношение к Церкви как «реформаторское», а свое как «революционное». Революционеры мы, – а он бунтовщик. Тут спор не о словах, тут внутренняя неправильность в постановке вопроса, которая так мешает нам понять друг друга и работать совместно, не разделяясь, не дробясь на мелкие кружки и тем не ослабляя и без того слабых религиозных интеллигентных сил.

\*\*\*

Прежде чем обсуждать позицию Д.С. Мережковского по отношению к Церкви и доказывать, что его проповедь не есть проповедь религиозной революции, а религиозного бунта, необходимо сделать одну оговорку.

Вопрос о том, кто из нас прав, Д.С. Мережковский или мы, совершенно не может быть решен с точки зрения нерелигиозного сознания. Нерелигиозную точку зрения я вполне понимаю и считаю ее совершенно логичной: в Церкви ничего кроме гнусностей нет, значит, всякий порядочный человек должен уйти из Церкви.

Кстати, это совпадение конечных утверждений нового религиозного сознания со взглядами безрелигиозной оппозиции может возбуждать в последней большое сочувствие к проповеди Д.С. Мережковского. Но совершенно ясно, что решить вопрос прав Д.С. Мережковский или нет можно, только встав условно на его почву. Надо выяснить, имеет ли он основания проповедовать разрыв с православием. И проповедь разрыва в его устах является ли проповедью революции или проповедью бунта.

Почему нерелигиозное сознание решает вопрос о выходе из Церкви? По очень простой причине:

В Церкви *только* гнусность. То, что есть хорошего, – это общечеловеческое, специально ей не принадлежащее; значит, в Церкви делать нечего. Тут, собственно, даже вопроса быть не может.

Положение Д.С. Мережковского совершенно иное: он признает христианство и историческую Церковь как его выразительницу *вторым заветом*. Он лишь видит в ней неполноту по сравнению с Церковью Трех и грядущей Церковью Св. Духа. Он верует, что в Православной Церкви совершаются подлинные таинства. Самые гнусности Церкви он объясняет той реакционной общественностью, которая органически вытекает из религиозной сущности православия.

В статье «Последний святой» Д.С. Мережковский старается с возможной яркостью показать, что он признает святость Церкви и святость ее последнего святого Серафима Саровского, но что эта святость – бесстрастная святость неба, святость, так сказать, однобокая.

Зачем же Д.С. Мережковский уходит из Церкви? Какие у него религи-озные к тому основания?

Меня поражает, что Д.С. мотивирует необходимость уйти из Церкви теми безобразиями, которые в ней творятся. Для него это не аргумент. Он требует ухода из православия как *религиозного* акта, а не оппозиционного.

Раз он признает в Церкви ее мистическую сущность, таинства и пр., он должен нам объяснить не свой разрыв с ее гнусностями, а свой разрыв с той, другой стороной Церкви, которую он признает так же, как и мы.

Гнусность всегда гнусность, и Д.С. Мережковский понимает, конечно, что не гнусность дорога нам в Церкви, а дорого то, что дорого и ему. И

Д.С. должен показать, что для получения «новых откровений», о которых он учит, неизбежно, как нечто роковое, бросить это дорогое, и что покуда этого дорогого мы не бросим, новые откровения не придут.

Вот что нужно показать.

При решении вопроса об уходе из Церкви, для людей стоящих на той плоскости, на которой стоит Д.С., вопрос о гнусностях не при чем.

В вопросе о Церкви может быть два решения: или отрицание ее – тогда, разумеется, уйти; или признать – тогда всякое церковное возрождение мыслить как органический рост Церкви.

Вся беда Д.С. Мережковского в его двойственном отношении и к Церкви, и к христианству. Он и признает его и не признает.

И слова его, что «русская реформация садится между двух стульев, служит нашим и вашим», — относятся гораздо в большей степени к нему самому. Уход из Церкви Д.С. Мережковского не имеет никакого религиозно-философского основания, он делается им или совершенно догматически, или публицистически.

Но и то и другое недостаточно.

Наша позиция иная.

Мы действительно утверждаем, что все жаждущие возрождения христианства и желающие работать на это возрождение должны оставаться в Церкви. Но вовсе не по тем мотивам, которые нам приписывает Д.С. Мережковский, будто мы полагаем, что «вне этой Церкви нет христианства, нет Христа».

Ничего подобного. Например, при всяком удобном случае мы твердим, что Христос присутствует в атеистическом освободительном движении и в атеистической науке и т.д.<sup>4</sup>.

И если мы действительно держимся того мнения, что человек, признающий историческую Церковь за Церковь Христову (а такой признает ее и Д.С.), каким бы искажениям она ни подвергалась, в чаянии новых откровений не может уйти из нее, — то нами руководят чисто религиозные соображения. Если даже прав Мережковский, что новые откровения, которых все мы чаем, должны прийти в данный исторический момент, то все же никто из смертных не вправе решать вопрос о том, пора или нет «начинать» эту новую Церковь.

Д.С. Мережковский признает, что Церковь — живой организм. Он думает только, что этот организм изжил свой век для нового, рождения новой Церкви. Мы же думаем, что все новое, что придет в мир, есть рост единого организма. Христос, давший новый завет, не уходил из старой Церкви. И хотя христианство было «революцией», оно не для возможности своего появления порвало с иудейством, а наоборот, появившись и созрев, порвало с ним.

Итак, мы утверждаем, что надо остаться в Церкви. Но значит ли это, что мы хотим исцелить ее «заплатами»? Прав ли Д.С. Мережковский, что «оставаясь в старой Церкви, можно только чинить гнилые бревна»?

Нет, мы полагаем, как и Мережковский, что в Церкви произойдут основные потрясения, что новые мистические силы будут влиты в поток исторического течения. Мы не «обновленцы»⁵. Мы ждем переворота. Мы революционеры, потому что не видим возможности «мирного» исхода<sup>6</sup>.

Разница наша не в том, что мы «заботливые инженеры», «реформаторы», а Д.С. Мережковский – проповедник переворота. А в том, что он проповедник бунта.

Он хочет создать «Новую Церковь», «Церковь Троицы», «Церковь Иоаннову», в которую взошла бы вся правда Церкви Христовой, весь второй завет с Сыном и правда нового завета – с Духом Святым, – и как первое условие, как в своем роде свидетельство о благонадежности, для входа в эту новую церковь требуется свидетельство «о неговении»<sup>7</sup>.

Это уже не революция, это бунт, религиозная пугачевщина. Революция рождается изнутри, а не сваливается с неба. Она есть одно из звеньев последовательного исторического хода событий. Вот почему истинный революционер рассчитывает соотношение сил, он подымает оружие и разрушает старые формы, когда внутри сложилось новое или, по крайней мере, зародились семена этого нового, которые сдавливаются отжившими формами, как тисками<sup>8</sup>.

Бунтовщик знать ничего не хочет! Он рубит с плеча, стихийно выражает свой протест. Он бесплоден потому, что не имеет корней с общей исторической жизнью.

Д.С. Мережковский спрашивает: «Реформация или революция?». Нет: революция или бунт? Коренной переворот из недр православной стихии или пугачевский набег из вольных степей? Да, ответим мы: революция, а не бунт. Переворот, а не погром!

\*\*\*

Мне живо памятны дни, последовавшие за событиями 9 января<sup>9</sup>.

Мы приехали с В. Ф. Эрном<sup>10</sup> в Петербург с наивным намерением склонить высшее духовенство к написанию обличительного окружного послания<sup>11</sup>. И первым делом пришли к Д.С.

Он весь был полон впечатлений пережитого, как родных встретил нас и, прослушав наше «Обращение», весь заволновался и решил действовать немедленно.

Для начала было решено собраться у одного хорошего его знакомого <sup>12</sup> (где бывают люди, близкие церковным сферам) с тем, чтобы еще раз прочесть «Обращение» и поговорить. Я никогда не забуду этого вечера. В.В. Розанова, который сидел на диване, поджав ножки, и ядовито спрашивал:

- Кто Ваш отец, русский? Православный?
- Нет, католик<sup>13</sup>.
- А Ваш, молодой человек?
- Протестант<sup>14</sup>.
- Это очень важно<sup>15</sup>.

Как «одно лицо, близкое Синоду» (не то же ли самое, которое показывало Д.С. золотых рыбок?)  $^{16}$ , видимо, издеваясь над нами, предлагало нам обратиться за содействием к Саблеру!  $^{17}$  И наконец сам Д.С. Мережковский, вдохновенный, страстный, готовый душу свою отдать за дело в которое поверил, которое полюбил $^{18}$ .

Мы были как братья с ним тогда. В одно верили, к одному стремились, на одно надеялись.

Но между нами была одна разница, всю разъединяющую силу которой тогда мы не чувствовали.

- Они хотят того же, что и мы, - сказал Дмитрий Сергеевич, обернувшись к 3. Н.  $^{19}$  - Только хотят достигнуть, не уходя из Церкви. Ну что же, пусть каждый в этом вопросе поступает, как ему лучше...

Дело религиозного возрождения — большое дело. Всякий уход в отдельную группу грозит кончиться самоутверждением, самым страшным врагом всякой религии. 9 января нас объединяло признание грандиозности исторического события и исторической задачи. Но разве теперь мы сто-им перед задачей сколько-нибудь меньшей?

Мы люди одного духа. Отрекитесь от «бунта» и будем служить по мере сил делу грядущей великой религиозной революции $^{20}$ .

## Библиографический список

Белый А. Начало века. – М.: Худож. лит., 1990. – 687 с. Булгаков С. Н. Из записной книжки // Народ. – 1906. – 10 апреля. – № 7.

Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // Московский еженедельник. -1906. — N 22. — С. 34.

Карташев А. В. Мои ранние встречи с о. Сергием // Православная мысль. – Вып. 8. – Париж, 1951. – C. 50.

Мережковский Д.С. Собрание сочинений. Грядущий Хам. – М.: Республика, 2004. – 478 с.

Свенцицкая М. Б. Отец Валентин // Надежда. – Франкфурт-на-Майне, 1984. – Вып. 10. – С. 186.

Свенцицкий В. П. Собрание сочинений. – Т. 1. Второе распятие Христа. – М.: Даръ, 2008. – 800 с.; Т. 2. Письма ко всем. – М.: Даръ, 2010. – 752 с.

Свенцицкий В. П. Памяти друга-врага // Маленькая газета. — 1917. — 4 мая. — N 102.

Царь и революция. – М.: ОГИ, 1999. – 219 c.

Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. – М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1996. – Т. 1.

 $<sup>^1</sup>$  Записки Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества. – Вып. 1. – СПб., 1908.

<sup>&</sup>lt;sup>2</sup> Мережковский Д. Реформация или революция? // Речь. – 1908. – 10 апреля. – № 86.

<sup>&</sup>lt;sup>3</sup> Мережковский Д. Последний святой (Серафим Саровский) // Русская мысль. -1907. - № 8. - C. 74–94; № 9. <math>- C. 1–22. Там же изложена концепция «Третьего Завета».

<sup>&</sup>lt;sup>4</sup> Ср.: «Страшно утверждать, но чувствуем, что они — Христовы» (Булгаков С. Из записной книжки // Народ. — 1906. — 10 апреля. — № 7); «Мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но Ему служащие и творящие волю Его» (Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип // Московский еженедельник. — 1906. — № 22. — С. 34). См. также: Свенцицкий В. Собр. соч. — Т. 2. Письма ко всем. — М., 2010. — С. 80, 84, 246—250, 286, 381.

 $<sup>^5</sup>$  Подр. об отношении автора к «обновленцам» и либеральному христианству см.: Там же. – С. 162–165.

<sup>&</sup>lt;sup>6</sup> Ср. мнение Д.В. Философова о Свенцицком и Эрне: «Они предъявили с точки зрения церковной чисто революционные требования и думают, что церковь может на них пойти» (Царь и революция. – Париж, 1907. – С. 18).

<sup>&</sup>lt;sup>7</sup> Чиновники, военнослужащие, учащиеся в Российской Империи должны были ежегодно предоставлять свидетельство о говении.

<sup>&</sup>lt;sup>8</sup> Сходный образ и у оппонента: «...в терзаемой плоти матерней, в кровях матерних рождается младенец; сила отделения, отталкивания необходима ему, чтобы родиться». Но вывод прямо противоположный: «Рождение подобно убийству», т. е. для жизни «новой церкви» нужно убить старую (Мережковский Д. Собр. соч. Грядущий Хам. – М., 2004. – С. 314.).

<sup>&</sup>lt;sup>9</sup> 9 января 1905 – самый страшный и великий день в истории России: крестный ход православного народа к царю с требованием установить жизнь в стране согласно с Божескими законами был расстрелян по приказанию великих князей при попустительстве императора.

<sup>&</sup>lt;sup>10</sup> Эрн Владимир Францевич (1882–1917) – философ, создатель (вместе со Свенцицким) Христианского братства борьбы и Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева.

<sup>&</sup>lt;sup>11</sup> Окружное послание (энциклика) – обращение архипастырей к народу в особенно важных обстоятельствах, требующих внимание всей Церкви.

Друзья указывали епископам «на необходимость немедленно, не дожидаясь, когда надвигающаяся буря стихийно охватит всю русскую жизнь», выступить «в защиту всех справедливых христианских требований, выдвинутых освободительным движением, и тем встать впереди движения, сделать его христианским» (Свенцицкий В. Собр. соч. – Т. 2. – С. 42). Текст воззвания см.: Свенцицкий В. Собр. соч. – Т. 1. Второе распятие Христа. – М., 2008. – С. 99–102.

<sup>&</sup>lt;sup>12</sup> Перцов Петр Петрович (1868–1947) – публицист, искусствовед, ред. журнала «Новый путь». Встреча состоялась в «Пале-Рояле» (Пушкинская ул., д. 20), где он снимал квартиру.

<sup>&</sup>lt;sup>13</sup> Свенцицкий Болеслав Давид Карлович (1832–1896) – потомственный дворянин, присяжный поверенный. За разрешением на развод с первой женой (сбежала, бросив пятерых детей) обращался к папе римскому. «В праздники дома принимали и православного священника, и ксендза» (Свенцицкая М. Отец Валентин // Надежда. – 1984. – Вып. 10. – С. 186).

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> Эрн Франц Карлович (?-1913) – управляющий Тифлисским аптечным складом, лютеранин, судя по письмам к сыну, глубоко верующий.

<sup>15</sup> Ср.: «В. В. Розанов, нагло помалкивая и блистая очками, коленкой плясал; он осведомился пребрезгливо: "Свентицкий... Поляк вы? Эрн − немец?" − "По происхождению − да". − "Поляк с немцем". И выплюнул: по отношению к Синоду: "Навозная куча была и осталась; раскапывать − вонь подымать; навоняет в нос всем... И только..." Проект... со всех позиций разобранный, был отклонен... как героизм совершенно бесцельный и вредный, срывающий подготовление к борьбе» (Белый А. Начало века. − М., 1990. − С. 494–495). А.В. Карташев вспоминал: «Все было затушевано шумным переходом к русскому чаю. И вся затея была забыта» (Православная мысль. − Вып. 8. − Париж, 1951. − С. 50).

<sup>16</sup> Тернавцев Валентин Александрович (1866–1940) – чиновник для особых поручений при обер-прокуроре Синода.

Ср.: « – С еретиками церемониться нечего! – воскликнул при мне однажды мой давнишний приятель, служащий в Синоде, человек пламенно верующий, добрый и умный.

- Что значит: не церемониться? На кострах жечь, что ли?
- А хотя бы и на кострах.
- И меня сожгли бы?
- И вас, если бы вы оказались врагом церкви, улыбнулся он ясной улыбкой и повел меня смотреть золотых рыбок, купленных для аквариума, которым забавлялся, как дитя.

...Эти золотые рыбки превратились для меня в золотые угли костра» (Мережковский Д. Собр. соч. Грядущий Хам. – М., 2004. – С. 311–312).

<sup>17</sup> Саблер Владимир Карлович (1847–1929) – товарищ обер-прокурора Синода (1892–1905), член Госсовета (1905–1911), обер-прокурор Синода (1911–1915). «В направлении множества синодальных дел В. К. в течение многих лет был полновластным хозяином... Положительное, сделанное им для Церкви, было столь мелко и ничтожно... что об этом и говорить не стоит. Самое же главное в том, что тон... самый характер его работы были разрушительны для Церкви» (Шавельский Г. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. − М., 1996. − Т. 1. − С. 282, 285–286).

 $^{18}$  Далее в рукописи зачеркнуто: «Он говорил очень резкие вещи. — Говорите тише, в коридоре слышно, — сказал».

Ср.: «Мы приехали к Мережковскому. Дмитрий Сергеевич всей душой присоединился к нам. Но помню, какое странное впечатление производил на меня Владимир Францевич с своим "воззванием к епископам" рядом с В.В. Розановым, приехавшим посмотреть на двух "чудаков" из Москвы ("один еврей, другой поляк" – так отозвался потом об нас Вас. Вас., хотя и то и другое неправда), и главное – Федор Сологуб, молча, точно колдуя, помешивавший щипцами угли в камине... Для окончательного "обсуждения вопроса" было назначено совещание у Перцова.

Были там все религиозно-философские "тузы": Мережковский, Гиппиус, Философов, В.В. Розанов, Тернавцев и др. Прочли воззвание.

Мережковский стал говорить. Горячо, сильно, я бы сказал, вдохновенно. Но слишком громко. По тогдашним временам (дело происходило в меблированных комнатах) при открытых дверях говорить о свержении самодержавия было небезопасно – и 3. Н. Гиппиус предусмотрительно сказала:

- Надо говорить потише!
- Я не могу говорить иначе!.. Закройте дверь, если это нужно.

Владимир Францевич говорил после Мережковского. Тихо. Не возвышая голоса. Но, когда он кончил, я видел, что Розанов и Тернавцев смотрят на него не спуская глаз, и я прочел в них один и тот же вопрос: "Неужели можно в наше время так искренно верить в чудо?"

Розанов обозлился:

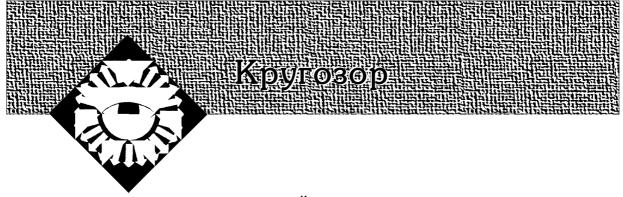
- Никто вас не послушает - скажут: молокососы приехали учить епископов.

А Тернавцев с недоброй улыбкой сказал:

– Нет, эти чудеса не для нас. Мы тяжелые птицы. Сели – и отдыхаем. Нам не хочется лететь дальше. Попробуйте – вы помоложе. Не хотите ли, я вам устрою свидание с Саблером? – с явной иронией закончил он.

Мережковский вспылил:

- Люди приехали с святым делом, им надо, чтобы их услышала Церковь, а вы лезете с Саблером!..» (Свенцицкий В. Памяти друга-врага // Маленькая газета. – 1917. – 4 мая. – № 102)
  - 19 Зинаида Николаевна Гиппиус.
- $^{20}$  В конце после подписи был указан адрес проживания автора: «Москва, Остоженка, Зачатьевский пер., д. № 6, кв. 1».



# ПЕРВЫЙ КОНГРЕСС РОССИЙСКИХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ РЕЛИГИИ «РЕЛИГИЯ В ВЕК НАУКИ». ОТЧЕТ

Аннотация. Статья представляет собой подробный отчет о проведении Первого конгресса российских исследователей религии «Религия в век науки», который проходил 15—17 ноября 2012 г. в Санкт-Петербургском государственном университете и в Государственном музее истории религии. В отчете представлены общая информация об организационной части конгресса, а также краткое содержание представленых докладов.

Ключевые слова: Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки», религиоведение в России, светское и религиозное образование в России, секуляризация, десекуляризация, современная религиозная ситуация в России.

Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки» проходил 15–17 ноября 2012 г. на двух площадках – в Санкт-Петербургском государственном университете (на философском факультете) и в Государственном музее истории религии. Конгресс собрал более 150 участников из 22 регионов России, а также Белоруссии, Казахстана, Киргизии, Украины, Болгарии, Великобритании, Германии, Голландии, Польши, США, Финляндии, Хорватии и Японии. В течение трех дней в рамках конгресса работало 10 секций, на которых было заслушано более 120 докладов.

Работали следующие секции:

Секция 1. Философия, религия и наука в истории и современности.

Секция 2. Музей, религия, общество.

Секция 3. Религия, наука и массовая культура.

Секция 4. Процессы секуляризации и десекуляризации в прошлом и настоящем.

Секция 5. Религия в современном обществе.

Секция 6. Будущее религии и «конец науки».

Секция 7. История религии как наука: теории и музейные практики.

Секция 8. Религия, общество и личность.

Секция 9. Современные проблемы науки о религии.

Секция 10. Религиоведческие исследования: региональные аспекты.

17 ноября в рамках конгресса в помещении в Русской христианской гуманитарной академии прошел круглый стол «Теология и религиоведение в России: практика образовательной деятельности».

Прошедший конгресс стал не только площадкой для обсуждения важных текущих проблем современного религиоведения, но он поддерживал дальнейшую интеграцию представителей различных наук, занимающихся исследованием религии. Конгресс стал местом открытого диалога между академическими учеными и богословами, между философами, учеными-естественниками, историками, социологами. В конгрессе приняли участие преподаватели университетов, сотрудники институтов РАН, музей-

ные работники, аспиранты и студенты. В рамках десяти секций обсуждались следующие вопросы:

философия, религия и наука в истории и современности;

религия, наука и массовая культура;

процессы секуляризации и десекуляризации в прошлом и настоящем;

религии в современном обществе;

будущее религии и «конец науки»;

история религии как научная дисциплина: теория и музейная практика; религия, общество и личность;

музей, религия и общество;

современные проблемы религиоведения;

региональные аспекты изучения религии.

Первый конгресс российских исследователей религии открылся 15 ноября 2012 г. в большом конференц-зале Государственного музея истории религии. На открытии конгресса присутствовало более 150 человек.

Конгресс открылся пленарным заседанием, на котором с докладами выступили В.Н. Порус (д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой онтологии, логики и теории познания, Научно-исследовательский университет – Высшая школа экономики, Москва; тема доклада: «Наука и богословие: от проблем методологии к проблемам философии культуры») и Т.В. Черниговская (д-р филол. наук, д-р биол. наук, проф., зав. лабораторией когнитивных исследований СПбГУ, зам. директор-координатор когнитивного направления НБИК-центра НИЦ «Курчатовский институт», член совета по науке и образованию при Президенте РФ, Санкт-Петербург; тема доклада: «Свобода воли и нейронаука»). Доклад В.В. Шмалия (канд. богословия, доц., протоиерей, секретарь Синодальной Библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви, проректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры РПЦ им. Свв. Кирилла и Мефодия, Москва) на тему «Философия религии: пространство диалога», заявленный в программе пленарного заседания, был перенесен на 17 ноября и состоялся на секции «Современные проблемы науки о религии».

Второе пленарное заседание конгресса имело торжественный характер и было посвящено 80-летнему юбилею Государственного музея истории религии, с которым тесным образом связано развитие отечественной науки о религии. С докладом на тему «Государственный музей истории религии и современное общество» на этом заседании выступила М.М. Шахнович (д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии религии и религиоведения, член совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, Санкт-Петербургский государственный университет). Затем прозвучали многочисленные поздравления и приветствия от государственных, общественных и религиозных организаций.

16 ноября и 17 ноября 2012 г. в помещении Государственного музея истории религии и на философском факультете СПбГУ проходили секционные заседания.

Заседания секции «Философия, религия и наука в истории и современности» проводились в СПбГУ. Модератором секции был Игорь Николаевич Яблоков, д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии религии и религиоведения МГУ, член совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ.

Проблемам философии религии были посвящены доклады С.А. Коначевой (д-р филос. наук, проф. кафедры современных проблем философии, Российский государственный гуманитарный университет, Москва; тема доклада «Переход от смерти Бога к постмодерной вере: осмысление постсекулярного в трудах Дж. Ваттимо и Дж. Капуто»), А.П. Козырева (канд. филос.наук, доц. кафедры истории русской философии, зам. декана фило-

софского факультета по научной работе, МГУ; тема доклада: «Протоиерей Георгий Флоровский как оппонент протоиерея Сергия Булгакова») и М.С. Бахтеевой (канд. филос. наук, зав. научно-методическим отделом, Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург; тема доклада: «Атеистический мистицизм» Жоржа Батая»). Большой интерес вызвал доклад Е.С. Элбакян (д-р филос. наук, проф., ст. науч. сотр. кафедры социологии и управления социальными процессами, Академия труда и социальных отношений, Москва; тема доклада: «Религиозное образование в России как фактор дехристианизации населения») и А.Ю. Григоренко (д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой религиоведения Российский государственный педагогический университет им. А.И.Герцена, Санкт-Петербург; тема доклада: «Религия, язычество и магия в эпоху постмодернизма»).

Секция «Религия, наука и массовая культура» осуществляла свою работу под руководством А.П. Забияко (д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редактор журнала «Религиоведение»).

На секции было представлено 11 докладов, в дискуссии приняли участие 27 человек. Ведущими темами, вокруг которых выстраивалась основная проблематика докладов, были темы религиозного содержания современного кинематографа и религиозных аспектов кибертехнологий. Первой теме были посвящены доклады О.К. Михельсон, Н.С. Полякова, С.Г. Карасевой и некоторых других участников. Выступающие обратили особое внимание на широкое разнообразие религиозных сюжетов, образов и смыслов в искусстве кино, представили свои методологические и типологические подходы к интерпретации религиозного содержания культуры кино. Вторая тема была раскрыта в докладах А.Ю. Котылева, Е.Н. Медведевой, Е.А. Завадской, А.В. Лапина, Л.В. Федоровой, Е.А. Конталёвой и других участников. Докладчики вскрыли тенденцию к росту присутствия религии в большом многообразии ее форм в продуктах современных цифровых технологий – интернет-ресурсах, компьютерных играх и т.д. Выступающие пришли к общему мнению, что на базе цифровых технологий религия получила новые огромные возможности для своего развития. Фактически речь идет о том, что формируются такие модификации религии, которые можно определить термином киберрелигия. В развернувшейся дискуссии выступающие отметили, что современная массовая культура является пространством многообразного религиозного взаимодействия и творчества, результатом которого выступают тенденции к глубокой трансформации религии. В этих трансформациях наука и научнотехнический прогресс зачастую играют роль катализатора возникновения новых форм религиозного мировоззрения и религиозных практик.

Заседания секции «Процессы секуляризации и десекуляризации в прошлом и настоящем» проходили 16 ноября в малом конференц-зале ГМИР. Модератором выступила Е.А. Степанова (д-р филос. наук, проф., главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН, Екатеринбург). Она и открыла заседание, выступив с докладом «Секулярная религиозность и религиозная секулярность: постановка проблемы».

В докладе было отмечено, что сегодня происходит разрушение привычного понимания секулярности как рациональности, обязательно сопровождающей модерность. Религиозность по своей сути есть стремление к трансцендентному, а светскость – пребывание на уровне имманентного. Но эти вещи не существуют друг без друга, и сегодня нельзя определить религиозное и светское безотносительно друг к другу. Проблема заключается в том, как не растворить трансцендентность в повседневности, с одной стороны, и не придавать обыденности трансцендентный смысл, с другой. Тем не менее, и то и другое происходит постоянно, поэтому эти две сферы оказываются неразделимыми. Секуляризация в Советском

Союзе совпадает с аналогичными, хотя и не столь радикальными, процессами во многих обществах. Советский опыт породил альтернативную систему сакрализованных идеалов и практик, своего рода «атеистическую религию», отчасти основанную на наследии религий традиционных. В современной России имеет место одновременность двух противоположных процессов: первого реального опыта секуляризма и роста публичного значения религии (это обстоятельство отмечено А. Агаджаняном).

В докладе М.С. Стецкевича (канд. ист. наук, доц. кафедры философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет) на тему «Секуляризация английского общества XVIII-XIX вв. в современной историографии» было отмечено, что утверждение о том, что религия является непременным спутником культуры, — это преувеличение, поскольку нужно все рассматривать в конкретном контексте. Утверждение, что религия всегда способствует социальному миру, не соответствует действительности. Сегодня делается много глобальных исследований, но мало конкретных изысканий. Был также поднят вопрос о монопольном положении церкви — чем оно более выражено, тем больше секулярность. Докладчик также рассмотрел разные точки зрения на соотношение религии и секулярности в Англии XIX в., сделав вывод о том, что нельзя рассматривать все только в терминах секуляризации.

Интерес вызвали выступления молодых исследователей. Так, А.В. Шишков (науч. сотр. Синодальной Библейско-богословской комиссии Русской Православной Церкви, Москва) выступил с докладом «Некоторые аспекты десекуляризации в постсоветской России». В докладе была проанализирована идея десекуляризации на примере работ П. Бергера и В. Карпова. Были рассмотрены сближение секуляризованных институтов и религиозных организаций, возвращение религии в культуру, искусство и т.д. В докладе также говорилось о гиперприватизации религии, т.е. вытеснении ее не только из публичной сферы, но и из личной жизни, о трансформации (дистилляции) религиозного сознания – ситуации, когда мотивации верующих оказываются оторванными от других сфер жизни. Говорилось также о восстановлении приватной сферы, возвращении к европейской модели секуляризации. Было также отмечено, что обмирщение религии воспринимается как разрушительный процесс, но, по мнению докладчика, это естественный процесс, взаимопроникновение двух сфер будет идти и дальше. Религия, выходящая из гетто, будет воспринимать секулярную повестку неизбежно. Но это, как считает докладчик, происходит только в постсоветском пространстве.

Р.О. Сафронов (ст. преп. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, науч. сотр. МГУ) выступил с сообщением «О содержании понятия «постсекулярное». Докладчик сосредоточился на исследовании постсекулярного в российском контексте. Отмечено, что это понятие не наполнено реальным содержанием. В российском контексте его исследованием занимаются, в частности, А. Кырлежев, Д. Узланер. Отмечено повышение места религии в обществе. В анализе российских авторов указано на отсутствие эмпирического материала, а также на обращение исключительно к христианскому контексту.

Г.В. Вермишев (магистр религиоведения, аспирант кафедры философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет) в докладе «Молодежная политика третьего рейха и религиозные организации» отметил недостаточность исследований религиозности Третьего рейха, описал конкретно-историческую ситуацию и привел примеры молодежной политики в связи с религиозными организациями.

А.В. Радецкая (канд. филос. наук, н.сотр., Государственный музей истории религии, Санкт-Петербург) в своем докладе «Парадокс экуменизма» представила свои размышления на тему современного экуменизма.

По ее мнению, современный экуменизм рассматривается как искусственное явление, которое себя изживает.

О.Б. Куликова (канд. филос. наук, доц. кафедры философии, Ивановский государственный энергетический университет) выступила с докладом «Отношения науки и церкви в России: истоки современных проблем». Она рассмотрела взаимоотношения науки с церковью, их историю в России, а также современную ситуацию.

Заседание секции «Религия в современном обществе» происходило 16 ноября 2012 г. на философском факультете СПбГУ. Присутствовало около 35 человек. Модератором секции была Е. С. Элбакян, д-р филос. наук, проф. Академии труда и социальной занятости, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис».

Большой интерес вызвали доклады В.В. Титаренко (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», О.И. Сгибневой (д-р филос. наук, проф. кафедры социологии, Волгоградский государственный университет) «Границы религиозности: мифы и реальность (опыт регионального исследования)», Е.И. Гришаевой (канд. филос. наук, ассистент кафедры религиоведения, УрФУ имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, Екатеринбург) «Религия в пространстве Интернета: специфика освещения религиозных событий», А.И. Ворониной (аспирантка кафедры религиоведения, Амурский государственный университет, Благовещенск) «Интернет как средство и как среда изучения этнорелигиозной идентичности») и первоначально заявленный в секции «Религиоведческие исследования: региональные аспекты» доклад А.С. Халиловой (канд. ист. наук, науч. сотр., Институт истории, археологии и этнографии Дагестанского научного центра РАН, Махачкала) на тему «К вопросу о религиозно-светском вузовском образовании в республике Дагестан: состояние и перспективы развития».

Эти доклады вызвали ряд вопросов, а также оживленную дискуссию по следующим проблемам:

методы прогнозирования религиозных процессов;

соотношение нормативного и поискового прогнозирования в религиоведении;

критерии религиозности;

религиозная и культурная самоидентификация – можно ли между ними поставить знак равенства;

методологические основания анализа религиозных проблем в Интернете;

количественный и семантический анализ новостного пространства в Интернете в связи с религиозной проблематикой;

соотношение светского и религиозного компонентов образования;

соотношение религиозного и религиоведческого компонентов образования;

проблема диалога науки и религии.

Заседание секции «Будущее религии и «конец науки» проходило 16 ноября в Государственном музее истории религии. Модератором секции выступил К.В. Копейкин, канд. богословия, канд. физ.-мат. наук, протоиерей, директор Научно-богословского центра междисциплинарных исследований, факультет искусств СПбГУ.

Открывая работу секции, В.Г. Иванов (канд. филос. наук, начальник Отдела по связям с религиозными объединениями Администрации Санкт-Петербурга) подчеркнул, что сегодня проблема соотнесения научного и богословского знания является чрезвычайно актуальной. Именно на общей почве научного знания различные религии могут вести плодотворный

диалог, не вступая в богословскую конфронтацию. Поэтому Отдел по связям с религиозными объединениями Администрации Санкт-Петербурга всячески – и организационно, и финансово – готов поддерживать такой диалог в рамках городской программы «толерантность».

С докладом «Наука как посредник в диалоге между религиями» выступил модератор секции К.В. Копейкин. Он отметил, что совместное изучение возможностей содержательной интерпретации последних достижений естественных, гуманитарных и общественных наук может придать позитивный характер как диалогу науки и религии, так и диалогу различных религий. Богословское осмысление достижений современной науки в контексте разных религиозных традиций даст возможность различным религиям вступить в соприкосновение друг с другом не через конфликт зачастую диаметрально противоположных богословских воззрений, а через науку, являющуюся единым языком описания и постижения современного мира. Исследование и осмысление фундаментальных структур, общих как для религиозного опыта, так и для опыта естественнонаучного, являются естественным продолжением новоевропейского проекта поиска универсального «естественного» языка, «языка Адама», способного, как верили творцы научной революции Нового времени, преодолеть противоречия различных вероисповеданий.

А.А. Алексеев (д-р филол. наук, проф., зав. кафедрой библеистики, филологический факультет, Санкт-Петербургский государственный университет) выступил с докладом «Место религии в республике ученых». По мнению докладчика, научное знание может существенным образом повлиять на богословие. Так, археологические раскопки последнего времени в Израиле показали, что никакого огромного царства во времена Давида и Соломона просто не существовало. Опровержение традиционных библейских представлений данными науки в конечном итоге приводит к обогащению понимания богословского содержания библейского Откровения.

Большой интерес вызвал доклад И.С. Дмитриева (д-р хим. наук, проф. исторического факультета, директор Музея Д.И. Менделеева, Санкт-Петербургский государственный университет) «Историческая компонента научного знания». Он указал, что новоевропейская наука возникла в очень специфическом историческом богословском контексте — контексте поиска «законов» Книги Творца. Что же касается одного из самых известных конфликтов в истории отношений науки и религии — дела Галилея, — то папу Урбана VIII не устраивала не сама по себе теория Галилея и даже не то, что кто-то предпочитал ее системе Птолемея (как обычно считается), но то, как Галилей трактовал любую научную теорию, а именно то, что Галилей оценивал научные теории в рамках бинарной оппозиции «истинное — ложное». В этом и заключалась для папы еретичность позиции тосканского математика. Галилей спасал атрибуты новой науки, Урбан — атрибуты Бога.

С. В. Кривовичев (д-р геол.-минер. наук, диакон, зав. кафедрой кристаллографии геологического факультета, Санкт-Петербургский государственный университет) в своем докладе «Наука верующих или вера ученых: прошлое и настоящее» констатировал, что, хотя ряд ученых являются верующими, это никак не влияет на методологию научных исследований. Однако для верующих ученых неминуемо встает вопрос о том «месте», которое может занимать Бог в научной картине мира. Обнаруживаемая квантовой механикой неотъемлемо присущая миру случайность открывает своего рода «природный зазор» для действия божественного промысла. С точки зрения волюнтативной теологии, сыгравшей огромную роль среди духовных предпосылок научной революции, верховная причина любого бытия — всемогущая, ничем не детерминированная воля Творца, а потому случайность — это просто иное наименование Божественной Воли,

ибо всемогущество по существу означает индетерминированность. Показательно, что сэр Артур Эддингтон говорил: «религия стала возможна для физиков после 1927 года» (год, когда квантовая механика получила окончательную формулировку).

А.В. Тихомиров (ректор Теологической семинарии Евангелическо-Лютеранской церкви) выступил с докладом на тему: «Теология и наука в секулярном общества». По мнению докладчика, в современном секулярном обществе теология, как и наука, оказываются поставлены под вопрос: а зачем это все нужно? Зачем, например, тратить 10 миллиардов долларов на адронный коллайдер? Стоит ли бозон Хиггса таких денег? Тем более непонятно, зачем нужна рефлексия по поводу веры? В этом контексте наука и теология оказываются союзниками, поскольку их вопрошание — это вопрошание об Истине — об истине мира и об истине человеческой души.

А.В. Гоманьков (д-р геол.-минер. наук, вед. науч. сотр., Ботанический институт им. В.Л. Комарова РАН, Санкт-Петербург) в докладе «Три образа естественной истории в современном православии» отметил, что библейское повествование излагает священную историю земли. Возникает вопрос: как эта священная история соотносится с историей естественной? По мнению докладчика, существует три способа их соотнесения: фундаменталистский креационизм (мир сотворен за 6 дней или м.б. за 6 периодов по 1000 лет, а наука не верна), альтеризм (описанное в Библии творение не имеет никакого отношения к естественной истории, а наука описывает лишь то, что произошло после грехопадения) и христианский эволюционизм (Бог творит мир посредством эволюции).

С интересным докладом выступил Р. Ларионов (к. физ.-мат. н, к. богословия, иеродиакон, помощник ректора МДА по инновационной деятельности, методист Общецерковной аспирантуры и докторантуры, Московская Духовная академия). В докладе «Богословие и вера в науку» он подчеркнул, что вера в науку зиждется на несомненных успехах науки в познании и изменении этого мира. Однако наука оставляет не проясненными по крайней мере два вопроса: вопрос о «месте» находимых наукой законов природы и вопрос о «месте» психического в объективной картине мира. Оба эти вопроса, полагает докладчик, можно попытаться разрешить, обращаясь к тому широкому богословскому контексту, в котором возникала современная наука.

С интересом выслушали собравшиеся доклады А.Л. Вассоевича, 3.И. Ивановой, С.А. Асташкевича, И.В. Мезенцева и др.

В рамках конгресса проходили заседания двух секций, организация которых была приурочена к 80-летнему юбилею Государственного музея истории религии. Они проходили 16 и 17 ноября 2012 г. в Государственном музее истории религии. Модератором секции «Музей, религия, общество» была Е. А. Терюкова, кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, зам.директора Государственного музея истории религии.

На заседаниях секции присутствовало в течение двух дней около 50 человек, прозвучало 19 докладов, в которых освещались следующие проблемы:

представление религии в музейном пространстве;

десакрализация ритуального предмета, включенного в музейную экспозицию;

функция и роль в обществе музеев, в экспозиции которых представлены культовые предметы и произведения религиозного искусства;

образовательный потенциал музеев религии и коллекций по истории религии:

теоретические и методологические принципы создания экспозиций по истории религии;

атрибуции предметов религиозного искусства;

устойчивость религиозных традиций в современном мире;

особенность экспонирования современных произведений религиозного искусства в храмовом пространстве.

В докладах М.Ф. Альбедиль, М. Р. Хабито, С. Такахаси, К. Пэйна, Дж. Редлин, Ю.В. Белкина, Е.А. Ржевской была всесторонне раскрыта проблема представления религии в музейном пространстве как инструмента межконфессионального, межкультурного и церковно-государственного диалога. Докладчики Б. Манин и К.Гверик обратили внимание на образовательный потенциал музейной педагогики и возможности её применения в сфере школьного религиозного образования.

В докладе К. Рунге нашла отражение тема музея истории религии в контексте науки о религии (на примере исследовательской и собирательской деятельности Р. Отто).

Возможности применения науки о религии для изучения музейных предметов были продемонстрированы в докладах П. Ван дер Зи и Н.В. Ревуненковой.

Безусловный интерес представлял доклад Е.И. Соболевой, в котором были обозначены проблемы экспонирования музеефицированных предметов, связанных с традиционными верованиями жителей Тимора, и вопросы их репатриации.

Модератором секции «История религии как наука: теории и музейные практики» была Н. В. Ревуненкова, д-р ист. наук, зав. отделом ГМИР.

На этой секции обсуждался широкий круг вопросов, связанных с разработкой теоретических проблем по истории религии и музейными практиками показа эволюции и типологии религии.

В докладах Е.А. Терюковой и Р.Т. Рашковой были представлены различные экспозиции по истории религии и освещены их теоретические и методологические основания. Доклады были проиллюстрированы фотоматериалами из фототеки ГМИР, что позволило слушателям познакомиться с накопленным предшествующими поколениями музейных религиоведов опытом и актуализировать его для современного поколения исследователей в области истории религии и музейного дела в России.

Ряд докладов (Е.В. Денисовой, Н.А. Сусловой, М.В. Птиченко) был посвящен результатам прикладных исследований по истории религии, связанных с атрибуцией и описанием музейных экспонатов из собрания Государственного музея истории религии — масонских грамот, гравюры «Корабль Святого Петра, или Триумф Веры и Католической Церкви», палестинских паломнических сувениров.

Доклад А.Б. Пермиловской открыл тему народного православия, мифопоэтического мировоззрения русского народа и тех литературных и иных источников, на основе которых оно может быть реконструировано. По мнению А.Б. Пермиловской, культовое зодчество Севера в полной мере отразило традиционную картину мира русского крестьянства и имеет непосредственное отношение к народному православию. В докладе А.С. Бреньковой было показано, что расцвет народно-утопического творчества, пришедшийся на вторую половину XVIII – начало XIX вв., совпал по времени с подъемом «могучего колонизационного духа» в крестьянской среде. Такие умонастроения особенно способствовали развитию и дальнейшему распространению старообрядческой секты бегунов, с чьей деятельностью исследователи связывают возникновение наиболее известных утопических легенд – о граде Китеже и Беловодье. Т.Г. Апакидзе подвергла тщательному анализу литературу христианского Востока в контексте буддийско-христианского диалога, провела сравнительный анализ буддийских и христианских агиографических сюжетов в отечественной и зарубежной литературе. В докладе П.И. Гайденко было показано, что в

соответствии с древними церковными установлениями и практиками ключевой фигурой церковной организации являлся епископ. Ситуация в Древней Руси в этом отношении не была исключением. Выбор кандидатов на вакантные епископские кафедры представлял важный этап в жизни митрополии в целом и церковной общины города в частности. В рамках представленного доклада была предпринята попытка выявить специфические критерии, предъявлявшиеся со стороны горожан и их князей к кандидатам на занятие епископских должностей.

Самостоятельную группу составили доклады, представляющие результаты исследований в области истории религии. Так, в докладе А.В. Муравьева были выявлены религиозный компонент и последствия в сирийском геноциде в Оттоманской Турции в начале XX в. Р.А. Майоров в докладе «История старообрядчества: между наукой и идеологией» выявил те устойчивые заблуждения и лжетолкования по поводу старообрядчества, которые укрепились в науке под влиянием политических взглядов исследователей. В докладе Т.И. Хижой был раскрыт комплекс проблем практического свойства, связанных с прохождением гиюра в современном Израиле.

Секция «Религия, общество и личность» проводила заседания в ГМИР. Модератором секции была Т.В. Чумакова (д-р филос. наук, проф. кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ).

Работа секции открылась докладом А.Г. Бермана (канд. ист. наук, доц. кафедры гуманитарных дисциплин, Волжский филиал Московского автодорожного института, Чебоксары) на тему «Гносеологические истоки религиозного консерватизма». В этом докладе была раскрыта тема «прироста концептуальной сферы религии». Используя методологию «деятельностного подхода», сформулированного в трудах А.Н. Леонтьева и Э.В. Ильенкова, докладчик пришел к выводу, что пространством религиозной деятельности является исключительно сфера идеального, что приводит к невозможности установить объективную истинность религиозного опыта при помощи материальной практики. А.Г. Берман особо подчеркнул, что в таких условиях единственным способом верификации того или иного положения религии становится социальная конвенция, что создает гносеологические предпосылки для религиозного консерватизма.

Важные проблемы преподавания и изучения религии, а также тема социального идеала в современном религиозном сознании в современной Белоруссии, стали предметом доклада д-р филос. наук, проф. кафедры философии Белорусского государственного экономического университета (Минск, Беларусь) Т.П. Короткой «Социальный идеал в современном религиозном сознании». В своем выступлении она отметила, что традиционные христианские конфессии в своей трактовке царства Божьего сохраняют эсхатологическую перспективу; они совмещают традиционные для христианства идеи морального самоусовершенствования личности как основы пути в царство Божие с идеями социальной активности человека. Для неохристианских течений характерны хилиастические установки; они прокламируют религиозно-утопические проекты построения совершенного общества, утверждают возможность построение царства Божьего в реальной истории.

Социальные вопросы стали главной темой выступления И.В. Астэр (канд. филос. наук, доцент, Санкт-Петербургский государственный институт психологии и социальной работы) «Социальное служение Церкви как инструмент развития гражданского общества». Особо она подчеркнула, что социальное служение как система теории, практики и ценностей является по своей природе общественной деятельностью, одновременно выступая способом самоорганизации граждан. Оно, по мнению докладчика, есть инструмент создания гражданского общества, т.к. сознательное ак-

тивное участие населения в процессе решения социальных проблем формирует ответственность, развивает социальную и гражданскую активность. Теория социального служения Церкви и ее практическое применение предопределено культурно-историческими традициями, что способствует преемственности поколений, повышению статуса милосердия и гуманизма.

Вопросы возникновения маргинальных моделей исторической и культурной идентичности на примере образа Александра Невского в современной массовой культуре стали объектом пристального анализа Л.Б. Сукиной. В своем докладе «Образ Александра Невского и формирование межрегиональной модели исторической и культурной идентичности в России XXI в.: секулярное versus религиозное», подготовленном на основе материалов ежегодного цикла празднований «Александровских дней» в Ярославской, Новгородской, Псковской и Нижегородской областях, она постаралась реконструировать формирование в первом десятилетии XXI в. межрегиональной модели исторической идентичности «наследников Александра Невского», выстроенной на основе сложного и внутренне противоречивого симбиоза секулярных и религиозных элементов современной идеологии и культуры.

Тема морали и религии как способов «нормативной регуляции поведения личности в условиях развития науки и технологий» стала темой выступления Е.А. Коваль (канд. филос. наук директор Центра дистанционного образования Московского государственного университета им. Н.П. Огарева, Саранск). В ее выступлении акцент был сделан на том, что на этапе становления информационного общества соотношение морали и религии претерпевает очередную метаморфозу. В условиях развития современной науки и технологий мораль и религия все больше дифференцируются и парадоксальным образом приобретают приоритетное значение как нормативные регуляторы по отношению к праву.

Аналитический обзор по теме «Женщина и религия в начале XXI вв. Феномен религиозного феминизма» представила аспирант кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ К.А. Гурьева. Она рассказала о религиозном феминизме, возникшем в рамках трех авраамических религий: иудаизме, христианстве и исламе. Она отметила, что в последние десятилетия особенно широкое распространение получили гендерные исследования в различных областях знаний. Очевидность того, что современный феминизм – многогранное явление, привело к появлению большого числа исследований, касающихся участия женщины в различных областях общественной жизни, в том числе и в религиозной сфере.

Проблема глобализации и жизни церкви в XXI в. на примере изменений в жизни Римско-католической церкви была проанализирована в докладе аспиранта кафедры религиоведения Амурского государственного университета Н.В. Чиркова «Влияние глобализации на развитие Римско-католической церкви в современном мире».

Секция «Современные проблемы науки о религии» проводила заседания на философском факультете СПбГУ. В ее работе приняло участие 52 человека. Модератор первого заседания — М. М. Шахнович, д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии религии и религиоведения СПбГУ. Модератор второго заседания — С.Л. Фирсов, д-р ист. наук, проф. кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ. В заседании секции приняли участие заведующие четырех кафедр религиоведения. Заседание открыл И.Н. Яблоков (д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой философии религии и религиоведения, член совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ, МГУ), выступивший с докладом «Дискуссионные вопросы отечественного религиоведения». Затем слово было предоставлено П.К. Дашковскому (д-р ист. наук, проф., зав. кафедрой религиоведения и государственно-конфессиональных отношений, Алтайский государственный университет, Барнаул), который осветил не-

которые аспекты реализации междисциплинарного подхода в религиоведении, связанные с использованием математических методов и достижений естественных наук в прикладных религиоведческих исследованиях, прежде всего археологии и антропологии религии.

А.П. Забияко (д-р филос. наук, проф., зав. кафедрой религиоведения, Амурский государственный университет, главный редактор журнала «Религиоведение», Благовещенск) выступил с докладом «Наука как фактор развития религии», в котором осветил такое явление как «киберрелигия», исследованию которого он вместе со своими коллегами посвятил свою новую книгу, вышедшую из печати накануне открытии Конгресса. Доклад Т.В. Чумаковой (д-р филос. наук, проф. кафедры философии религии и религиоведения, Санкт-Петербургский государственный университет) «Новое средневековье»: религиозное благочестие в современной России» вызвал вопросы и оживленную дискуссию о характере «новой религиозности».

М.В. Шкаровский (д-р ист. наук, проф., Санкт-Петербургская Духовная Академия; главный архивист Центрального государственного архива Санкт-Петербурга) рассказал о своих архивных разысканиях, связанных с деятельностью религиозно-философских кружков, братств и общества Ленинграда в 1920-х гг.

На заседании прозвучали также два доклада, посвященные проблемам антропологии религии. Это доклад Н.Г. Краснодембской (д-р ист. наук, вед. науч. сотр. Музея антропологии и этнографии РАН, Санкт-Петербург) и аспиранта МГУ В.В. Барашкова.

Второе заседание секции было посвящено проблемам методологии религиоведческих исследований и теоретическим аспектам преподавания религиоведческих дисциплин. С интересными докладами выступили И.И. Иванова, А.В. Гайдуков, Г.Е. Боков, Е.Н. Собольникова, Т.А. Фолиева, Л.И. Ворожейкина, Т.Г. Человенко и Д.И. Дамте.

На заседании секции «Религиоведческие исследования: региональные аспекты» (модераторы — В.В. Шмидт (д-р филос. наук, проф., декан факультета религиоведения, этнокультурологии и регионалистики Российского православного института св. Иоанна Богослова (Москва) и М.С. Стецкевич, канд. ист. наук, доц. кафедры философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета) активно обсуждались вопросы, которые можно считать важнейшими для настоящего конгресса: о соотношении веры и знания, теологии и религиоведения, светского и религиозного, секуляризации и ее пределах, религиозной ситуации в современных России и мире и путях ее изучения.

В докладе Г.Г. Соловьевой (д-р филос. наук, проф., глав. науч. сотр., Институт философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан) «Знание и вера: формирование постсекулярного мира» настойчиво отстаивался тезис о возможности синтеза рационального знания и веры. Именно этот синтез, полагает Г.Г. Соловьева, является основной характерной чертой современной эпохи, именуемой докладчиком постсекулярной. При этом автор, не отрицая права современного человека быть неверующим, ставил знак равенства между понятиями «духовное» и «религиозное». Был также представлен интересный материал об осуществляющемся в современном Казахстане проекте «Самопознание», являющимся аналогом российского образовательного проекта ОРКСЭ. Автор подчеркнул, что акцент делается именно на культурологической и психологической составляющей проекта.

В докладе Е.В. Рыйгас (магистр филологии, преподаватель факультета лингвистики Академии гуманитарного образования, Санкт-Петербург) «Конфликтогенный потенциал сакрального пространства», основанном на

материалах полевых исследований, проводившихся автором в православных храмах Петербурга, анализировались конфликты, возникающие в пространстве, считающемся православными верующими сакральным. Было отмечено, что источником конфликтогенности часто оказываются никем ясно не сформулированные и нигде четко не прописанные «правила» поведения в храме, следуя которым можно, например, удалить из молитвенного здания человека, руки которого покрыты татуировками. Конфликты часто возникают между верующими, ставящими свечки около икон. Было подчеркнуто, что источниками конфликта чаще всего являются противоречие между представлениями о должном и недолжном, свойственным как различным группам верующих, так и священноначалию, а также отсутствие наглядной информации о правилах поведения в храме.

Доклад О.К. Шиманской (канд. филос. наук, доц. кафедры культурологии, истории и древних языков, Нижегородский государственный лингвистический университет им. Н.А. Добролюбова) «Изменение религиозных практик в условиях кризиса Российской цивилизации» основан на материалах, собранных автором в результате ведения полевых исследований в Нижегородской области. О.К. Шиманская подробно обосновала свой основной вывод: в настоящее время изменение религиозных практик выражается в том, что многие конфессии Нижегородчины, прежде всего протестанты и старообрядцы, делают акцент на развитии социальной работы. С другой стороны, одной из существеннейших проблем православия в крае было названо как отсутствие нормальной приходской жизни, так и относительное невнимание к социальным вопросам, сосредоточение внимания преимущественно на обрядовой стороне.

В докладе В.А. Курилова (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» речь шла об использовании в 1960-е-1980-е гг. духовенства РПЦ властными структурами для создания благоприятного имиджа СССР на международной арене. Был затронут непростой вопрос о сотрудничестве представителей православного духовенства со структурами КГБ.

Вне программы выступил доктор геолого-минералогических наук М.Л. Верба, презентовавший свою недавно опубликованную книгу «Библейские легенды глазами геолога». Автор предпринял попытку дать геологическое истолкование таких библейских эпизодов как всемирный потоп, разрушение стен Иерихона и т.д., придя к выводу, что эти события могли иметь место в действительности, так как вполне соответствуют современным знаниям о геологическом строении Ближневосточного региона.

Характерной чертой заседаний секции являлось отсутствие узких, специальных, докладов, представляющих своеобразную «вещь в себе». Все докладчики, а также участники секции стремились или через частное придти к пониманию неких общих закономерностей, или затронуть наиболее злободневные глобальные вопросы.

17 ноября в рамках конгресса в помещении Русской христианской гуманитарной академии прошел круглый стол «Теология и религиоведение в России: практика образовательной деятельности», на котором присутствовало более 50 человек. В работе круглого стола приняли участие преподаватели ряда государственных и негосударственных высших учебных заведений (как светских, так и конфессиональных), представители органов государственной власти, религиозных организаций.

Были обсуждены следующие вопросы:

проблемы содержания высшего профессионального образования в области теологии с учетом государственных образовательных стандартов; практика реализации основных образовательных программ по теологии в государственных и негосударственных светских вузах;

перспективы подготовки в конфессиональных (церковных) вузах специалистов по социогуманитарным и педагогическим направлениям;

перспективы взаимодействия государственных и конфессиональных вузов в вопросах духовно-нравственного образования и воспитания.

Вечером 17 ноября состоялось закрытие конгресса. Участники признали успешной организацию конгресса, а проведение его важным и полезным фактором успешного развития современного российского религиоведения.

По результатам проведенного анкетирования 89% участников конгресса поддержали дальнейшее организационное структурирования российского религиоведческого сообщества, 100% признали необходимость регулярного проведения религиоведческих конгрессов (причем 51% участников предлагают проводить конгрессы в Санкт-Петербурге, 35% – в Москве, остальные – в других городах  $P\Phi$ ).

# СЕДЬМОЙ ДИАЛОГ. НАУЧНО-ПРАКТИЧЕСКАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ «ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО САМОСОЗНАНИЯ. РЕЛИГИОЗНЫЕ, НРАВСТВЕННЫЕ И ПРАВОВЫЕ АСПЕКТЫ КУЛЬТУРЫ», ПЕРМЬ

Аннотация. В статье представлено сообщение относительно прошедшей в Перми 4–5 октября 2012 г. седьмой научно-практической конференции светских ученых и теологов по теме «Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры».

Ключевые слова: конференция, проблемы, российское самосознание, религиозные, нравственные, правовые аспекты культуры.

Мероприятие получило материальную поддержку РНГФ (грант №12-13-59500г), администрации губернатора Пермского края и ООО «Пермь-Лукойл».

Социально-психологическая ситуация заметно обострившихся в минувшем году напряжений между православной церковью и российской общественностью резко актуализировала необходимость конструктивных светско-религиозных диалогов. 4-5 октября 2012 г. в Перми прошла очередная, уже седьмая федеральная научно-практическая конференция светских ученых и теологов с участием зарубежных исследователей по теме «Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры». Организаторами диалога были Пермская государственная академия искусства и культуры совместно с Институтом философии РАН. К открытию конференции вышел сборник материалов, предваряющих очный диалог<sup>1</sup>. В издание было включено около 80 статей и тезисов из 15 регионов России, а также из США, Израиля, Ватикана и Украины. В самом же прошедшем мероприятии помимо представителей пермской школы культурологов, философов и религиоведов приняли участие ведущие исследователи Института философии РАН, МГИМО, Высшей школы экономики и Уральского федерального университета. Со стороны теологов участвовали митрополит Пермский и Соликамский Мефодий, профессор Московской духовной академии архимандрит Платон (Игумнов), профессор В.Г. Краснов (США), доктор Ж.- Ф. Тири (Ватикан), протоиерей д-р ист. наук Алексий Марченко, протоиерей Андрей Литовка и научные сотрудники Пермской духовной семинарии.

С пленарными докладами выступили: зам. директора Института философии С.А. Никольский («Актуальные вызовы модернизации и проблемы российского самосознания»), митрополит Мефодий («Православие и насущные вопросы российской культуры»), В.Н. Порус («Реалии отечественной нравственности и реалии самосознания»), Р.Г. Апресян «Мораль и религия в современном общественном самосознании»), А.В. Агошков («Культурные факторы российской модернизации») и ректор ПГАИК Е.А. Малянов («Региональное пространство «Русского мира»: опыт, проблемы и перспективы»). Развернутой площадкой светско-религиозного диалога стал Круглый стол «Реалии культуры и реалии самосознания». Диалоговую дискуссию направило обсуждение докладов: «Время культуры» А.П. Огурцова; «Русская культура на перепутье (взгляд с Запада)» В. Г. Краснова; «Православные миряне сегодня» архимандрита Платона (Игумнова); «Милосердие – насущное веление самосознания» первого проректора ПГИИК Е.М.Березиной и сообщение «Традиции и новации в российской культуре» О.Л. Лейбовича.

Диалог продолжили секционные заседания. На секции «Нравственное и правовое самосознание россиян» заслушали и обсудили сообщения М.В. - Силантьевой «Уровни и структура самосознания», Л.Я. Дорфмана «Поток креативного сознания», Т.И. Марголиной «Правозащитная деятельность как фактор развития правового самосознания», М.И. Одинцова «Актуальные нравственные и правовые аспекты защиты свободы совести», Л.А. Мусаеляна «Об особой политико-правовой ментальности русского народа», А. Г. Антипьева «Проблемы формирования толерантности», И.А. Подюкова «Русская народная мораль» и О.А. Смоляк «Ностальгия русских эмигрантов».

Работу секции «Религия в изменяющейся России» открыло сообщение протоиерея Андрея (Литовка) о милосердной деятельности местной епархии РПЦ. Д.В. Пивоваров в докладе «Религия в обыденном сознании россиян» проанализировал соотношение профанного и священного в массовом сознании и высказал соображение о несостоятельности деления населения на верующих и неверующих сограждан. В.С. Глаголев рассмотрел диалектику светского и религиозного в духовной культуре постсоветского пространства и внес ряд существенных коррекций в терминологию религиоведения. В докладе М.Г. Писманика был представлен анализ противоречивой позиции РПЦ в отношении отечественной модернизации. Д.В. Горюнов изложил итоги исследования о социальной адаптации «новых религий» Прикамья. Но наиболее оживленную дискуссию вызвало сообщение протоиерея Алексия Марченко о повседневных проблемах жизни православного прихода. Сообщение, продолжавшее доклад архимандрита Платона, содержало множество интереснейших наблюдений о прихожанах и возбудило настолько активный диалог (где участвовали и некоторые прихожане), что даже вывело работу секции за пределы регламента. Преобладающим суждением диалога было: «в сознании и поведении верующих и неверующих значительно важнее и больше того, что их роднит, нежели того, что их разъединяет».

Деятельность секции «Русская литература и русское самосознание» началась с осмысления ситуации культурного разрыва интеллигенции с большинством российского народа. Ситуацию рассмотрел С. А. Никольский в докладе «Русская интеллигенция и русский народ: затянувшееся прощание». Центром дальнейшей дискуссии стал доклад Б.В. Кондакова «Русская литература и современное национальное самосознание». Ж.-Ф. Тири (Ватикан) вошел в диалог с оригинальным эссе «Русская литература и русское самосознание: сердце как фактор познания – взгляд с Запада». М.П. Абашева продолжила дискуссию сообщением «Массовое сознание в массовой литературе: этническая самоидентификация в 2000-е годы». С.С. Неретина обратила дискуссию к теме «Литературное произведение: автор, читатель, взаимопонимание». В.В. Абашев заинтересовал земляков оригинальным авторским видением «Ключи к семиотической истории Перми». С.В. Мельникова внесла в диалог сакральный ракурс сообщением «Саморефлексия пастыря (по дневникам святителя Герасима)». Магистрант В.В. Согрина углубила ракурс данными полевого исследования «Религиозная поэзия в современной народной культуре Прикамья». Завершило дискуссию размышление Л.Г. Ивановой о перспективах книжности в современной российской культуре.

На заключительном заседании органам власти, учреждениям культуры и образования, а также средствам массовой коммуникации Прикамья были предложены очередные практические рекомендации по поддержанию социальной стабильности края и внедрению в самосознании населения гражданских и общечеловеческих духовных ценностей. На другой же день некоторые участники конференции включились в заседание городского клуба студенчества и интеллигенции «Диалог», уже 19 лет функцио-

нирующего под девизом «Встреча светской и религиозной культуры». Текущей темой обсуждения там было: «Ждать ли «конца света?».

Седьмой пермский диалог светских и религиозных ученых, по мнению его участников, заметно отошел от «академичного крена» начальных мероприятий. Двусторонний, предметный анализ проблем возрождаемой духовности теперь охватил их более широкий диапазон и позволил отчетливей и глубже обосновать конкретные рекомендации конференции. Такому обоснованию во многом способствовала заинтересованная, доверительная и толерантная атмосфера, постепенно утвердившаяся на встречах ученых и теологов в Перми. Завершившееся мероприятие получило позитивную оценку широкой общественности, религиозных объединений и органов власти, предложивших регулярные светско-религиозные диалоги поддерживать в качестве одной из культурных традиций региона.

#### Библиографический список

Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры: тр. рос. науч.-практ. конф. светских ученых и теологов с участием зарубежных исследователей (Москва, 2 октября 2012 г., Пермь, 4–5 октября 2012 г.). В 2 ч. – М.: Ин-т филос. Рос. акад. наук; Пермь: Перм. гос. ин-т искусства и культуры, 2012.

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры: тр. рос. науч.-практ. конф. светских ученых и теологов с участием зарубежных исследователей (Москва, 2 октября 2012 г., Пермь, 4–5 октября 2012 г.): В 2 ч. – М.: Ин-т филос. Рос. акад. наук; Пермь: Перм. гос. ин-т искусства и культуры. 2012.

#### **CONTENTS**

#### History of Religions

The dissemination of proselyte religions (Buddhism, Nestorianism, and Islam) in Southern Siberia and Central Asia in the early Middle Ages was reflected in traditional shaman outlook of Turkic language nomads and led to formation of certain syncretic religious notions and ceremonies, as well as of images in art. Besides, the religious factor began to be used actively by elite for solving not only the internal, but also the external problems. At the same time, owing to fragility of poly-ethnic nomadic empires and specific features of cultural-historical processes, none of the confessions could take strong ideological positions there.

*Key words:* proselyte religions, shamanism, nomads, Central Asia, Southern Siberia, Middle Ages.

### Religions of Russia

The semantics of the human fate predestination/prediction motifs is disclosed by using the north-Russian mythological stories and fortune-telling rites. Such prophecy is issued either by the water itself or by water deities, which tell the future through acoustic, verbal and visual symbolic signs. Evolution of the collision in the narratives under study agrees with ancient ideas about the causation of milestones in human life. The causation is also mythologized and personified.

*Key words:* mythological story, mantic ritual, water, water deity, prophecy, predestination, fate, imminence, determinism.

Anton K. Salmin, Chuvash history in the light of their religious beliefs ... 25

Religion is the direct reflection of the nation's traditional outlook on the world around. We should seek the origin of the routine lifestyle in it. It contains the initial basics of household and cultural type in the past and in the present. The article covers religious beliefs of Chuvash ancestors in the V-XVI centuries. It is the first time that systematic examination of the topic is carried out.

*Key words:* the Savirs/Suvars as historical ancestors of the Chuvash, religion, the Caucasus, the Volga region.

The paper provides an observation of methods of Christianization of Altai native people used by the missionaries of Altai Spiritual Mission. Among those methods, used for conversion and confirmation of Altaians in Orthodoxy, were the following: divine services, preaching, charity and enlightenment, medical aid. For a long period of time the work of Altai Spiritual Mission was treated unambiguously: missionary activity facilitated the colonial policy of absolute monarchy and didn't bring any enlightenment to Altaians. Although the missionary work of Russian Orthodox Church was strongly influenced and determined by the state for the most part, it contributed to the culture of attached territories, including Altai.

*Key words:* Missionary work, Christianization, Orthodoxy, Altai, methods, enlightenment.

The author examines the problem of genesis of the state-legal relationships in the south of Russia in the  $18^{th}$ – $21^{st}$  century. In his research work he is trying to do this from different points of view. This work may be interesting and useful for students, post-graduates, and for all who are interested in history and theory of state and law.

Key words: The South of Russia, history of government and law, theory of government and law, North Ossetia, South Ossetia, Georgia, Alania, legal fight, accusation, legal culture, international law, education.

The article is devoted to the decree On Strengthening the Foundations of Religious Tolerance, issued on 17 April 1905, and its consequences on the territory of Kingdom of Poland and the western provinces of the Russian Empire. The author shows the reduction of the number of the Orthodox after the 17<sup>th</sup> of April, 1905, reveals the activities of the Catholic clergy, the Polish landowners and the «Society for the Guardianship of the Uniates», and shows the reaction of the Orthodox Church and the local population on this decree

Key words: the decree On Strengthening the Foundations of Religious Tolerance, Lublin province, Sedlec province, the western provinces, the Orthodox, Uniates, the Catholic clergy, «Society of the guardianship of the Uniates», propaganda.

#### Religions of the East

The Christian Arabic medieval historian (13th c. A.D.)  $\[mu]$   $\[mu]$  is al-Mak $\[mu]$ n ibn al-IAm $\[mu]$ d is well known not only in Eastern Christian and traditional Muslim historiography, but also in Western scholarship since the  $17^{th}$  century. However, the first volume of his most important work – al-MapmUI al-mubFrak (The Blessed Compendium) – still remains unpublished. The present study discusses the section of al-Mak $\[mu]$ n's history devoted to the Byzantine Emperor Anastasius (c. 430-518). The study includes a Russian translation of the section, based on four manuscripts, and a commentary on the text and its sources.

*Key words*: al-Makin ibn al-Amid, Anastasius, Qubad, Copts, Jacobites, Jacob Baradaeus, Severus of Antioch, Dioscorus of Alexandria, Agapius of Hierapolis, Eutychius of Alexandria, Ibn Batriq.

The paper is based on the archeological, ethnographical materials and written sources. The authors reconstruct the burial rites of the Manchu, putting their special attention to the burial rituals of their ancestors. Also, on the base of field researches, the current burial rites of the Manchu are revealed. The authors came to conclusion that the modern Manchu, living in conditions of deep and sometimes very conflict ideological, economic and cultural transformations of the last century, mostly have lost the burial traditions of their ancestors. But because of their vital importance rites of passage still remain.

*Key words:* the Manchu, burial rituals, burial rites, death, otherness, soul, limit grounds of religion, shamanism.

#### **Comparative Religion Studies**

The article is based on the material concerning Lives of the Saints and the author's own field data and presents a comparative analysis of folk-healing in the eastern Slavs and the healing through the grace in Orthodoxy. The key points of the discussed phenomena are identified, the differences in their philosophical bases and practical manifestation are revealed. It is concluded that there are substantial grounds for distinguishing between folk-healing and healing through the grace in Orthodoxy.

*Key words:* folk-healing, Orthodoxy (Eastern Christianity), gracious gift of healing, Lives of the Saints, treatment, culture, Eastern Slavs.

#### Philosophy of Religion

The aim of the proposed paper is to comprehend a process of destroying of symbolism as a very important feature of the medieval worldview. The author explores mental premises determining that process, as well as its following aspects: a principal refusal of the symbolism, cultural degradation of the latter, and supplanting of a symbol with an allegory. Besides, the transformation of traditional hermeneutics caused by strengthening of «literal-mindedness» in the beginning of the Modernity is considered.

*Key words:* symbolism, nominalism, hermeneutics, epistemology, Renaissance, Modernity.

German E. Bokov, «Paradigm of Universality»: Ideas of «interadditionality» and «synthesis» between scientific and religious knowledge in the contemporary age (the first article: Metamorphoses of the Eastern religious and philosophical doctrines in the West and formation of the «paradigm of Universality») . . . . 110

The series of articles deal with a problem of the relationship between Science and Religion in the light of contemporary theories concerning to the new cultural and philosophical paradigm. The special attention is paid to the analysis of a transformation both Religion and Science nowadays. The articles examine new tendencies in Christian theology, ideas of synergetics, Western specifics of «Eastern Mysticism» and its popularization, the youth counterculture, the «New Age» movement and phenomenon of parascience. The articles treat ideological sources and peculiarities of ideas of «interadditionality» and «synthesis» between scientific and religious knowledge.

*Key words:* science and religion, secularization, «paradigm shift», «process theology», counterculture, «eastern mysticism», parascience, the «New Age» movement, synergetics.

#### Religious Philosophy

Yui	riy L.	Khalturin	, Magic	ın teac	chings	of Mos	cow l	Rosicr	ucians i	ın late	e 18™
– earl	y 19 <sup>tl</sup>	cent									121

In the article the views of Russian Freemasons on magic are reconstructed. The place of magic among other «secret sciences» (alchemy, kabbalah, theosophy) is revealed. Peculiarities of Masonic approach to magic are detected, these are: Christianization, connection with metaphysics and system of initiation. Masonic notions on mechanisms and practices of magic are analyzed. In

conclusion it is stated that magical views of Russian Freemasons were closely connected with their worldview as a system.

Key words: Freemasonry, Rosicrucianism, Esotericism, Mysticism, Magic, Kabbalah, Alchemy, Theosophy.

Spiritual and social crisis of the late19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century caused the idea about New Russia. East as an antithesis of the Western way of development has taken a leadin gposition in Russian culture of the Silver Age. Shambhala, a mysterious country, is representing Russian religious ideas of earthly paradise, where primordial purity and wisdom were preserved. The legends of this land formed the basis of the myths about Belovodye among Russian Old Believers. The ideal notions of Shambhala are closely connected to the myths of the Thule (the country of the Hyperboreans) and the underworld Agartha, where people managed to save their lives, escaping from the dying world.

*Key words:* Russia and East, Silver Age, crisis of the late 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> century, Shambhala, Thule, Agartha.

The author reveals the interaction between intellectuals and the Roman Catholic Church in the second half of  $19^{th}$  – early  $20^{th}$  centuries in France, involving the analysis of sources of personal origin - memoirs and autobiographies, owned by prominent French historians – people from the Catholic environment. The author concludes that the desire to leave the bosom of the Church was due not so much incompatible conclusions of modern science with the Christian dogma as ill-considered policy of the Roman Curia, opposed the «modern spirit» in order to prevent a decline in the authority of the Church.

*Key words:* Catholic, Roman Catholic Church, modernism, personal history, the French historiography, freedom of conscience.

#### Religion and Culture

The article is devoted to one of the greatest festivals of orthodox Christianity – the Great day of Lord's Revival. On a material of works by Gogol, Tolstoy, Shmelev and Nabokov the various aspects of its ideological and artistic realization are described. Special attention is paid to organic communication of Easter with feeling of patriotism and nostalgia in representations of a Russian person. The passionate dream of Revival of all mankind for eternal life becomes aggravated at it ordinary either in the foreign land, or at brutal terror.

*Key words:* Christianity, Orthodoxy, Easter, Revival, nostalgia, brotherhood, Gogol, Tolstoy, Shmeley, Nabokov.

The concept of the religious and artistic radicalism is used to denote a sociocultural, ethno-religious and ethno-political phenomenon, which has a centuries-old history, a complicated etiology, diverse forms of outward manifestation. The urgency of the determination of this concept is caused by several contemporary problems: threats of terrorism and religious extremism,

different kinds of religious conflicts. In the given article the phenomenon of religious and artistic radicalism is studied through the interaction of religion and ethnos, religion and psychology, religion and policy, religion and culture. The article mainly deals with literary practice of Russian abroad.

*Key words:* Religion, ethnos, policy, culture, radicalism, extremism, religious radicalism, artistic radicalism, Russians in the FarEast, The Brotherhood of Russian Truth.

This publication provides an analysis of the religious connotations in the perception of the images of China and the Chinese people in the Russian Far East. Basing on different texts the author reveals the contradictory images in the Far Eastern people's consciousness, as well as syncretism in religious traditions and ceremonies of Russians and the Chinese. The features of folk reception of images of China and the Chinese people are strongly correlated with socio-cultural characteristics of the two ethnic groups.

*Key words:* Folklore, the Far East, China, frontier, mentality of frontier, image, ethnicity, Chinese, Russian, national consciousness, myth, mythology, worldview, religion, faith, religious syncretism, religious connotations, holy places, demonology.

A central theme in the literature of small nations is the theme of the «native people» and its fate in history. The paper deals with the mythologem of «fate» in literary works written by Karelians and Vepsians in the Karelian, Vepsian and Russian languages. The attitude of these peoples towards God and its influence on their worldviews are analyzed.

Key words: Karelians, Vepsians, literature, folklore, fate, God, happiness.

#### Archive

Valentin P Sventsitsky	Dayalution or rayalt?	189
valentin P Sventsitsky	Revolution or revolt?	189

The article by a theologian, publicist, writer and playwright Valentin Pavlovich Sventsitsky (1881–1931), published for the first time, clearly defines the antagonism of the two currents of Russian religious thought and still has relevance a century after writing. The autograph is among the correspondence sent in 1908 in the newspaper «Речь» (RSALA. F. 1666. I. 1. S. u. 2145).

*Key words:* Merezhkovsky, Sventsitsky, Ern, religion, reformation, Russian Orthodox Church.

#### Score

The paper is a report on the First International Congress of Scholars of Religion «Religion in the Era of Science» kept in Saint-Petersburg State University and The State Museum of the History of Religion (2012, November 15-17). The report contains the official information of the congress, as well as the summaries of the given reports.

*Key words:* the First International Congress of Scholars of Religion «Religion in the Era of Science», religion in modern Russia, study of religion in Russia, religious and secular education in Russia, secularization, desecularization.

*Elena M. Berezina*, *Matvey G. Pismanik*, The <sup>7th</sup> Dialogue. Scientific and practical conference «The Problems of Russian Self-Consciousness. Religious, Moral and Law Aspects of Culture» (Perm, October 2012) . . . . . . . . . . . 208

The article contains the information of the 7<sup>th</sup> practical-scientific conference «The Problems of Russian Self-Consciousness. Religious, Moral and Law Aspects of Culture» (Perm, 4–5 October 2012). A lot of Russian secular scholars of religion and theologians, as well as scholars from Italy, Israel, the USA and Ukraine, participated in the conference and published their papers in the conference bulletin.

*Key words:* conference, problem, Russian self-consciousness, the religious, moral, lawful aspects of culture, religion in Russia, Russian studies of religion.

	ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ					
	(наименование получателя платежа)					
	ИНН 2801027174p/с № 40501810500002000001					
	(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)					
Извещение	УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236X50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенс					
	(наименование банка получателя платежа)					
	БИК <u>041012001</u> ОКАТО <u>10401000000</u>					
	КБК 0000000000000000130 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 2801027174р/с № 40501810500002000001					
	(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)					
	УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236X50560)					
	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.					
Квитанция	Сумма платы за услуги руб коп.					
Кассир	Итого руб коп.					

Вниманию подписчиков! С 1 января 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточнить реквизиты можно будет на сайте журнала <a href="http://www.amursu.ru/religio">http://www.amursu.ru/religio</a> или по адресу: <a href="mailto:lsadvskaja@rambler.ru">lsadvskaja@rambler.ru</a>.

	-	.ч. с суммо	указанной в п ой взимаемой ласен			
	.,	,,		ь платель	щика)	
		»		Г.	0	
	инф	ормаци	я о плате	льщик	e	
		(Ф.И.Ф)	О., адрес плат	ельщика)		
-						
			(ННИ)			
№		омер лице	вого счета (ко	од) плател	ъщика)	
		.ч. с сумм	указанной в ой взимаемой гласен			
	«	»	(подпис 20_	ь платель Г.	щика)	
	Инфо	ормаци	я о плате	льщик	e	
		(Ф.И.	О., адрес пла	гельщика)		
			(ИНН)			
N						

### TO DE PRIME PROZITIZO KARANTE PRO LA PROPERTIZIONA PROGRAMA PROGRA

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 20236X50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

P/c No 40501810500002000001

БИК 041012001

OKATO 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 № 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 № 3010181040000000762 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 <a href="http://www.amursu.ru/religio">http://www.amursu.ru/religio</a> или по адресу: <a href="http://www.amursu.ru/religio">lsadvskaja@rambler.ru</a>.



#### 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.

### ESTREMENTAL ABTIOPORT

#### 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) ФЙО автора и название статьи;
- 2) аннотация (от 300 до 900 зн.);
- 3) ключевые слова или словосочетания (не более 10);
- 4) основной текст статьи;
- 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.



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 <a href="www.amursu.ru/religio">www.amursu.ru/religio</a> в разделе «Архив», а также на сайте Научной электронной библиотеки (<a href="http://elibrary.ru">http://elibrary.ru</a>). 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: <a href="mailto:sciencia@yandex.ru">sciencia@yandex.ru</a> 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. – C. 76–86.

Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – № 3 (9). – C. 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.

Kev words

Radicalism, extremism, nationalism, orthodoxy, paganism, xenophobia.

## THE RECEEDING ABTOPOBER TO THE

#### 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:* <u>ivanovii@mail.ru</u>

[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. – C. 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. – C. 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.Й. 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

- Дашковский Петр Константинович д-р ист. наук, доцент, зав. кафедрой религиоведения и государственно-конфессиональных отношений, зам. декана факультета политических наук Алтайского гос. университета. dashkovskiy@fpn.asu.ru.
- Криничная Неонила Артемовна д-р филол. наук, главный научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра РАН. vmp@sampo.ru.
- Салмин Антон Кириллович д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) PAH. antsalmin@mail.ru.
- Векшина Наталия Михайловна магистр СПбГУ. natalya\_vekshi-na@mail.ru.
- Чеджемов Сергей Русланович д-р ист. наук, профессор кафедры теории и истории государства и права Северо-Осетинского гос. университета. srchedgemov@mail.ru.
- Борзова Елена Сергеевна аспирант кафедры отечественной средневековой и новой истории Ярославского государственного университета, преподаватель истории и обществознания гимназии N = 2, г. Чехов. naggor@list.ru.
- Селезнев Николай Николаевич канд. ист. наук, доцент Института восточных культур и античности Российского государственного гуманитарного университета. nns@rggu.ru.
- Забияко Андрей Павлович д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского гос. университета. sciencia@yandex.ru.
- Чжан Линьбэй канд. филос. наук, сотрудник правительства провинции Хэйлунцзян (г. Харбин, КНР). zhanglinbei@mail.ru.
- Поповкина Галина Сергеевна канд. ист. наук, старший научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН. galina.popovkina@gmail.ru.
- Карабыков Антон Владимирович канд. филол. наук, доцент кафедры иностранных языков Омского юридического института. теаvox@mail.ru.
- Боков Герман Евгеньевич канд. филос. наук, ассистент кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ. bokovg@gmail.com.
- Халтурин Юрий Леонидович канд. филос. наук, независимый исследователь. ukhalturin@gmail.com.
- Шахматова Елена Васильевна канд. искусствоведения, доцент кафедры философии Государственного университета управления (г. Москва). Elena.Shahmatova@gmail.com.
- Метель Ольга Вадимовна аспирант Омского гос. университета. olgametel@yandex.ru.
- Федотов Олег Иванович д-р филол. наук, профессор кафедры филологического образования Московского института открытого образования. o.fedotov@rambler.ru.

- Забияко Анна Анатольевна д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского гос. университета. sciencia@yandex.ru.
- Дябкин Игорь Анатольевич старший преподаватель кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского гос. университета. igor-dyabkin@mail.ru.
- Чикина Наталья Валерьевна канд. филол. наук, научный сотрудник Института языка, литературы и истории Карельского научного центра PAH. tchikina@krc.karelia.ru.
- Чертков Сергей Валентинович литературный редактор издательства «Открытые системы». nemanser@yandex.ru.
- Березина Елена Михайловна канд. филос. наук, доцент, зав. кафедрой культурологии, первый проректор Пермской государственной академии искусства и культуры. rectorat@psiac.ru.
- Писманик Матвей Григорьевич д-р филос. наук, профессор кафедры культурологии Пермской государственной академии искусства и культуры. mg-pismanik@yandex.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.  $\Gamma$ - 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 N 277-79-73 от 14.05.2001.

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

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2013. № 1.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 21.03.13. Редактор —  $A.\Phi$ . Романенко. Корректор —  $A.\Phi$ . Романенко. Компьютерная верстка — O.B. Храмова и Л.М. Пейзель. Переводчики — H.B. Кухаренко, E.A. Завадская. Технический редактор — E.A. Завадская. Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 39,55. Тираж 500. Заказ 399.