

Научно-
теоретический
журнал

Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

СОДЕРЖАНИЕ

Выходит 4 раза в год

№ 3 2013



Главный редактор

А.П. Забияко

Отв. секретарь

Е.С. Элбакян

Редакционная
коллегия

И.Л. Алексеев

П.В. Башарин

О.Ю. Васильева

И.П. Давыдов

И.Я. Кантеров

Ю.А. Кимелев

С.А. Мозговой

Н.Л. Мухелишвили

К.И. Никонов

Е.В. Орел

Н.Н. Трубникова

С.В. Филонов

Н.В. Шабуров

М.М. Шахнович

И.Н. Яблоков

История религий

Фялко М.М. Розенкрейцерство и новоевропейская алхимия 3

Религии России

Белоус П.В. О религиозно-нравственном состоянии российского общества начала XX в. 12

Дмитриев Н.В. Духовно-нравственное воздействие на военнослужащих неправославной веры в войсках Дальневосточного региона России в дореволюционный период 19

Островская О.П. Феномен массовой миграции пятидесятников в г. Находку. Причины и следствия 29

Куприянова И.В. Традиционализм старообрядчества против апостасии вестернизации 37

Религии Востока

Пахомов С.В. Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме 43

Гарри И.Р. Монастыри Восточного Тибета школы Ньингмапа 52

Аюшеева Д.В. Тибетский буддизм в Северной Америке 63

Забияко А.П., Хаймурзина М.А. Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая 70

Философия религии

Сердюков Ю.М. Проблема трансцендентального субъекта в историко-философской перспективе (от И. Канта до С. Грофа) 88

Сторчак В.М. Религия и наука в контексте дихотомии взаимоотношений сознательного/бессознательного. . . 102

Религиозная философия

Аникеева Е.Н. Источники индийского теизма в предфилософии: Веды и Упанишады 113

Цыренов Ч.Ц. Чжэн Сяньчжи и его сочинение «Рассуждения о бессмертии души» 122

Пишун С.В. Природа философского знания в интерпретации Санкт-Петербургской школы духовно-академического теизма (взгляд Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова) 131

Сенько Н.А. Учение славянофилов в интерпретации представителей духовно-академического теизма 138

Социология религии

Элбакян Е.С. Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации 149

Религия и право

Терюкова Е.А. Российское законодательство начала XX в. о вероисповедных переходах 163

Религия и культура

Постернак К.В. Императрица Елизавета Петровна и церковное искусство ее времени 177

Забияко А.А., Землянская К.А. Теософская утопия в культурной жизни дальневосточной эмиграции 187

Кругозор

Давыдов И.П. Обретение Средневековья. Рецензия на книгу: *Маль Эмиль. Религиозное искусство XIII в. во Франции* / пер. с франц. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008 211

Contents 215

About the journal 220

Информация для подписчиков 221

К сведению авторов 224

Авторы номера 227

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal. Four volumes/year

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

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

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

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

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



Фиалко М. М.

РОЗЕНКРЕЙЦЕРСТВО И НОВОЕВРОПЕЙСКАЯ АЛХИМИЯ

Аннотация. В работе рассматривается влияние «Иероглифической монады» Джона Ди на философию розенкрейцеров, выраженную в ряде их произведений, изданных в начале XVII в.; на основе нового понимания «Монады» как самобытного герметико-алхимического проекта делается попытка уточнения так называемого тезиса Йейтс, высказанного в ее книге «Розенкрейцерское просвещение».

Ключевые слова: розенкрейцерство, алхимия, герметизм, «Иероглифическая монада», Джон Ди, Иоганн Андреэ, Френсис Йейтс.

Феномен розенкрейцерства и проблема авторства манифестов

В этой работе под розенкрейцерством мы будем понимать ту идейную программу, которая выразила себя в манифестах «Fama Fraternitatis» («Слава Братства», 1614) и «Confessio fraternitatis» («Исповедание братства», 1615), анонимно вышедших в Касселе, в издательстве Весселя¹. Их выход, а также публикация знаменитой «Химической свадьбы Христиана Розенкрейца»² в 1616 г. положили начало тому, что со времени выхода в свет известной книги Йейтс «Розенкрейцерское просвещение» стало называться «розенкрейцерским фурором». Тысячи людей со всей Европы откликнулись на призыв братства присоединиться к ним ради открытия тайного знания, но эти письма так и остались без ответа. Розенкрейцерство продолжало развиваться и дальше – при том, что сам вопрос о реальности существования братства даже в начале XVII в. далек от своего разрешения, многие авторы позднейшего времени причисляли себя к его членам, создавая на этой основе новые эзотерические проекты. Примером может служить «Орден Золотого и Розового Креста» (Orden des Gylde-und Rosen-Creutzes) Самуила Рихтера³. Важнейший для магической и, шире, эзотерической традиции XX в. орден «Золотой Рассвет» (Golden Dawn) также возводил себя к розенкрейцерству⁴.

Вопрос об авторстве манифестов окончательно не решен до сих пор, но известно, что автором «Свадьбы» был лютеранский пастор из Бюртемберга Иоганн Андреэ⁵. В своей автобиографии «Vita ab ipso conscripta» он пишет, что сочинил ее около 1605 г.⁶ В это время он учится в Тюбингене, где становится членом реформистски настроенного протестантского кружка, куда, кроме него, входили такие фигуры как Тобиас Хесс, Кристоф Безольд, Иоганн Арндт⁷. Основной идеей Андреэ на протяжении всей его жизни было исправление общества в христианском духе, этому посвящены в прямом смысле все его последующие произведения и вся его жизнь⁸, и есть основания рассматривать розенкрейцерство как первую такую попытку⁹, по крайней мере, причастность Андреэ к этому сейчас уже всерьез не оспаривается. Однако проблема в том, что сначала будто бы так воодушевленный этим движением, он уже к 1618 г. меняет свое отношение к нему, и во всех своих произведениях, включая письма, называет эту авантюру словом «ludibrium» (игра, шутка).

«Года 23 или 24 назад с помощью Вильгельма Вензе, люнебургского дворянина, своего лучшего друга, я создал «Образ христианского братства», который, я надеялся, мы бы противопоставили недостойной игре вымысла розенкрейцерского братства (*quam fictitiae fraternitatis rosecruciae ludibrio indigno opponeremus*)»¹⁰.

В конце «Христианской мифологии» в диалоге между Филаретом и Алетеей последняя прямо утверждает: «*Nihil cum hac Fraternitate commune habeo*»¹¹ («ничего с этим братством общего не имею»). В предисловии к «Христианопольской республике» Андреэ развивает эти взгляды. Он описывает те пороки, от которых страдает Церковь и вспоминает грандиозную реформацию Лютера, замечая, что эта *drama* может быть сыграна еще раз, ибо «свет более чистой религии воссиял на нас»¹².

«Некое братство, по-моему, шутка (*ludibrium*), но, согласно теологам, всерьез дало доказательство именно этого. Когда оно сулило величайшие и необычайнейшие вещи ... оно присовокупило также и надежду на улучшение нынешнего состояния вещей и даже подражание действиям Христа <...> Какое смятение умов последовало за этим <...> От этого мы имеем преимущество, что мир ныне не так уверен в своих делах <...> и не так далек от Христа. Но я готов хвалить человека, который, увидев, что люди нерешительны и обмануты братством, ответил: если эти реформы так необходимы, то почему мы не начнем их сами?»¹³.

Согласно автору, огромной ошибкой было бы узнавать путь спасения от «некоего общества (если оно есть), всезнающего лишь в глазах собственного хвастовства... с дурацкими обрядами, чем обратиться непосредственно к Нему, который Путь и Истина и Жизнь»¹⁴. Итак, в целом намерения братства похвальны, и оно сыграло свою роль, но оно так и не привело к столь желанному радикальному исправлению, к которому и стоит приступить, чтобы создать совершенное христианское общество, которое Андреэ и описывает подробно на страницах «Христианополя»¹⁵.

Был ли сам Андреэ хотя бы одним из авторов «*Fama*» и «*Confessio*»? Этот вопрос не решен до сих пор. Если Уэйт позволял себе сомневаться в этом и даже приписывал их авторство Симону Студиону¹⁶, то Диксон в своей программной статье уже считает это доказанным¹⁷. В одном из произведений Андреэ содержатся прямые заимствования из «*Confessio*», о котором он сам написал: «*Hesso imputata, plane mea*»¹⁸ («приписываемая Хессу, именно моя»). С другой стороны, неоднократно заявлено, что заметна огромная разница в стиле *Fama* и других произведений Андреэ. Монтгомери со свойственным ему скептицизмом по отношению к розенкрейцерскому мифу делает из Андреэ праведного протестанта, не имевшего с «*Fama*» и «*Confessio*» никаких дел, а «Свадьбу» он пишет, чтобы «христианизировать фигуру Христиана Розенкрейца»¹⁹. Проблема отношения Андреэ к манифестам – одна из самых интригующих, и она еще ждет своей разгадки.

Тезис Йейтс

В начале XVII в., во время выхода розенкрейцерских произведений, проходит недолгое царствование Фридриха V курфюрста Пфальцского (1596-1632) – неудачного претендента на богемскую корону и императорский титул, при дворе которого оккультизм поддерживается так же, как и ранее при Максимилиане II (1527–1576), которому Джон Ди посвятил свою «Монаду», и Рудольфе (1552–1612), к которому он даже совершил поездку²⁰, имевшую, возможно, столь далекие последствия. Йейтс в своей классической работе «Розенкрейцерское просвещение» прямо связывает духовную атмосферу двора Фридриха и философию манифестов, а также первый усматривает прямую связь манифестов с философией Ди.

«Так что сомнений не остается: движение, заявившее о себе тремя розенкрейцерскими публикациями, уходит корнями в творчество Джона

Ди <...> Итак, предлагается необычная и многообещающая гипотеза касательно природы розенкрейцерского движения: похоже на то, что движение это было запоздалым следствием путешествия Ди в Богемию – события, свершившегося за двадцать лет до появления розенкрейцерских манифестов. Пропагандировавшиеся Ди идеи не были забыты и ко времени, о котором идет речь, распространились в кругу соратников курфюрста Пфальцского <...> Итак, становится вполне очевидным, что «таинственная философия», скрывающаяся за манифестами, есть не что иное, как философия Джона Ди, суммарно изложенная в «Иероглифической Монаде»»²¹.

Конечно, говоря о теории европейского эзотеризма, развитой Йейтс, нельзя не упомянуть и о критике, начавшейся вскоре после выхода ее работ²² и продолжающейся поныне. Если вначале во многом она была инспирирована весьма смелым для своего времени утверждением Йейтс о связи образа герметического мага с новоевропейским ученым, то в современной академической традиции, где наука об эзотеризме фактически получила институциональное оформление, ряд исследователей говорит о фундаментальных ошибках концепции «герметической традиции», причисляя ее к числу устаревших парадигм²³. В рамках нашего небольшого исследования мы не будем дискутировать с этим мнением, сосредоточившись на анализе текстов, который сможет помочь определить, насколько возможной была связь «Монады» и розенкрейцерского проекта. Обращает на себя внимание тот факт, что Йейтс подробно не анализирует саму «Монаду», ограничиваясь общими замечаниями об этом выдающемся памятнике в истории европейской эзотерики²⁴, который может дать ключ к пониманию феномена розенкрейцерства.

«Иероглифическая монада» Ди и ее место в европейской алхимии

Изучение наследия Джона Ди началось с выхода в свет его первой биографии, написанной Шарлоттой Фелл Смит в 1909 г.²⁵, первой же серьезной работой о его философии стоит считать фундаментальный труд Кальдера 1952 г.²⁶. Однако важнейшее произведение Ди – «Иероглифическая Монада»²⁷ – исследовалось предметно очень нечасто даже с середины XX в., что связано с ее очень смутным, намеренно затемненным смыслом, что и отвечало намерениям самого Ди и той традиции, к которой он принадлежал. Такого рода знание должно было передаваться лишь при личном контакте от учителя к ученику, в письменном же тексте смысл намеренно делался сложнее²⁸. Как пишет и сам Ди, «надеюсь, что лишь те, кто достоин, действительно поймут это»²⁹. В своей статье 1952 г., принадлежащей старой традиции исследования работ Ди, Х. Кохер замечает о нем:



Иероглифическая монада.

«У него было, как станет яснее далее, очень немного здравого смысла (common sense), большое доверие к красивой схеме, много эгоизма и позерства и немного денег. Быстрый доступ к секретам Вселенной и к богатству и славе, который они должны были дать, казался очень желаемым <...> Его религиозное чувство растворилось в пантеизме, и он был более обеспокоен делами мира сего, нежели будущим спасением души»³⁰.

Такого рода снисходительные оценки в современной литературе ушли,

однако в отличие от знаменитых «Propaedeumata aphoristica»³¹ 1558 г., своеобразного манифеста кембриджского елизаветинского платонизма, главный труд Ди, «Иероглифическая монада», по-прежнему рассматривается как малопонятный для оценки его философии. В последний же период жизни Ди увлекся вызыванием ангелов с помощью методик тритемиевой «Стеганографии», достигнув в этом больших успехов, но до выхода в свет книги Деборы Харкнесс³², посвященной этому периоду жизни Ди, анализ таких практик был еще менее интересен, чем анализ «Монады». Кальдер, крупнейший специалист по Ди, посвятивший анализу «Монады» более 80 страниц, пишет: «Немного сложно понять особенное внимание и огромное доверие, оказанное Монаде в свое время. В лучшем случае ее можно принять за коллекцию отдельных намеков, набросанных наскоро; общая метафизика или натуральная философия, к которой Ди отсылал и чувствовал свое исследование подтвержденным, остается полностью закрытой»³³.

Гораздо более содержательные оценки делает в своих статьях Клули: «“Иероглифическая Монада” была смелым и изобретательным проектом символического языка, имеющего силу раскрыть божественный план творения, объяснить силы материального мира и принципы алхимии и помочь мистическому восхождению души»³⁴.

Однако Клули, отмечая многие моменты, необходимые для ее понимания, не анализирует механизм и схему этого восхождения, без чего анализ «Monas Hieroglyphica» был бы неполным.

На наш взгляд, «Монада» была самобытным герметико-алхимическим проектом. Сама алхимия, восходящая к «Изумрудной скрижали» Гермеса Трисмегиста³⁵, мыслилась теорией и практикой очищения и совершенного соединения двух начал – активного (Серы, Солнца у Гермеса) и пассивного (Ртути, Меркурия), которое станет «универсальным лекарством» (*medicina universalis*) и породит с помощью «великого делания» (*opus magnum*) совершенный металл – золото³⁶. Парацельс дополняет теорию двух начал Гебера третьим – Солью, отождествляя их с духом, душой и телом.

Иероглифическая монада Ди, состоявшая из Солнца (Круга), Луны (Полукруга) и Стихий (в форме Креста), дополненных особым астрологическим знаком Овна, была прямым продолжением алхимии Парацельса, значение работ которого для понимания Ди стало открываться лишь недавно³⁷, хотя, конечно, смысл работы Ди не исчерпывается этой связью. «Монада» была для Ди самым языком не только описания, но и творения мира. Динамическая составляющая учения зрелого Парацельса, выраженная в фигуре особого алхимического агента трансформации всех вещей Вулкана-Архея, доведена у Ди до своего апогея – в Монаде как некоем духовном пути, алхимическом *opus magnum*, два вечных начала – Солнце и Луна (те же наименования использует и «Изумрудная скрижаль») – соединяются, создавая Стихии (если угодно, материальный мир, им соответствует третье начало Парацельса – Соль), которые затем очищаются и, наконец, приходят к огненной трансформации. Алхимический путь страдания–смерти–возрождения, наличествовавший и в предыдущей традиции³⁸, был важнейшим для «Монады», соединяясь с христианским мотивом воскресения, фактически включая его в себя и превращаясь в идеальную трехчастную схему – «рождение (соединение двух начал) – очищение и смерть – преобразование». Монада мыслилась Ди как путь к совершенному обновлению и воскресению (*resurrectio*), к духовной трансформации (*transformatio*) в достигнутом через мученичество креста (*crucis martirium*), очищение (*depuratio*), страдание и смерть (*passio et sepulcrum*) божественном союзе (*matrimonium diuinum*) мира (таблица)³⁹. Она соединяла космологический и математико-логический уровни описания, становясь магическим инструментом объединения мира. Именно здесь стоит искать корни того обескураживающего пророческого тона, непонятного

современникам и потомкам, с которым Ди говорил о «Монаде», считавшейся им самим до конца жизни своим главным творением. Она, по мнению автора, была неким совершенным законом, конституирующим любую науку изнутри и делавшим ее возможной, преобразуя ее на новых началах.

«Разве не охватит астронома мучительное сожаление от того, что он во время ночных наблюдений страдал от мук холода, ночных бдений и прочих неприятностей, тогда как он (с помощью иероглифической монады – М. Ф.) ...под защитой крова в любой миг может наблюдать точнейшим образом (exactissime queat observare) круговращения небесных тел, уничтожив [иные] инструменты из дерева или меди?»⁴⁰.

	Existens ante Elementa.	Adam Mortalis Masculus & Femina.	Mortifi- cans.	Adumbra- tus.	Natus In Stabulo.
	Elementaris economia.	Elementalis Genealogie Confirmatio.	Crux.	Crux.	Holocaustum in Cruce.
	Existens post Elementa.	ADAM IMMORTALIS.	Vivificans.	Manifestif- simus.	Rex Regum Vbiq.
Conceptus Singulari In- fluentia.	Potentie Semen.	Cecatio Hyles.	Matrimo- nium Ter- restre.	Principium	
Passus & Se- pultus.	 Virtus Denaria.	Depuratio Elementalis.	Crucis Martyriū.	Medium.	
Resurgens, proprie vir- tute.	Glorie Triumphus.	Transfor- matio.	Matrimo- nium Divinum.	Finis.	

Символика «Монады Ди» и ее частей (Monas Hieroglyphica. P. 23).

Мотивы «Монады» в розенкрейцерстве и перспективы «герметической» интерпретации

Важнейшим доказательством связи «Монады» и розенкрейцерского проекта служат прямые заимствования из нее в «Кратком рассмотрении таинственной философии»⁴¹, фактически реинтерпретирующем творение Ди в сильном алхимическом контексте самой «Изумрудной Скрижали»⁴². «Краткое рассмотрение» – по сути единственное произведение, где излагается сама «тайная мудрость» розенкрейцеров, примыкает ко второму манифесту – «Confessio Fraternitatis», подтверждающему обещания мифического Братства Роза и Креста, данные в «Fama», первом манифесте, провозглашавшем наступление новой эры, где человек получит от Бога новую синтетическую науку о своем месте в мире⁴³. Наш анализ показал, что эта идея обновления знания была центральной и для «Монады» Ди.

Доказательством связи «Монады» и произведений розенкрейцеров служит и ее изображение на одной из первых страниц «Химической свадьбы», когда в начале романа главный герой, Христиан Розенкрейц, получа-

ет приглашение на некую королевскую свадьбу⁴⁴. Здесь, пройдя с другими героями через ряд алхимических испытаний, он удостоивается посвящения в некий орден Золотого Камня. Мотивы духовной алхимии и смерти-возрождения широко представлены в тексте. Сама свадьба, на которую приглашен Розенкрейц, символизирует соединение элементов в «великом делании»⁴⁵. Когда в конце третьего дня шестеро спутников Розенкрейца, в том числе старый король, подвергаются казни, Дева говорит ему: «Эта смерть должна многих сделать живыми»⁴⁶. Именно их кровь и будет служить материалом для изготовления в течение шестого дня двух гомункулов – жениха и невесты. Находят свое продолжение и идеи обновления знания предыдущих манифестов. В конце второго дня, когда надменные гости королевской свадьбы стали вести себя крайне развязно, один из собеседников говорит Розенкрейцу: «приходит время, когда со лжецов будут сорваны маски и начнут ценить то, что ныне не чтут»⁴⁷. Розенкрейц будто бы символизирует собою путь истинного духовного познания вне косности современной ему гордой науки, погрязшей в предрассудках, которые описывались и в «Гаме»⁴⁸. Однако все подобные рассуждения пусть даже они кажутся (*или есть*) истинные, наталкиваются на одно неодолимое препятствие – странно сказочный, временами даже карнавальный характер «Свадьбы»⁴⁹, иногда даже кажется, что сам автор, который через несколько лет назовет это свое предприятие *ludibrium*’ом, уже здесь не всегда верит тому, что говорит. Он почти по-стерновски иронично снисходителен к своему 81-летнему герою, который часто попадает в нелепые ситуации и отдается чувству отчаяния, чтобы вдруг снова обрести надежду. Тогда можно считать это продолжением игры, начатой в «Кратком рассмотрении», который ряд исследователей считает сознательной компиляцией самых различных алхимических произведений эпохи⁵⁰.

С другой стороны, традиционный порядок анализа розенкрейцерских произведений вполне возможно не соответствует времени их создания. Ничто не доказывает, что Андреэ изменял написанную им в 1605 г. «Свадьбу», опубликованную уже после манифестов⁵¹. Не была ли «Свадьба» более цельным манифестом, своеобразным розенкрейцерством в действии, пусть и в художественном, в то время как манифесты были позднейшей теоретической программой? Если принять эту точку зрения и на основе рассмотренных свидетельств предположить, что связь «Монады» и розенкрейцерского проекта была реальной, можно вспомнить, что земное соединение Солнца и Луны было для Ди путем к высшему, небесному, а само оно обозначалось им именно как «Свадьба» (Союз) – *Matrimonium* – *Hochzeit*. В этом случае Жених и Невеста из «Свадьбы» становятся Солнцем и Луной, сакральное соединение которых и приведет к *miracula rei unius*, что провозглашалось и самой «Скрижалю». Приводимая Йейтс⁵² немецкая гравюра к «Химической свадьбе» подтверждает это предположение. Здесь буквально упомянуты «*Pater ejus sol, Mater ejus luna*». Но между *matrimonium terrestrum* и *matrimonium diuinum* находится область стихий, очищения. С другой стороны, в «Свадьбе» идея истинного знания как верной меры, наказывающей и поощряющей согласно заслугам, оказывается едва ли не ключевой. Центром ее является описываемое в третий день искусное взвешивание (*der Künstler Wag*), где обнаруживается истинный вес героев и их подлинная стоимость. Возможно, что крест, кроме своей прямой христианской символики, нес еще и «монадический» мотив *depuratio elementum*. Но Розенкрейц в романе действует именно в этой области борьбы за истину, отказа от ложных идеалов, своеобразного *depuratio*. В рамках этой интерпретации розенкрейцерство манифестов и «Свадьбы» оказалось срединным проектом движения к истине через *depuratio* к совершенному союзу, свадьбе (*matrimonium, hochzeit*) мира и *Allgemeiner Reformation* знания – важнейшему мотиву манифестов.

Нельзя недооценивать хотя бы эвристические перспективы «герметическо-алхимической» интерпретации, пусть и воспринимая ее подспудно как очередной *ludibrium*, примененный к розенкрейцерской «игре вымысла». Здесь есть два пути. Если считать манифесты и «Свадбу» *ludibrium*’ом Андреэ, то любое исследование их, по его собственному выражению, докажет лишь *inanitatem curiosorum*⁵³ и останется бессмысленным. Тогда дальнейшее исследование этой темы скорее должно состоять в более тщательном изучении письменного наследия участников – Андреэ, Хесса, Арндта, что, возможно, даст ключ к разгадке тайны розенкрейцерского *вымысла*.

Однако если предположить, что ядром исторического розенкрейцерства могла быть основанная на «Монаде» Ди и алхимии зрелого Парацельса провозглашенная в манифестах идея *reformatio* знания и его нового синтеза, то следует пересмотреть сложившиеся взгляды на место розенкрейцерства в истории европейского эзотеризма и европейской культуры в более широком смысле. В таком случае интерпретация розенкрейцерства как одного из протестантских проектов обновления, вышедшего в сферу эзотерики и насытившегося рядом алхимических контекстов, должна быть пересмотрена. Тезис Йейтс может быть уточнен и расширен благодаря более тщательному исследованию не самой розенкрейцерской традиции, а наследия Ди. Выделив в истории европейского эзотеризма магистральную магику-алхимическую традицию, сердцем которой была теория трех начал, мы можем интерпретировать розенкрейцерство как перевод ее вершины, динамической модели «Иероглифической монады» Ди, наследовавшей алхимии Парацельса, в идеологическую плоскость. Тогда розенкрейцерство в качестве инварианта динамической теории трех начал и – шире – герметического проекта на основе «Изумрудной Скрижали», в идеологической и в политической сфере («розенкрейцерский фурор») преобразовавшегося в *philosophia perennis* тайных обществ XVII–XIX вв., и было этапом, связавшим классический эзотеризм Парацельса и Фичино с традицией XX в., начавшейся с базировавшейся на розенкрейцерском проекте магии «Золотого Рассвета» – уже не столько как особый алхимический проект, а как символ, став своеобразным парафразом христианской идеи Нового Иерусалима в эзотерической сфере. Вместе с тем неверно считать, что розенкрейцерская доктрина исчерпывалась философией Ди. Скорее объединяющим их мотивом было столь свойственное Ди стремление к *general synthesis* знания⁵⁴, сопровождавшее его всю жизнь и породившее «Монаду», близким которой был розенкрейцерский проект – *longo sed proximus intervallo*⁵⁵.

Библиографический список

- Johannis Valentini Andreae Vita ab ipso conscripta ex autographo... –Berolini: Apud Herm. Schultzium, 1849.
- Calder I. John Dee studied as an English Neoplatonist. – L., 1952.
- Clulee N. *Astronomia inferior: Legacies of Johann Trithemius to John Dee / Secrets of Nature, Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* / ed. By William R. Newman, Anthony Grafton. – Cambridge, 2001. – P. 187-235.
- Clulee N. The Monas Hieroglyphica and the Alchemical Thread of John Dee’s Career // *AMBIX*. – 2005. – Vol. 52, № 3.
- Chymische Hochzeit Christiani Rosencreuz. Anno 1459. – Straßburg, 1616.
- Dee J. *Monas Hieroglyphica*. – Antwerpiae: Guliel Silvius, 1564.
- Dickson R. Johann Valentin Andreae’s Utopian Brotherhoods // *Renaissance Quarterly*. – 1996. – Vol. 49, No. 4. – P. 760-802.
- Fama fraternitatis, oder, Entdeckung der Bröderschafft dess lübblichen Ordens dess Rosen Creutzes, beneben der Confession oder Bekanntdus derselben Fraternitet an alle Gelehrte und Haupter in Europa Geschrieben. Auch etlichen

Responsionen und Antworten, von Herrn Haselmeyern vnd andern gelehrten Leuten... Sampt einem Discurs von allgemeiner Reformation der Gantzen Welt ... – Cassel, 1616.

Secretoris philosophiae consideratio brevis a Philippo a Gabella St. conscriptum et nunc primum una cum Confessionem Fraternitatis R. C. in lucem edita. – Cassel: Excudebat Guilhelmus Vesselius, 1615.

McIntosh R. The Rosicrucians: the history, mythology, and rituals of an esoteric order. – York Beach, 1996.

Waite A. E. The Real History of the Rosicrucians. – L., 1887.

Yates F. The Rosicrucian Enlightenment. – L., 1972 (Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М., 1999).

¹ Fama fraternitatis, oder, Entdeckung der Brűderschafft dess lűblichen Ordens dess Rosen Creutzes, neben der Confession... Sampt einem Discurs von allgemeiner Reformation der Gantzen Welt ... – Cassel, 1616.

² Chymische Hochzeit Christiani Rosencreuz. Anno 1459. – StraЯburg, M. DC. XVI. Русский перевод: Химическая свадьба Христиана Розенкрейца. – М., 2003.

³ Die Wahfhafft und Vollkommene Bereitung der philosophischen Steins der Bruderschaft aus dem Orden des Gьlden-und Rosen-Creutzes ... – Breslau, 1710.

⁴ Cf.: Howe E. Magicians of the Golden Dawn: A Documentary History of a Magical Order, 1887-1923. – L., 1985. – P. 41-72; Regardie I. The Golden Dawn. – St. Paul, 2003. – P. 14-18; Gilbert R.A. The Golden Dawn: twilight of the magicians. – Wellingborough, 1986. – P. 14-16.

⁵ Об Андрее см.: Dickson R. Johann Valentin Andreae's Utopian Brotherhoods // Renaissance Quaterly. – 1996. – Vol. 49, No. 4. – P. 760-802; Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М., 1999. – С. 68-69, 256-283; Waite A.E. The Real History of the Rosicrucians. – L., 1887. – P. 222-226; Montgomery J.W. Cross and crucible: Johann Valentin Andreae (1586-1654): Phoenix of the Theologians. – The Hague, 1973; McIntosh R. The Rosicrucians: the history, mythology, and rituals of an esoteric order. – York Beach, 1996. – P. 114-116.

⁶ Johannis Valentini Andreae Vita ab ipso conscripta ex autographo... – Berolini, 1849. – P. 10.

⁷ О них см.: Dickson R. Op. cit. – P. 767-773.

⁸ Waite A. Op. cit. – P. 224-225.

⁹ Dickson R. Op. cit. – P. 775.

¹⁰ Письмо 27 июня 1642 г. Херцогу Августу. – Dickson. Op. cit. – P. 774.

¹¹ Andreae J. V. Mythologiae Christianae ... libri tres. – Argentorati, 1619. – P. 329.

¹² Held F. E. Christianopolis, An ideal state of the Seventeenth century. – Oxford, 1916. – P. 134.

¹³ Ibid. – P. 137-138.

¹⁴ Ibid. – P. 139.

¹⁵ Ср. двусмысленные слова «Образумевшегося» (Resipiscens) в «Вавилонской башне» Андреа: «Итак, хотя я оставляю само общество (розенкрейцеров – М. Ф.), настоящее христианское братство, которое благоухает Розами под сенью креста (sub Cruce Rosas olet) и отстраняет себя от грязи, смятения, безумства и ничтожности мира, я никогда не оставляю». Cf.: Turris Babel sive Iudiciorum de Fraternitate Rosaceae... – Argentorati, 1619. – P. 70. В конце работы (Р. 72) стоят слова «desus mihi omnia» из «Fama Fraternitatis».

¹⁶ Waite A. Op. Cit. – P. 241-243.

¹⁷ Dickson R. Op. cit. – P. 784-786.

¹⁸ Ibid. – P. 760.

¹⁹ Montgomery J. Op. cit. – P. 228.

²⁰ Smith Ch. F. John Dee. – L., 1909. – P. 75-84.

²¹ Йейтс Ф. Розенкрейцерское просвещение. – М., 1999. – С. 83-84.

²² Cf.: Vickers B. Francis Yates and the writing of history // Journal of modern history. – 1979. – Vol. 51, № 2. – P. 287-316.

²³ Такое мнение высказал, в частности, известный современный исследователь эзотеризма Вальтер Ханеграаф в своем докладе на V Международной конференции «Мистико-эзотерические движения в теории и практике». Русский перевод доклада см.: Ханеграаф В. Я. Западный эзотеризм: следующее поколение // Aliter. – 2012. – № 1. – С. 7-24 (пер. С. В. Пахомова). Cf.: Szűnyi G. John Dee and early modern occult philosophy // Aries. – 2002. – Vol. 2, № 1. – P. 79-80. Сам Ханеграаф придерживается историко-критических позиций в вопросе генезиса и характеристики эзотеризма, считая его конструктом европейского богословия: Hanegraaf W. The Birth of Esotericism from the Spirit of Protestantism // Aries. – 2010. – Vol. 10, № 2. – P. 197-216.

²⁴ Ср.: Йейтс Ф. Цит. соч. – С. 82.

- ²⁵ Smith Ch. F. John Dee. – L., 1909.
- ²⁶ Calder I. John Dee studied as an English Neoplatonist. – L., 1952.
- ²⁷ Dee J. *Monas Hieroglyphica*. – Antwerpen, 1564. Русский перевод см.: Иероглифическая монада // Герметизм, магия и натурфилософия в европейской культуре XIII-ЧИХ вв. – М., 1999. – С. 168-216; Иероглифическая монада // Герметическая космогония. – СПб., 2001. – С. 275-340.
- ²⁸ Calder I. Op. cit. – P. 545-548.
- ²⁹ «spero, quod soli qui sunt digni illud vere intelligent». Dee J. Op. cit. – P. 19.
- ³⁰ Kocher H. The old Cosmos: a study in Elizabethan science and religion // *Huntington Library Quarterly*. – 1952. – Vol. 15, № 2. – P. 112-113.
- ³¹ John Dee on astronomy: *Propaedeumata aphoristica* / ed. and translated by W. Shumaker. – Berkeley, 1978.
- ³² Harkness D. E. John Dee's conversations with angels: cabala, alchemy and the end of nature. – Cambridge, 1999.
- ³³ Calder I. Op. Cit. – P. 581.
- ³⁴ Clulee N. The *Monas Hieroglyphica* and the Alchemical Thread of John Dee's Career // *AMBIX*. – 2005. – Vol. 52, № 3. – P. 197.
- ³⁵ Изумрудная скрижаль // Гермес Трисмегист и герметическая традиция Востока и Запада. – М., 2001. – С. 314-315. Cf.: Berthelot M. *Les origines de l'alchimie*. – P., 1885. – P. 134-135.
- ³⁶ Cf.: Geberis perspicassimi summa perfectionis... Liber IV, cap. 12. – Venetiae, 1542. – P. 80-81; Ibid. Liber I, cap. 17. – P. 20-21.
- ³⁷ «It has been a relatively recent finding to discover a great impression that Paracelsus exercised on the English doctor». Cf.: Szxnyi G. E. John Dee's occultism: magical exaltation through powerful signs. – Albany, 2004. – P. 133.
- ³⁸ Ср. видения Зосимы из Панаполиса, считающегося основателем алхимии: Berthelot M. *Collection des anciennes alchimistes grecs*. – Paris, 1888. – P. 117-118. Мотив смерти и воскресения, присутствовавший уже в древнейших религиях (можно вспомнить фигуры Таммуза или Осириса в аккадской и египетской традициях) и сохранившийся, в частности, в христианстве (догмат воскресения) и исламе (суфийское учение о фана-бака), требует отдельного рассмотрения. В качестве примера его интерпретации можно привести трансперсональную теорию Грофа: Торчинов Е.А. Мистерия смерти и воскресения: страдающие боги Древнего Востока и античного мира // *Религии мира: опыт запредельного*. – СПб, 2007. – С. 151-208.
- ³⁹ Таблица, приведенная в конце работы Ди и объясняющая смысл его «Монады». Dee J. Op. cit. – P. 23. Наряду с идеей смерти-воскресения, в Монаде присутствует и алхимический мотив магической трансформации мира через совершенное объединение дуальных его начал. Динамическое разрешение в образе Монады как некоей сердцевинной структуры мироздания целого ряда дипластий (в терминологии Поршнева: Поршнев Б.Ф. О начале человеческой истории. – СПб., 2007. – С. 597-598, 612-615) делает ее чрезвычайно плодотворной и одновременно сложной для понимания эзотерической схемой, не оцененной должным образом до сих пор.
- ⁴⁰ Dee J. Op. cit. – P. 6.
- ⁴¹ *Secretoris philosophiae consideratio brevis a Philippo a Gabella St. conscriptum et nunc primum una cum Confessionem Fraternitatis R. C. in lucem edita*. – Casselis... M. DC. XV.
- ⁴² Более подробный анализ «Краткого рассмотрения» представлен у Клули: Clulee N. *Astronomia inferior: Legacies of Johann Trithemius to John Dee* // *Secrets of Nature, Astrology and Alchemy in Early Modern Europe* / Ed. By William R. Newman, Anthony Grafton. – Cambridge,



Белоус П.В.

О РЕЛИГИОЗНО-НРАВСТВЕННОМ СОСТОЯНИИ РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА НАЧАЛА XX в.

Аннотация. Период с 1914 г. по 1945 г. можно назвать «временем сильного помрачения европейского разума». Тема духовного кризиса в России начала XX в. изучена недостаточно, несмотря на определяющее значение. Ведь первичной причиной любого действия является внутреннее состояние человека. В данной статье предпринимается попытка изучить религиозное состояние российского общества предреволюционного времени, определившее поведение людей и ставшее «психологической подготовкой» к надвигающейся катастрофе октября 1917 г.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Тобольская епархия, религиозность, нравственность, общество, революция, интеллигенция, духовенство, вера.

Никакое государство не может жить без высших духовных идеалов. Идеалы же эти могут держать массы лишь тогда, если они просты, высоки... одним словом, если они Божественны...
Без религии же масса обращается в зверей, но зверей худшего типа, ибо звери эти обладают большими умами, нежели четвероногие¹.
С.Ю. Вумме

Говоря о религии и нравственности применительно к российскому обществу начала XX в., следует подчеркнуть разительный контраст в нем между материальными достижениями цивилизации и ужасной деградацией как религиозных и нравственных, так и политических и социальных ценностей. Пропаганда леворадикальных партий находила отклик не только в массе «темного» и необразованного народа. Напротив, сама интеллигенция поддавалась искушениям милитаризма, фашизма и коммунизма². Подобная податливость стала возможной из-за ослабления или утраты большей частью российского общества религиозных и нравственных идеалов. Религиозные обязанности в предреволюционное время воспринимались лишь как неизбежная формальность. Люди причащаются для получения обязательной бумажки или покупают эту бумажку у священника за три рубля. В забвении и пренебрежении нравственными идеалами, как писал протоиерей Георгий Флоровский, «с особой резкостью сказывается <...> безответственность народного духа. И в ней завязка русской трагедии культуры»³. Ему вторит протоиерей Иоанн Восторгов, председатель Русского Монархического Союза: в современном ему обществе, — отмечает миссионер, — «царит какая-то непостижимая бесчувственность!»⁴.

Одним из признаков духовного кризиса в России начала XX в. является исключительная поглощенность людей материальным. Об этом пишет

Тобольский архиепископ владыка (Накропин)⁵: «Посмотрите на волчьи аппетиты любого класса населения»⁶: деревня продает городу сельские продукты «втридорога». На заработанные таким образом деньги народ пьянствует. Города сидят без хлеба, а мужички придерживают хлеб до высоких цен. «Деревенские бабы» продают для города молоко, яйца, масло по невероятным ценам и «не признают никакой совести»⁷. Таким образом, деревня «без удержу, без совести, цинично»⁸ морит голодом города, а последние не везут в деревню свои товары⁹. Подробно описывая меркантилизацию большинства народа, владыка указывает на горькую правду жизни: современное ему общество является христианским лишь номинально, вся энергия расходуется исключительно на удовлетворение материальных потребностей. Более того, современный человек тратит свои силы на отстаивание личных выгод, не считаясь с другими людьми. Сознание людей, отвергающих духовную жизнь, крайне секуляризовалось и совершенно охладело ко всему, не приносящему выгоду и достаток¹⁰. «Мы подавлены, поглощены материальными интересами, жизненной борьбой. Мы стали забывать свой храм»¹¹, – пишет владыка. Вопрос веры и жизни по вере «покрыт толстым слоем житейских забот». Исходя из этого, – пишет архиепископ, – ясно становится видна главная потеря: живая, деятельная вера и христианская любовь¹². По выражению П.Н. Милюкова, «Факты окостенения веры <...> были очевидны для всех»¹³. Таким образом, в начале XX в. явственно происходил процесс, в церковной литературе характеризуемый словом «обмирщение», т.е. состояние человека, все внимание которого поглощено исключительно внешней деятельностью, при глубокой внутренней опустошенности¹⁴.

Перед революцией в России меняется также отношение к духовенству. Оно не пользуется больше должным авторитетом в обществе, на священство смотрят как на людей низшего порядка, при этом весьма корыстолюбивых¹⁵. Тобольский священник приводит случай, когда на его просьбу помочь в выкладке фундамента для храма каменщик из его же прихода запросил три рубля в день. А на слова священника о невозможности столь высокой оплаты усмехнулся: «А ты помнишь, батюшка, за молебен с меня взял пятьдесят копеек!.. Вы, попы, любите с нас драть-то за все!»¹⁶. Слово «поп» в это время все больше становится бранной кличкой¹⁷.

При этом материальное положение рядового священства объективно оценивается не иначе, как «плачевное»¹⁸. Священство, служащее вне города, практически повсеместно и всегда жило на грани крайней нужды, что неоднократно отмечается в рабочих документах Тобольской духовной консистории¹⁹. В послереволюционное время материальное положение приходского священства еще ухудшается. Если в Центральной России к 1917 г. годовой оклад священника составлял 297 руб.²⁰, то в Тобольской епархии после февральской революции некоторые представители духовенства получали по 3 руб. в месяц²¹ (т.е. 48 руб. в год), что ставило их за грань бедности. Заштатные же священники вынуждены были вести поистине нищенское существование²². «Не в добрый видно час родилась наша русская свобода!»²³ – горестно пишет тобольский автор.

Помимо уменьшения финансирования из казны, финансовую помощь духовенству стали сокращать сельские общины (средства от которых являлись основным источником дохода священства). Например, прихожане Село-Антроповской церкви решают прекратить выдачу клирикам квартирных денег, при этом ходатайствуя об увольнении дьякона и псаломщика «за неимением средств содержать троих членов причта». При рассмотрении дела оказалось, что в селе 2738 взрослых человек²⁴, что вполне достаточно для содержания троих клириков, вовсе не имеющих казенного жалованья²⁵. В других местах прихожане отказались ремонтировать дом для причта²⁶, отправляли ничем не обоснованные доносы²⁷. Кое-где си-

туация доходит до изгнания прихожанами и членами причта неугодных клириков²⁸. В Великую Субботу в одном из храмов солдаты сорвали службу, заявив священнику, что «помещик-буржуй» недостойн причастия. В другом месте псаломщик и миряне, прервав службу, вывели священника из алтаря²⁹. Все эти факты свидетельствуют о том, что в 1917 г. само понятие религиозности и соответствующего отношения (хотя бы нейтрального) к служителям культа находилось в состоянии кризиса и упадка. В предреволюционное время меняется отношение общества и к архиереям. Тобольскому архиепископу Варнаве поступали угрозы: «Знаю я, что крепко бранят меня и не только бранят, но и убить собираются... Что же, пусть! Святых мучили за правду, а они радовались... Ведь я на то поставлен, чтобы останавливать вас от худого»³⁰.

Вместе с ухудшением отношения к духовенству меняется также отношение к храму и богослужению. «В самые святые и благословенные минуты высшего озарения и устремления, когда, чудится, небесный свет наполняет храм и ангелы витают над молящимися, у нас шмыгают, стучат сапогами, хлопают дверьми, оглушительно сморкаются и кашляют, бесцеремонно разговаривают вслух. И если бы это наблюдалось только в храмах, где большинство молящихся – простонародье, но то же самое и еще хуже наблюдается и там, где преобладает так называемая чистая публика»³¹, – писалось в Тобольских епархиальных ведомостях. Прихожане производимым шумом заглушали пение и чтение в храме, нарушая обыкновенные правила приличия. Молитва, произносимая о святом храме и входящих в него «с верой, благоговением и страхом Божиим»³², звучит здесь символически, но бессмысленно. Притом таковое происходит и в храмах с преобладанием интеллигенции. Впрочем, многие представители русской элиты давно прекратили жить церковной жизнью³³.

Преосвященный Андрей, епископ Уфимский, дополняет картину. Если взглянуть на само совершение богослужения в храмах, то окажется, что совершение его небрежно, чтение молитв непонятно, пение грубое и не молитвенное. Может быть, отчасти это и обуславливало неподобающее поведение людей в храмах. Епископ Андрей, великолепный знаток Богослужебного Устава, делает распоряжения, чтобы к церковному пению и чтению привлекали учащихся приходских и духовных школ; чтение при этом должно проходить на середине храма, чтобы избежать «той скуки и уныния»³⁴, которые наблюдаются при традиционном «дьячковском» чтении. Можно представить, каково было «профессиональное» чтение дьячка, если его рекомендуется заменить на чтение студентов. Проповедь, обязательная по Богослужебному Уставу, в большинстве храмов не произносилась. Евангелие дома не читалось – у большинства людей его просто не было. Все это свидетельствует о замирании и оскудении духовной жизни того времени.

Потеряв веру как основу своей жизни, – пишет архиепископ Варнава, – общество теперь тратит энергию в других областях и рассеивается: одни уходят в атеизм, другие под видом богоискательства – в мистицизм и различные оккультные течения, третьи стремятся заменить веру благотворительностью, иные – рассуждениями о политике и законах, о новых основах для церковной жизни. Искание нового и переоценка старого, неопределенность – также отличительные черты предреволюционного времени: «Не чувствуете ли вы, что мы оторвались или отрываемся от какого-то твердого основания и стремимся неизвестно куда?»³⁵ – тобольский архиепископ задает далеко не риторический вопрос. Владыка отмечает внутренние и внешние нестроения, увеличение количества сектантов, которые наверняка финансируются «политическими врагами народа русского», небывалое ослабление веры и церковной дисциплины. Таким образом, в России на почве «безверия, слабодушия, малодушия, безнравственности совершается распадение государства»³⁶.

Далее следует сказать несколько слов о сохранявшихся «языческих пережитках». Тобольские авторы неоднократно упоминают «буйство языческой воли», «коснеющие в грубости язычества сердца». Из чего можно сделать вывод о духовном состоянии большинства народа. Народ не просто недостаточно усвоил истины христианства. Он еще оставался с языческими представлениями о жизни, поведении, о взаимоотношениях между людьми, о взаимоотношениях человека с Богом. Кое-где в деревнях медицинской помощи предпочитали колдовство, знахарство, нашептывания³⁷, — отмечает современник. Известно, что массовое появление всевозможных целителей, гадалок, ясновидящих свидетельствует о глубочайшем кризисе общества. В связи с законом о веротерпимости 1905 г. в России распространяется масса всевозможных сект, пророков, авантюристов; широкую популярность приобретают темные мистики³⁸. Тобольские ведомости констатируют факт развития сектантства, в том числе «изуверского», такого как хлыстовство и скопчество, причем как среди простого народа, так и среди интеллигенции³⁹. «Мы, имея явных наставников и пастырей, ищем тайных руководителей и не гнушаемся обещать им служить с преданностью пса», — писал архиепископ Варнава.

В последнее десятилетие «старой России» болезненной, но характерной формой православия становится жажда знамений, пророчеств и чудес, отыскивание юродивых и святых не как провозвестников воли Божией, но как чудотворцев и носителей сверхъестественной силы, — писал протопресвитер армии и флота Георгий Шавельский⁴⁰. К этому следует добавить нарастание эсхатологических настроений и пророчеств о конце света, чувство страха и ощущение конца истории⁴¹. В такой сложной психологической обстановке существующие проблемы приобретали особую остроту.

Чудеса искали не только в православной среде. Газеты того времени пестрят объявлениями о «мгновенном и безошибочном», «научно верном заочном» предсказании будущего, обучении практической магии, дарующей необычайную власть и «всемогущество»⁴². Предлагаются «Толкователи снов», талисманы, привлекающие «окультурные магические таинственные силы», дарующие «немедленно все блага». Оказываются услуги по обучению гипнозу, подчинению своей воле. Также показательны частые объявления о лечении гонореи. Прав оказался немецкий мыслитель Якоб Бурхардт, говоря, что в России православная религия может распасться «на просвещение немногих и шаманство большинства»⁴³.

Кризис религиозности, нравственности и культуры был во второй половине XIX — начале XX вв. общеевропейским явлением и характеризовался как «период духовного упадка человечества»⁴⁴. Но особенности исторического развития России обусловили более яркое проявление «помрачения разума»⁴⁵ на территории огромной империи. На исходе 1916 г., — писал Александр Блок, — Россия была поражена «болезнью, которая уже не могла ни пройти сама, ни быть излеченной обыкновенными средствами, но требовала сложной и опасной операции»⁴⁶. Как стало очевидно через несколько лет, болезни как национальной, так и церковной жизни в России к 1917 г. были таковы, что ни «терапия», ни даже «хирургия» помочь не могли. Оставалось только «прижигать каленым железом»⁴⁷.

Описываемые кризисные явления исторически начались во второй половине XIX в. Философ А. Швейцер называл это время началом трагедии человечества⁴⁸. К XX в. проблемы религиозного и нравственного состояния российского общества усугубляются. Годы Первой мировой войны — следующий рубеж. Вместо ожидаемого сплочения, трезвения, рассудительности и успокоения военное время, по мысли Г.В. Флоровского, пробудило «ярость и буйство народной стихии». Предреволюционное время стало временем «зловещей духовной смуты». А в ходе самой революции «вся эта темная и ядовитая лава»⁴⁹ вырвалась на поверхность и затопила

Россию. По отношению к Русской церкви события февраля 1917 г. стали своеобразным «детонатором антирелигиозных настроений»⁵⁰. Падение царской власти означало и снятие всяких ограничений (как официально, так и психологически) касательно цензуры, критики и отношения к «господствующему» вероисповеданию. Барон Врангель писал: «С падением царя пала сама идея власти, в понятии русского народа исчезли все связывающие его обязательства»⁵¹. В том числе перед Богом и по отношению к Церкви. Ввиду этого характерными чертами того времени становились потеря чувства законности и забвение понятий о собственности, что создавало благоприятную почву «для разжигания в массах низменных страстей»⁵².

Эти «страсти» выражались в том числе в погромах и беспорядках. Факты поджогов помещичьих усадеб и убийств помещиков настолько известны⁵³, что о них стоит лишь упомянуть. Но ненависть «православного» крестьянства обращалась также в сторону православных монастырей. Уже в апреле 1917 г. крестьяне Пятковской волости Тобольской губернии своим «приговором» постановили отобрать у Сикменского монастыря весь земельный участок в 300 десятин и снести с него немедленно все постройки⁵⁴. В Кургане в это же время началось движение за то, чтобы отобрать причтовые земли⁵⁵. «Думал ли кто-либо, что должную свободу ожидают такие печальные результаты?»⁵⁶ – вопрошает тобольский автор. Причина видится им в пренебрежении народа к религиозно-нравственным обязанностям и традициям. Неверно понятая свобода привела русский народ к настоящей трагедии, трагедии «вольного греха», трагедии «ослепшей свободы»⁵⁷.

На фоне всеобщей духовной деградации развивались социальные болезни: нравственная опустошенность, разочарование и чувство безнадежности. Внутренняя боль человека того времени проявлялась «в трагедии одинокой личности, которую утрата веры в Бога – величайшая утрата этой эпохи – поставила перед лицом Абсурда»⁵⁸. Нарастало число самоубийств из-за несчастной любви, из-за бессмысленности жизни. «Нет никакого интереса к жизни <...> Тоскливо, скучно, а главное – одиноко»⁵⁹, – под этими словами Дмитрия Богрова могло бы подписаться немалое количество современников. В конце 1916 г. французский посол в России Морис Палеолог пишет: «Среди симптомов, позволявших мне сделать весьма мрачное заключение о моральном состоянии русского народа... является неуклонный рост в последние годы количества самоубийств»⁶⁰. За последнее предреволюционное десятилетие число самоубийств в крупных городах – Петрограде, Москве, Киеве, Харькове, Одессе – утроилось и даже учетверилось. Две трети несчастных не достигли и 25 лет. Причинами болезни указывались психические расстройства, «неврастения, меланхолия, ипохондрия и полное отвращение к жизни». Сам факт повышения числа самоубийств говорит о том, что «в самых недрах русского общества действуют скрытые силы дезинтеграции»⁶¹. Протоиерей Георгий Флоровский назвал это время временем «массового гипнотического отравления», обусловившем беспокойство, тревогу, темные предчувствия⁶².

Конечно, говоря об отрицательных моментах религиозного и нравственного состояния русского общества начала XX в., нельзя не указать и на положительные явления того времени. Вместе с падением авторитетов, нивелированием прежних идеалов и разлетающимися в прах теориями происходит и обратная реакция. Изредка, но встречается, что прежний анархист защищает самостоятельность Отечества, а космополит становится патриотом и националистом⁶³. Яркий пример – профессор С.Н. Булгаков: в 38 лет, разочаровавшись в марксизме, он возвращается в лоно православной церкви и в 1918 г. принимает священство. Из рядов марксистов вышли Н. Бердяев, С. Франк, П. Струве. Блестящие умы России, пройдя путь «от марксизма к идеализму»⁶⁴, говорили о политической и духовной

ответственности образованной части общества. Но религиозный и культурный подъем начала XX в., к сожалению, не имел широкого резонанса и не затронул народную массу. Суть проблемы была в том, что узкий религиозный и культурный ренессанс шел параллельно с обширным духовным декадансом⁶⁵. «Культурный ренессанс», «подъем поэзии и философии», «предчувствие катастроф» – в этих ключевых словах запечатлены характерные черты духовной жизни России начала XX столетия⁶⁶.

Перефразируя слова известного историка и философа Арнольда Тойнби⁶⁷, можно сказать так: духовный регресс индивидуальных душ в этой жизни фактически обеспечивает значительно больший общественный регресс, чем какой-либо иной процесс. К сожалению, религиозный и нравственный регресс общества стал данностью в начале XX в., по мере приближения к революции 1917 г. лишь усугубляясь. Общество, стремительно разлагаясь нравственно и духовно⁶⁸, само не осознавая своей безответственности и своего падения, в растущей «мистической неверности» и непостоянстве стремительно приближалось к трагедии, в конце концов приведшей русский народ к «духовному рабству»⁶⁹ коммунистической идеологии.

И если христианство дало русскому народу рождение государства и православной культуры⁷⁰, то чем более он отходил от христианских нравственных (а зачастую и простых человеческих) принципов, тем более приближался к катастрофе Октябрьского переворота 1917 г.

Библиографический список

Витте С.Ю. Воспоминания: Царствование Николая II. – Берлин: Слово, 1922. – Т. I. – С. 330.

Дэвис Н. История Европы. – М.: Транзиткнига, 2005. – С. 665.

Милюков П.Н. Воспоминания. – М., 1990. – Т. 2. – С. 57.

Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. – М., 2009. – С. 635-636.

Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-1918 гг.). – М., 2002. – С. 26.

¹ Витте С.Ю. Воспоминания: Царствование Николая II. – Берлин: Слово, 1922. – Т. I. – С. 330.

² Дэвис Н. История Европы. – М.: Транзиткнига, 2005. – С. 665.

³ Прот. Георгий Флоровский. Пути русского богословия. – М., 2009. – С. 635-636.

⁴ Предкрестие // Тобольские епархиальные ведомости (ТЕВ). – 1917. – № 40. – С. 557.

⁵ Архиепископ Варнава (Накропин) занимал Тобольскую кафедру с ноября 1913 г. по март 1917 г.

⁶ Призыв к пастве Тобольской епархии // ТЕВ. – 1917. – № 7. – С. 73.

⁷ ТЕВ. – 1917. – № 5. – С. 83-85.

⁸ Куда идет Россия? // Там же. – С. 83.

⁹ Из церковной проповеди // ТЕВ. – 1917. – № 42. – С. 583.

¹⁰ На всякий день и час // ТЕВ. – 1917. – № 39. – С. 546.

¹¹ Призыв к пастве Тобольской епархии... – С. 74.

¹² Там же. – С. 75.

¹³ Милюков П.Н. Воспоминания. – М., 1990. – Т. 2. – С. 57.

¹⁴ Венценосная семья. – М.: Изд-во Московской патриархии, 2010. – С. 3.

¹⁵ Заметка // ТЕВ. – 1917. – № 1. – С. 9.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Как уважают священников в культурных странах // ТЕВ. – 1917. – № 25. – С. 349.

¹⁸ Морис Палеолог. Распутин. Воспоминания / пер. Федора Ге. – М., 1923. – С. 73.

¹⁹ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 14. Д. 297. Л. 6-8, 11, 48, 74; Д. 299. Л. 43, 43об, 176.

²⁰ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен (конец 1890-1918 гг.). – М., 2002. – С. 26.

²¹ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 14. Д. 300. Л. 335-338.

²² Там же. Д. 299. Л. 176.

- ²³ Отечество на краю гибели // ТЕВ. – 1917. – № 21. – С. 302.
- ²⁴ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 14. Д. 300. Л. 79.
- ²⁵ Из 42713 приходов в Российской империи к 1917 г. жалование получали клирики лишь 35516 из них. Почти 26 тыс. священников по стране окладов не получали.
- ²⁶ ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 14. Д. 299. Л. 48-49.
- ²⁷ Там же. Л. 6-7.
- ²⁸ ТЕВ. – 1917. – № 27. – С. 379.
- ²⁹ Из епархиальной хроники // Там же. – С. 380.
- ³⁰ Слово Высокопреосвященного Варнавы // Там же. – № 8. – С. 121-123.
- ³¹ Там же. – № 5. – С. 79-80.
- ³² Всенощное бдение и литургия. Русская Православная Церковь. – М.:Изд-во Московской патриархии, 2000. – С. 9.
- ³³ Фирсов Сергей. Горький юбилей. К 100-летию со времени отлучения от Церкви Льва Толстого // НГ-Религии. – 2001. – № 5 (76). – С. 8.
- ³⁴ Иноепархиальные известия // ТЕВ. – 1917. – № 7. – С. 114-115.
- ³⁵ Призыв к пастве Тобольской епархии... – С. 73.
- ³⁶ Истинное Православие и современный мир: Сб. статей. – Джорданвилль, 1971.
- ³⁷ Духовенство и современное прогрессивное общество // ТЕВ. – 1917. – № 6. – С. 99.
- ³⁸ История России. XX век: 1894-1939 / под ред. А.Б. Зубова. – М.: Астрель; АСТ, 2009. – С. 269.
- ³⁹ ТЕВ. – 1917. – № 17. – С. 241.
- ⁴⁰ Шавельский Г.И. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии и флота. – Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1954. – С. 296.
- ⁴¹ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен... – М., 2002. – С. 102, 105.
- ⁴² Еженедельный художественно-литературный журнал «Огонек». 13 (26) августа 1917. – № 30-31.
- ⁴³ Цит. по: С.Л. Фирсов. Русская Церковь накануне перемен... – С. 47.
- ⁴⁴ Кризис сознания: Сб. работ по философии кризиса. – М.: Алгоритм, 2009. – С. 5.
- ⁴⁵ Дэвис Н. История Европы... – С. 664.
- ⁴⁶ Последние дни императорской власти. По неизданным документам / сост. Александр Блок. – Пг.: Алконост, 1921. – С. 7.
- ⁴⁷ Андрей Кураев. Ошибки миссионера. – М., 2012.
- ⁴⁸ Швейцер А. Культура и этика / пер. с нем. Н.А. Захарченко и Г.В. Колшанского; общ. ред. и предисл. проф. В.А. Карпушина. – М.: Прогресс, 1973. – С. 16.
- ⁴⁹ Пути русского богословия... – С. 632.
- ⁵⁰ Русская Православная Церковь. XX век. – М.: Сретенский монастырь, 2008. – С. 76.
- ⁵¹ Врангель П.Н. Воспоминания. В 2 ч. 1916-1920. – М.: Центрполиграф, 2006.
- ⁵² Русская Православная Церковь. XX век... – С. 76.
- ⁵³ История России. XX век. – М.: Аванта +, 1995. – С. 141.
- ⁵⁴ ГАРФ. Ф. 406. Оп. 2. Д. 240. Л. 7, 9.
- ⁵⁵ Там же. Л. 10.
- ⁵⁶ ТЕВ. – 1917. – № 38. – С. 540.
- ⁵⁷ Пути русского богословия... – С. 636.
- ⁵⁸ Богданов А.В. Между стеной и бездной. Леонид Андреев и его творчество. <http://leonidandreev.ru/biography/bogdanov.htm>.
- ⁵⁹ Ларин Александр. Словарь убийц. – М.: АСТ, 1997. – С. 88.
- ⁶⁰ Палеолог Морис. Дневник посла. – М.: Изд-во И. В. Захаров, 2003. – С. 633-634.
- ⁶¹ Там же.
- ⁶² Пути русского богословия... – С. 632.
- ⁶³ Исповедь социалиста // ТЕВ. – 1917. – № 18. – С. 252-253.
- ⁶⁴ Булгаков Сергей. От марксизма к идеализму: Сб. статей (1896-1903). – СПб., 1903. – С. 5.
- ⁶⁵ Фирсов С.Л. Русская Церковь накануне перемен... – С. 104.
- ⁶⁶ Белый А. Символизм как миропонимание / сост., вступ. ст. и прим. Л.А. Сугай. – М.: Республика, 1994. – С. 3.
- ⁶⁷ «Духовный прогресс индивидуальных душ в этой жизни фактически обеспечивает значительно больший общественный прогресс, чем какой-либо иной процесс»// Тойнби. Постигание истории. – М., 1991. – С. 515-516.
- ⁶⁸ История России. XX век: 1894-1939... – С. 269.
- ⁶⁹ Пути русского богословия... – С. 636.
- ⁷⁰ История России. XX век: 1894-1939... – С. 20.

**ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОЕ ВОЗДЕЙСТВИЕ НА ВОЕННОСЛУЖАЩИХ
НЕПРАВОСЛАВНОЙ ВЕРЫ В ВОЙСКАХ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОГО РЕГИОНА
РОССИИ В ДОРЕВОЛЮЦИОННЫЙ ПЕРИОД**

Аннотация. В статье рассмотрены вопросы организации духовно-нравственного воздействия на военнослужащих неправославной веры в войсках Дальнего Востока России до 1917 г.

Ключевые слова: католик, лютеранин, магометанин, иудей, костел, кирха, пастор, кистер, мулла, раввин, курат, причетник, протезитизм.

В армии новой, постсоветской России остро стоят вопросы духовного, нравственного, да и просто общечеловеческого воспитания военнослужащих, понуждения их к добросовестному и осознанному выполнению воинского долга, привития чувства любви к своей Родине. Наличие этих проблем, поиск путей их решения требуют обратиться к прошлому, изучив которое и проанализировав его, можно двигаться вперед, используя полученные знания применительно к реалиям современности.

В сложившихся на данном этапе развития страны обстоятельствах руководство российской армии находится в поиске новых форм и методов воздействия на личный состав Вооруженных сил. Так, в 2009 г. официально принято решение о привлечении представителей религиозных конфессий к работе с верующими воинами, а в 2011 г. приказом министра обороны Российской Федерации в штат воинских частей был введен помощник командира по работе с верующими военнослужащими. В этой связи возник вопрос изучения опыта участия Русской православной и иных церквей в повседневной деятельности войск армии и экипажей боевых кораблей флота Российской империи, определение степени значения религии в деле воспитания широких солдатских масс и влияние ее на мировоззрение, нравственные устои и настроения военных.

Надо понимать, что в многонациональной и поликонфессиональной дореволюционной России воинские части и подразделения, дислоцированные на территории Амурского, в дальнейшем – Приамурского края, в смысле вероисповедания никогда не были однородной массой. Естественно, что в большинстве они принадлежали к православию, однако часть военнослужащих исповедовала лютеранство, другие же являлись римско-католиками. Их, как представителей христианской веры, приказом по Приамурскому военному округу именовали инославными. К иноверцам тем же приказом отнесли магометан и иудеев¹. Отношение к представителям этих религий как со стороны командования, так и со стороны Русской православной церкви было терпимым. Воинский устав в ст. 92 прямо требовал: «Хотя Православная вера господствующая, но иноверцы, инославцы пользуются повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной». Пасомым внушали: «...Все мы, христиане, магометане, евреи, вместе молимся одновременно Богу нашему, потому Господь Вседержитель, сотворивший небо и все, что есть на Земле, есть для нас единый, истинный Бог»².

Организация духовно-нравственного воздействия на личный состав войск Дальнего Востока России неправославного вероисповедания в исследуемый период преследовала ряд целей, основными из которых являлись: предоставление возможности этим военнослужащим исполнять церковные обряды согласно требованиям своей веры; интегрирование данных воинов в общую духовную среду защитников царя и Отечества, пе-

рестройка сознания и психики на армейский лад, а также мобилизация их на качественное выполнение служебно-боевых задач.

В составе Сибирских, впоследствии Восточно-Сибирских линейных батальонов, пребывавших в Амурском крае с начала его освоения, находились и военные чины римско-католической веры. Преимущественно это были выходцы из Польши, осужденные за участие в народно-освободительном движении своего государства и сосланные в солдаты. Как уже указывалось, в войска, дислоцированные на окраинах Российской империи, направлялось немалое количество «порочных», «штрафованных» нижних чинов. К исходу 1859 г. в Дальневосточном регионе, по подсчетам католического священника о. Кшиштофа Швермицкого, было 323 католика и 26 католичек. В большинстве своем это были солдаты и офицеры. В частности, в Благовещенске, в 1860 г. служили 3 офицера и 45 нижних чинов католической веры. Во Владивостоке в 1904 г. насчитывалось две тысячи военнослужащих-католиков³.

С духовным окормлением католиков, как, впрочем, и иных инославных, возникли определенные трудности. Ведомство протопресвитера военного и морского духовенства вместе с Камчатской епархией занимались в основном распространением православия в Приамурье, а инославные оставались без должного присмотра. В это время в Маньчжурии и на Амуре действовала французская католическая миссия, и, чтобы не допустить влияния европейских католиков на российских военнослужащих, по настоянию генерал-губернатора Восточной Сибири М.С. Корсакова на Дальний Восток был назначен католический священник. Им оказался викарный священник римско-католического прихода г. Улла Витебской губернии Могилевской римско-католической архиепархии о. Казимир Радзишевский. Указ о его назначении император Александр II подписал 18 февраля 1866 г. В Николаевск-на-Амуре, к месту пребывания кафедры, о. Казимир прибыл осенью 1867 г. В доме бывшего казначейства он открыл первую дальневосточную римско-католическую часовню Святых Кирилла и Мефодия. Священник состоял в штате управления Амурским краем, «имел содержание в 600 рублей в год» и окормлял как военнослужащих-католиков, так и иных жителей Амурской и Приморской областей католического вероисповедания в течение двадцати с небольшим лет. Должность его именовалась «штатный курат римско-католической церкви Амурского края».

Скончался о. К.И. Радзишевский скоропостижно 6 июля 1893 г. в Благовещенске в ходе пастырского визита, на 55-м году жизни. Там же и погребен по православному обряду⁴.

Вместо умершего о. Казимира на должность курата римско-католических церквей Приамурского края и нештатного военного капеллана Приамурского военного округа в начале 1894 г. из Риги прибыл на место пребывания во Владивосток священник о. Адам Шпиганович. 6 августа 1896 г. он освятил католический храм в Благовещенске. В конце 1902 г. его назначили настоятелем римско-католического прихода в Омске⁵.

Следующим куратом римско-католических церквей Приамурского края и Квантунской области стал о. Петр Павел Бульвич, прибывший во Владивосток в начале 1903 г. с должности викарного священника из Благовещенска. В 1909 г. переведен в приход г. Иркутска.

7 июня 1904 г. «Высочайше утверждено положение Военного совета об учреждении должности Римско-католического священника для войск Приамурского военного округа и Квантунской области и причетника при нем из нижних чинов... Штаб-квартиру означенному священнику определить в г. Хабаровске, при штабе округа»⁶. Первым штатным римско-католическим священником для дальневосточных войск России стал ксендз Петр Янукович. Но в силу ряда причин он не прибыл к месту назначения, и фактически первым оказался ксендз Станислав Каetan Домбровский,

назначенный 9 ноября 1905 г. из Иркутска. В ноябре 1907 г. он переведен настоятелем прихода в г. Мариинск Томской губернии, в 1913 г. «лишен навсегда духовного сана... с исключением из списков духовенства»⁷.

После о. Домбровского военным капелланом Приамурского военного округа служил ксендз Болеслав Янович, который в июне 1909 г. встречал и сопровождал титулярного епископа Могилевской архиепархии о. Яна Цепляка в его инспекторской поездке по Приамурскому краю, соучаствовал в богослужениях⁸.

Вместо о. Болеслава в июне 1912 г. с должности викарного священника войск Варшавского военного округа на Дальний Восток прибыл о. Иоанн Дыргялло (в других источниках – Дыриялло⁹). Летом 1914 г. он был переведен в г. Харбин.

Последним штатным военным капелланом Приамурского военного округа стал о. Доминик Микшис, назначенный на эту должность в августе 1914 г. Он самовольно оставил должность и в 1916 году убыл в г. Харбин¹⁰.

При каждом штатном капеллане (курате) войск Приамурского военного округа состоял штатный причетник из числа солдат католического вероисповедания, которого из его подразделения переводили в команду нижних чинов окружного штаба¹¹. Ими были: Карл Буржинский, нижний чин 5-го Восточно-Сибирского стрелкового батальона, с июня 1886 г. – помощник о. К.И. Радзишевского¹²; Адольф Вишневский, рядовой Николаевского крепостного пехотного полка, в сентябре 1908 г. зачисленный штатным причетником при капеллане войск Приамурского военного округа о. Б. Яновиче с переводом в команду нижних чинов окружного штаба¹³; Ян Политовский, стрелок 5-го Восточно-Сибирского стрелкового полка, в мае 1910 г. зачисленный в штат штаба округа причетником к капеллану войск Приамурского военного округа о. Б. Яновичу с переводом в команду нижних чинов окружного штаба¹⁴ и Флориан Сапешко, стрелок 1-го Сибирского Его Величества стрелкового полка, который в декабре 1913 г. был зачислен в штат штаба округа причетником к капеллану войск Приамурского военного округа о. И. Дыргялло с переводом в команду нижних чинов окружного штаба¹⁵.

С разрешения министра внутренних дел России в Благовещенске 6 августа 1896 г. был открыт католический приход в честь Преображения Господня. По законам того времени план строительства этого иноверческого храма утверждал православный епископ Камчатский Гурий (С.В. Буртасовский)¹⁶. Викарный священник данного прихода по совместительству являлся и нештатным гарнизонным католическим священником. Подобная ситуация сложилась и во Владивостоке с открытием там католического прихода.

По определенному графику для духовного окормления своей паствы римско-католические священники совершали пасторские визиты, в ходе которых посещали и военные гарнизоны округа. Накануне прибытия их командование гарнизонов издавало приказы, – например: «...25 апреля 1897 г. в Хабаровск прибыл курат римско-католических церквей Приамурского края и военный капеллан Шпиганович, которым ежедневно будут совершаться богослужения в казарме 3-го Восточно-Сибирского линейного батальона, на Военной горе, утром в 9.30 и вечером в пять часов»¹⁷ или «...куратор римско-католическим, начиная с четырех часов пополудни 17 сего марта, будут совершаться богослужения для исполнения обряда говения воинских чинов частей войск гарнизона крепости в следующем порядке: первая партия – воинские чины 9-го и 10-го В-С стр. полков с четырех часов по полудни 17 сего марта до шести часов по полудни 21 сего марта; вторая, третья, четвертая и пятая – с пяти часов по полудни 1 апреля до двух часов дня 3 апреля. Богослужения для говения воинских чинов 1–3 партий будут совершаться в местном приходском костеле,

для 4 и 5 партий – на Русском острове, в помещениях, отведенных распоряжениями командиров полков. Приказано в назначенное время выслать воинских чинов римско-католического вероисповедания для исполнения обряда говения командами при старших. Для совершения обряда курат выделяет двух священников. Исповедные списки в двух экземплярах составить по полкам и препроводить заблаговременно этому курату»¹⁸.

Командирам воинских частей Приамурского военного округа в июне 1901 г. было доведено предписание Главного штаба от 18 мая текущего г. за № 27930, что «нижние чины из иноверцев должны быть посылаемы в инославные храмы, а за неимением таковых в войсках должны быть командированы иноверческие священнослужители»¹⁹.

Во время объездов римско-католическому священнику «для исполнения духовных треб в войсках производится порционное довольствие по 60 коп. в сутки за все время, проведенное им в разъездах и, кроме того, отпускаются прогонные деньги на 3 или 4 лошади, смотря по времени года, с помещением причетника при слуге так, чтобы сим последним прогоны не были отпускаемы особо»²⁰.

Циркуляром Главного штаба № 11945 от 17 февраля 1909 г. напоминался приказ по военному ведомству № 178 от 1896 г. о том, что «при объездах для исполнения духовных треб иноверческим священнослужителям разрешено перевозить бесплатно 4 пуда груза из церковных предметов»²¹.

В 1913 г. до войск округа доведено «Разъяснение Главного Интендантского Управления», в котором указывалось, что «...2) состоящие в Амурской и Приморской областях священнослужители римско-католического и лютеранского исповеданий и магометанские муллы имеют право на провиантское довольствие наравне с духовенством православного исповедания...»²².

Католические службы (мессы) на российском Дальнем Востоке светская власть в ненавязчивой, но твердой форме предлагала проводить на русском языке, не допуская употребления польского. Сохранилась сопроводительная записка к римско-католическому требнику на русском языке, адресованная во Владивосток генерал-лейтенанту Фуругельму в конце 1876 г.: «...означенный требник лично вручить священнику (о. К. Радзишевскому – *Н.Д.*) и дать ему словесное наставление с возможной осторожностью, чтобы предупредить и отстранить всякое со стороны сего духовного лица покушение на противодействие предписанной правительством меры, касающейся отправления треб на русском языке, и не допустить ни в коем случае оставление этого распоряжения без исполнения»²³. Кроме того, католикам специально предписывалось не заниматься миссионерской деятельностью (прозелитизмом), так как именно римо-католики отличались в этом аспекте особой активностью.

Воинские чины Приамурского военного округа римско-католического вероисповедания принимали участие в жизни католической общины Дальнего Востока. Например, командир 3-го Восточно-Сибирского линейного батальона полковник Шилейко возглавлял строительную комиссию по постройке римско-католического молитвенного дома в Хабаровске, нижние чины-католики вносили на это богоугодное дело посильные суммы. Полагая, что прекращение постройки молитвенного дома связано и с тем, что А.Д. Шилейко в 1903 г. был переведен к новому месту службы.

Энергией католиков – нижних чинов и офицеров Никольск-Уссурийского гарнизона (их, по данным окружного капеллана) насчитывалось почти три тысячи человек, было собрано четыре тысячи рублей, и в 1906 г. на земле военного ведомства возведена часовня из бревен размером 4х6 саженей. Мессы в ней вел капеллан местной римско-католической каплицы о. С. Лавринович²⁴.

Должность евангелическо-лютеранского дивизионного проповедника Амурской и Приморской областей с пребыванием в г. Николаевске-на-

Амуре была учреждена 5 ноября 1865 г., первым дальневосточным проповедником с 1866 г. по 1873 г. был пастор Мартин Курц, объезжавший своих единоверцев, включая и военных чинов в гарнизонах, по графику, согласованному с Управлением генерал-губернаторства. После него в Амурской и Приморской областях в летние месяцы с 1873 г. по 1877 г. служил пастор Герман Рошиер, проповедник колонии Верхний Суетук Минусинского уезда.

Следующего проповедника на Дальний Восток с пребыванием его во Владивостоке Генеральная Консистория назначила только в феврале 1880 г. Им оказался кандидат богословия пастор Карл Август (Петрович) Румпелер²⁵.

В 1899 г. штатом для войск Приамурского военного округа евангелическо-лютеранского священника предусмотрено не было, однако в сноске помечено:

«б) для войск, расположенных в Амурской и Приморской областях, проповедник – 1, в Николаевске, с содержанием в год жалования 700 руб. и столовых 300 руб. и при нем кистер, не из нижних чинов, с жалованием ему в 100 руб. в год. Проповеднику этому отпускается в год на отопление и освящение помещения 135 руб. и казенная прислуга, причем во внимание к дороговизне в Приморской области отпускаются ему и его кистеру провиант по Сибирскому положению в размере одного солдатского пайка.

На разъезды для исполнения духовных треб этим проповедником выдаются прогонные деньги по примеру штатных проповедников на 3 лошади, а при выючных трактах – на 4 лошади». Кистер из числа нижних чинов получал прогонные на две лошади. В подводе кистера перевозилась церковная утварь²⁶.

Пастор Румпелер служил в Приамурском крае более тридцати лет и умер в Благовещенске, в ходе пастырского визита в июне 1912 г. Тело его было перевезено во Владивосток и предано земле в ограде каменной кирпичи. По завещанию всё его имущество и капитал в сумме 3464 руб. 51 коп. оставлены в пользу церкви²⁷.

Сохранились приказы воинских начальников, изданные по случаю прибытия евангелическо-лютеранского священника в гарнизоны: «Лютеранским дивизионным пастором в местной (Владивостокской) лютеранской церкви с 15 по 18 мая включительно будут совершаться богослужения для совершения исповеди и Святаго Причастия над военными чинами частей войск гарнизона крепости. Приказано освободить в эти дни всех нижних чинов лютеранского вероисповедания и отправить командами в лютеранскую церковь к девяти-тридцати часам утра»²⁸.

В местных газетах сообщалось о визитах проповедника, например: «В Хабаровск прибыл евангелическо-лютеранский дивизионный пастор А.П. Румпелер, который в воскресенье, 28 июня и 29 июня 1898 г. совершит богослужение в доме действительного статского советника Кентмана около женской гимназии»²⁹, или: «Прибывший в Благовещенск лютеранский дивизионный пастор Август Петрович Румпелер с августа 1904 г. будет совершать богослужение в доме Паульсена на углу Зейской – Офицерской»³⁰. Командиры воинских частей требовали «освободить в указанные дни всех нижних чинов лютеранского вероисповедания и отправить командами к месту богослужения».

В декабре 1913 г. во Владивосток прибыл пастор Адальберт Леста из Томска, который также по определенному графику объезжал в том числе и военные гарнизоны Приамурского военного округа для проведения богослужений. Его содержание обходилось округу в 2400 руб. в год. В годы Первой мировой войны о. Адальберт снабжал «церковной утварью военнопленных лютеранской веры», содержащихся на территории округа, но посещение их ему не разрешалось. Также ему было запрещено проводить

проповеди на немецком языке. Дальний Восток пастор Леста покинул 18 января 1923 г., уйдя из Владивостока пароходом на родину, в Эстонию³¹.

Одним из основных требований к кандидатам на должность евангелическо-лютеранского дивизионного проповедника Амурской и Приморской областей было умение вести проповеди на нескольких языках. Так как вера эта в то время была распространена в большей мере в северной Европе, то чаще всего требовались немецкий, финский, эстонский и латышский языки.

Так получалось, что руководство военного порта Владивосток комплектовалось в основном выходцами из Лифляндии (адмирал фон Эрдман, например), и поэтому тоже именно во Владивостоке лютеранская кирха появилась раньше православного собора и католического костела. Известный писатель В.В. Крестовский, пребывая на Дальнем Востоке в должности секретаря военно-сухопутных отношений при начальнике русской эскадры на Тихом океане, оставил свое впечатление о Владивостоке 1881 г.: «...Что особенно кажется странным, и именно для русского глаза, это отсутствие заметных церковных глав и колокольни, на которых наши взоры привыкли останавливаться еще издали в каждом русском городишке, в каждом селении. Здесь этого нет. Здесь вы гораздо прежде заметите совершенно приличную лютеранскую кирху, сооруженную на видном месте, чем бедную православную церковь»³². Не случайно разрешение на строительство католического костела на берегу бухты Золотой Рог Министерством внутренних дел России не давало до тех пор, пока в городе не возвели православный собор.

Во время русско-японской войны при армейских корпусах маньчжурских армий состояли римско-католические кураты и евангелическо-лютеранские дивизионные проповедники, призванные по мобилизации – например, пастор Фридрих Шмитхен, старший полевой евангелическо-лютеранский дивизионный проповедник Маньчжурской армии в войне с Японией или пастор Карл Авот, полевой евангелическо-лютеранский дивизионный проповедник, проводивший проповеди на немецком языке. На латышском и эстонском языках проводили проповеди пастор Карл Фельдман и пастор Эрнст Йеше. Пастор Юккум был призван в Маньчжурскую армию из г. Балтийск-Порт. В июле 1905 г. он совершил проповеди в Хабаровске, Владивостоке и населенных пунктах Южно-Уссурийского края на немецком и эстонском языках. Некоторые кураты и проповедники за свои богоугодные труды были награждены³³.

Ислам считает воинскую службу мусульман одной из необходимых для них обязанностей мусульман. Духовное окормление магометан Приамурского военного округа осуществлялось штатными и нештатными муллами. Первым муллой, допущенным к работе в войсках округа, стал крестьянин из ссыльных Александровского округа острова Сахалин оглы Габдул-Гафар-Абдул-Джебар, который 5 августа 1890 г. обратился с просьбой к властям позволить отправлять в Хабаровке обязанности муллы. Он обязался «в возносимых молитвах к Богу молиться за здоровье и благоденствие Российского Царствующего дома. Ничего противного христианской церкви, а также Правительству им совершенно не будет». Получив разрешение, он довел до сведения единоверцев: «Я, нижеподписавшийся Хаджи, Имам и Мугаллем, Габдул-Гафар-Абдул-Джебар, имею честь разъяснить, что на основании свода законов Российской империи... был выбран муллою для магометанских треб с 1891 г. нижними чинами Хабаровского и Владивостокского гарнизонов магометанского исповедания...».

Генерал-губернатором Приамурского края мулле было определено жалование от казны³⁴.

Однако штатная должность муллы в Приамурском военном округе существовала всего пять лет – до 24 июня 1896 г., когда все штатные должности военных мулл в русской армии были упразднены. Но военные

мусульмане Дальнего Востока не остались без религиозного призрения: «По случаю праздников: 18 апреля – «Гарафа», 19, 20 и 21 апреля 1898 г. – «Гайды-Курбан», командующий войсками округа приказал освободить от занятий всех нижних чинов магометанского вероисповедания и выслать таковых в вышеозначенные праздничные дни в дом муллы Габдуль-Гафара Абдул-Джебарова, где для них будут совершаться богослужения»³⁵.

С началом русско-японской войны в военных госпиталях было разрешено иметь магометанских мулл, в связи с чем был издан соответствующий приказ: «прикомандированным Главным Штабом в Приамурский военный округ и назначенным состоять при военно-врачебных заведениях округа для удовлетворения духовных потребностей воинских чинов магометанского исповедания муллам производить со дня прибытия в Хабаровск: жалование из оклада 216 руб. в год каждому с отпуском им квартиры натурой и всего прочего довольствия, установленного для больных нижних чинов в военно-врачебных заведениях округа»³⁶. Так, на должность муллы при Хабаровском сводном № 1 госпитале в декабре 1904 г. был назначен младший унтер-офицер 11 роты 32-го Восточно-Сибирского стрелкового полка крепости Владивосток Шайхулла Габдулхаков³⁷.

В 1908 г. высшее руководство страны вернуло штатных мулл в войска. Приказом по военному ведомству № 319 в штат Приамурского военного округа были введены две единицы магометанских мулл: «...мулла – 2, за узаконенными вычетами жалование в год 264 рубля, столовые – 264 рубля, квартирные – 132 рубля.

Должности магометанских мулл причисляются к окружным штабам или к тем частям войск и управлениям, к коим командующий войсками признает необходимым.

Магометанским муллам во время объездов для исполнения духовных треб в войсках выплачиваются прогонные на тех же основаниях, как и священнослужителям иноверческого (католики и лютеране) духовенства.

Показанные в сем штате муллы пользуются правом на пенсию из государственного казначейства и эмиритуру на основаниях, установленных для военнослужащих иноверческого духовенства.

За исполнение духовных треб и обрядов для военнослужащих особого вознаграждения штатным магометанским муллам не полагается»³⁸.

В развитие этого приказа командующий Приамурским военным округом предписал: «...Одну из этих должностей причислить: 1) к Штабу округа: Хабаровский, Благовещенский и Николаевский гарнизоны, о. Сахалин, Приамурский саперный батальон и Приамурская полевая железнодорожная рота; 2) к Штабу Владивостокской крепости – все остальные и Иманский гарнизон.

Все положенное от казны довольствие муллы получают при штабах, где состоят.

Право определения на должности мулл дано начальнику штаба округа и коменданту Владивостокской крепости»³⁹.

Муллой штаба Приамурского военного округа служил «Габдулганий Мурзенков (он же Рамазанов)», который 1 января 1912 г. «ВЫСОЧАЙШИМ ГОСУДАРЯ ИМПЕРАТОРА соизволением пожалован серебряной нагрудной медалью на Станиславской ленте»⁴⁰.

Командование приамурских воинских частей продолжало заботиться о религиозных чувствах солдат-мусульман: «За погребение магометан всем лазаретам установить плату в 4.80 и сверх того по два рубля, если по заявлению муллы потребуется выкладка могилы досками»⁴¹. «Всех нижних чинов магометанского вероисповедания освободить от служебных занятий 20, 21 и 22 сего декабря в день праздника Гайды-Курбан для слушания богослужения»⁴². «По случаю магометанского праздника «БАЙРАМА» приказано освободить нижних чинов магометанского вероисповедания от занятий 25 сего июня и выслать на богослужение к 10 часам

утра в отведенное для сего распоряжением штаба 3-й В-С стр. дивизии помещение в одной из свободных казарм командами при старших. Справка: рапорт военного муллы от 16 июня сего года»⁴³.

В начале 1916 г., когда округ практически полностью укомплектовали ополченскими дружинами из мусульманских народов Поволжья, последовало уточнение границ территорий, на которых работают штатные муллы:

« – Мулла штаба округа отправляет требы военнослужащих Хабаровского, Благовещенского и Николаевского гарнизонов, а также казаков станичных округов, расположенных по р. Амур;

– Мулла штаба крепости – гарнизоны Южно-Уссурийского отдела войск и казачьи станицы Гродековская и Полтавская»⁴⁴.

В войсках Приамурского военного округа имелось немалое количество военнослужащих, причислявших себя к иудейской вере. Во всяком случае, в составе частей и подразделений, участвовавших в боевых действиях в ходе русско-китайского конфликта летом 1900 г. и русско-японской войны 1904–1905 гг., по некоторым данным, находилось от двадцати и до тридцати тысяч евреев⁴⁵.

К евреям наблюдалось двоякое отношение; их, с одной стороны, считали смутьянами-революционерами, особенно после серий покушений на высших государственных лиц России в 1880–1890 гг., с другой стороны, это были «люди трезвые и исполнительные», и некоторые роты в военное время имели в своем составе до 10% нижних чинов иудейской веры.

Для удовлетворения их религиозных потребностей в войсках также издавались приказы, например, такой: «По случаю еврейского праздника Пятидесятницы, Комендант Владивостокской крепости приказал нижних чинов частей войск крепостного гарнизона иудейского вероисповедания освободить от занятий 31 мая и 1 июня и уволить в синагогу на богослужения. Подписал начальник штаба крепости полковник барон (фон) Будберг»⁴⁶.

В иудейских молитвенных домах, находившихся в Благовещенске и Владивостоке, службу вели раввины, которые избирались еврейским сообществом и именовались общественными раввинами и содержались за счет единоверцев. В 1912 г. в Приамурском крае был назначен казенный раввин, имевший содержание от казны.

Вот имена некоторых дальневосточных раввинов: Абрам Циммерман – первый, с 1875 г., общественный раввин Благовещенска; первый общественный раввин Владивостока С.Л. Скидельский в 1913 г. назначен казенным раввином, А.Л. Рабинович был общественным раввином Владивостока в 1908 г., Л.Г. Беняш стал им после А.Л. Рабиновича. Сын А. Циммермана Давид Абрамович в 1912 г. назначен первым казенным раввином Приамурского края и нештатным раввином военного округа. Последним общественным раввином во Владивостоке в 1914–1918 гг. был М. Ашкенази⁴⁷.

По субботам раввины осуществляли религиозную деятельность среди военных чинов-иудеев.

Клятва раввина Владивостока (август 1907 г.) содержала следующее: «...Ничего противного существующим на сие узаконениям и правилам, или противного высокой Власти Императора, Августейшему Его дому, государству, постановленным от него начальникам и всем его верным подданным, производимо не будет»⁴⁸.

Российская власть приветствовала отказ от иудейской веры и переход в веру христианскую. И такие переходы среди военнослужащих округа имели место. Чаще всего евреи предпочитали лютеранство. Таких евреев называли «выкресты».

Таким образом, военнослужащие неправославной веры, проходившие службу в войсках Приамурского военного округа, также получали религиозное обеспечение, однако очевидно, что они испытывали при этом неко-

торые душевные неудобства. Им чаще и больше приходилось нести служебных обязанностей за своих православных сослуживцев, которые принадлежали к доминирующей в государстве религии. Возможно, они внутренне не всегда были согласны с теми дополнительными обязанностями по службе, которые вынужденно выполняли. Считаем, что, например, отказ солдат-строителей Владивостокского поста возводить там бесплатно православную церковь связан именно с наличием в воинской команде большого количества неправославных нижних чинов.

Руководство армии сразу ставило неправославных священников, допускаемых к духовному окормлению личного состава, в определенные рамки посредством присягания на отказ от противодействия православным интересам России.

Среди воинов-дальневосточников работали священники основных конфессий, которые были в России, но в своей деятельности они практически не соприкасались. Каждое духовное лицо подчинялось своему непосредственному религиозному начальству. В силу того, что в мирное время в штатах стрелковых полков и им равных частей Приамурского военного округа находились только православные причты, полковым батюшкам приходилось в случае необходимости и наставлять инославных и иноверных воинов, и отпевать их. Священники римско-католической, евангелическо-лютеранской, иудейской и магометанской веры свою военную паству в большинстве случаев окормляли «наездами», в ходе пастырских визитов, только православный воин-дальневосточник всегда был под постоянным духовным покровительством.

В целом же военное и административное руководство российского Приамурья адекватно реагировало на изменяющуюся религиозную обстановку в войсках, регулируя вопросы веры посредством приказов, приказаний и циркуляров, а также вводом в штат необходимого числа священников, оно принимало все посильные в тех обстоятельствах меры, обеспечивающие почти равные возможности для отправления религиозных нужд воинских чинов.

Библиографический список

- Ефимова М. Вера сквозь века. История римско-католической церкви Дальнего Востока России. – Владивосток. – 2006. – 243 с.
- Овсиенко Ф.Г. Католицизм. – М., 2005.
- Фон-Гауффе Н. Краткий исторический обзор возникновения на Дальнем Востоке лютеранского прихода и деятельности его. – Владивосток, 1924. – 40 с.
- Климович Л. Ислам в царской России. Очерки. – М.: ГАРИ, 1936. – 95 с.
- Насыров И. Ислам и военная служба в России. – М., 2005. – 164 с.
- Петровский-Штерн Й. Евреи в русской армии в 1827 – 1914 гг. – М. Новое литературное обозрение, 2003.
- Прикоснувшись к истории. О евреях Дальнего Востока. Библиотека Общества изучения Амурского края (ОИАК).
- «Новое время». Журнал.
- «Восход». Журнал.
- «Амурская газета» – г. Благовещенск.
- «Владивосток» (Газета) – г. Владивосток.
- «Приамурские ведомости» (Газета) – г. Хабаровск.
- Приказания войскам Приамурского военного округа. – Хабаровск: Издание штаба округа.
- Приказы войскам Приамурского военного округа. – Хабаровск: Издание штаба округа.
- Государственный архив Амурской области (ГААО). Ф. 15-и. Оп. 1. Ед. хр. 168 // Приказы войскам Благовещенского гарнизона.

Материалы конференции к 100-летию ведомства военного духовенства. СПб., 1903.

Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 1 и 702.

¹ ГААО // Приказания войскам Приамурского военного округа / инв. № 3940, № 39 – 09.02.1913.

² Материалы конференции к 100-летию ведомства военного духовенства. Из речи Военного Протопресвитера Желябовского. – СПб., 1903.

³ Ефимова М. Вера сквозь века. История римско-католической церкви Дальнего Востока России. – Владивосток, 2006. – С. 33, 78-79.

⁴ Там же. – С. 48-63.

⁵ Там же. – С. 65-72; ГААО // Приамурские ведомости, Инв. № 1899 / №№ 174 – 1897.

⁶ ГААО // Приказы войскам Приамурского военного округа, инв. № 3921, № 494 от 29.07.1904.

⁷ Ефимова М. Вера сквозь века... – С. 83-87.

⁸ Там же. – С. 65-72; ГААО // Приказы войскам Приамурского военного округа, инв. № 3999, № 429 от 04.07.1912; ГАХК // Приамурские ведомости. – № 142 – 1809.

⁹ ГААО // Приказы войскам Приамурского военного округа, инв. № 3999, № 429 от 04.07.1912; Ефимова М. «Вера сквозь века...» – С. 113-115.

¹⁰ ГААО // Приказы войскам Приамурского военного округа, инв. № 3941, № 600 от 28.08.1914; Ефимова М. «Вера сквозь века...» – С. 115-116.

¹¹ ГААО // Приказания войскам Приамурского военного округа, инв. № 3915, № 183 от 17.09.1908.

¹² Ефимова М. Вера сквозь века. – 2006. С. 57.

¹³ ГААО // Приказания войскам Приамурского военного округа, инв. № 3915, № 183 от 17.09.1908.

¹⁴ Там же. Инв. № 3964, № 79 от 08.06.1910.

¹⁵ Там же. Инв. № 3940, № 358 от 22.12.1913.

¹⁶ РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 63. Л. 7.

¹⁷ ГААО // Приамурские ведомости. Инв. № 1899, № 174 от 1897 г.

¹⁸ Библиотека Приморского государственного объединенного музея им. В.К. Арсеньева, отдел редких книг (Б-ка ПГОМ, ОРК) // Приказания по Владивостокской крепости. – № 34 от 1910 г.

¹⁹ ГААО // Объявления войскам Приамурского военного округа. Инв. № 3903, № 162 от 30.06.1901.

²⁰ ГАХК // Приказ по военному ведомству № 212 от 1898 г. Л. 99.

²¹ ГААО // Приказания войскам Приамурского военного округа, инв. № 3918, № 67 от 07.03.1909.

²² Там же. Инв. № 3940, № 117 от 12.07.1913.

²³ РГИА ДВ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 305. Л. 21.

²⁴ Ефимова М. Вера сквозь века... – С. 83.

²⁵ Фон-Гауффе Н. Краткий исторический обзор возникновения на Дальнем Востоке лютеранского прихода и деятельности его. – Владивосток, 1924. – С. 1, 40.

²⁶ ГАХК. Приказ по военному ведомству № 212 от 1898 г. Л. 102.

²⁷ ГААО. Амурская газета. Инв. № 2554, № 27 от 1904 г.; Фон-Гауффе Н. Краткий исторический обзор возникновения на Дальнем Востоке лютеранского прихода... – С. 4, 5, 9, 15.

²⁸ Б-ка ПГОМ, ОРК. Приказания по Владивостокской крепости № 61 от 1910 г.

²⁹ ГААО. Приамурские ведомости. Инв. № 1900, № 235 – 1898.

³⁰ ГААО. Амурская газета. Инв. № 2554, № 27 от 1904 г.

³¹ Фон-Гауффе Н. Краткий исторический обзор возникновения на Дальнем Востоке лютеранского прихода. – С. 21, 22, 33.

³² Крестовский В.В. О положении и нуждах в Южно-Уссурийском крае // Русский вестник. – 1881. – № 6.

³³ Фон-Гауффе Н. Краткий исторический обзор возникновения на Дальнем Востоке лютеранского прихода... – С. 10-11.

³⁴ РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 64 О разрешении отправлять обязанности муллы.

³⁵ ГААО. Приамурские ведомости. Инв. № 1900, № 225 от 1898 г.

³⁶ ГААО. Приказ войскам Приамурского военного округа. Инв. № 3921, № 514 от 23.08.1904.

³⁷ ГААО. Приказы войскам Приамурского военного округа. Инв. № 3908, № 142 от 18.02.1905.

³⁸ ГАХК Приказ по военному ведомству № 319 от 1908 г. Л. 103.

³⁹ ГААО. Приказ войскам Приамурского военного округа. Инв. № 3916, № 475 от 16.09.1908.

⁴⁰ ГААО. Приказы войскам Приамурского военного округа. Инв. № 3933, № 87 от 09.02.1912; инв. № 8984, № 424 от 04.09.1916; Приказания войскам Приамурского военного округа. Инв. № 3942, № 530 от 09.11.1914.

⁴¹ Там же. Инв. № 3874, № 36 от 07.02.1892.

⁴² Там же. Инв. № 3916, № 160 от 16.12.1908

⁴³ Б-ка ПГОМ. ОРК. Приказание по Владивостокской крепости № 72 от 1910 г.

⁴⁴ ГААО. Приказания войскам Приамурского военного округа. Инв. № 3952, № 32 от 22.01.1916.

⁴⁵ Журналы «Новое время» от 10.03 1906 и «Восход» – № 3 от 1905 г.

⁴⁶ Б-ка ПГОМ. ОРК. Приказание по Владивостокской крепости № 66 от 1910 г.

⁴⁷ Б-ка ОИАК. Прикоснувшись к истории. Инв. № 44639. О евреях Дальнего Востока.

⁴⁸ Там же. Л. 14.

Островская О.П.

ФЕНОМЕН МАССОВОЙ МИГРАЦИИ ПЯТИДЕСЯТНИКОВ В г. НАХОДКУ. ПРИЧИНЫ И СЛЕДСТВИЯ

Аннотация. В статье рассматриваются основные факторы массовой миграции пятидесятников в г. Находку в конце 1950-х гг. XX в. и анализируются ее причины. К ним относится комплекс объективных изменений политической и религиозной ситуации в стране и конфессиональных особенностей пятидесятничества. Появление данного феномена создало практическую модель взаимодействия советского государства и верующих в условиях отдельного города.

Ключевые слова: пятидесятники, Дальний Восток России, миграция, государственно-конфессиональные отношения.

Пятидесятничество, одно из поздних направлений протестантизма, входит в число динамично развивающихся конфессий, отличаясь не только высокими темпами роста количества общин и верующих, но и все большим стремлением заявить о себе в социокультурной действительности. Стремительно распространяясь в мировом масштабе, это движение «не могло пройти мимо России» и уже около столетия присутствует в российском религиозном пространстве¹. Среди многочисленных протестантских направлений пятидесятников (христиан веры евангельской) выделяют как особенности вероучения, так и религиозные практики, которые в настоящее время вызывают все больший интерес исследователей.

На российском Дальнем Востоке из всех протестантских конфессий христиане веры евангельской составляют абсолютное большинство – более 150 религиозных общин (без учета религиозных групп), уступая в количественном отношении только религиозным общинам Русской православной церкви².

В истории российского классического пятидесятничества есть эпизод, когда в условиях советского времени массовая добровольная миграция верующих привела к значительной концентрации пятидесятников (ХВЕ) в провинциальном населенном пункте на востоке страны. Исход пятидесятнических общин в середине 50-х гг. – одна из самых интересных страниц в региональной конфессиональной истории. Начиная с 1957 г., на протяжении нескольких лет, вектор миграций прибывающих из западных районов семей пятидесятников был направлен в город Находку, расположенный на морском побережье Приморского края. Среди социальных движений российских верующих не так много примеров, когда феномен целенаправленной миграции приобретает столь внушительный размах. Необходимо по-

нять причины возникновения этого движения и определить его место в истории формирования региональной религиозной ситуации.

Толчком к началу феноменальной миграции послужило конкретное пророчество, имевшее место в барнаульской общине пятидесятников (епископ Н.П. Горетой). Перед переездом в Находку среди членов общины стала распространяться «весть о пророческом видении: высоком утесе в Америке, на котором покоится громадный белый ковчег»³. Буквальный текст и описание пророчества можно встретить в конфессиональной литературе. Суть его выражалась в том, что ковчег «придет к берегам молодого города, заберет все покаявшиеся души»⁴. С этого момента распространение пророчества среди верующих, в том числе в других городах и общинах, а также истолкование его в пользу выезда в г. Находку, дало начало стойкому миграционному движению пятидесятников.

В историографии данному феномену уделялось немного внимания. Проблемами, затруднявшими его изучение, были существовавшая ранее табуированность самой темы и труднодоступность документальной базы. В работах, затрагивающих общие вопросы деятельности российского пятидесятничества, находкинская миграционная волна упоминается, в основном, в контексте движения за эмиграцию. Краткий анализ находкинского феномена содержится в диссертационном исследовании Р.Н. Лункина⁵. Специальное исследование С.М. Дударенок рассматривает движение находкинских пятидесятников как способ сохранения религиозной идентичности и как следствие реализации их религиозных практик⁶. В региональном срезе исследований подчеркивается, что в целом пятидесятничество в послевоенный период «было новым для региона, в значительной степени общины складывались за счет мигрантов, а не постоянного населения»⁷.

Имеющиеся исследования оценивают находкинское движение как миграционный феномен и способствуют определению основных причин его возникновения. Среди таких причин в первую очередь следует выделить объективные изменения общей политической и религиозной ситуации в стране и внутриконфессиональные особенности пятидесятничества.

В качестве характерной особенности религиозных отношений в Дальневосточном регионе, по общему мнению, отмечается высокая степень толерантности при сложившемся многообразии вероисповеданий⁸. Миграционный фактор является одним из наиболее значимых в формировании исключительной поликонфессиональности религиозного пространства Дальнего Востока⁹. С начала освоения Дальний Восток являлся регионом-реципиентом как спецконтингентов принудительных миграций, так и волн добровольного переселения. Вместе с тем *время проявления феномена пятидесятнической миграции не случайно*. Именно в 1950-е гг. регион переживает максимальный подъем миграций как массового явления. В этот период миграция достигала своего пика. Следуя приоритетам государственной политики по обеспечению производства рабочими руками, на дальневосточном рынке труда появляются новые категории мигрантов из западных и центральных регионов страны¹⁰.

Таким образом, одной из первых причин, вызвавших движение верующих, можно назвать *устойчивую миграционную политику в условиях толерантности и поликонфессиональности Дальневосточного региона*, привлекавшую мигрантов возможностью трудового и социального устройства.

Ответом на вопрос, почему местом миграции пятидесятников была определена Находка, может служить геополитическая характеристика города. В значительной степени направление миграции объяснялось послевоенной активизацией политики обеспечения городских предприятий трудовыми ресурсами. На основании правительственного решения о расположении базовых дальневосточных портов в бухте Находка (Поста-

новление ЦК ВКП (б) и Совнаркома СССР № 1646 –399 от 07.10.39 г.), после окончания войны здесь разворачивается бурное строительство. «С 1946 года на строительство Находки начинают прибывать со всех концов страны рабочие»¹¹. Кроме того, к концу 1950-х годов, с завершением репрессивной политики, в стране прекращается масштабное применение подневольного труда заключенных¹². Находкинским предприятиям также приходится переходить к вольному типу рабочей силы, вместо использовавшихся ранее трудовых ресурсов «Дальстроя» НКВД. Рост населения Находки в это время происходит наиболее быстрыми темпами: 1939 г. – 2 тыс. чел.; 1949 г. – 28,3 тыс. чел.; 1959 г. – 63,7 тыс. чел.; 1970 г. – 127,1 тыс. чел.¹³. Молодой дальневосточный город-порт был одним из центров, в котором сходилась мощное движение миграционных потоков. Прибрежное расположение города, наиболее удобное с точки зрения пятидесятников для возможностей эмиграции, явилось немаловажным фактором при выборе Находки в качестве места проживания. Свою роль здесь сыграло и закрытие Владивостока, который, будучи базой Тихоокеанского флота, по решению правительства в 1952 г. был объявлен закрытым для иностранцев и ряда категорий советских граждан¹⁴.

Во-вторых, отдаленной, но непосредственной причиной находкинской миграции явилась сложная ситуация, существовавшая в тот период в отношении конфессии пятидесятников в целом по стране. *Нерешенные проблемы объединения пятидесятников с баптистами и евангельскими христианами* по Августовскому соглашению 1945 г. сформировали стойкую тенденцию ухода пятидесятнических общин от легализации. Стремление пятидесятников сохранить существующий уклад религиозной жизни приводило к уклонению от взаимодействия с официальными церковными структурами и властью. Общины уходили в подполье, используя в этих целях переселение на окраины страны¹⁵. Региональные исследования указывают на прямую связь активного процесса миграции пятидесятников на территорию советского Дальнего Востока с тем, что «значительная часть пятидесятников Советского Союза либо не желала входить в состав Все-союзного союза евангельских христиан и баптистов (далее ВСЕХиБ), либо не была удовлетворена своим положением в данном Союзе»¹⁶. На практике стремление сохранить самостоятельность «от продавшихся властям пресвитеров ВСХиБ» позволило руководству общины убедить верующих в необходимости переезда в г. Находку¹⁷. Община, инициировавшая выезд в Находку, была именно из числа не признавших Августовского соглашения, ее руководители отказались от предложений пресвитеров зарегистрированных баптистских общин о слиянии, подозревая тех в слишком тесном сотрудничестве с властями¹⁸.

В-третьих, самой очевидной причиной продвижения пятидесятников к дальневосточным окраинам является *усиление преследований в отношении верующих*, непосредственно предшествующее миграции. В 1948 г. приостанавливается поступательный характер развития государственно-церковных отношений, начавшийся во время войны¹⁹. Общины пятидесятников, не принявшие объединения с другими протестантами, в конце 40 – начале 50-х гг. пережили новый всплеск преследований, обвинений в сектантстве и фанатизме, аресты, ужесточение репрессий. «Спасаясь от преследования, верующие-пятидесятники стремились найти на территории Дальнего Востока относительную религиозную свободу», используя достаточно лояльное отношение местных властей»²⁰. «Спасение от широкомасштабных преследований» в качестве первоочередной цели миграции называют сами пятидесятники²¹, надеявшиеся на возможность затеряться среди большого количества мигрантов многоконфессионального региона.

В-четвертых, немаловажным фактором миграции послужили *общие политические изменения в стране, вызванные сменой высшего руко-*

водства после 1953 г. С началом некоторой политической либерализации зафиксировано «оживление религиозного движения»²². В результате массового возвращения из лагерей на свободе оказались особенно активные лидеры пятидесятников. Решающим оказался 1956 г., ставший периодом активизации действий и стремлений развить собственную конфессиональную деятельность²³. Это было время расширения пятидесятнического движения, проведения нелегального съезда и попыток восстановить самостоятельный центр. Однако в 1957 г. ориентировка на самостоятельное легальное развитие конфессии пятидесятников была пресечена и последовала очередная волна арестов²⁴. Непосредственно перед находкинской миграцией со стороны органов власти был совершен ряд действий, свидетельствующих об ужесточении политической позиции государства по отношению к пятидесятникам. В частности, специальное циркулярное письмо «О деятельности религиозных групп пятидесятников» от 31 мая 1957 г. № 4-112с предписывало усиленное наблюдение за их деятельностью и проведение мероприятий противодействия²⁵. Таким образом, политическая оттепель и окончание сталинского периода репрессий сначала спровоцировали открытое проявление активной деятельности пятидесятнических групп, затем вернули их к необходимости изоляции. Эти события заставили общины пятидесятников избрать соответствующую поведенческую тактику, и переезд в Находку явился своеобразной реакцией на произошедшие изменения.

В-пятых, к факторам, способствующим находкинской миграции, относятся также особенности догматической платформы пятидесятников, среди которых выделяется *наличие эсхатологических настроений*. Понимание церкви и ее задач соединяется в пятидесятничестве с четкой эсхатологической перспективой. На этом фоне атеистическая государственная политика традиционно воспринималась пятидесятниками как предвестие последних времен. Данная причина миграции настолько очевидна, что подчеркивалась в средствах массовой информации при ведении идеологической пропаганды. В антирелигиозной статье «Житие «Апостола» Горетого», опубликованной в краевой газете, отмечалось, что в целях миграции им «была умело использована лежащая в основе пятидесятничества проповедь близости второго пришествия, конца света и тысячелетнего правления Христа»²⁶.

В-шестых, в значительной степени эсхатологическими ожиданиями были обусловлены *эмиграционные настроения* в среде находкинских мигрантов-пятидесятников. На эту связь указывает Р.Н. Лункин, подчеркивая, что призыв к выезду в Находку, пасторы обосновывали двумя причинами: «Во-первых, в преддверии скорого конца света Дальний Восток – «конец земли» будет тем местом, с которого и начнется Второе Пришествие, и, во-вторых, многие пятидесятники полагали, что, собравшись в Приморском крае, легче добиться от властей разрешения» выехать в США²⁷. Данные акценты послужили основой для формирования особого диссидентского мировоззрения находкинской диаспоры пятидесятников, сыгравшего определенную роль в последующем противостоянии верующих и органов власти.

В-седьмых, особую роль в возникновении находкинского феномена сыграла *религиозная практика пророчеств* как инструмент управления поведением общины²⁸. Исключительная роль пророчеств в жизни общин свойственна догматической конструкции пятидесятничества в целом, поскольку пророчества рассматриваются верующими как непосредственные указания на ближайшее будущее²⁹. Инициатор выезда в Находку Н.П. Горетой сообщал, что вера в Исход сохранялась в его общине «с 1945 года, когда впервые имели о том пророчества»³⁰.

В-восьмых, в тесной связи с указанными причинами стоит *кочующий образ жизни*, который стали вести общины пятидесятников с началом

гонений, не задерживаясь на одном месте более двух-трех лет. К примеру, путь первой приехавшей общины (после 1948 г., когда «пятидесятников стали активно сажать») лежал из Киргизии в 1950 г. в Кемерово, оттуда в 1952 г. в Барнаул, а затем в сентябре 1957 г. – в Находку³¹.

Все эти факторы в комплексе оказали влияние на развитие находкин-ского миграционного движения пятидесятников.

Конкретной точкой отсчета начала практической реализации миграционного феномена стал сентябрь 1957 г., когда в Находку приехала семья Н.П. Горетого, епископа общины, воспринявшей пророчество. Затем, как указывает инициатор выезда в своих воспоминаниях, «...в Находку стали прибывать все новые и новые христиане с разных концов страны – с Украины, Белоруссии, Урала, Сибири, Киргизии, Казахстана, Узбекистана и других мест, где власти... стали запрещать богослужения»³². В 1958–1959 гг. количество пятидесятников в г. Находке достигало двух тысяч человек³³. Для атеистического государства это значительная цифра, указывающая на массовую концентрацию верующих. Для сравнения: на Украине, в регионе наиболее массового распространения пятидесятников, по данным 1950 г., общее количество верующих в среднем в целой области (в 12 областях из 17) не превышало 250 человек³⁴. Показательный факт содержится в выступлении С.И. Марина на совещании ВСЕХИБ 21-24 августа 1959 г. в г. Москве. Рассказывая о поездке в г. Фрунзе для проведения работы по объединению пятидесятников, он сообщает, что нашел их там небольшое количество, так как «почти все по пророчеству выехали на Дальний Восток»³⁵.

Наибольшее количество пятидесятников прибыло в Находку в первой половине 1960-х гг.³⁶. Точные количественные данные отсутствуют, поскольку документальной фиксации официальными органами в тот период не велось, а приезжающие скрывали факт своего вероисповедания. Не все пятидесятники остались в Находке на постоянное место жительства, многие из них по различным причинам возвращались обратно. Из первоначально прибывших в Находке осталось до 500 верующих³⁷. В последующие годы миграция продолжалась в меньших масштабах. На протяжении всего советского периода в Находку целенаправленно продолжали приезжать пятидесятники из разных областей Советского Союза³⁸.

По данным единовременного учета Совета по делам религиозных культов при Совете Министров СССР, в Находке в 1965 г. зафиксировано 357 пятидесятников³⁹. Таким образом, Находка становится крупнейшим центром пятидесятничества не только в Приморском крае (в краевом центре числилось 74 пятидесятника⁴⁰), но и на всем Дальнем Востоке. Для сравнения: общее количество верующих пятидесятников в общинах Хабаровского края составляло в 1966 г. 78 человек⁴¹. Крупнейшая община пятидесятников в Амурской области (г. Райчихинск) в 1964 г. насчитывала 80 человек⁴². Прямым следствием феноменальной миграции явилось значительное превышение количества пятидесятников в Находке не только по сравнению с другими общинами Дальнего Востока, но и со многими общинами в целом по стране. Показательно, что в находкинских школах обучалось большое число детей из многодетных семей пятидесятников. К примеру, в средней школе № 8 г. Находки в 1978 г. числилось 147 детей из семей верующих, что составляло 16,3% всех учащихся⁴³.

Концентрация пятидесятников в г. Находке отличалась не только количественно, но и качественно. В миграционном движении принимали участие самые активные верующие, среди которых было много пресвитеров, пророков, харизматических лидеров, занимавших руководящие должности в общинах. В полемической статье городской газеты приведено мнение пятидесятника Б. Зудермана: «Говоря о находкинских ХВЕ... здесь собрались люди со всех концов страны и здесь сконцентрировались, если можно так сказать, «сливки» ХВЕ»⁴⁴.

Такое развитие ситуации не могло не отразиться на политической ситуации в городе и не привлечь внимания городских властей и общества. С начала 1960-х гг. в Находке развивается противостояние городских властей и общественности с религиозными группами пятидесятников. Религиозная ситуация в городе приобретает характер конфронтации. Все основные городские властные и общественные структуры (партийные и административные органы, прокуратура, милиция, суды, профсоюзы, школы и пр.) были привлечены к работе по оказанию воздействия на верующих. Использовались различные методы убеждения, контроля, противодействия и административного давления. Активная антирелигиозная кампания проводилась в местной прессе. Организовывалось большое количество лекций. От предприятий, где работали пятидесятники, и учебных заведений требовалась усиленная атеистическая работа. Применялись административные и уголовные наказания. Со стороны общества и населения города существовало негативное отношение к верующим пятидесятникам и их осуждение. В свою очередь христиане веры евангельской (пятидесятники) пытались отстаивать свои намерения и убеждения, обращаясь в органы власти различного уровня и зарубежные структуры⁴⁵. С 1973 г. среди некоторых религиозных групп пятидесятников г. Находки активизируется движение за эмиграцию из страны. Находкинские пятидесятники поддерживали контакты с правозащитными деятелями своего времени, что дает основание оценивать эмиграционное движение пятидесятников в Находке как определенную часть общего диссидентского движения в СССР⁴⁶. Ситуация противостояния находкинских городских властей и общин пятидесятников завершилась в 1990-х гг. с изменением политической обстановки в стране и выездом основной части пятидесятников за пределы государства.

Таким образом, массовая миграция верующих положила начало образованию крупнейшей дальневосточной религиозной группы традиционного направления пятидесятничества, сосредоточенной в г. Находке на протяжении периода 1957–1990 гг. Деятельность находкинских пятидесятников и продолжающаяся миграция их единоверцев сказались на увеличении количества общин христиан веры евангельской (пятидесятников) на всей территории Приморского края и советского Дальнего Востока.

Объективные причины возникновения миграционного движения и определенные конфессиональные особенности пятидесятничества отражают закономерность возникновения находкинского феномена. Процесс его развития предполагает влияние не одного фактора, а комплекса причин, рассмотренных выше. В результате появления данного феномена обнажило проблемы взаимоотношений Советского государства и верующих, создав практическую модель их взаимодействия в условиях отдельного города.

Библиографический список

Граждан В.Д. Вероучение и мораль пятидесятников. – М.: Знание, 1989. – 64 с.

Дементьев А. АВЕН-ЕЗЕР: Евангельское движение в Приморье 1898–1990 годы. – Владивосток: Русский Остров, 2011. – 272 с.

Дударенок С.М. Движение находкинских пятидесятников (христиан веры евангельской) за эмиграцию не только как способ сохранения религиозной идентичности, но и как следствие реализации их религиозных практик. Электронный ресурс. Режим доступа: свободный. http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=129.

Дударенок С.М. Христиане веры евангельской на российском Дальнем Востоке в советский период российской истории // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сб. статей. – Вып. 4. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 247–272.

Кобызов Р.А. Факторы и предпосылки современной религиозной ситуации на Дальнем Востоке России. // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 136–139.

Лункин Р.Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России: Дис. ...канд. филос. наук: РГБ ОД, 61:05-9/359. – М., 2005. – 200 с.

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

Одинцов М.И. Зарождение пятидесятнического движения в США на рубеже XIX–XX вв. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сборник статей. – Вып. 4. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 77–86.

Одинцов М.И. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...» История пятидесятнической церкви в России. XIX–XX вв. – СПб: Российское объединение исследователей религии, 2012. – 504 с.

Сердюк М.Б., Дударенок С.М. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941-1954). – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009. – 208 с.

Франчук В.И. Просила Россия дождя у Господа. – Т. 1–3. – Киев, 2002–2003.

Чернолуцкая Е.Н. Принудительные миграции на советском Дальнем Востоке в 1920-1950-е гг. – Владивосток: Дальнаука, 2011. – 512 с.

¹ Одинцов М.И. Зарождение пятидесятнического движения в США на рубеже XIX–XX вв. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сб. статей. – Вып. 4. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 86.

² Религиозные организации Дальневосточного федерального округа: словарь-справочник / С.М. Дударенок, Е.А. Поправко, М.Б. Сердюк, Д.А. Владимиров, О.П. Федирко и др. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2010. – С. 577; Кобызов Р.А. Факторы и предпосылки современной религиозной ситуации на Дальнем Востоке России. // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 136–139.

³ Дементьев А. АВЕН-ЕЗЕР: евангельское движение в Приморье 1898-1990 годы. – Владивосток: Русский Остров, 2011. – С. 197.

⁴ Мячин Ф. Мой разрыв с сектантами-трясунами (Рассказ бывшего проповедника). – Владивосток: Прим. кн. изд-во, 1958. – С. 40–41.

⁵ Лункин Р.Н. Вероучение и социальная деятельность пятидесятников в России: Дис. ...канд. филос. наук. – М., 2005. – С. 105.

⁶ Дударенок С.М. Движение находкинских пятидесятников (христиан веры евангельской) за эмиграцию не только как способ сохранения религиозной идентичности, но и как следствие реализации их религиозных практик. – http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=129; Дударенок С.М. История одного «исхода» // Религиоведение. – 2012. – № 3. – С. 49–57.

⁷ Сердюк М.Б., Дударенок С.М. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941-1954). – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2009. – С. 128.

⁸ Сердюк М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии. – Владивосток, 2006. – С. 5.

⁹ Кобызов Р.А. Факторы и предпосылки современной религиозной ситуации на Дальнем Востоке России // Религиоведение. – 2009. – № 3 – С. 136.

¹⁰ Чернолуцкая Е.Н. Принудительные миграции на советском Дальнем Востоке в 1920-1950-е гг. – Владивосток: Дальнаука, 2011. – С. 451, 471.

¹¹ Архив г. Находки. Ф. 123. Оп. 4. Д. 78. Л. 4.

¹² Чернолуцкая Е.Н. Там же. – С. 486, 488.

¹³ Паутова Р.Н. Многонациональная Находка: история и современность, или Хроника миграционных процессов в национально-религиозном аспекте (вторая половина XIX–XX вв.). – Находка: Институт технологии и бизнеса, 2007. – С. 49.

¹⁴ Шывыдкина Т.Д. Особенности религиозной ситуации и взаимоотношений администрации города Находки с религиозными организациями // Перспективы высшего образования в малых городах. Материалы III междунар. науч.-практ. конф. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. – С. 208–209.

¹⁵ Одинцов М.И. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...» История пятидесятнической церкви в России. XIX–XX вв. – СПб: Российское объединение исследователей религии, 2012. – С. 278-282, 340-374.

¹⁶ Сердюк М.Б., Дударенок С.М. Религиозная жизнь советского Дальнего Востока (1941-1954)... – С.126.

¹⁷ Дударенок С.М. Движение находкинских пятидесятников (христиан веры евангельской) за эмиграцию... – http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=129.

¹⁸ Дементьев А. Там же... – С. 197.

¹⁹ Одинцов М.И. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...»... – С. 310.

²⁰ Дударенок С.М. Христиане веры евангельской на российском Дальнем Востоке в советский период российской истории // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сб. статей. – Вып. 4. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 248.

²¹ Дементьев А. Там же. – С. 197.

²² Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905-1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та. 2009. – С. 160-161.

²³ Одинцов М.И. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...»... – С. 321-322.

²⁴ Одинцов М.И. Там же. – С. 352-362.

²⁵ ГА РФ. Ф.Р.-6991. Оп. 3. Д. 149. Л. 8-10. См: Одинцов М.И. А.И. Бидаш: «Я привезу свободу детям Божиим». Документальные материалы по истории пятидесятнического движения в СССР. 1955-1957гг. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Сб. статей. – Вып. 4. – М.: Российское объединение исследователей религии, 2007. – С. 207-210.

²⁶ Красное Знамя. – 15.09.1977 г.

²⁷ Лункин Р.Н. Там же. – С.105.

²⁸ Дударенок С.М. Движение находкинских пятидесятников (христиан веры евангельской) за эмиграцию... – http://www.igh.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=129.

²⁹ Граждан В.Д. Вероучение и мораль пятидесятников. – М.: Знание, 1989. – С. 40-41.

³⁰ Дементьев А. Там же. – С. 198.

³¹ Дементьев А. Там же. – С. 197.

³² Дементьев А. Там же. – С. 201.

³³ Архив отдела по связям с общественностью администрации Находкинского городского округа (АОСО АНГО), Д. II. Док.12. Справка о работе Находкинского горисполкома по пресечению сектантского экстремизма. Л. 1.

³⁴ Одинцов М.И. «Вы примете силу, когда сойдет на вас Дух Святой...»... – С.350-351.

³⁵ Франчук В.И. Просила Россия дождя у Господа. Т. 1-3. – Киев, 2002-2003.

³⁶ Дударенок С.М. Христиане веры евангельской на российском Дальнем Востоке в советский период российской истории... – С. 250.

³⁷ Там же.

³⁸ ГАПК. Ф. 1578. Оп. 1. Д. 87. Л. 67.

³⁹ ГАПК. Ф. 1578. Оп. 1. Д. 60. Л. 9.

⁴⁰ Там же.

⁴¹ ГАХК. Ф. 1359. Оп. 3. Д. 31. Л. 8,20.

⁴² ГААО. Ф. Р-114. Оп. 2. Д. 2155. Л. 31.

⁴³ АОСО АНГО. Д. II. Док. 20.

⁴⁴ Находкинский рабочий. – 09.01.1986 г.

⁴⁵ АОСО АНГО. Д. II. Док.12. Справка о работе Находкинского горисполкома по пресечению сектантского экстремизма. Л. 1-3.

⁴⁶ См.: Алексеева Л.М. История инакомыслия в СССР. Новейший период. – М.: РИЦ «Зацепя», 2001. – 382 с.

ТРАДИЦИОНАЛИЗМ СТАРООБРЯДЧЕСТВА ПРОТИВ АПОСТАСИИ ВЕСТЕРНИЗАЦИИ

Аннотация. В статье рассматриваются идеологические основы традиционализма старообрядчества, которые восходят к дораскольному православию Московской Руси. Проверая все жизненные явления на соответствие христианскому идеалу, старообрядцы еще на заре глобализации угадали в ней угрозу для традиционного общества и находили ответы на ее вызовы в своей жизненной практике. Автор приходит к выводу, что идейный багаж и практический опыт старообрядчества могут быть востребованы в современной ситуации как инструменты противодействия разрушительным для национальной самобытности процессам вестернизации и дехристианизации российского общества.

Ключевые слова: вестернизация, апостасия, старообрядцы, традиционализм, дехристианизация, глобализация, конфессиональная благотворительность, религиозный коллективизм.

Вестернизация – заимствование англо-американского или западноевропейского образа жизни в экономике, политике, образовании и культуре, – не является для России чем-то новым, присущим лишь нашей современности: напротив, составляет ее очередной, хотя, возможно, и заключительный этап. Отправным моментом в этом процессе явился раскол Русской православной церкви в XVII в., религиозно-культурным содержанием которого стала переориентация русского правительства с национальных традиций на универсальные греко-православные ценности, которая подготовила в той или иной степени петровскую вестернизацию, со сменой государств-образцов, продолжавшуюся затем в течение последующей истории России.

Старообрядчество сформировалось именно как оппозиция вестернизации; в нем наиболее полно воплотилось все, что определяется понятием «русскость», корни которой восходят к дораскольной, Московской Руси: времени, когда все жизненные явления воспринимались людьми через призму религиозного сознания. В Московской Руси религия определяла стиль русской жизни – церковно-общинной и повседневно-бытовой, а значит, формировала и собственно русскую идентичность: понятия «русский» и «православный» были тождественны. Эту особенность русской национальной самоидентификации основатель евразийства Н. С. Трубецкой обозначил понятием «бытового исповедничества» – единства православной веры, культуры и быта. Воспринимая их как единое целое, говорит он, «русские люди того времени ставили между понятиями “русский” и “православный” знак равенства. Языковые и физические признаки русской расы рассматривались ими как несущественные. Существенно для русского было только его православие... “Чужой” было не этнографическим, а этическим представлением»¹.

Процессы прямого заимствования западных ценностей и переноса структур, технологий и образа жизни западных обществ в условия России, как правило, инициировались и продвигались ее руководством и элитами, без учета мнения народа, его способности, желания и готовности к их восприятию, что вызывало порой его ожесточенное сопротивление, одним из наиболее ярких примеров которого является раскол. За счет ресурса прочности своих государственных основ России удалось избежать колониальной зависимости, которой сопровождалась вестернизация во многих других странах мира, и даже на некоторых ее этапах ограни-

чить западное проникновение, что позволило русскому обществу сохранить ряд самобытных черт: традиционную народную культуру и в лице многомиллионного старообрядчества – дониконовское православие, русское национальное христианство. Современный этап вестернизации грозит окончательно нивелировать остатки русской самобытности. В настоящее время происходит уже не столько заимствование, сколько настойчивое навязывание России, как и другим странам, западных, преимущественно англо-саксонских стандартов. Вестернизация здесь выступает уже не как самоцель, но как важнейший инструмент глобализации – процесса формирования нового мирового порядка, характеризуемого слиянием, – как правило, принудительно и насильственно, – национальных экономик в одну единую экономическую систему, уничтожением национальных государственных правительств, а значит, и государственных границ. Между тем никаких защитных механизмов, которые контролировали и дозировали бы степень ее влияния на российское общество, нет или же, что почти одно и то же, – они конструируются чересчур медленно и с большим опозданием.

Одним из наиболее опасных свойств вестернизации, разрушающим остатки национальных культур, является апостасия, или обмирщение: процесс ухода от Церкви отдельных индивидов и общества в целом. Апостасия ведет к падению авторитета Церкви и ее влияния на жизнь людей, которые перестают руководствоваться церковными правилами, не соотносят с религией свои поступки, не хотят, чтобы Церковь навязывала им какие-либо нравственные установки и тем самым ограничивала их права и свободы. Подобные взгляды – неотъемлемая составляющая вестернизации, с помощью которой она демонтирует религию как стержень традиционной национальной культуры, расчищая место для глобальных универсальных, так называемых «общечеловеческих» ценностей. В результате формируется мировоззрение, восходящее по своим корням к европейскому Просвещению, «производное от идеи об автономности человека от Бога, которая неизбежно приводит к утверждению автономности человека от всех высших ценностей – сначала религиозных, затем вытекающих из них нравственных, далее – национальных, наконец, семейных»².

Таким образом, происходит дехристианизация, а затем и дегуманизация мировоззрения. Отказавшись от традиционных регуляторов общественной жизни, люди перестают различать добро и зло, что делает их беззащитными перед лицом зла. Н. Бердяев сформулировал мысль о том, что не может быть личности без способности различать добро и зло: «личность выковывается в различении добра и зла, в установлении границ зла. Когда стираются эти границы, когда человек находится в состоянии смешения и безразличия, личность начинает распадаться. Крепость самосознания личности связана с обличением зла, с рассекающим мечом»³.

Признаком того, что значительная часть человечества не согласна и не готова расстаться с национальными основами жизни, является феномен ретрадиционализации – возврата к старым традициям как ресурсу противостояния вестернизации. В данном контексте не случайным выглядит все возрастающее внимание к наследию старообрядческой цивилизации, которое пока, к сожалению, остается в практическом отношении совершенно невостребованным.

Между тем явление глобализации и ее возможные последствия были угаданы и спрогнозированы старообрядческой мыслью уже в начале XX в. (стоит отметить, что рубеж XIX – XX вв., по мнению некоторых исследователей, можно считать первой фазой глобализации⁴), когда стремительное развитие капитализма уже предопределяло будущую глобальную трансформацию мира. В этот период формируется единый мировой рынок, капитал становится политической силой и выходит за границы национальных государств, создаются транснациональные корпорации. Все эти процессы

были рассмотрены В.И. Лениным в книге «Империализм как высшая стадия капитализма»⁵; старообрядческая интеллигенция изучала эту книгу, как и русский марксизм в целом. Но если внимание марксистской социологии было направлено на социально-экономическое и политическое содержание процесса развития капитализма, то старообрядцев интересовало, прежде всего, его влияние на судьбу человеческой личности, неизбежность разрушения которой они видели в характере и сущности капиталистических отношений. Так, например, на страницах дореволюционного старообрядческого журнала «Слово Церкви» была высказана следующая мысль: «Наиболее трудно преодолимой препоной для воцарения грядущих форм жизни является индивидуальная человеческая личность, и для нивелирования последней капиталистические формы жизни разъедают и развращают не только прежние общественно-политические учреждения, но и основу всего существующего строя – семью, семейный очаг»⁶.

Со своей стороны старообрядчество считало необходимым и было в состоянии дать отпор этим разрушительным процессам не только в области теоретической мысли, но и повседневной практикой, всем способом своего существования, фундаментом которого во все времена был и остается традиционализм, в первую очередь религиозный. Старообрядческий писатель и журналист В. Сенатов характеризует историю старообрядчества как «историю развития собственно русской религиозной мысли, зарожденной в глубине веков, задавленной было при Никоне, но никогда не утратившей своих жизненных сил, растущей стихийно»⁷. Важнейшее проявление религиозного традиционализма старообрядчества – его свойство смотреть на все явления жизни через призму религиозности, оценивать их с точки зрения того, насколько они согласуются или расходятся с вероисповеданием: «Мы, как последователи истинного христианства, в основу своих понятий прежде всего должны положить учение Христа и на этом учении, как на краеугольном камне, будем испытывать всякое другое учение: от Бога ли оно?»⁸. В то же время старообрядчество не является исключительно религиозным феноменом: «... староверие не взгляд, не мысль, не направление, а сама жизнь, жизнь русского народа во всем его многообразии и сложности»⁹.

Рассмотрение с точки зрения старообрядческого традиционализма основных трендов, которые «прививаются» западничеством российскому обществу и приобрели особое звучание в настоящее время, показывает диаметрально противоположность вестернизационной апостасии и идеологии старообрядчества, практически по всем позициям, прежде всего в вопросе прав человека и свободы личности. Идее прав человека в их либертарианской интерпретации, доводящей до абсурда гипертрофированную свободу индивидуума (вплоть до права на самоуничтожение) и полностью освобождающей его от обязательств перед обществом и государством, можно противопоставить старообрядческое понимание свободы личности как свободы совести – права «следовать в вопросах религиозной веры исключительно велениям своей совести и открыто высказывать свои убеждения в делах веры». Это право ставилось во главу угла, объявлялось «священным», поскольку понималось не как дарованное государством своим гражданам, а как неотъемлемое, присущее человеку от рождения: «не государство провозгласило это право, а возвестило его человечеству Евангелие», а потому оно должно быть для государства неприкосновенным: «лучшие люди шли на страдания, на смерть во имя этого данного не государством права. И наше старообрядчество, со своим сонмом мучеников, стало на борьбу, кровавую и жестокую, стало на защиту тех высших ценностей, которые накопились у человечества за всю его историю». Ставя человеческую личность выше государства, старообрядческая мысль, тем не менее, не отрывала ее от государственных форм, как это делает мысль либертарианская, а, напротив, считала ее

творцом государственности. Идеалом старообрядчества была теократия – постепенное превращение государства и общества в Церковь, т.е. «расширение ее на все стороны человеческой жизни»¹⁰.

В контексте прав и свобод личности находятся и вопросы ее отношения к государству. Западная апостасия здесь предлагает (навязывает) космополитизм как «суждение, что отношение к государству как ценности и любовь к Отечеству, в каком бы состоянии они ни находились, суть архаичные понятия, несовместимые со “свободой индивида”», а значит, – «где лучше, там и родина»¹¹.

Старообрядческий традиционализм, сформировавшийся на христианской основе, разделяет Отечество и государство: старообрядцы «уходя от преследований, никогда не уходили от своей Родины»; даже будучи вынужденными ее покинуть, они сохраняли с ней тесную связь и при первой возможности возвращались обратно. Считая государственную власть России несправедливой, несовершенной, возлагая на нее ответственность за раскол русской церкви и связанные с ним громадные потери, они, тем не менее, никогда не боролись с ней. Известны попытки революционных демократов привлечь старообрядцев, как пострадавших от царизма, к революционному движению, которые не дали никаких результатов. Причина была не только в следовании староверия слову апостола Павла – «Нет власти не от Бога, существующие же власти Богом установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Римл. XIII, 1-2), но и в традиционности его мировоззрения, для которого Отечество было метафизическим, неизменным понятием, ценностью, которую нельзя отбросить из-за разочарования в конкретной власти и ее политике. Старообрядческий писатель И.А. Кириллов утверждал, что старообрядчество несовместимо с диссидентством, чуждым его психологии «как религиозной, так и государственной».

Полностью отрицался старообрядчеством и индивидуализм – неотъемлемое свойство западной апостасии: уходя от Церкви, люди утрачивают важнейший стимул к объединению, культивируют эгоизм и равнодушие к судьбе других людей и общества в целом. Все это необходимо для формирования глобализированного варианта «гражданского общества», которое, по мысли его творцов, должно состоять из автономных индивидов, не связанных друг с другом «ни духом, ни миросозерцанием, ни историческими переживаниями, ни едиными представлениями о грехе и добродетели, которые в христианском, особенно православном, толковании и делают из народонаселения нацию»¹².

Индивидуализации вестернизированной личности противостоит старообрядческий идеал религиозно-коллективной, общинной жизни. По мысли С. Булгакова, «действительное объединение людей может быть только мистическим, религиозным, и насколько стремятся достигнуть его вне религии, это есть совершенно недостижимая цель... Только Церковь может ставить себе и способна разрешить задачу, за которую берется социализм, задачу объединения и организации людей»¹³. Общинность для старообрядчества являлась единственно возможной формой человеческого общежития – объединения людей и организации их полезной жизнедеятельности. Старообрядчество не мыслится вне общины, вне конфессионально-территориальной организации, которая могла быть и небольшой замкнутой общностью, и огромным объединением: локально-концентрированным, как, например, знаменитая «Выгореция», или же разбросанным по всей территории России – «федерацией» общин конкретного согласия или толка, последователи которого поддерживали теснейшие связи, несмотря ни на какие разделяющие их расстояния и препятствия¹⁴.

Сплоченность и взаимовыручка старообрядческих сообществ помогали им решать громадные по объему задачи хозяйственного освоения сложных для выживания окраинных территорий – Кавказа, Сибири, Дальнего

Востока, что способствовало закреплению этих регионов в составе страны. Например, в процессе продвижения в поисках Беловодья «за китайский рубеж» старообрядцами были заняты новые пограничные районы, «так что нашим дипломатам оставалось лишь оформить это завоевание»¹⁵. Старообрядцам Россия обязана также первоначальным освоением Минусинской котловины, Забайкалья, Приамурья; объективно староверы выполняли здесь миссию государственного, имперского значения; в этом состояла их громадная заслуга перед Отечеством.

Старообрядческое наследие может быть противопоставлено также навязываемому вестернизацией идеалу потребления как почти единственной цели и смысла жизни. Старообрядчество, в массе своей представлявшее наиболее состоятельный слой российского общества, никогда не делало богатство самоцелью. Его жизненная энергия находила свое приложение в труде как одной из христианских добродетелей; результатом упорного созидательного, хорошо организованного труда являлись достаток и богатство. В XIX в. купцы-старообрядцы сосредоточили в своих руках большую часть российских капиталов, при этом старообрядческое предпринимательство явило собой «образцы аскетически честного и требовательного к себе купечества, не играющего в двусмысленные игры с властью, не ищущего выгодных государственных подрядов, льгот, заказов»¹⁶. Староверие считало греховным демонстрировать свое богатство, поэтому никогда не кичилось им и не выставляло его напоказ. Напротив, отличительными чертами быта купцов и богатых крестьян-старообрядцев были скромность и даже аскетизм. Богатство в значительной мере ценилось как возможность помогать ближнему. Старообрядчество создало систему конфессиональной благотворительности, составляющими которой были богадельни, приюты, поддержка нуждающихся членов общин. Частные средства вкладывались также в строительство и украшение молитвенных зданий, скитов и монастырей. Таким образом, старообрядческая экономическая модель основывалась не на беспринципном стяжательстве, но прежде всего на хозяйственно-этическом учении Отцов Церкви.

Характерно, что старообрядчество, с его обостренным «религиозным критерием» оценки происходящих событий, уже в начале XX в. правильно определило главный субъект будущей глобализации – США, хотя в этот период они еще не сравнялись с самыми развитыми странами мира – Англией, Францией и Германией. Внимание старообрядческой мысли привлекли такие свойства американского империализма как его транснациональный характер и стремление забрать в свои руки политические институты. И. А. Кириллов называет эту набирающую силу власть американского капитала «незримой империей», которая «тихо, незаметно» ломает законы, изменяет государственные организации и в своей мощи рано или поздно, превзойдя власть правительства, превратится в империю «зримую», т.е. перешагнет национальные границы и пойдет к своим целям цинично и открыто. В заключение старообрядческий автор отмечает: «“Незримая империя” не знает граждан, она знает только деспотов и рабов»¹⁷.

Традиционализм старообрядчества вступает с вестернизационной апостасией в непримиримые противоречия по всему, разделяющему их идеологическому фронту. В наследии старообрядческой культуры можно найти бесконечные ресурсы противостояния этим чуждым для России, разрушающим ее процессам.

Библиографический список

Бердяев Н. Философия свободного духа. Глава V. Зло и искупление // <http://www.vehi.net/berdyaev/fsduha/05.html> (дата обращения: 14.05.2013)

Кириллов И.А. Правда старой веры. – Барнаул: Фонд поддержки..., 2008. – 502 с.

Ленин В. И. Империализм как высшая стадия капитализма. – ПСС. – Изд. 5. – Т. 27. – С. 301–426.

Нарочницкая Н.А. О либерализме и либертарианстве // <http://spgk.kz/index.php/Table/Maksim-Ivlev/O-liberalizme-i-libertarianstve.html> (дата обращения: 05.09.2012)

Национализм старообрядчества // Слово Церкви. – 1914. – № 5. – С. 131.

Сенатов В. Философия истории старообрядчества. – М.: Библиотека журнала «Церковь», 1995. – 86 с.

Скубневский В.А., Старцев А. В., Гончаров Ю. М. Купечество Алтая второй половины XIX – начала XX в.: Монография. – Барнаул: Изд-во Алт. гос. ун-та, 2001. – 241 с.

Старообрядцы и мирская жизнь // Слово Церкви. – 1916. – № 28. – С. 595.

Старообрядчество и социализм // Голос Церкви. – 1918. – № 3. – С. 139–145.

Трубецкой Н.С. Наследие Чингиз-хана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Трубецкой Н. С. История. Культура. Язык. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. – С. 211–266.

Фроянов И.Я. Глобализация и судьбы России // <http://www.cprfspb.ru/7112.html> (дата обращения: 14.05.2013)

Шмурло Е.Ф. Русские поселения за южным Алтайским хребтом // Зап. ЗСО РГО. 1898. – Кн. 25. – С. 1–64.

Юзов И.И. Общинность у староверов // Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. – Ч. 1. Староверы. – СПб.: Тип. А.М. Котомина, 1881. – С. 9–122.

¹ Трубецкой Н.С. Наследие Чингиз-хана. Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // История. Культура. Язык. – М.: Изд. группа «Прогресс», 1995. – С. 211–266.

² Нарочницкая Н.А. О либерализме и либертарианстве // <http://spgk.kz/index.php/Table/Maksim-Ivlev/O-liberalizme-i-libertarianstve.html> (дата обращения: 05.09.2012)

³ Бердяев Н. Философия свободного духа. Глава V. Зло и искупление // <http://www.vehi.net/berdyayev/fsduha/05.html> (дата обращения: 14.05.2013)

⁴ Фроянов И.Я. Глобализация и судьбы России // <http://www.cprfspb.ru/7112.html> (дата обращения: 14.05.2013)

⁵ Ленин В.И. Империализм как высшая стадия капитализма. – ПСС. – Изд. 5. – Т. 27. – С. 301–426.

⁶ Старообрядцы и мирская жизнь // Слово Церкви. – 1916. – № 28. – С. 595.

⁷ Сенатов В. Философия истории старообрядчества. М., 1995. С. 85.

⁸ Старообрядчество и социализм // Голос Церкви. – 1918. – № 3. – С. 139–140.

⁹ Национализм старообрядчества // Слово Церкви. – 1914. – № 5. – С. 131.

¹⁰ Кириллов И. А. Правда старой веры. Барнаул, 2008. – С. 374–376.

¹¹ Нарочницкая Н.А. О либерализме и либертарианстве // <http://spgk.kz/index.php/Table/Maksim-Ivlev/O-liberalizme-i-libertarianstve.html> (дата обращения: 05.09.2012)

¹² Там же.

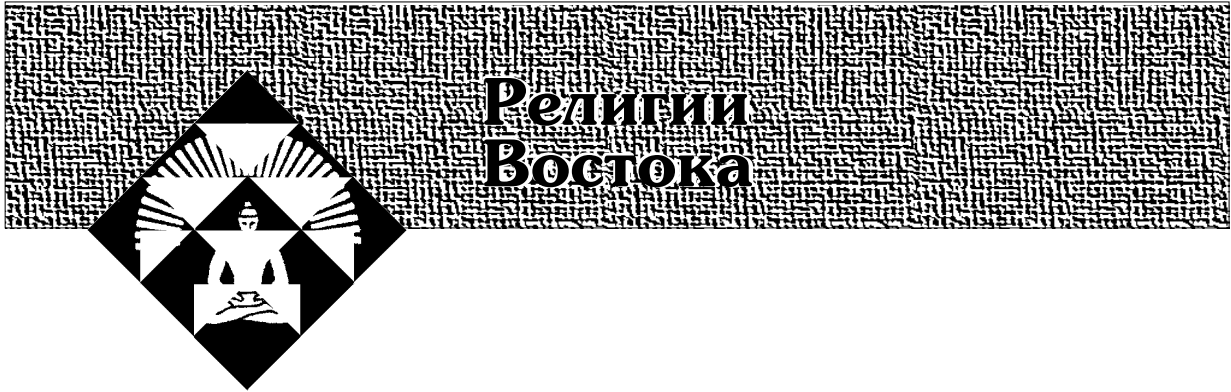
¹³ Булгаков С. Два града. Т. II. Цит. по: Кириллов И. А. Правда старой веры. – Барнаул, 2008. – С. 378.

¹⁴ Юзов И.И. Общинность у староверов // Русские диссиденты. Староверы и духовные христиане. – СПб., 1881. – С. 115.

¹⁵ Шмурло Е.Ф. Русские поселения за южным Алтайским хребтом // Зап. ЗСО РГО. – 1898. – Кн. 25. – С. 25.

¹⁶ Скубневский В.А., Старцев А.В., Гончаров Ю.М. Купечество Алтая второй половины XIX – начала XX в.: Монография. – Барнаул, 2001. – С. 142.

¹⁷ Кириллов И.А. Правда старой веры. – Барнаул, 2008. – С. 298.



Пахомов С.В.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ВЫСШЕЙ РЕАЛЬНОСТИ В ИНДУИСТСКОМ ТАНТРИЗМЕ

Аннотация. Рассматривается сотериологическая проблематика в индуистском тантризме в контексте тантрических представлений о высшем божестве. Свобода – неотъемлемая часть высшей божественной реальности. Божество действует вне какой-либо обусловленности; любое его действие сотериологично. Божество изливает свою милость на всех тех, кто стремится к духовным вершинам. Парадоксальность Божества состоит в том, что оно и дарует спасающее знание, и обрекает существ на неведение, из чего вырастают всевозможные ограничения в сансаре. Соответственно, освободить их, по сути, может только Божество. Впрочем, оно осуществляет это действие не без усилий со стороны приверженцев тантрических учений, которые в ходе духовной практики создают благоприятные возможности для обретения божественной благодати.

Ключевые слова: тантризм, индуизм, высшая реальность, сотериология, освобождение.

Сторонники различных школ индуистского тантризма подходят к пониманию высшего первоисточника бытия через призму категории *свободы*. Свобода – неотъемлемая часть этой высшей реальности, которая персонифицируется в образе того или иного Божества (Шива, Деви, Нараяна и др.). Бог – абсолютно свободное существо, которое никогда ничем не было обусловлено и связано, совершенно самодостаточное и независимое. Характеристика независимости от причинно-следственных отношений, пространства и времени у этой бессмертной реальности, которая «одновременно и парадоксально пронизывает космос на всех уровнях его проявления»¹ – одна из тех, что наиболее отчетливо определяют различие между высшим первопринципом и миром зависимых существ. Бог изначально освобожден, на него не действует сила духовной слепоты и привязанностей, с которой прочно ассоциированы индивиды. Артур Авалон, один из родоначальников тантрологии, прямо отождествляет свободу и высшее «Я»; более того, он указывает, что свобода составляет сердцевину «Я»: «Мокша есть Параматман, т.е. сварупа атмана» [Avalon 1918: ch. 26²]. Детализация разных уровней свободы на фоне их отождествления с высшим Божеством – также характерный метафорический ход тантрических текстов. Так, в «Камакхья-тантре» (I. 10) Богиню Камакхью отождествляют с разными видами свободы: «О Владычица богов, она названа нирваной, она – *саюджья*, *салокия* и *сахарупа*, Камакхья – высший путь!»³. Из всего сказанного ясно, что только такое абсолютно свободное существо, никогда не знавшее закабаленности, способно гарантировать обретение освобождения для индивидов, пребывающих в плену зависимости.

В сотериологической призме преломляются имена, эпитеты и атрибуты тантрических божеств. Так, об эпитете «Нетра» («глаз») одноименная

тантра сообщает следующее: «Так как Бог состоит из знания, и его знание существует во многих формах, и так как он освобождает ограниченные, связанные [существа], он называется Нетра»⁴. Молоко, струящееся из груди Матери мира, становится объектом символических ассоциаций у Свами Вималананды: «... молоко – пища, которой она кормит мир, и напиток бессмертия, с помощью которого она освобождает своих садхаков»⁵. Очевидно, что обильно изливающееся молоко есть реминесценция древнего ведийского образа *амриты*, божественного напитка бессмертия, который в данном случае наделен сотериологическими коннотациями.

Очень выпукло сотериологическое измерение проявляется и в имени тантрической богини Тары (*tārā*, буквально «звезда»), которое обыгрывается на этимологической основе корня *tar* со значением «преодолевать, перевозить», но также и «освобождать, спасать». Божество с таким «говорящим» именем, очевидно, не могло не стать объектом лингвистических спекуляций. Тара «преодолевает (*tārayati*) в форме Брахмана океан существования», замечает Агехананда Бхарати⁶.

Будучи абсолютно свободным, ничем не связанным, Божество беспрепятственно разворачивает свою *деятельность* (*svātantrya*). Любая форма его действий свободна, в том числе, разумеется, и та, что направлена на высвобождение ограниченного индивида из-под власти всевозможных препон. Не случайно обычные зависимые существа носят в тантризме название «домашний скот» (*paśu*), подчеркивающее тот факт, что они привязаны к миру через свои чувственные желания и не могут разорвать эту привязанность самостоятельно. Только Божество способно освободить их от подобной привязи.

Такое участие Божества в жизни существ выглядит как проявление сострадания, милости по отношению к ним. В текстах часто говорится о сострадании Божества, один из эпитетов которого в этой связи – «Океан нектара сострадания» (*karuṇāmṛtavāridhi*)⁷. «Освобождение достигается благодаря чистому Шиве», говорится в «Кирана-агаме» (I. 23). Мотив сострадания – своеобразный пусковой механизм развертывания содержания многих тантр: восседающая на священной горе Кайласе, Девы обращается к своему божественному супругу с просьбой поведать *из сострадания* знание, которое помогло бы спасти существ из мрака сансары, и Бог охотно откликается на эту просьбу, изрекая тантру. «Саундарья-лахири» (шлока 3) вдохновенно воспевают великую Богиню, описывая ее милостивые качества: «Для погруженных во мрак неведения [ты] – город на солнечном острове, для тупиц – поток нектара, стекающего с цветов [высшего] Сознания, для бедняка – сокровище, исполняющее желания, для тех, кто ввергнут в океан рождений, – клык Вепря, врага Муры».

Милость Божества выражается в ниспослании благодатной энергии, (*śaktipāta*), которая имеет множество разновидностей. Так, известный кашмирский мыслитель X–XI вв. Абхинавагупта в трактате «Тантра-алока» (XIII гл.) перечисляет девять ее видов. В основе этого деления лежит критерий степени интенсивности испускания энергии (сильная, средняя и слабая), каждая из которых делится еще на три подвида⁸. Эта спасительная сила называется также *ануграха* (*anugraha*)⁹; она входит в состав пяти основных функций Бога (*pañcakṛtya*), наряду с самоукрыванием (*nigraha*, *tirodhāna*), творением (*sṛṣṭi*), сохранением (*sthiti*) и разрушением (*samhāra*) Вселенной. Как мы видим в этом кратком списке, функция освобождения противостоит всем остальным, ориентированным в той или иной степени на процессы мироздания; сам факт ее включения в перечень говорит о том, что тантристы (и, шире, индуисты) придают огромное значение сотериологической поддержке со стороны Бога и не мыслят себе духовный путь без нее. Фактически ануграха есть постоянно наличествующий шанс избавления от страданий, шанс, которым при определенных условиях всегда можно воспользоваться. Ануграха не навязывает себя

человеку; на обыденном уровне сознания она незаметна, как правило, присутствуя в жизни как некий неосознаваемый фон и привлекая внимание только тех, кто серьезно готов к самотрансформации и обретению независимости. В случае такой готовности ануграха разворачивается как широкий спектр средств, способствующих духовному росту человека, причем для каждого индивида этот спектр будет выглядеть по-своему.

Божество либо ниспосылает только освобождение, либо дарует его вместе с другими важными вещами; чаще всего вместе с освобождением упоминается и блаженство, наслаждение, которое, впрочем, часто отождествляется с освобождением. Божество выступает как податель наслаждения и освобождения (*bhuktimuktida*)¹⁰. В этой связи приоритетность тантрических божеств по сравнению с другими божествами подчеркивается их более широкими, по мнению тантристов, возможностями: «В то время как одни боги способны даровать сварга-бхогу, а другие – мокшу, Деви дарует своим сторонникам и наслаждение небесными удовольствиями, и освобождение»¹¹.

Интересно, что в комментарии к «Бхагавадгите» Абхинавагупта устанавливает логическую связь между получением наслаждения и освобождением. Вдаваясь в этимологические изыски, он полагает, что слово «боги» (*devāḥ*) означает обычные органы чувств, которые естественным путем стремятся к удовлетворению через свои объекты. Подобно ведийским богам, которые, получив подношение от жрецов, даруют людям разные блага, удовлетворенные чувства-боги обеспечивают человека наивысшим даром. Это дарование возможно потому, что между наслаждением и высшим духовным опытом нет никакой разницы, ведь чувства пребывают там же, где и высший Дух. «Благодаря пребыванию в сокровенном “Я” они (органы чувств – *С.П.*), удовлетворенные, даруют вам освобождение, которое есть его сущностная форма», отмечает автор в комментарии («Гитартха-санграха», ком. к III. 11).

Но часто освобождение даруется как бы между прочим, среди многого другого, и иерархически не слишком выделено. В данном случае автору не столько важно показать то, что именно ниспосылает Божество, сколько подчеркнуть сам абсолютный характер этого ниспосылания, демонстрирующий запредельные возможности Божества, его сверхъестественную щедрость. Такими щедротами славятся тантрические богини из группы махавидий, в частности Чхиннамаста: «Упоминаются стандартные награды, следующие из поклонения ей: поэтическая речь, благосостояние и безопасность, одоление врагов, способность привлекать других, особенно женщин, способность влиять на царей, и освобождение»¹². В широком диапазоне возможных даров нет ни одного, который не мог бы быть послан подобными могущественными богинями.

Сотериологическая процедура тем легче производится высшей силой, что именно эта же сила туго связывает узлы существования. А. Авалон риторически вопрошает: «Это может быть сделано только по милости Матери, ибо кто еще способен ослабить узел майи, который она же сама и завязала?»¹³. Тантрические божества, особенно женские, парадоксально совмещают в себе поистине несовместимые вещи. Покров иллюзорности органично переплетается здесь с отказом от иллюзий, с искренним принятием вещей как они есть. «Природа высшей Богини, Махадеви, и природа высшего омрачения, Махамайи, излагаются в “Деви-махатмье”. Богиню называют Махамайей, когда в ней усматривают ответственность за неудовлетворительную, изменчивую природу жизни. Реальная причина этого – человеческое желание обладания и порождения, и Махамайя омрачает индивидов, делая желание их внутренним качеством. Но парадоксально Богиня также идентифицируется и как высшее знание, видья, которая освобождает индивидов от их сетей желания и бесконечной последовательности жизни и смерти. Это один из многих парадоксов, которые

конституирует мистерию божественной природы Богини»¹⁴, – утверждает С. Гупта.

Двойственность тантрического Божества – непостижимое проявление его в сущности недвойственной природы, в фокусе которой соединяются противоположности. Это *coincidentia oppositorum* – целостность бытия, где смыкаются и «светлые», и «темные» стороны жизни. Это неизбежный отзвук многоликой трансформации мира, все элементы которой сводятся к божественной бездне и тонут в ней; поэтому Бог не может не быть *противоречивым*. Тантрическое Божество – не мягкий благодущный ангел: его свобода, среди прочего, предполагает независимость от «земных» трактовок добра и зла; ограниченной эмпирической морали недоступна позиция высшей неморальной перспективы. «Как Богиня вводит человека во время и пространство, так и уносит его оттуда. Поэтому она не только творец, но также и разрушитель. Все эти вещи, которые убивают и вредят – болезни, голод, насилие, война – неизбежная часть ее деятельности»¹⁵, – считает Ф. Роусон. Как бы вторя этому утверждению, со ссылкой на «Брихаддхарма-пурану» (Мадхья-кханда VI. 132), Д. Кинсли замечает, что «махавидьи как группа... вызывают проблемы и конфликты среди людей, но также даруют и духовное освобождение»¹⁶. Тантрический кашмирский мыслитель XI в. Кшемараджа в трактате «Пратьябхиджня-хридая» приводит цитату из «Вимуктак» малоизвестного автора Бхатты Дамодары: «Вамеша и другие [богини] освобождают [индивида] с помощью истинного знания, [либо] закабаляют [его] узами неведения»¹⁷.

«Недвойственная двойственность» высшего начала связана с тем, что последнее включает в себя и нирвану-мокшу, и сансарическое бытие. По словам А. Авалона, «в то время как Шива репрезентирует сознательный аспект реальности, она есть ее аспект ума, жизни и материи. Он есть аспект освобождения, а она имеет форму вселенной, или сансары. Поскольку Шива и Шакти суть одно, то и мокша и сансара по существу едины»¹⁸. Подобное нивелирование различий между сансарой и нирваной характерно и для буддизма махаяны¹⁹.

Поэтому двойственность тантрического божества скорее кажущаяся, чем реальная; она является следствием искаженного фокуса восприятия и непросветленного уровня того или иного человека. Она воспринимается в зависимости от того, кто обращается к этой силе. Так, в «Спанда-кариках» (48) говорится: «Таким образом, эта сила Шивы, сущность которой – действие, пребывая в закабаленной душе, является источником опутанности; [и она же, когда ее] узнаёт [пробужденный], встает на присущий ей путь, даруя успех [в йоге]»²⁰. Кшемараджа, комментируя «Спанда-карики» (I. 20), перечисляет четыре группы шакти и замечает, что они «ведут полностью пробужденного к высшему состоянию, а непробужденного толкают к нижним и нижним путям»²¹.

Критерием подобного восприятия оказывается феномен желаний: «... та, кто дарует садхаке наслаждение или освобождение в соответствии с тем, есть ли у него желания или он от них свободен», рассуждает Вималананда²². Это отголосок древней аскетической традиции, которая часто дает о себе знать в тантрических текстах²³; с другой стороны, отбрасывать желания садхаке не обязательно; они вполне могут совмещаться с его духовным путем: «... Могушественная, чтобы даровать нирвана-мокшу и посредством майи гарантировать удовлетворение желаний садхаков», – говорит тот же автор²⁴. Собственно сотериологическую деятельность Божества невозможно оторвать от других видов его деятельности, которые, повторим, также ничем не обусловлены (и в этом смысле любое действие Божества сотериологично). Поистине Божество, чьим воплощением является Вселенная, есть все для тантристов; в тантрах для прославления персонифицированной высшей реальности часто применяется

«универсалистский» пафос, который ассоциирует высшее с любыми проявлениями эмпирической действительности: «Без Каматмики никто не способен даровать достижения и счастливую судьбу. Камакхья – вечная дхарма, Камакхья – выгода, Камакхья – обилие наслаждений, Камакхья – поистине освобождение» («Камакхья-тантра», I. 8–9).

Примечательно, что как в индуистском, так и в буддийском тантризме божества часто изображаются в зловещем облике, и этот факт также имеет сотериологическое значение. По словам Мадху Кханны, описывающей махавидий, «их связь с кровью служит целью вызвать ужас и шок. Они обнажают реальность для того, чтобы ищущий мог столкнуться с истиной тотальной изменчивости»²⁵. Подобная «шоковая терапия» – вынужденная мера, связанная с некоей духовной толстокожестью индивидуального существа, которого невозможно «пробить» иным способом. Наглядность, агрессивность «демонических» образов Чхиннамасты, Кали, Дхумавати, Бхайрави и других тантрических богинь встряхивают сонное болото повседневного хаотического бытия, заставляет человека заняться духовными поисками, задуматься над самим собой, над теми темными сторонами своей души, которые он обычно не замечает, но под чьим влиянием он тем не менее постоянно и прочно пребывает. Эта своеобразная методика («клин клином вышибают») активно применяется в тантризме для указания на значение темных граней бытия и сознания, однако как только индивид обретает правильное понимание, грозные, мрачные, депрессивные формы тантрических божеств превращаются в светлые области чистого сознания, и страх сменяется восторгом пробуждения.

В вопросе о том, вводит ли существ в заблуждение, препятствующее свободе, сама же высшая сила или в своих бедах виноваты сами существа, взгляды исследователей, равно как и авторов оригинальных текстов, расходятся. Так, по мнению Л. Сильбюрн, Богиня не морочит намеренно головы существам: «...Мать не вводит в заблуждение, ей не нравится навлекать на существа ужасы перевоплощений: она только рождает ... волну божественных энергий. Но невежественные, которые мечутся от желания к желанию, от омрачения к омрачению, превращают эту могущественную волну в болезненные изменения. <...> Она не разрушает природу, она ее совершенствует и ведет к ее осуществлению»²⁶. Получается, что мнимое разрушение на деле представляет собой трансформацию, переход вещества (существа) из одного качественного состояния в другое. Таким образом, высшая сила не ответственна за то, что ее не понимают. Все это так, однако возникает вопрос – откуда берутся сами эти «невежественные», которые «мечутся от желания к желанию»? Не являются ли и они также порождением «волны божественных энергий»? Судя по всему, предельным источником этого их состояния, усугубляющегося благодаря карме, является само же Божество, и самый факт их духовного незнания и пребывания в сансаре есть следствие божественной творческой активности, которая создает ограничения и рождает относительный уровень уже хотя бы потому, что не может создать второй абсолютный первопринцип: на божественном троне сверхбытия может править только *один* монарх. Таким образом, индивидуальная ограниченность – издержки божественной креативности; по сути, на метафизических весах как бы взвешиваются две возможности: либо динамичное существование многонаселенной Вселенной, но с неминуемой ограниченностью, зависимостью в разных проявлениях, либо свободное бытие всех существ, но с ликвидацией мира как такового; поистине, меньшим «злом», с точки зрения божественного замысла, оказывается порождение мироздания с предоставлением существам развиваться на основе тех возможностей, которые им дарованы. Впрочем, возможности эти невелики. Свобода воли человека удручающе слаба; предопределенность господствует над всеми его мыслями и действиями. По словам Б. Н. Пандита, «человек не волен делать или же не

делать что-либо. Люди неизбежно обречены делать то, что предопределено. Мы вынуждены действовать определенным образом, согласно нашей природе, данной Богом»²⁷. Соответственно, и выбор восприятия Божества обусловлен отнюдь не нами, но в какой-то мере самим же этим Божеством. Как утверждает «Куларнава-тантра» (II. 93), «не знают они кулу, околдованные твоей майей»²⁸.

Безусловно, тот великий сотериологический дар, которым наделяет адепта Божество, редко бывает получен без каких-то усилий или намерений с его (адепта) стороны. Личная духовная практика должна подготовить почву, на которую изольется фонтан божественной милости. Это достаточно логично: неподготовленному человеку, находящемуся в плену чувственных привязанностей и вполне удовлетворенному этим, свобода, по большому счету, не нужна, поэтому и специальной практикой ему заниматься незачем. По одной из версий, отраженных в тантрах, обретение свободы сопряжено с отказом от чувственных желаний: это реминесценция древних аскетических воззрений. Подобный пафос заложен в словах Абхинавагупты, согласно которому «того, кто прибегает к какой-либо форме божества, отринув желания, она наделяет чистотой и состоянием освобождения. «Того, кто отказался от желаний и опирается на тот или иной образ божества, он (образ – С. II.) наделяет состоянием чистоты и освобождения. Иначе [результат будет] противоположным»²⁹. Впрочем, как уже указывалось, желание может и не вступать в конфликт с движением по пути освобождения.

Отказ, отсутствие преград – это негативная, *пассивная* сторона практической деятельности тантриста. Помимо создания подобной «платформы» для обретения божественного милосердия, адепт в какой-то мере старается увеличить шансы на успех, пытаясь *активно* воздействовать на Божество. В частности, это происходит через ритуальное поклонение. Как говорится в «Маханирвана-тантре» (III. 153), «подобно тому как благодаря наставлению в Брахмане освобождаются от всех грехов и идут к соединению с Брахманом, так [это происходит] и благодаря поклонению тебе». Кроме того (либо же в контексте самого ритуального поклонения), методами, ускоряющими приток божественной милости, могут стать техники преданного служения, или бхакти: «Божественная милость подразумевает свое человеческое дополнение в виде бхакти»³⁰, – отмечает Д.Г. Уайт.

Снискание милости от божественной реальности предполагает в ряде случаев и еще более активное, «героическое» завоевание божественной сферы. Тантрический садхака уровня «героя» (vṛga) смело бросает вызов негативным, темным сторонам реальности, которые персонифицируются в виде некоторых аспектов данного божества, и, овладевая этими сторонами, превращает их в инструмент для своего спасения. Выше уже говорилось о грозных элементах тантрической иконографии божеств. В отличие от обывателя «герой» не бежит в страхе от темных, мрачных граней действительности, но интегрирует их в свою картину мира. Вот что по этому поводу пишет Д. Кинсли на примере богини Кали: «Фигура Кали отсылает к смерти, деструкции, ужасу, всепожирающему аспекту реальности. Она также “запретная вещь”, или запретное *par excellence*, она есть сама смерть. Тантрический герой не благословляет, но и не боится, не избегает и не игнорирует запретное. Во время ритуала панчататтвы адепт телесно сталкивается с Кали и тем самым ассимилирует и преодолевает ее, трансформируя ее в колесницу спасения»³¹.

Тем не менее одних лишь личных усилий адепта в тантризме явно недостаточно, чтобы добиться высшей цели. Предполагается, что на определенном этапе практики (если не на всех) высший культовый объект должен оказать спасительную помощь. Как говорится в тантрическом алхимическом труде «Расарнаве» (I. 25), «до тех пор пока Шива не снизойдет,

чтобы блокировать нечистоту, которая мешает освобождению души, и пока пути, связывающие индивида с этим миром, не разорвутся, нет способа возможного появления истинного различия через использования кальцинированного ртути»³². Иными словами, индивидуальные психотехнологии должны обязательно сочетаться с их легитимизацией со стороны абсолютного начала: тем самым духовный путь разворачивается на двух уровнях одновременно: нижнем, с позиции практикующего субъекта, и верхнем, со стороны высшей реальности. «Бог помогает в наших усилиях», – учит С. Радхакришнан³³.

Подведем некоторые итоги нашего небольшого исследования. С точки зрения тантристов, свобода представляет собой сущностную характеристику высшей реальности, персонифицированной в образе какого-либо Божества. Разные эпитеты, функции, символы и мифы, циркулирующие вокруг него, демонстрируют его свободную природу или намекают на нее. Оно действует вне всякой обусловленности, и одним из видов его деятельности является высвобождение ограниченных существ из-под власти различных ограничений. Божество изливает милость на всех тех, кто стремится к духовным вершинам. В каком-то смысле любое действие Божества по отношению к миру в целом и людям в частности является сотериологичным. Парадоксальность природы Божества состоит в том, что оно есть и спасающее знание, и в то же время неведение, привязывающее существ к разнообразным мировым процессам; поэтому и освободить их от этих привязанностей, по сути, тоже может только Божество. Но оно осуществляет это действие не без усилий со стороны приверженцев тантрических учений, которые в ходе духовной практики создают благоприятные возможности для обретения божественной благодати.

Библиографический список

Источники

Bhagavadgītā / With comm. «*Bhagavadgītārthasamgraha*» by *Abhinavagupta* / ed. by L.R. *Brahmacārī*. – Srinagar: Kashmiri Pratap Steam Press, 1933.

Gorakṣaśatakam / ed. by Svāmī Kuvalayānanda, S. A. Shukla. – Lonavla: Kaivalyadhama S. M. Y. M. Samiti, 1958.

Kāmākhyātantram / with Hindi comm. «*Jñānavatī*» and ed. by R. Chaturvedi. – Varanasi: Chaukhamba Surbharati Prakashan, 2004.

Karpūrādistotra / with introd. and comm. by Svāmī Vimalānanda. Tr. by A. Avalon. – Calcutta: Āgamānusandhāna Samiti; L.: Luzac & Co., 1922.

Kiraṇāgama («*Vidyāpāda*») / Trad. M.P. Vivanti. – Napoli: Istituto Orientale di Napoli, 1975.

Kṣemarāja. Pratyabhijñā Hrdaya, being a Summary of the Doctrines of the Ādvaita Shaiva Philosophy of Kashmir / ed. by J.C. Chatterji. – Srinagar: Archaeological and Research Department, 1911.

Kūlārṇava Tantra / ed. by A. Avalon and Taranatha Vidyaratna. – L.: Luzac and Co., 1917.

Lakṣmītantra / ed. with Sanskrit gloss by V. Kṛṣṇamacarya. – Madras: The Adyar Library and Research Center, 1959.

Mahānirvāṇatantra / with comm. by Hariharānanda Bharati; ed. by J. Woodroffe. – Madras: Ganesh & Co., 1929.

The Netratnam / with comm. by Kṣemarāja; ed. by P. M. Kaul Shastri. – Bombay: Tatva Vivechaka Press, 1926. Vol. I.

Saṃkara-Bhagavatpada, Śrī. Saundarya-laharī (The Ocean of Beauty) / with translit., engl. tr., comm. by S. Subrahmanya Sastri and T. R. Srinivasa Ayyangar. – Adyar, Wheaton: The Theosophical Publishing House, 2000 (9th ed.).

Saundaryalaharī / with comm. by Lakṣmīdhara. – Mysore: Viśvavidyānilayaḥ, 1959.

Svātmārāma. Haṭhayogapradīpikā / with comm. «*Jyotsna*» by *Brahmānanda*. – Bombay, 1882.

Vāsugupta. Spandakārikā / with comm. «*Vṛtti*» by *Kallāṭa Bhaṭṭa* / ed. by J.C. Chatterjee. – Srinagar: The Research Department, 1916.

Vasugupta. Spandakarikas / with comm. «*Nirnaya*» by *Ksemaraja* / ed. by M.S. Kaul. – Srinagar: The Research Department, 1925.

Публикации

Бейнорюс А. Шактипата: «нисхождение благодати» в кашмирском тантризме // История философии. – М.: ИФ РАН, 2004. – Вып. 11. – С. 120–132.

Пандит Б.Н. Основы кашмирского шиваизма / пер. с англ. В.А. Дмитриевой. – М.: Профит Стайл, 2004.

Радхакришнан С. Индийская философия / пер. с англ.: В 2-х т. – М.: Миф, 1993.

Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000.

Avalon A. Introduction // *Mahanirvana Tantra* (Tantra of the Great Liberation) / Tr. by A. Avalon. – L.: Luzac&Co., 1913. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/maha00.htm>.

Avalon A. *Shakti and Shākta*. Essays and Addresses on the *Shākta tantrashāstra*. – L.: Luzac&Co, 1918. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/sas>.

Agehananda Bharati. *The Tantric Tradition*. – 3rd ed. – L., etc.: Random Century Group, 1992.

Feuerstein G. *Tantra: the Path of Ecstasy*. – Boston: Shambhala, 1998.

Gupta S. *The Worship of Kālī According to the Tōḍala Tantra* // *Tantra in Practice* / ed. by D. G. White. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. – P. 463–488.

Khanna M. *Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity*. – 2nd ed. – L.: Thames and Hudson, 1981.

Kinsley D. *The Ten Mahāvidyās. Tantric Visions of the Divine Feminine*. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1988.

Kinsley D. *Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. – Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1998.

Rawson Ph. *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*. – L.: Thames & Hudson, 1973.

Silburn L. *Hymnes aux Kalr. La rouï des йnergies divines (études sur le œivaïsme du Cachemire. École Krama)*. – Paris: De Boccard, 1975.

White D. G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. – New Delhi: Munshiram Manoharlal, 2004.

¹ Feuerstein G. *Tantra: the Path of Ecstasy*. – Boston, 1998. – P. 28.

² Avalon A. *Avalon A. Shakti and shakta*. Essays and Addresses on the *shakta tantrashastra*. – L., 1918. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/sas>. – Ch. 26. – При ссылках на данную книгу указываются номера глав (chapters) в силу отсутствия нумерации страниц в электронном документе.

³ В индуистском тантризме выделяются несколько видов освобождения, которые варьируются в разных текстах. В данном случае, по-видимому, синонимичны нирвана и саюджья (единение) – это высшая ступень, отдельно также обозначены салокья – пребывание в мире Божества – и сахарупа (чаще сарупья) – обретение божественной формы.

⁴ «Нетра-тантра» (IX. 12). В данном пассаже на основе весьма произвольной этимологии обыгрывается слово «нетра» (netra, «глаз»), которое раскладывается на два слога. Первый («не») связывается с представлением об ограниченных существах (*niyantrītānām*); второй («тра») отсылает к освободителю от оков, или к богу Шиве (на него намекает слово *trāṇam*, «защита, охрана»). Таким образом, Нетра – это Бог в форме знания о самом себе, который освобождает страждущих.

⁵ *Karpūradistotra* / With introd. and comm. by *Svāmī Vimalānanda*. – Calcutta; L., 1922. – P. 43.

- ⁶ Agehananda Bharati. *The Tantric Tradition*. – L., etc., 1992. – P. 210.
- ⁷ Например, в «Куларнава-тантре» (I. 3).
- ⁸ Бейнорюс А. Шактипата: «нисхождение благодати» в кашмирском тантризме // История философии. – М.: ИФ РАН, 2004. – Вып. 11. – С. 126.
- ⁹ Лакшми в одноименной тантре говорит о себе следующее: «Души, на которые я, Шри, бросила свой взор, освобождаются от страданий. Это называется ануграхой, или, иначе, шактипатой» («Лакшми-тантра», XIII. 8).
- ¹⁰ См., например, «Куларнава-тантру» (II. 113), «Камакхья-тантру» (II. 49) и др.
- ¹¹ *Śamkara-Bhagavatpada, Śrī. Saundarya-laharī* (The Ocean of Beauty). – Adyar, Wheaton, 2000 – P. 35–36.
- ¹² Kinsley D. *The Ten Mahāvidyās. Tantric Visions of the Divine Feminine*. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1988. – P. 163.
- ¹³ Avalon A. *Shakti and Shākt...* – Ch. 20.
- ¹⁴ Gupta S. *The Worship of Kālī According to the Tōḍala Tantra // Tantra in Practice*. – Delhi, 2001. – P. 468.
- ¹⁵ Rawson Ph. *Tantra. The Indian Cult of Ecstasy*. – L., 1973. – P. 17.
- ¹⁶ Kinsley D. *The Ten Mahāvidyās...* – P. 25.
- ¹⁷ Kṣemarāja. *The Pratyabhijñā Hṛdaya*, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir. – Srinagar, 1911. – P. 30.
- ¹⁸ Avalon A. *Shakti and Shākt...* – Ch. 20.
- ¹⁹ Торчинов Е.А. Введение в буддологию. – СПб., 2000. – P. 88–89.
- ²⁰ Ср. также суждение о кундалини в «Хатха-йога-прадипике» (III. 117): та «[дарует] освобождение йогинам и закабаление – глупцам».
- ²¹ Vasugupta. *Spandakarikas / with comm. «Nirnaya» by Ksemaraja*. – Srinagar, 1925. – P. 38.
- ²² *Karpūrādistotra...* – P. 30.
- ²³ Ср.: «Смерть пожирает человека, истерзанного колючками желаний, обольщенного чувственными объектами, обожженного огнем страсти и ненависти» («Куларнава-тантра», I. 44).
- ²⁴ Ibid. – P. 32. См. также: «Сама Дэви есть и желание, и свет знания у мудрых, которые поняли тщету чувственного наслаждения». – Avalon A. Introduction // *Mahanirvana Tantra* (Tantra of the Great Liberation). – L., 1913. – URL: <http://www.sacred-texts.com/tantra/maha/maha00.htm>. Но в целом для тантрических учений, благожелательно относящихся к окружающему миру как к проявлению Шакти, аскетический дискурс не характерен.
- ²⁵ Khanna M. *Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity*. – L., 1981. – P. 60.
- ²⁶ Silburn L. *Hymnes aux Kālī. La roué des énergies divines (études sur le œvisme du Cachemire. École Krama)*. – P., 1975. – P. 101.
- ²⁷ Пандит Б. Н. Основы кашмирского шиваизма. – М., 2004. – С. 189.
- ²⁸ Чуть дальше (II. 96) Шива признается: «Благодаря мне, о Деви, блуждают пашу в мирадах шаштр», т.е. Бог намеренно сбивает с толку тех, кто неутолен ему, и они путаются в трактатах, содержащих ложные знания, не видя истинного пути. Еще ниже (I. 97) оказывается, что все эти ложные знания произведены самим же Шивой.
- ²⁹ Ср. также и слова из «Горакша-шатаки» (стих 5): «Ум, который отвернулся от наслаждений, преодолевает смерть и соединяется с высшим Атманом. Это лестница к освобождению».
- ³⁰ White D.G. *The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India*. – New Delhi, 2004. – P. 174.
- ³¹ Kinsley D. *Hindu Goddesses. Vision of the Divine Feminine in the Hindu Religious Tradition*. – Delhi, 1998. – P. 124–125.
- ³² Цит. по: White D. G. Op. cit. – P. 174.
- ³³ Радхакришнан С. Индийская философия: В 2 т. – М., 1993. – Т. 2. – С. 657.

МОНАСТЫРИ ВОСТОЧНОГО ТИБЕТА ШКОЛЫ НЬИНГМАПА

Аннотация. Статья посвящена описанию монастырей Восточного Тибета старейшей школы тибетского буддизма Ньингмапа. Ее основой послужил дневник командировки в один из наиболее труднодоступных районов Кхамы – Тибетский автономный округ Ганьцзы провинции Сычуань, китайские и тибетские источники, собранные во время исследований автора. В статье также дается краткая экспозиция школы Ньингмапа и учений Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета.

Ключевые слова: Восточный Тибет, Кхам, буддизм, школа Ньингмапа, Дзогчен, Чань.

Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ №13-01-00086.

Вместо предисловия

Летом 2012 г. я во второй раз побывала в Восточном Тибете в Кхаме – наиболее труднодоступном районе этнического Тибета. В настоящее время Кхам разделен между четырьмя административными единицами КНР – Тибетским автономным районом, провинциями Сычуань, Юньнань и Цинхай. Я посетила сычуаньский район Кхамы – Тибетский автономный округ Ганьцзы. Округ представляет собой огромное многообразие климатических зон и географических характеристик. Эта горная страна со средней высотой над уровнем моря свыше 3500 м является одним из самых известных в мире естественных природных парков с ледниковыми каскадами на низких высотах, снежными горными гигантами, хорошо сохранными девственными лесами, высокогорными озерами, огромным количеством горячих источников. Площадь округа составляет 156 700 кв. км, население – 930000, среди которых 77,84% – тибетцы. Административным центром округа является г. Кандин.

Выдающийся исследователь Внутренней Азии П.К. Козлов замечательно передал природные особенности Восточного Тибета: «По мере того как реки, стремящиеся в эту сторону, вырастают в могучие водные артерии, нагорье Тибета все больше и больше размывается, превращаясь в горно-альпийскую страну. Долины рек, мрачные ущелья и теснины чередуются здесь с водораздельными гребнями гор. Дороги или тропы то спускаются вниз, то ведут вновь на страшные относительные или абсолютные высоты. Мягкость и суровость климата, пышные и жалкие растительные зоны, жилища людей и безжизненные вершины величественных хребтов часто сменяются перед глазами путешественника. У ног его развертываются или чудные панорамы гор, или кругозор до крайности стесняется скалистыми боками ущелья, куда путник спускается из заоблачной выси; внизу он слышит неумолкаемый шум, по большей части голубых пенящихся вод, тогда как наверху тишина нарушается лишь завыванием ветра и бури ...»¹.

В таких местах и проходило мое путешествие. Я забралась на этот раз в самые отдаленные уголки Кхамы – уезды Пэлю и Дэргэ, которые река Дричу (кит. Цзиньша) отделяет от Тибетского автономного района. Характерной особенностью этих мест является то, что там по преимуществу распространена «красная вера» тибетского буддизма – школы Сакьяпа и Ньингмапа. Со школой Ньингмапа у меня особая связь. Я писала кандидатскую диссертацию по учению школы Дзогчен – высшей ступени

пути освобождения школы Ньингмапа, поэтому для меня было особенно значимым посетить знаменитые места, связанные с историей школы.

Коротко о школе Ньингмапа

История буддизма в Тибете подразделяется на два периода. В период первой волны проповеди буддийского учения, пик которой пришелся на VIII в., была проделана огромная работа по переводу буддийских сочинений на тибетский язык, отстроены первый буддийский монастырь и множество храмов, образована община посвященных монахов. К IX в. политическая жизнь страны почти полностью находилась в руках буддийского духовенства. Однако чрезмерное возвышение буддизма не привело к укреплению центральной власти, а, напротив, вызвало обострение политической жизни в стране. В 836 г. цэнпо Ралпачен был убит сторонниками религии Бон. С падением его правления завершилась первая волна распространения буддизма в Тибете.

Преемником Ралпачена стал его брат Ландарма, подвергший буддизм жестоким гонениям. В период преследования буддистов при царе Ландарме большинство санскритских оригиналов, с которых делались переводы на тибетский язык, были утрачены. В основном это касалось тантрийских текстов, распространявшихся в строгой эзотерической традиции. При возобновлении деятельности буддийских проповедников в X–XI вв. эти санскритские оригиналы не были найдены, и даже индийские учителя не могли подтвердить происхождения текстов тибетских переводов, поскольку изложенные в них учения в Индии не сохранились.

По этой причине Атиша, знаменитый проповедник буддизма, и его тибетские сподвижники не признали ранее сделанные переводы священного писания и, по существу, вновь проделали грандиозную работу по переводу всего буддийского канона. В результате образовавшиеся со времен Атишы школы тибетского буддизма получили название «школ новых переводов» (Сармапа), к которым причисляют школы Кадампа, Сакьяпа, Гэлукпа, Кагьюпа, а их основатели стали возводить линии преемственности учения школы непосредственно к индийским учителям древности – таким как Тилопа, Наропа, Вирупа и др.

Вслед за образованием «новых школ» последователи гуру Падмасамбхавы, овеянного легендами патриарха тибетского буддизма VIII столетия, в противовес новому течению стали именовать себя «школой приверженцев старых переводов тантр», Ньингмапа. Поскольку школа Ньингмапа связывает свое происхождение с истоками буддийского учения в Тибете, она и считается самой ранней школой тибетского буддизма.

Гуру Падмасамбхава, которого адепты Ньингмапы считают основателем своей школы и почитают наравне с Буддой Шакьямуни, был представителем процветавшей в Индии традиции махасиддхов – великих созерцателей Индии. Словом «сиддха» называли человека, владевшего различными паранормальными способностями (сиддхи). Например, считалось, что сиддха мог проходить сквозь твердые тела, мгновенно перемещаться в пространстве, принимать любой облик и т.п. Сиддхи были основными представителями тантризма в Индии – как буддийского, так и не буддийского. Несмотря на то, что в буддизме существовало несколько направлений традиции сиддхов, доктринальных разногласий между ними было мало. Йогическая практика, эзотерические ритуалы и мистическая идеология – неотъемлемые черты этой традиции.

Сиддхи превозносили простой и прямой путь достижения спасения. Они не были заинтересованы в создании культа или секты и жили в различные периоды и в различных странах чаще как отшельники-созерцатели. Стремительное восхождение к нирване посредством искусных методов, обретаемых в практике йоги и тантрийских ритуалов, отличало традицию ма-

хасиддхов от других направлений буддизма в Индии. Данная традиция, опирающаяся на практику, которая ведет к прямой реализации нирванического тела, легла в основу всех эзотерических школ тибетского буддизма.

Институционально школа Ньингмапа оформилась в XIII-XIV вв., в XV в. adeпты школы создали в противовес «новым школам» свой канон священных текстов, куда были внесены древние тантры первой волны распространения буддизма. В школе имеется шесть великих монастырей: Миндолин, Дорчжедраг, Катог, Дзогчен, Шечен и Пэлюл. Первые два находятся в Уйе (Центральном Тибете), тогда как оставшиеся четыре – в Кхаме. Я побывала в пяти из них, за исключением монастыря Шечен.

Настоящий очерк посвящен путешествию в монастыри школы Ньингмапа Пэлюл, Катог и Дзогчен, а также Дэргэский печатный двор. Его основанием послужил дневник, выдержки из которого и представляются вниманию читателей.

Монастырь Пэлюл

В уезд Пэлюл, обычно все его называют на китайский манер Байюй, я отправилась из уездного города Ганьцзы. Байюй располагается в северной части округа Ганьцзы, северном отрезке горного хребта Хэндуань, восточном берегу верхнего течения реки Цзиньша (тиб. Дричу), находится на высоте 2970 м, от Кандина – 622 км, от Чэнду 998 км, площадь уезда 10591 кв. км, население 42000 чел. (тибетцев 94,8%).

Байюй оказался изумительным по красоте местом, но попасть туда получилось не так-то просто. От Ганьцзы до Байюй 230 км ехать пришлось семь часов. Первый раз я поняла, что такое по тибетским меркам действительно плохая дорога. Сперва поднимались на перевал, дорога бесконечным серпантинном шла все выше и выше, снежный перевал, спуск около часа, потом высокогорная пустыня, вся усыпанная огромными валунами и булыжниками. Это все уезд Синлун (тиб. Ньяронг). Потом начался уезд Байюй – то же самое, потом спуск и наконец прекрасная картина альпийских лугов с холмами, покрытыми зеленью, огромными стадами яков, первое поселение. После альпийских лугов мы спустились в долину реки Цзиньша, дорога пошла по глубокому ущелью вдоль ее течения. По обе стороны ущелья возвышались горы, покрытые самыми разнообразными могучими деревьями. Кедр, пихта, лиственницы, ивы (далее не знаю) растут в изобилии. Прямо настоящий Кавказ! После 5 часов безлюдья появились дома, расположенные по склонам гор. Для их основания вырезались террасы, а поскольку фундамент следует рельефу горы, то дома оказывались 3-4 этажными, напоминая средневековые крепостные постройки. Конечно, очень живописно, непонятно только, как тибетцы выдерживают постоянные спуски и подъемы к своим горам.

Город совершенно не похож на обычные небольшие тибетские городки. Главная улица, на которой расположена моя гостиница, довольно чистая, на ней растут высоченные деревья, чего не встретишь в Тибете. Попутчики говорили, что в монастырь Пэлюл можно попасть только на такси, которое стоит 20 юаней. Я пошла по улице и вдруг увидела по правую руку по всему склону горы огромнейших размеров комплекс монастырских строений, не уступающих по своим размерам Потале или Дрепунгу. Я не могла и представить, что ньингмапинский монастырь может быть таких масштабов. Спросила на улице, где взять такси до монастыря, на что мне ответили, что быстрее будет подняться самой. К этому времени я уже приобрела определенную сноровку и выносливость и поэтому смело отправилась вверх.

Там на площадке перед монастырем упражнялись в диспуте восемь кружков монахов приблизительно по 30 человек каждый, всего где-то 250

человек. Рано утром следующего дня опять отправилась вверх к монастырю. Молодые монахи подтягивались к учебному корпусу. Побеседовала с одним монахом, хорошо говорившим по-китайски. Всего в монастыре 600 монахов, студентов буддийской академии – 300-400. Они встают в 5.30, занимаются самостоятельно, с 9.00 до 12.00 – общие занятия. Обед, потом каждый работает индивидуально. Вечером, до 6.00, диспуты. В субботу, а сегодня суббота, общие чтения, будут читать Ганчжур. Я спросила насчет нyingмапинских практик, на что мне было отвечено, что их более глубоко изучают в университете Яцин, а здесь в основном проходят общепуддийские дисциплины.

У них три римпоче. Падма Норбу уже ушел в нирвану, Тубсан в Индии, Карма Кунчен здесь. Их школа по-лхасски произносится как Пэлюл, по-кхамски звучит как Хуаир. В 8.00 началась общая молитва. Ученики заходят, делают простирания, рассаживаются и начинают читать. Великолепное здание молитвенного зала цогчена. Наверху купол, по краям потолка остекление, откуда в зал льется свет. В каждой половине по 7 рядов, в каждом ряду – по 25 человек, всего, таким образом, 350 человек. Посередине алтарной части статуи Будды Шакьямуни, слева гуру Падмасамбхавы, справа Ваджрасаттвы. Перед собранием большой трон, по бокам два поменьше. Один монах принес забытую мной на улице камеру, другой налил чаю. Всем монахам чай уже разлили и дали тексты. Запела читает в микрофон, остальные сидят и озираются по сторонам. Для молодежи это одновременно и завтрак. Они кладут в чай ячменную муку цзамбу, сминают в комок и едят. 8.30. Все продолжают пить чай и есть. Я тоже выпила три стаканчика. Теперь наставник что-то им объясняет. Чаем обносят беспрерывно, неудивительно, что они могут выпивать по 60 стаканов чаю в день. Немного прохладно, а чай и согревает, и утоляет жажду. В 8.30 все начали дружно читать, а я снимать. Уже выпила пять стаканчиков. Сперва все читали вместе, потом начался невообразимый гвалт: это каждый начал читать сам по себе. Пошла осматривать монастырь.

Перед площадкой-террасой, возвышающейся над всем городом, три больших здания, между двумя бордовыми одно белое. Правое красное здание. Там читает и стучит в барабан монах. В центре большая, метров десять, золотая ступа на постаменте высотой три метра. К монаху подходят люди, говорят ему что-то, он кивает, отвечает, записывает, ему протягивают деньги. Ласково разговаривает с подошедшей женщиной, подходит еще одна женщина, помоложе, и что-то долго рассказывает. Монах говорит, что история монастыря насчитывает более 800 лет и что это самый большой монастырь красной веры. Вообще, как оказалось, почти все монастыри Кхама претендуют на 800-летнюю историю. Монах говорит, что у него более сотни филиалов. В большой ступе находятся останки основателя монастыря Кейцзун Сэра. Слева и справа две ступы поменьше, по сторонам в нишах – еще пять ступ, еще меньше.

Согласно китайским источникам, монастырь основан в 1675 г. Окрестность вокруг него образует рисунок счастливого предзнаменования, из-за чего он получил свое название (тиб. Пэлюл – «счастливая земля»). В период правления императора Цяньлуна, 12-й год Земляного Дракона по тибетскому календарю, 4-й настоятель Сяма Цзаси (кит. транскрипция) Римпоче отправился по приглашению в Пекин, получил титул наставника императора, личную печать от императора Цяньлуна, сделанную из золота, серебра, слоновой кости, нефрита, а также императорский указ с золотыми иероглифами и императорский паланкин, вследствие чего монастырь приобрел большую известность. Для императорских подарков был сооружен специальный храм. Следует отметить, что практически для всех китайских источников, повествующих о Тибете, характерна тенденция всячески преувеличивать китайское влияние на тибетские дела. В период правления 7-го настоятеля монастыря – Цзялай Байма Доань Даньчжэнь

Гэсун Цецзи Ланва, чей отец был высоким сановником Цинского двора и прославился на весь Тибет своим военным искусством, – были сооружены многочисленные ступы, храмы, буддийские статуи, приобретено огромное количество священных рукописей. Монастырь Пэлюл является одним из шести главных монастырей Кхама, а также одним из пяти семейных храмов Дэргэских князей. Более 300 дочерних монастырей находятся в Цинхае, Тибете, Нгаба, Ганьцзы. Ежегодно с 1 по 14 мая монастырь проводит грандиозную службу по поводу годовщины прихода Падмасамбхавы Тибет.

Монастырь Като

Следующим пунктом моего посещения был монастырь Като, ради чего я, собственно, и забралась в эту глушь. По карте видно, что на половине пути к Дэргэ следует сделать отворот вправо. Никакой транспорт туда специально не идет. Ничего не оставалось, кроме как нанять машину за немислимые 260 юаней туда и в случае, если не найду там ночлега и машину прямо до Дэргэ, обратно.

Всего от Байюй до монастыря около 50 км. Дорога изумительная, идет вдоль отвесных гор справа. Слева течет река Цзиньша. Цзиньша по-китайски означает золотой песок. Река действительно густого желтого цвета. На другом берегу собственно Центральный Тибет, или Тибетский автономный район КНР. Дорога до Като произвела на меня очень глубокое впечатление. Поездка туда оказалась, наверное, одной из самых замечательных в моем путешествии. Сперва мы ехали по глубочайшему ущелью по склону горы, которая справа, слева – обрыв и река внизу. Хотя я и сидела справа, но постоянно чувствовала пустоту в желудке: шофер все время ехал по самому краю обрыва и так резко поворачивал на поворотах, что мне казалось, что я вот-вот улечу вместе с машиной в обрыв. От Байюй сначала идет река Цзиньду, впадающая в реку Цзиньша. От очередного моста через реку дорога раздваивается: левая ведет в Дэргэ, правая – в Като. Дальше Като дороги уже нет. Затем начинается подъем. Я знала, что где-то посередине дороги есть отворот в Като, и соображала, как можно будет оттуда выбраться, если не будет попутной машины до Дэргэ. В моих планах было добраться до дороги пешком, так как расстояние по карте совсем небольшое. Однако все мне говорили, что это невозможно, так как монастырь находится на самой вершине горы. Так вот я и не представляла, о какой вершине идет речь. Начался подъем, и мы в течение часа поднимались по такому серпантину, что дух захватывало, и поднялись, по словам шофера, на высоту 4800 м. Нечто подобное – на подъеме к монастырю Ганден в окрестностях Лхасы, но тут круче вдвое. Впечатление, что поднялись прямо в небо. После очередного поворота открылся потрясающий вид на монастырь. По всему склону высочайшей горы рассыпались монастырские строения. Слева сверкали золотом храмы какого-то необычного непальско-индийско-тибетского стиля. Справа на горе возвышался бетонный каркас, как сказал мой шофер, Второй Поталы, которую вознамерились соорудить амбициозные руководители школы Като. По словам шофера, в монастыре около 17 лам – божественных воплощений римпоче. На мой вопрос, откуда такие деньги и как все это завозят на такую высоту, он ответил, что у каждого римпоче есть свои ученики, большая часть китайцы, они-то и дают огромную спонсорскую помощь. Частный дом-крепость зажиточного тибетца стоит от 5 до 15 млн. рублей. А что говорить о таких постройках как Пэлюл и Като, которые по своим масштабам не уступают монастырям Лхасы. Я попала из мира Гэлукпы в мир красной веры, как здесь говорят. Уезды Дэргэ и Байюй отделены от остальной части округа высочайшими горными хребтами, с Центральным Тибетом их разделяет водная преграда. Отрезанные

от мира, они представляют другой мир – буддистов-красношапочников, старой веры тибетцев.

На машине мы забрались почти на самый верх. Монастырь во время культурной революции практически был полностью разрушен, все, что я сегодня видела, – новодел. Все храмы закрыты, ни людей, ни монахов, но повсюду идет строительство.

Китайские источники сообщают, что монастырь Гато (Като) расположен на середине горы Донишань пади Байлунгоу района Хэпо уезда Байюй, в 51 км от уездного города. Является одним из шести великих монастырей школы Ньингмапа. Основан в 1159 г. третьим высоким монахом Ньинмапы – Га Данба Дэси (Кадампа Дэшер), младшим братом Пхагмодрупы. полное название монастыря «Гато Доцзедин» (Като Дорчжедин). С основания до сегодняшних дней монастырь пережил 84 поколения настоятелей. Като имеет 112 дочерних монастырей по всему Тибету, Монголии, Китаю, Сиккиму. Согласно сведениям американского тибетолога А. Берзина, в 1959 г. в монастыре размещалось 1050 монахов. Монастырь Като прославился своей ученостью. Тибетский буддийский ресурсный центр сообщает, что в монастыре составлено издание священных текстов Ньингмапы «Кама» в 120 томах, вдвое превосходящее издание Дуджоме Римпоче. Монастырь также считается цитаделью традиции ану-йоги Ньингмапы – восьмой ступени на пути к спасению. Говорят, что раньше в монастыре проживало около 800 монахов. Вновь его открыли в 1982 г. В период выхода китайского источника, т.е. в 2007 г., в монастыре было шесть римпоче, три доктора буддийской философии кенпо, 260 с лишним монахов. Монастырь имеет очень высокую репутацию и является самым известным местом поклонения красношапочной религии Кхама, куда приходят паломники со всех частей из Тибета, Монголии, Индии, Бутана.

Поразил воображение один храм. Стилль непальско-индийский, золотая крыша, на ней обычные лани и колесо учения, но вокруг сплошь статуи тантрических божеств в позе яб-юм (слияния). Вдоль дороги священного обхода коры по левую руку глиняные статуи разных животных: птицы, льва и свиньи, пожирающих внутренности лежащего внизу человека. Эта группа – животное/птица с окровавленным ртом, человек с развернутыми внутренностями, буддийское божество – повторялась через небольшое расстояние. Со второго этажа скалились черепа и висающие вниз головой люди. Монастырь Пэлю и его школа, по словам ученика академии, хотя и принадлежит к школе Нингмапа, но внешне ничем не отличается от обычных тибетских монастырей, и изучаются там общебуддийские дисциплины. Обычно часовни с хранителями школы и дамами в монастырях Гэлукпы находятся на втором этаже в отдалении, подальше от посторонних глаз, туда не следует заходить просто так. Здесь же я впервые в жизни увидела тантрические скульптуры, выставленные на полный показ. Учитывая исключительный интерес к учениям высшей тантры и на Западе, и в России, а также растущую популярность тибетского тантризма в Китае, становится понятным, откуда берутся такие средства на развитие школы. Поначалу я хотела остановиться где-нибудь в монастыре и на следующий день отправиться в Дэргэ. Теперь это желание полностью испарилось, было как-то не по себе, и я отправилась с шофером обратно. Исчезло также желание на полпути выйти и ждать попутку в Дэргэ. Такие высокие горы, густые леса, бурные реки – сверх предела восприятия потомка степных кочевников.

Дэргэ

На следующий день я прибыла в Дэргэ. Дорога кошмарная, средняя скорость 25-30 км в час. Дэргэ тоже весь в зелени, большие деревья, речка. Он расположен в зоне хребта Хэндуань, в долине реки Цзиньша. В

уезде 17 гор пятидесяти тысячников. Площадь уезда 11031 кв. км, население 62000 человек. Почему-то мне казалось, что я попаду в удивительный мир тибетской культуры – старинный город вроде Лхасы в первое мое посещение в студенческую бытность в 1986 г., кругом монахи-красношапочники, живописные номады и пр. Много о Дэргэ, его культуре, людях рассказывал мне мой друг лама школы Сакьяпа Нгаванг Сопа. Но действительность совсем не оправдала ожиданий. В общем уездный город Дэргэ представляет собой ущелье, по дну которого течет узкая речка. Ее зажали в бетонные тиски и по бокам построили кирпичные высотки. Таким образом, Дэргэ представляет собой две улицы с рекой посередине. Дома стоят вплотную к реке, так что и прогуляться невозможно, да и идти некуда. Все, что есть в городе, кроме обычных тибетских пыльных улиц с тракторами, мотоциклами, лавками с ширпотребом, так это Дэргэский монастырь, называемый печатным двором, который внесен в список охраняемых памятников культуры первостепенной важности. На самом деле, типография двора славилась на весь Тибет и выпускала самое большое количество тибетских книг. Ганчжур-Дэргэского издания очень известный, он имеется в хранилище нашего Центра восточных рукописей и ксилографов Института монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН.

Внешне двор напоминает типичный тибетский храм наподобие главного храма Лхасы Джокханга. Только вместо ланей у колеса учения птицы. При входе берут плату в 50 юаней. Когда заходишь в ворота, попадаешь в небольшой двор. Здание напротив ворот – храм со статуей Буддой Шакьямуни, трон слева с портретом иерарха школы Сакьяпа Сакья-Тризина, справа Панчен-ламы. Портрета Далай-ламы нет: видно, из-за того, что печатному двору придается большое государственное значение и сюда заезжают высокопоставленные аппаратчики и туристы. Весь второй этаж заполнен высокими стеллажами с печатными досками. На третьем этаже небольшое пространство отведено для рабочих мест, за которыми на досках вырезаются тексты. Рабочее место – это два грубо сколоченных деревянных сиденья и два стола. Всего таких мест четыре, никто за ними не работает, остальные места убраны, столы и стулья стоят друг на друге чуть поодаль. Две комнаты предназначены для нанесения текста на бумагу. В одной сидят четыре человека, по два друг против друга. Один смазывает доску красной тушью, другой кладет на нее бумагу и проводит по ней валиком. Готовый лист складывается на стол и так далее. В другой комнате сидит, видимо, смотритель и ничего не делает. Один человек печатает на лист картинку, еще один складывает листы стопкой. Вот, собственно, и вся типография. Я, честно говоря, ожидала увидеть более масштабное производство.

Видимо, традиционный способ печатания тибетских книг уходит. Такой трудоемкий и медленный процесс печати не рентабелен, и уже по всему Тибету и миру давно перешли на современные методы издания тибетских текстов в виде простых современных книг, хотя продолжают издавать и книги тибетского образца в виде стопки продолговатых листов с деревянными обложками, заворачиваемых в материю. Старый способ печатания, скорее всего, оставили в качестве музейной редкости.

Перевал Чола

Через два дня я отправилась в обратный путь. Выехали в 6.30. На этот раз в микроавтобусе было всего два пассажира – я и одна женщина спереди. Сначала дорога была самая обычная – вдоль реки по ущелью. Но где-то через час начался подъем. Все время понемногу шел дождик. Подъем становился все круче и круче: мы начали восхождение на перевал Цюйэршань (тиб. Чола). Дорога идет серпантинном все выше и выше, прямо к облакам и снежным вершинам скал. Все время моросит дождь,

дорога – месиво грязи. Обрыв то слева, то справа. Начинается такая головокружительная высота, что просто жуть берет. Ширина дороги – нельзя разехаться двум машинам, одна должна встать на расширении дороги, которое повторяется через определенное расстояние. А встает машина каждый раз на самом краю обрыва. Интересен принцип вождения на дорогах Тибета. Машина, как правило, идет посередине дороги или по встречке, прижимаясь к горе. На крутых поворотах она также продолжает двигаться по встречке, только шофер начинает громко сигналить, но не всегда, в зависимости от того, кто за рулем. Встречная машина как будто бы должна слышать сигналы. Не знаю, слышит ли встречная машина или нет, я лично никогда не слышала никаких сигналов, но когда из-за поворота выскакивает машина, то всегда остается метров двадцать, на которых обе машины, резко затормозив, разъезжаются нос в нос. Я с трудом привыкла к этим маневрам, поначалу не могла удерживаться от невольных вскриков.

Таким вот образом, хотя на этот раз подъем шел зигзагами по одному склону и в обе стороны шли в основном одни фуры, мы нырнули в облака, потом из них вышли, оставили их внизу и добрались до перевала, если не до самой вершины горы. Кругом снег, но не плотный, а снежной крупой, вокруг снежные пики, ниже – зигзаги дороги, далеко-далеко внизу земля. На перевале привычное обо – насыпь камней, арка из молитвенных флагов и стела с надписью на китайском: перевал Цюйэршань, 6168 м над уровнем моря. Это самый высокий перевал из виденных мною. Высота лагеря у подножия Эвереста была 5200 м, перевал Долма-ла на Кайлаше составлял 5630. Так, Чола стал для меня самой высокой точкой подъема, хотя справедливости ради надо сказать, что Долма-ла дался намного труднее, так как до него пришлось подниматься четыре часа на своих двоих. Вниз с Чола спускались вместе с большим количеством фур. Разъезды с ними отняли у нас порядочно времени. Но довольно-таки быстро, к 10.30, спустились к местечку Маниганго. В окне промелькнуло озеро Илхун-лацо (кит. Синьлухай). Не успела толком рассмотреть. В путеводителе сказано, что это удивительной красоты священное альпийское озеро, окруженное чортенами (ступами) и наскальными рисунками. Мне повезло: шофер сразу же пересадил меня в направляющийся в Шицю микроавтобус, а сам поехал дальше в Ганьцзы. Из Шицю дорога идет в г. Юйшу, где недавно было землетрясение.

Дзогчен

В микроавтобусе сидела молодежь, направляющаяся в Шицю на заработки. На строительных работах платят по 100-120 юаней (500-600 руб.) в день, за два месяца можно заработать по 6000 юаней. Машина старая, изношенная, пришлось протиснуться на заднее сиденье между двумя парнями и тюками. Очень прохладно. Еще один перевал, тоже со снегом, но не такой высокий. Вокруг альпийские холмы, спуск – и я в селе Дзогчен. Село в отличие от виденных мною, можно сказать, шикарных поселений с домами-крепостями представляет собой захудалую деревню с одноэтажными домами-мазанками китайского типа, стилизованными под тибетские дома. От дороги до деревни меня подвезли на мотоцикле. На вопрос, сколько это стоит, мотоциклист только махнул рукой и уехал. Что значит настоящая деревня! Нашла себе комнату в доме с лавкой за 30 юаней. Рядом в китайской закусочной поелапельменей – тоже за 30 юаней.

Монастырь находится где-то в километре от села. По дороге меня опять подвезли на байке. Как это здорово! Вспоминаются школьные годы и наша бурятская деревня с бандой юных мотоциклистов.

Монастырь расположен в прекрасной альпийской долине у подножия ледниковых гор. Опять приходится удивляться. В монастыре тоже идет

грандиозное строительство. Осмотрела первый новый дацан справа. На обходе увидела скамейку, присела и начала свои записки. Здесь, как и в Пэлюле и Като, строятся огромные здания. На некотором расстоянии уже воздвигнут буддийский университет Дзогчен Ши́ра. Все идет, видимо, к тому, что в ближайшем будущем при каждом монастыре будет свой университет, а все население пойдет в монахи и будет изучать философию буддизма. Но чтобы заполнить все университеты, потребуется все население Тибета и вдобавок добрая толика китайского.

Села на берегу бегущей и громко журчащей горной речушки по дороге в деревню. Осознаю к концу своего путешествия, что мне больше по душе пейзажи в зоне альпийских лугов – таких, как в Тагу́не или Дзогчене, чем на низких высотах ущелий рек или высоко в горах. Понимаю теперь отца-степняка, который не то чтобы не любил горы, но чувствовал себя там неуютно. Мне для внутреннего комфорта тоже необходим простор. Величие гор прекрасно, но оно вызывает страх, теснение в груди. Куда как лучше видеть степные холмистые просторы на фоне снежных гор в отдалении. Пусть нет растительности, зато взгляд так радует ширь альпийских лугов, журчание прозрачной речушки, ясное небо и снежные вершины гор вокруг.

Осмотрела монастырь и университет. В общем так. Справа построенный дуган, но закрытый. Четыре этажа, на крыше павильончик. Посреди не огромное строящееся здание, покрытое зеленой строительной сеткой, этажей 7-8. Слева уже построенный храм дуган, четыре этажа с павильоном на крыше. Вошла внутрь. Внутри огромный зал, посередине Будда Шакьямуни, слева Ваджрасаттва, справа гуру Римпоче, все статуи высотой около 5 м. Монах говорит, что у них каждый день по утрам читают молитвы, всего здесь около 500 монахов, 7-8 римпоче. Буддийский университет в сторону снежных гор. Не представляет собой ничего особенного. Между университетом и монастырскими постройками – большой луг или поляна. Посередине статуя Лин Гэсэра. Так и представляется, как в летнее время здесь проходят веселые пикники в виде праздничных мероприятий или буддийские учения.

Буддийский университет располагается в отдалении, в направлении снежных гор. Прогулялась в ту сторону. Удивительное по живописности место. На фоне снежных гор – храм с золотой кровлей, перед ним течет горная речушка, в которой монахи-ученики университета стирают свои вещи. Кажется, что если пожить в таком месте, все твои мысли улягутся и ты наконец-таки почувствуешь успокоение души. Такое же чувство у меня возникало при посещении одного дзэнского монастыря в Японии. Пошла вслед за монахами, оказалось, что за храмом обыкновенное поле, где ученики играли в игру, которая заключалась в кидании тарелки между двумя командами.

Китайские источники говорят, что монастырь Чжуцинсы (Дзогчен) построил ученик 5-го Далай-ламы знаменитый ньинмапинский монах Байма Жэньчжэнь (Дзогчен Пема Ригдзин) при поддержке дэргэского князя Дэлинцун где-то в 1675 г. Традиция считает, что Дзогчен лично посетил основатель Ньинмапы Падмасамбхава. После постройки монастыря Пема Ригдзин назначил первого римпоче, назвав его «Дзогчен Еше Норбу» – драгоценность мысли. Монастырь был расширен в период правления империи Цин, построены учебные заведения. Монастырь пользуется большой известностью, из него вышло большое количество знаменитых наставников – Пема Ваджра, Патрул Римпоче, Мипам Римпоче и Кенпо Шенга. Во время 5-го Дзогчен Римпоче монастырь находился на пике своей активности. В нем проживало до 500 монахов, имелись 13 ретритных центров и около 280 дочерних подразделений. При полном стечении адептов собирались десятки тысяч лам, тулку, кенпо, монахов и мона-

хинь. Монастырь является колыбелью тибетской оперы «Лин Гэсэр», здешнее искусство скульптуры и танка монастыря оказало влияние на весь Тибет. Говорят, что главный храм был разрушен в результате пожара в 1936 г., сам же монастырь был полностью уничтожен в конце 1950-х гг. Сейчас монастырь восстановлен. Сюда съезжаются на обучение и практику со всех концов Тибета, а также Бутана и Непала последователи всех буддийских школ. Главой монастыря является Дзогчен римпоче.

Повернула обратно. Вошла в ворота университета. Двор, как обычно в тибетских монастырях, опоясывается домиками учеников в два яруса. Посередине здание молитвенного и учебного помещений. Какой-то монах сказал мне, что сюда заходить нельзя. Я вышла. Пошла обратно, посидела немного у реки. Река быстро бежит по валунам и булыжникам, напоминает реку на Аршане Тункинского района Бурятии, только воды побольше, сейчас много дождей. Иду потихоньку в деревню.

Деревня с виду небогатая. Домики маленькие, не такие, как в Байюй. Деревня состоит из одной улицы, в каждом первом этаже магазинчики и закусочные. У своего дома села на скамейку, нет желания идти в комнату. Пришла хозяйка с маленькой дочкой, потом дедушка с внучкой. Сидели, немного общались, играли с детишками. Постепенно на улицу вышли люди, расселись на порогах своих домов и магазинчиков. Молодые парни с мотоциклами тусуются около магазинов. По дороге туда-сюда ездят машины с монахами. У них тут, по словам хозяйки, 5-6 римпоче.

Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета

Первоначально школа Ньингмапа приобрела исключительную популярность на Западе, в настоящее же время отмечается стремительный рост популярности школы в Китае, чему я оказалась свидетелем. Главной причиной популярности Ньингмапы является ее учение Дзогчен (тиб. высшее совершенство) – высшая ступень пути просветления в школе. В то время как новые школы тибетского буддизма постулируют постепенный процесс обретения освобождения, Дзогчен отстаивает совершенно иной подход – метод прямого введения в состояние Будды. Согласно Дзогчену, единственно реальным является состояние изначально чистой и пустой «основы». Она же есть чистое знание ригпа, Ади-будда Кунту Санпо, Дхармакая, Ясный свет, Великое совершенство. Не существует ничего сверх этого состояния, в котором нечего отвергать и нечего принимать. Собственно говоря, это и есть состояние Дзогчена. Понимание его означает понимание Дзогчена, а практика такого состояния есть основная практика Дзогчена, которую учитель передает в посвящении «прямого введения», и эта передача не зависит ни от формальных ритуальных посвящений, ни от интеллектуальных объяснений. По словам иерарха школы Дзогчен Намхая Норбу Римпоче, «учитель вводит ученика прямо в «великое совершенство», сердце всех путей». Нирвана, конечная цель буддизма, уже проявлена, и потому все, что существует, или сансара, не страдание или иллюзия, а просветление, пять скандх (групп привязанностей) изначально чисты. Практик Дзогчена осознает это мгновенно и в полной мере и наслаждается игрой Ясного света, будучи в самом его эпицентре. Такой подход к Дзогчену – подход с точки зрения абсолютной истины, и внешне он прост и безыскусен.

Все реалии обусловленного существования адепт Дзогчена, будучи тулку (римпоче), или живым буддой, воспринимает как игру Ясного света. Он видит вещи и явления таковыми, каковы они на самом деле есть. Абсолютный уровень Дзогчена оказывается абсолютно тождественным относительному, или, наоборот, сансара становится тем же самым, что и нирвана. В относительном уровне, который является полным тождеством абсолютного измерения, также нет загрязнения, нет неведения, нет деле-

ния на хорошее и плохое, на добродетель и грех и т.д. Вся Вселенная во всем многообразии становится просветлением, любое действие подвижника – актом просветления.

Но, как нам кажется, эта мысль в философии Дзогчена выражена не столь явственно, как в Чань-Дзэн, хотя, безусловно, имеется в виду. Здесь, по всей видимости, вступают факторы национального характера. Для тибетской традиции более характерно мистическое восприятие реальности с его абстрагированностью в мир символических реалий, а для китайской – большая прагматичность и погруженность в мир действительных реалий. Немаловажным фактором для китайской традиции, как отмечают многие исследователи, является и воздействие даосизма с его центральной концепцией «естественности». Сказанное, на наш взгляд, применимо к сочинениям наставников прошлого. Что касается современных тибетских учителей, то в трудах таких наставников как Тартанг Тулку или Чогьям Трунгпа красной нитью прослеживается мысль, что просветление нужно искать не где-то вовне, а только здесь и сейчас.

В Чань, который в силу национальных особенностей китайского характера старался держаться в стороне от мистичности тантризма, очень очевиден акцент на идее присутствия Абсолюта в мире феноменов. Для просветленного сознания Абсолют присутствует в обусловленном существовании не как частица и не как потенция стать буддой, поскольку разделение на частицу и целое является тем же самым признанием двойственности, а единственно существующая реальность. «Просветление здесь и сейчас» – краткая формула, объединяющая традиции Чань и Дзогчен, и в данном аспекте и традицию Махамудры. История чань-буддизма изобилует примерами того, как чаньские наставники обретали просветление от соприкосновения с самыми обыденными вещами и явлениями (любование цветом персика), или как результат необычных действий наставника (удар палкой), или после, на первый взгляд, странных, парадоксальных заявлений и диалогов (мондо, коанов). Просветление, обретенное ими, не было состоянием экстаза или транса, уносящего практика в сферу безликого и абстрактного Абсолюта, а внезапным ощущением ясности и открытости такой интенсивности, в результате чего дуалистическое восприятие реальности исчезало без следа, а вещи и явления становились просто самими собой.

Над горой Лу дождь и туман; в реке Чэ прибывает вода.
Вдали от них я не знал покоя от тоски!
Я побывал там и вернулся... Ничего особенного:
Над горой Лу дождь и туман; в реке Чэ прибывает вода?
(Цит. по: Гарри, 2003, с. 112).

Автор этого знаменитого китайского четверостишия показывает свой опыт просветления. Сущность его в словесном выражении состоит всего лишь в том, что все просто осталось на своих местах. Не выраженным словами остался основной подтекст – просветление, которое нельзя описать, а можно только пережить. Ведь недаром известный дзэнский наставник Д. Судзуки говорил: «не может быть Дзэна без сатори (просветления. – И.Г.), которое поистине является альфой и омегой Дзэн-буддизма». Таким образом, в дзэнском сатори и в дзогченской практике ригпа обретается понимание того, что каждое живое существо – это Будда, окружающий мир – это дхарма, а каждое действие живого существа – буддийская практика.

Библиографический список

Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003.

Козлов П.К. Монголия и Кам. – М., 1948.

Chos 'phel gyis brtsams. Gangs can ljongs kyi gnas bshad lam yig gsar ma: Lha sa khul gyi gnas yig. – Beijing, 2004.

Hualang yu Bao-Zang. Ganzi zhou wenhua lüyou shouce. Ganzi zhou minzu wenhua chanye lingdao xiaozu bangongshi, Ganzi Zangzu zizhizhou wenhuaju. – Beijing: Zhongguo wenxian chubanshe, 2007.

Ran Guangrong. Zhongguo Zangchuan fojiao siyuan. Beijing: Zhongguo Zangxue chubanshe, 1994.

¹ Козлов П.К. Монголия и Кам. – М., 1948. – С. 167-168.

² Гарри И.Р. Дзогчен и Чань в буддийской традиции Тибета. – Улан-Удэ, 2003. – С. 112.

Аюшеева Д.В.

ТИБЕТСКИЙ БУДДИЗМ В СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ

Аннотация. В статье дается анализ современного состояния тибетского буддизма в Северной Америке. Автор исследует основные особенности и тенденции в развитии тибетского буддизма в этом регионе.

Ключевые слова: тибетский буддизм, линия преемственности учителей, буддийские организации и центры.

Широкое распространение тибетского буддизма в Северной Америке началось в 70-е гг. прошлого столетия. Буддизм на этом континенте известен давно, со второй половины XIX в., но как социально значимое явление стал заметным в 60-е гг. прошлого века, когда существенным элементом американской контркультуры выступил дзен-буддизм. Все же, несмотря на волну известности, вызванную, с одной стороны, популяризацией буддизма представителями движения хиппи и битников, а с другой, – академическими работами А. Уотса, Д. Судзуки, Р. Блайса и др., буддизм за рамки контркультуры не выходил и был одной из многих ее составляющих в потоке общего увлечения Востоком. Ситуация изменилась в начале 70-х гг., когда в Северной Америке обосновались несколько тибетских лам. С этого времени здесь началось интенсивное распространение тибетского буддизма. Среди причин миссионерской активности тибетских буддистов – обоснованные опасения утраты тибетской культуры в целом и религиозной традиции в частности вследствие китайского вторжения в Тибет, его оккупации и последующей политики КНР в отношении Тибета. Запад, особенно Соединенные Штаты, открыли свои границы для тибетских эмигрантов, которые перенесли сюда насчитывающий более тринадцати столетий опыт учения Будды.

Учителя четырех основных школ тибетского буддизма – ньингма, кагью, сакия и гелуг – прибыли в Северную Америку для того, чтобы познакомить западную аудиторию со специфическими буддийскими созерцательными практиками и учениями, которые передавались в непрерывной линии преемственности учителей. Линии преемственности, центральная и особые, являются важным фактором идентификации каждой школы. Центральная линия школы представляет собой последовательность учителей от Будды, через индийских наставников и до современных тибетцев, которые устные и письменные наставления передавали от старшего к младшему. В школе ньингма линия преемственности идет от Падмасамбхавы, в школе кагью – от Марбы-лодзавы (1012–1097 гг.), в сакия – от Бромги-лодзавы (993–1074 гг.), в гелуг – от Цзонхавы (1357–1419 гг.). Особые

линии преемственности включают учителей, передающих наставления к тем практикам, которые особым образом выделяются в данной школе. Эти линии могут включать лишь некоторых, а не всех учителей центральной линии преемственности¹.

Первым учителем тибетского буддизма в Соединенных Штатах школы гелуг стал геше Вангьял, по происхождению калмык из Астраханской губернии. С благословения и разрешения Далай-ламы XIV он открывает первый в США тибетский монастырь – Лабсум Шедруб-линг (*Labsum Shedrunb Ling*)³. Геше Вангьял возглавлял монастырь вплоть до своей смерти в январе 1983 г. Монастырь оказал значительное влияние на распространение тибетского буддизма в США. Одновременно с настоятельской деятельностью геше Вангьял преподавал в Колумбийском университете в Нью-Йорке, ставшем научной и учебной площадкой для подготовки многих последователей буддизма среди американцев. Среди его известных студентов – Роберт Турман, Джеффри Хопкинс, Александр Берзин, художник Тед Сет Джейкобс. Р. Турман стал первым американцем, получившим обеты монаха у Далай-ламы. Ныне он занимает место профессора, заведующего кафедрой индо-тибетского буддизма им. Чже Цонкапы в Колумбийском университете (*Jey Tsong Khapa Chair of Indo-Tibetan Buddhism Studies*). Дж. Хопкинс является профессором индо-тибетского буддизма в университете Вирджинии, который называют главным академическим центром по изучению тибетского языка и диспута традиции гелуг. Многие из учеников геше Вангьяла выступают в качестве переводчиков тибетских учителей, которые посещают с лекциями Соединенные Штаты. По инициативе геше Вангьяла и Далай-ламы XIV в 1972 г. был основан Американский институт буддологии (*The American Institute of Buddhism Studies*).

Дежунг Ринпоче, учитель традиции сакья, прибыл в Америку в 1961 г. по приглашению университета города Сиэтл, штат Вашингтон. Будучи настоятелем монастыря Сакья Тхарланг (*Sakya Tharlan*), он тесно сотрудничал с западными учеными, обучая их тибетскому языку и буддийской философии и помогая составить англо-тибетский словарь. Позже, по просьбе Калу Ринпоче⁴, он начал обучать западных учеников, открыл для них центры в Канаде и во Франции. Его несомненной заслугой, кроме обучения западных учеников тибетскому языку и философии, является создание центров для этнических тибетцев в Сиэтле, которые продолжают прибывать в Северную Америку из Индии и Непала.

Обе традиции – гелуг и сакья – неизменно популярны в западной академической среде, в сообществе ученых, изучающих буддизм. Совместная деятельность учителей школ гелуг и сакья и западных ученых способствует практической адаптации буддийской доктрины в западной культуре. Прежде всего это касается переводов основных канонических текстов и создания комментариев к ним. В традициях гелуг и сакья текстам, как проводникам учения, придается первостепенное значение, потому создание специального корпуса литературы, адаптированной под западный менталитет, является задачей первостепенной важности для тибетских учителей. Использование текстов как руководства, своеобразных путеводителей и справочников облегчает восприятие буддийского учения для западных адептов, привыкших рассматривать текст как инструмент познания. В этой ситуации особой заботой тибетских учителей становятся корректность и точность переводов и интерпретаций, осуществляемых западными учеными-востоковедами.

Школы нyingма и кагью в большей, чем гелуг и сакья, степени акцентируют внимание на медитации и созерцании, особенно на тантрической ритуальной практике. С древнейшей школой тибетского буддизма нyingма западную аудиторию познакомил Тартанг Тулку, который приехал в Беркли, штат Калифорния, в 1969 г. За короткое время он создал тибет-

ский медитационный центр «Ньингма» (*The Tibetan Nyingma Meditation Center*) – первый центр Ваджраяны в Америке. Многочисленным ученикам под руководством Тартанг Тулку стали доступны традиционные тантрические начальные практики. В традиции ньингма учителя редко бывают монахами, обычно они женаты и имеют детей. Этот аспект традиции особенно располагает к ней американцев, которые пытаются интегрировать буддийскую практику в свою повседневную профессиональную деятельность и семейную жизнь. Эта более или менее успешная интеграция является, на наш взгляд, одной из особенностей буддизма на Западе. Издательство «Дхарма» (*Dharma Publishing*), открытое Тартанг Тулку, в настоящее время представляет собой одно из самых крупных издательств⁵, публикующих переводы различных тибетских и санскритских источников. Институт «Ньингма» (*The Nyingma Institute*) в Беркли предлагает американцам занятия по практикам традиции ньингма, которые в настоящее время проводятся учениками Тартанг Тулку. Его религиозная община состоит в основном из американцев и нескольких тибетцев-мирян. В 1975 г. начинается строительство учебного центра (монастырского городка) Удияна (*Odiyan*) в Сономе Каунти, штат Калифорния. Центральное место в этом комплексе занимает постоянный ретритный центр, в котором члены общины имеют возможность во время кратких или длительных сессий реализовать навыки медитативной практики.

Со школой кагью Запад знаком благодаря Чогьям Трунгпа Ринпоче, который прибыл в Америку в 1970 г. Сам обучавшийся в Оксфордском университете, он ставил перед собой задачу создать для американской аудитории полную, комплексную буддийскую образовательную модель. В качестве элементов этой модели им рассматривались дошкольное учреждение, начальная школа, аккредитованный колледж, выдающий диплом степени бакалавра, отдельные медитационные программы, называемые *Shambala Training*, для различных категорий слушателей⁶. Деятельность Трунгпа Ринпоче – наиболее полная попытка соединить религиозные практики Ваджраяны со многими аспектами американского образа жизни. Называемые ранее «Ваджрадхату», дхарма-центры и учебные группы Трунгпа Ринпоче сегодня носят имя «Шамбала» (*Shambala Center*) и находятся в штате Колорадо. Трунгпа Ринпоче умер в 1987 г., сегодня его старший сын, Михам Ринпоче, стал духовным лидером большой американской общины Чогьям Трунгпа.

Эзотеричность кагью и ньингма, акцентирующих свое внимание на созерцательной практике, особенно привлекает западных адептов. Как следствие – растущая среди них популярность такой формы практики как ритрит, организуемой в специальных ретритных центрах, которые можно назвать специфическим новообразованием тибетского буддизма на Западе. В Тибете ритритной практикой занимались посвященные практикующие (отшельники), не имеющие целибата и занимающиеся интенсивной тантрической практикой в течение долгого периода. Традиционное затворничество длится три года, три месяца и три дня в уединенном месте, а иногда продолжается до двадцати лет. Современная «редакция» ритрита значительно отличается от традиционной. Причина того – прежде всего социальная занятость западного человека, которая не позволяет ему выделить такого количества времени и энергии. Западный человек, как уже замечалось, стремится интегрировать буддийское учение в свою повседневную реальность, не меняя и не отказываясь от нее. Поэтому получили распространение кратковременные, – к примеру, однонедельные, двухнедельные, месячные – затворничества, часто не единичные по своей форме, как это было принято в Тибете, а коллективные⁷. Во многих буддийских центрах в Америке создаются условия для уединения: отдельные небольшие комнаты или кельи, где практикующие могут заниматься различными буддийскими практиками от нескольких часов до несколько меся-

цев и дольше. Обычно часть практики проводится совместно с учителем, объясняющим некоторые положения и методы той или иной практики, а остальная часть проходит в уединении.

Некоторые учителя способствуют тому, чтобы их западные ученики, закончившие трехгодичный ретрит и приобретшие таким образом интенсивный созерцательный опыт, сами стали учителями. Подобную тенденцию стоит рассматривать как определенное доверие, выказанное западным ученикам, и как способ сохранить в будущем линию преемственности учения.

Таким образом, активная деятельность первых прибывших на Запад учителей тибетского буддизма имела, несомненно, большое значение для его успешного распространения в Северной Америке. Сам факт присутствия учителей основных школ тибетского буддизма – нyingма, саkья, гелуг и кагью – позволяет говорить о передаче западным адептам сакрального учения буддизма в полном его объеме в разнообразных формах, их консолидации вокруг доктрины. Среди этих форм как традиционные для Тибета, – к примеру, монастыри и монастырские комплексы, так и новые для тибетцев, но привычные для западных учеников дхарма-центры и буддийские организации. В основу консолидации тибетцы положили линии преемственности учителей, сохранение которых вне традиционной тибетской культуры стало одновременно и задачей, и особенностью тибетского буддизма на Западе. Важно, что прижившиеся на Западе институциональные элементы тибетского буддизма необходимы были самому тибетскому буддизму в целях сохранения его целостности, а затем уже служили объектом интереса и средством консолидации вокруг него новых адептов. Так, создание и поддержание монастырей на Западе, в том числе в США, прежде всего решает задачу сохранения монастырской формы тибетского буддизма. Штат в тибетских монастырях Америки составляют тибетские монахи, живущие в США и Канаде, чьи нужды обеспечиваются западными мирянами. Несколько мужчин и женщин американского происхождения посвящены в духовный сан, но их немногочисленность не позволяет отнести приобщение к буддийской традиции посредством принятия монашеского статуса к приемлемым для западного адепта методам.

Центром монастырской традиции в США признается монастырь Намгьял, созданный в 1992 г. в Итаке, штат Нью-Йорк, как личный монастырь Далай-ламы XIV. Головной для Намгьял монастырь расположен в Индии, Дхарамсале, рядом с резиденцией Далай-ламы XIV. В настоящее время в американском филиале проживают только тибетские монахи, переселившиеся из Дхарамсалы. В тесной связи с монастырем находится одноименный Институт буддийских исследований. Институт Намгьял обеспечивает традиционной тибетской учебной программой западных светских учеников, управляется советом директоров, в состав которого входят как проживающие в США тибетцы, так и американцы, и административным комитетом в Дхарамсале. Институт Намгьял представляет собой своеобразный синтез тибетской и американской моделей управления деятельностью религиозной организации.

В традиционном тибетском обществе, теократическом по своей природе, монастыри концентрировали в себе духовную и светскую власть. Когда тибетская религия начала движение на Запад, стало очевидно, что основа этого управления оспаривается американцами, поскольку государство, в котором они живут, с самого начала своего становления было светским. Один из путей, по которому следует тибетский буддизм в новых условиях, – это выдвижение американских адептов для управления буддийскими организациями в Америке. Как только тибетский лама создает центр для практики и обучения, его студенты становятся ответственными за поддержание и содержание общины, выполняя административные и

финансовые функции. Эта ситуация быстро ведет к созданию штата директоров, определяющего политику центров и обычно состоящего из американских практиков. Несмотря на то, что административная власть сосредоточена в руках американцев, буддийские центры существуют и развиваются за счет авторитета тибетских религиозных учителей, имеющих ученые степени (геше, геше-лхарамба) или титул (тулку, ринпоче)⁸. Традиционно степень геше получают после полного курса обучения, длительность которого составляет 17–20 лет. Последующее обучение, еще в течение 8–9 лет, дает возможность получить степень геше лхарамба. Западных последователей, получивших степень геше, немного, поскольку эту степень можно получить в тибетских монастырях Индии и Непала. Среди них наиболее известны геше Свис Джерджес Дрейфус, профессор индо-тибетологии и тибетского языка в колледже Вильямс, штат Массачусетс, и геше Майкл Роуч. Последний является учеником Кенсур Ринпоче Геше Лобсанг Тарчин, одного из последних известных геше-лхарамб, получивших это звание в Тибете. Геше Роуч под руководством Кхен Ринпоче обучает студентов в Азиатском классическом институте в Нью-Йорке. Получение степени западными адептами позволяет говорить о подлинном продолжении тибетской традиции на Западе.

Еще один институт, обеспечивающий непрерывность и целостность линии преемственности, укрепляется в Северной Америке. Речь идет об особом статусе духовных лиц, называемых тулку (перерожденцами), присутствие которых в тибетской буддийской традиции является ее основной характеристикой. Чрезвычайно тщательно разработанная система, включающая предсказания как предшествующих лам, так и тех, кто выбран для поисков их новой реинкарнации, легитимизирует статус тулку.

Признание тулку в Тибете, в Индии и Непале – обычное явление, но в последние десять лет институт тулку начал укореняться на Западе: тибетские ламы стали признавать реинкарнации представителей линии преемственности среди западных людей. Так, американка Катарина Бугс, известная под именем Акон Лхамо, официально признана перерожденкой йогини XVII в.⁹

Система реинкарнации – сложная модель для восприятия ее западным человеком. Сложность внедрения данной модели в практику буддизма на Западе заключается не в том, что метафизическая идея перевоплощения учителя в другом физическом теле находит когнитивное или эмоциональное неприятие. Западнему адепту предстоит согласиться с тем, что авторитетный тибетский лама, его учитель, в своем следующем рождении может быть опознан в личности западного человека. Не менее сложной для него является необходимость выстраивать отношения ученика и учителя с маленьким ребенком, в котором признается перерождение его наставника. Безусловно, можно подвергнуть испытанию право и способность взрослого человека обучать дхарме и на основе результатов испытания прийти к выводам о его соответствии духовным потребностям. Довольно трудно такого рода эксперименты применить к ребенку. Эта ситуация – относительно новое явление в процессе становления тибетского буддизма на Западе, потому что многие тибетские учителя, которые первыми принесли дхарму на Запад, ушли из жизни за последние несколько лет, и их перерождение только начинают опознавать. Выстраивание личных взаимоотношений западных учеников с этими маленькими ламами представляется все более важным элементом в создании и поддержании целостности, требуемой для выживания и дальнейшего успешного развития тибетского буддизма на Западе.

В большинстве случаев дети-перерожденцы не посещают западный континент в силу своего возраста или потому, что их религиозное обучение настолько интенсивно, что исключает возможность столь длительного путешествия. Многие из них живут в тибетских монастырях в Индии и

Непале, где подчинены строгому режиму и инструкциям, неукоснительное исполнение которых составляет краеугольный камень инициации тулку и контролируется регентом или наставником, предварительно назначаемым покойным ламой, чье рождение признано в мальчике. В недалекой перспективе эти маленькие сейчас ламы вырастут в лидеров своих обществ, расположенных в том числе и на Американском континенте. Изменения, которые станут возможными как следствие прихода тулку в организации, созданные предшественниками их рождений, представляют, наверное, самый волнующий для тибетского буддизма на Западе вопрос. Пока монашеские институты в Индии и Непале поддерживают свои обязательства по обучению и воспитанию новых тулку и будущих геше, можно ожидать, что правильность передачи доктрины и практики тибетского буддизма на Западе будет сохраняться и в дальнейшем¹⁰.

Таким образом, изменения, которые не могли не затронуть тибетский буддизм в условиях совершенно иной для него культуры, к сегодняшнему дню выражаются уже не столько в трансформации его основных положений и институтов, но и в складывании новых, специфичных, форм существования. Эти тенденции в развитии тибетского буддизма вызваны многими причинами, в том числе и тем, что на Западе сформировался собственный корпус адептов, возглавивших созданные учителями-тибетцами школы и направления, внедряющиеся в ранее не присутствовавшие в западной традиции тибетского буддизма институты, к примеру, институт тулку и т.д. Все это позволяет, с одной стороны, говорить о новом этапе в развитии тибетского буддизма на Западе, а с другой, подчеркнуть, что происходящие трансформации направлены на всемерное поддержание его основополагающих признаков: доктринального единства школ, поддержания линии преемственности и статуса учителя.

Библиографический список

Аюшеева Д.В. Тибетский буддизм на Западе: особенности и перспективы развития // Вестник Бурятского государственного университета. – Вып. 6 Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2011. – С. 63-66.

Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч Уверенности. – СПб.: ОРИС; ЯНА-ПРИНТ, 1993.

Amy Lavine. Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana // The Faces of Buddhism in America. – L.: University of California Press, 1998. – P. 100-115.

Robert E. Goss. Naropa Institute: The Engaged Academy // Engaged Buddhism in the West. – Boston: Wisdom Publications, 2000. – P. 328-346.

Sameer Das Gupta. Advanced History of Buddhism: Vjnasteries and Temples. – Delhi: Cyber Tech Publications. – 304 p.

¹ Карма Агван Йондан Чжамцо. Светоч Уверенности. – СПб.: ОРИС, ЯНА-ПРИНТ, 1993. – С. 55.

² Геше Вангъял в шесть лет был отдан в послушники в монастырь. После Гражданской войны Вангъял приехал в Тибет и поступил в монастырь Дрепунг Гоман. Здесь он учился до 1935 г., когда решил, что ему необходимо вернуться на родину за финансовой поддержкой для завершения учебы. По пути домой он узнал о преследовании религиозных деятелей и религии в Советской России и задержался в Пекине. Там он устроился в издательство, где сличал между собой различные тибетские издания Ганджура и Данджура. В 1937 г., скопив достаточно средств для защиты ученой степени геше, он вернулся в Тибет через Индию. В Индии, будучи в Калькутте, был нанят переводчиком сэра Чарльза Белла, крупного британского дипломата и исследователя. В качестве переводчика сопровождал Белла в поездке по Китаю и Маньчжурии. После этого он вернулся в Тибет, успешно защитился на степень геше в Лхасе и создал фонд помощи для защиты степени геше для монахов из Монголии и России, которые, подобно ему, оказались отрезаны от поддержки родственников. Во время Мирного освобождения

Тибета войсками НОАК геше Вангьял бежал в Индию. В 1955 г. он уехал из Индии в США, где возникла необходимость в священнослужителе для новой диаспоры калмыков, расселенной в Нью-Джерси, Нью-Йорке и Пенсильвании. Доктор Вангьял перевел и издал два тома тибетских и санскритских легенд, иллюстрирующие буддийское учение: «Дверь к освобождению» (*The Door of Liberation*) и «Принц, превратившийся в кукушку» (*The Prince Who Became a Cuckoo*). Он также совместно с Брайаном Кутилло перевел и издал «Озарения Сакья-пандиты» (*Illuminations of Sakya-Pandita*).

³ Другие названия: *Tibetan Buddhist Learning Center; Lamaist Buddhist Monastery of America*.

⁴ Кьябдже Калу Ринпоче (1905-1989) – тибетский буддийский лама традиции кагью, мастер медитации. Один из первых тибетских учителей буддизма на Западе.

⁵ Довольно много издательств специализируется частично или полностью на публикациях тибетских текстов. Среди них изд-во «Шамбала», образованное старшим учеником Тругпа Ринпоче; изд-во «Дхарма» печатное и переводческое отделение организации Тартанг Тулку; изд-во Wisdom и Snow Lion. Nalanda Translation Committee также постоянно пытаются издавать переводы с тибетского, штат набирается в основном (в большей степени) из посвященных учеников-практиков для создания точных и понятного чтения переводов текстов и ритуальных служб, используемые американцами во время практик.

⁶ Так, первые полноценные курсы институт Наропы, созданный Тругпой, предложил в 1975/76 гг. Студенты могли получить степень бакалавра, изучая историю буддизма, историю изобразительного искусства, степень магистра психологии, сертификаты театрального, танцевального и поэтического курсов. В 1977 г. институтом было принято решение обратиться за получением государственной аккредитации вузов, процесс этот затянулся до второй половины 80-х, когда Институт все же получил аккредитацию Северной Центральной ассоциации колледжей и школ. Университет Наропы выдержан в буддийском духе, но находится вне строгой буддийской концепции и призван объединять представителей различных религиозных конфессий, национальностей и культур.

⁷ Аюшеева Д.В. Тибетский буддизм на Западе: особенности и перспективы развития // Вестник Бурятского государственного университета. – Вып. 6. Философия, социология, политология, культурология. – Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 2011. – С.66.

⁸ Amy Lavine. Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana // The Faces of Buddhism in America. – L.: University of California Press, 1998. – P. 104.

⁹ Там же. – P. 105.

¹⁰ Там же. – P.109-110.

**ИНТЕРПРЕТАЦИЯ РЕЛИГИИ КИТАЙСКИМИ МЫСЛИТЕЛЯМИ В КОНТЕКСТЕ
РАЗВИТИЯ РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ В КНР
(ВТОРАЯ ПОЛОВИНА XX – НАЧАЛО XXI ВВ.)**

Статья вторая

Аннотация. В статье раскрываются основные подходы к интерпретации понятия «религия» в религиоведении КНР. В нынешнем состоянии континентального китайского религиоведения марксистский атеизм остается доминирующим. Ясно, что это обусловлено общей идеологической ситуацией в КНР. Однако марксистские трактовки постепенно избавляются от прежнего догматизма. В известной степени можно говорить об идеологической открытости религиоведческого знания, следствием чего стал процесс переоценки традиционных марксистских трактовок. Этот процесс, узаконенный на идейно-политическом и академическом уровнях, обозначен понятием «китаизация марксистских религиоведческих концепций». Марксистская религиоведческая методология в научной мысли КНР сосуществует с западными концепциями. Они оказывают существенное влияние на развитие китайской религиоведческой теории. Классические западные интерпретации религии усваиваются и перерабатываются, открывая новые возможности для развития. Идеи западного религиоведения стимулируют переход от понимания религии как упрощенной и извращенной формы сознания к толкованию ее как сложной и значимой части социокультурной системы. С другой стороны, западные религиоведческие подходы нередко подвергаются критике за христианско- и европоцентризм. Трактовка сущности религии в контексте китайской религиозной специфики требует, согласно позиции многих китайских религиоведов, обращения к ключевым категориям и смыслам китайской культуры. Среди ключевых китайских категорий, раскрывающих суть религии, в ряде авторитетных публикаций выделяется понятие шэнь. Среди важнейших смыслов внимание обращается на древнее выражение шэньдао шэньцзяо – «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». В нем, как полагают некоторые ведущие религиоведы Китая, заключается универсальная сущность и выражается основная социальная функция религии.

Ключевые слова: религия, религиоведение, сущность религии, определение религии, марксизм, атеизм, феноменология религии, социология религии, психология религии, история религии.

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».

В современных условиях китайские исследователи религии могут стоять на разных мировоззренческих и методологических позициях. Одни придерживаются марксистской атеистической парадигмы; другие занимают прохристианскую позицию и оценивают религию, исходя из западных критериев, основанных на представлениях о божестве и потустороннем мире; есть те, кто, опираясь на западные и марксистские религиоведческие теории, формирует понимание религии, акцентирующее значимость специфики разных локальных культур и направленное на проблему

диалога религий. Из этого широкого спектра мы выделим лишь некоторые, возможно, наиболее заметные интерпретации религии. Обратившись к теории Люй Дацзи о четырех элементах религии, рассмотрим один из первых опытов соединения марксистского видения религии с западными религиоведческими воззрениями. На примере концепций Хэ Гуанху, Ли Шэня и Чэнь Мина постараемся показать, как происходят дальнейшая переоценка марксистского видения религии, формирование новых подходов в интерпретации сущности религии, критика западных стандартов ее понимания.

Теория Люй Дацзи о четырех элементах религии

Люй Дацзи 吕大吉 (1931–2012 гг.) стоит у истоков зарождения современного научного религиоведения в КНР. В 1982 г. ему было поручено возглавить государственный проект Академии общественных наук КНР по «построению марксистской религиоведческой (религиозной) системы». В 1983 г. при поддержке Института мировых религий Академии общественных наук КНР он инициирует появление в Пекинском государственном университете первых специальностей по религиоведению – «основы религиоведения» и «истории западных религиоведческих теорий». Область его научных интересов – западные религиоведческие теории, мировые религии и атеизм¹.

В 1987 г. Люй Дацзи в журнале «Общественная наука Китая» опубликовал статью «Размышления о сути религии». Основным ее содержанием была «теория о четырех элементах религии» (神道设教), которая, по утверждению автора, стала результатом его изысканий в области религиоведения за последние 20 лет. Эти «четыре элемента» являются для него сутью религии, с помощью которых он дал ей определение. Его точка зрения в течение длительного времени оказывала сильное влияние на религиоведческое сообщество Китая.

Люй Дацзи прежде всего обращается к китайскому понятию *цзунцзяо*, которое в современном китайском языке используется в значении «религия». Он подчеркивает, что смысл слова *цзунцзяо* произведен от слов английского слова *religion* и в широком плане это понятие обозначает «веру в некую божественную истину». Он полагает, хотя смысл слова *цзунцзяо* произведен от иностранных слов, тем не менее в Древнем Китае были изречения и понятия, содержащие смысл, подобный тому, который ныне вкладывается в понятие «религия». Примером может служить выражение из древнекитайского языка *шэньдао шэцзяо* (神道设教), которое в современном языке понимается как «осуществлять воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». Люй Дацзи обращает внимание на то, что ныне некоторые китайские ученые на основе этого выражения стремятся развить современные смысловые конструкции, которые могут соответствовать европейскому понятию «религия» или китайскому *цзунцзяо*².

Люй Дацзи отмечает, что свою «теорию четырех элементов религии» он строит на основе трех крупных разделов религиоведческого знания – религиозной антропологии и истории религий, психологии религии, социологии религии. В первом случае при построении дефиниций религии исходным смысловым ядром определения религии выступает объект веры (Бог или божество). Во втором внимание акцентируется на внутреннем переживании верующего по отношению к Богу или божеству. В третьем, социологическом, варианте религия рассматривается через призму общества, а ее функции и влияние на общество расцениваются в качестве базовых. Люй Дацзи анализирует существующие определения религии и отмечает, что каждый из разделов религиоведения рассматривает религию под определенным углом зрения, а вместе они нацеливают на постижение сущ-

ности религии с трех сторон – объекта религиозной веры, субъекта религиозной веры и социальной среды религиозной веры.

Люй Дацзи указывает, что дать определение какому-то объекту познания – значит отразить его суть. Определение есть концептуальное выражение сущности явления. Если определение не вскрывает сущности объекта, оно не может раскрыть разницу между данным объектом и другими объектами. Возможна ситуация, когда объекты познания имеют единую сущность, но феноменологическое их проявление многообразно. Если определять объект не с точки зрения сущности, а с точки зрения феноменологической вариативности, то невозможно охватить все многообразие форм бытия этого объекта. Люй Дацзи считает, что определения религии, сформированные в рамках трех вышеуказанных аспектов изучения религии, имеют свои недостатки. Производные от этих типов религиоведческого знания дефиниции не в полной мере охватывают сущность религии. Например, мистический религиозный опыт, по мнению китайского религиоведа, не может рассматриваться в качестве сущности, определяющей религию во всей полноте ее бытия; мистический религиозный опыт – это результат религиозной традиции, религиозного воспитания, а также обычаев и суеверий³.

Люй Дацзи подчеркивает, что неверно социальную функцию религии принимать за ее сущность. Функция какого-либо явления есть результат той роли, которую оно играет, поэтому функция относится к сфере феноменологической формы. Сущностно разные социальные субъекты, институты могут играть идентичную или схожую роль. Плохой поступок может совершить как преступник, так и хороший человек. Роль поддержания порядка и интеграции общества может играть и религия, и политико-правовая система, и философское мировоззрение, и этико-моральные установки. Страждущий может найти утешение как в раю, так и в реальном мире. Функция какого-либо явления есть внешнее проявление внутренней сущности, поэтому она не может определять сущность; социальная функция религии есть только проявление ее сущности⁴.

Люй Дацзи указывает: религия является религией, поскольку посредством присущих ей символической и ценностной систем играет свою социальную роль. Что есть символическая и ценностная системы религии? Почему они могут играть определенную социальную роль? Именно в этих проблемах, по мнению религиоведа, скрывается сущность религии. Символическая и ценностная системы религии, согласно Люй Дацзи, выражают представления о Боге, божественном начале и велении небес, о чуде и т.п. Религия является религией именно вследствие того, что божество и воля божества становятся объектом веры, трепета и почитания. Таким образом, делает вывод Люй Дацзи, сущностью (ядром) религии являются «представления о божестве» (神观念)⁵, которые выступают внутренним содержанием социальной роли религии и основным признаком, отличающим религию от других форм. Убери эти представления, уничтожь веру и поклонение божеству, и тогда уже не будет речи о социальной функции или объект обсуждения уже больше не будет действительно религиозным, а будет другим социокультурным явлением⁶.

С другой стороны, отмечает Люй Дацзи, религия в целом не равна представлениям о Боге или сверхъестественной силе. Религия – не только субъективные представления в головах людей, это и объективно существующие социальные данности, не только «фальшивая вера» в сверхчеловеческую силу, но также и реальная социальная сила. Религиозные представления – одно дело, а религия как объективное существование социальной реальности – другое. Согласно Люй Дацзи, религия – это не только субъективное представление, она выступает также в качестве объективно существующей социокультурной системы, включающей в себя представления о божествах и сверхчеловеческих силах⁷.

Религиозные представления о некой сверхъестественной силе, согласно Люй Дацзи, возникают как первичная религиозная данность, они ведут к появлению чувства благоговейного трепета, зависимости, а также мистических переживаний – таким образом формируется область религиозных эмоций. Внешнее проявление религиозных чувств и религиозных представлений есть религиозное поведение, обнаруживающее себя в объективной деятельности верующего и осуществляющее физически или вербально. Например, почитание, моление – это проявление религиозного поведения в культовой деятельности. В религиях посредством определенной обрядовой деятельности изначально разрозненное индивидуальное религиозное поведение стандартизируется, приобретает символическую условность и священный смысл. Религиозно-обрядовая деятельность осуществляется в рамках организации и обладает очевидным социальным характером⁸.

Социальный характер религии максимально проявляется в установлении религиозной организации и формы устройства сообщества верующих. Религия, получив фиксированную организационную форму, с целью утверждения своих позиций вовне и внутри стремится догматизировать собственные фундаментальные религиозные представления, а также создать форму жизни религиозной общины, различные религиозные нормы и предписания, соответствующие религиозной догме. Включение огромного числа верующих в общую организацию стандартизирует их поведение и веру, определяет их жизнь. Она становится социальной силой. А поскольку религиозные догмы и предписания, нормы поведения, стандарты обрядовой деятельности зачастую проявляются посредством форм культуры, искусства, философии, морали, религия определяет ценностные представления верующих. Поэтому религия и является социокультурной системой⁹.

На основе анализа религии как системы Люй Дацзи делает следующие выводы: религия в качестве некоего общественного явления имеет основные элементы, которые можно разделить на два типа: внутренние и внешние. Первые – это религиозные представления и идеи, религиозные чувства и опыт; вторые – религиозное поведение и деятельность, религиозная организация и форма устройства сообщества верующих. Любая сравнительно целостная религия есть синтез всех четырех перечисленных факторов. Религиозные представления и опыт – две взаимозависимые стороны единого религиозного сознания¹⁰.

Люй Дацзи с позиции логической упорядоченности систематизирует эти «четыре элемента» религиозной системы. Ядро религиозной системы – религиозные представления. Представления порождают психологические переживания и религиозный опыт, которые находятся на втором уровне. Религиозное поведение, связанное с поклонением, – колдовство, знахарство, жертвоприношения, чтение молитв, табу, богослужения, исповедь и т.п. – это внешнее проявление религиозных чувств и опыта, оно находится на третьем уровне. Религиозная организация и форма устройства пребывают на самом внешнем, четвертом уровне, догматизируют религиозные представления, организуют верующих и стандартизируют религиозное поведение. Играя стандартизирующую и консолидирующую роль, они обеспечивают религию как социокультурное явление четкой структурой, будучи главной составной частью общественной конструкции, существуют внутри общества¹¹. Логический порядок четырех религиозных элементов китайский религиовед графически изобразил «схемой» в виде ядра, которое окружают три сферы.

Соединение четырех элементов приводит к появлению религиозной системы. Если какого-либо фактора не хватает, нет и целостной религии. Люй Дацзи добавляет, что когда его спрашивают, что есть религия, он отвечает: «Смотрите схему». Такой подход к исследованию религии он назвал структурным анализом религиозных факторов. Внешние факторы



Структура религии
по Люй Дацзи.

– это проявление факторов внутренних. Что касается внутренних факторов, то религиозные чувства и переживания могут возникнуть только при условии веры в Бога, божество или иную сверхъестественную силу¹².

Люй Дацзи отмечает, что в то время, когда им была выдвинута «теория о четырех элементах религии», он уже считал определение религии, данное Энгельсом, несовершенным, но соглашался с понятием «сверхъестественные силы». Поэтому он включил его в свое понимание «четырех факторов религии», сформулировав следующее определение: «Религия есть форма общественного сознания, в которой фантастическим образом отражаются в виде

сверхъестественных сил все чуждые человеку силы, управляющие его обыденной жизнью; эта форма общественного сознания включает обусловленные представлениями о сверхъестественных силах веру в них и их почитание. Религия есть стандартизированная социокультурная система, возникающая в результате синтеза определенного типа сознания и поведения»¹³.

Дальнейшие размышления над этой дефиницией приводят китайского религиоведа к критическому отношению к категории «фантастическое». В выражении «фантастическое отражение» объект религиозного поклонения превращен в «ложные представления в головах людей», однако, по его мнению, такая трактовка не может быть адекватным определением религии, поскольку религия в нем выступает как «ложное представление» и тем самым отрицается существование Бога¹⁴. В 1998 г., как указывает Люй Дацзи, он отказался от атеистического понимания представлений о «сверхъестественных силах» как фантастического отражения, признав такую трактовку некорректной.

В новой версии дефиниция религии Люй Дацзи звучит так: «Религия есть форма общественного сознания, основанная на представлениях о сверхъестественной силе; эта форма общественного сознания включает обусловленные представлениями о сверхъестественной силе веру в них и их почитание. Религия есть стандартизированная структурированная социокультурная система, возникающая посредством синтеза определенного типа сознания и поведения»¹⁵. Люй Дацзи подчеркивает, что религия в своей сущности есть религиозное сознание, т.е. религиозные представления и опыт, а остальное (религиозное поведение и организация) достраивают религию в социокультурную систему.

В течение длительного времени теория Люй Дацзи о четырех элементах религии была весьма влиятельной в религиоведении КНР. В русле теории о «четырех элементах религии» Моу Чжунцзянь, ученик Люй Дацзи, развил свою теорию о «четырех уровнях религии». Согласно теории Моу Чжунцзяня, в центре религиозной системы находится вера в трансцендентное (сверхъестественное). За ним следует теоретический (интерпретационный) уровень, формируемый из религиозной теологии, религиозной философии, этики и заповедей нормативного содержания. Следующий уровень – субъективный, включающий верующих, лиц духовного звания, храмы, церкви, сакральные предметы и религиозную деятельность. Крайний внешний уровень – это религиозная культура, которая соединяется со светской литературой, искусством, этикой, политикой¹⁶.

Однако в конце 90-х гг. XX в. воззрения Люй Дацзи подверглись критике. В 1998 г. на научной конференции, организованной Институтом миро-

вых религий Академии общественных наук КНР, Люй Дацзи выступил с пленарным докладом о «четырёх элементах религии». В дискуссии некоторые коллеги указали на противоречивость его теории. Так, Ли Шэнь проанализировал определение религии Люй Дацзи и указал на внутренние противоречия, которые заключаются в следующем: «Люй Дацзи говорит о сути религии, но три последних фактора не являются сущностными, поэтому не могут быть включены в определение религии. Кроме того, в исправленном определении религии (1998 г.) нет элемента «религиозное чувство и опыт», а «культурная система» не обязательно может выполнять функцию организации, поэтому элемент «религиозная организация» в действительности отсутствует». На основании этого Ли Шэнь полагает, что данное определение религии не может считаться удовлетворительным¹⁷.

Не вдаваясь в дискуссию между китайскими религиоведами, заметим, что методология и оба варианта определения религии, предложенные Люй Дацзи, в своем основном содержании далеки от оригинальности. Подход к религии с позиций выявления ее структуры и иерархии элементов давно и широко представлен как в западном, так и в российском религиоведении. Однако развивавшаяся в русле апробированных в мировом религиоведении подходов позиция ведущего китайского религиоведа внесла существенный вклад в переосмысление прежних односторонних трактовок и интеграцию новых теорий.

Хэ Гуанху о вере в сверхъестественные силы как основе религии

Хэ Гуанху 何光沪 (1950 г.р.) – доктор философских наук, профессор Национального университета Китая (中国人民大学), почетный профессор канадского Университета Британской Колумбии (University of British Columbia), исследовательского центра христианских религий Гонконгского баптистского университета (Hong Kong Baptist University), ведущий исследовательским центром христианских религий Академии общественных наук КНР (中国社会科学院基督教研究中心). Область его научных интересов – философия религии и христианская теология¹⁸.

Начиная с 90-х гг. XX в. Хэ Гуанху разрабатывает свое видение сущности религии. Важной частью этого процесса является построение терминологического аппарата. Перед ним возникает традиционная для китайского религиоведения проблема сравнительного исследования смыслов, которые западные культуры вкладывают в слова, производные от латинского понятия *religio*, и смыслов китайского понятия *цзунцзяо*. Хэ Гуанху исходит из того, что английское слово *religion*, произошедшее от латинского слова *religio*, изначально означало связь человека с Богом, а впоследствии трансформировалось в значение «почитание Бога». Он приводит определения из западных толковых словарей, где слово «религия» означает «связь с Богом»; там же он находит понятия, замещающие слово *Бог*, – например, «сверхъестественная сила», или «божественное бытие», или «конечное бытие». Хэ Гуанху считает, что китайское слово *цзунцзяо*, подобно английскому слову *religion*, тоже подразумевает «связь с Богом», точнее, тесную связь с *шэнь* (神). В китайском языке, как уточняет исследователь, можно найти много понятий и слов, обозначающих «неземную силу», «Бога», «божество» и т.п. Например, *тяньчжэ* (天主) – небесный владыка, *шанди* (上帝) – верховный владыка Неба, *чжэ* (主) – бог, *шэнь* (神) – бог, божество, дух. Однако, согласно Хэ Гуанху, в настоящее время чаще всего используются слова *шэнь* и *шанди*, в том числе и в научной лексике. Словом *шанди* современные китайцы в большей степени склонны называть такой объект религиозной веры, который соответствует представлениям о божестве в западной культуре в целом, вне раз-

личий между католицизмом, протестантством или православием. Слово *шэнь* имеет схожий, а иногда и более широкий спектр смыслов, включающий, помимо значений *Бог, божество*, значения, которые указывают на некую неземную или сверхъестественную силу¹⁹.

Хэ Гуанху подчеркивает, что в научной лексике в понятие *шэнь* должно вкладываться, прежде всего, значение *неземная сила*, которое может расширяться и дополняться другими смысловыми импликациями. Теоретически понятие *шэнь* может заключать, по его мнению, такие значения как *сверхъестественное, безграничное, абсолютное, сакральное, мистическое, предельное* и т.п.²⁰.

Трудно согласиться с тем, что именно такие смыслы были присущи слову *шэнь* в его бытовании в традициях китайской религиозной культуры. Однако язык – живая реальность. Необходимость разработки понятийного аппарата религиоведения ставит китайских исследователей перед проблемой выведения и конвенциональной легитимизации терминов. Известно, что такая проблема обычно решается в научной лексике либо путем смысловых модификаций слов родного языка, либо за счет заимствования иностранных слов. Хэ Гуанху следует путем смысловых модификаций слова *шэнь*, интегрируя в его состав такие значения, которые создают новые возможности для описания китайских религий, понимания не китайских религий, сравнительного изучения тех и других, переводов религиоведческих и религиозных текстов с иностранных языков.

Хэ Гуанху предлагает принять столь широкую трактовку *шэнь*, чтобы не создавать разногласий из-за смысловых различий в понятиях, а также для того, чтобы в максимальной степени охватить этим термином многообразие важнейших религиозных данностей. Такое смысловое наполнение термина *шэнь* позволит избежать вытеснения некоторых специфических религий из списка тех реалий, что в сущности своей относятся к области религии²¹. Этот посыл китайского исследователя становится понятным в свете имеющих давнюю историю дискуссий в западном религиоведении о том, что считать, а что не считать религией в своеобразном мире китайской культуры.

Чтобы уяснить, в чем заключается основное содержание религии, Хэ Гуанху обращается к классическим западным определениям религии, распределяя их на три типа. Первый тип дефиниций выводит сущность религии из объекта веры. Такой метод присущ большинству историков и антропологов религии. В качестве примера Хэ Гуанху приводит известные дефиниции религии Фридриха Максимилиана Мюллера, Джеймса Джорджа Фрэзера, Вильгельма Шмидта, Роберта Маретта. Во всех этих определениях, полагает Хэ Гуанху, западные понятия – «сверхъестественная сила», «божественное бытие» и т.п. – совпадают по смыслу с китайским понятием *шэнь*, взятом в широком спектре его значений. Следовательно, дефиниция религии в китайском языке может быть построена на основе понятия *шэнь*²².

Во втором типе западных дефиниций религии в качестве ее основы и сущности выделяется личностный опыт, чувства субъекта веры. Такие определения религии свойственны мыслителям, работающим в области психологии религии и феноменологии религии. Хэ Гуанху цитирует для примера дефиниции Уильяма Джеймса, Рудольфа Отто, Пауля Тиллиха. По мнению китайского религиоведа, все определения, акцентирующие внимание на религиозном опыте субъекта веры, в любом случае касаются объекта религиозного опыта, который в обыденном понимании обозначается словом *шэнь*²³.

В третьем типе определений сущность религии выводится из социальных данностей, из факта существования религиозных сообществ. Такое понимание религии характерно для социологии религии. Хэ Гуанху поясняет, что, по мнению Эмиля Дюркгейма, религия – это система верований и

действий, обусловленная представлениями о «священных объектах» и учрежденная на основе нравственных норм сообщества верующих. Питер Бергер определяет религию как «священную космизацию социального порядка». В таких формулировках прослеживается тенденция определения сущности религии, исходя из ее социальных функций, что также не исключает связи с *шэнь*²⁴.

Хэ Гуанху обращается к известному марксистскому определению религии, данному Ф. Энгельсом. Он считает, что в данном определении религии также прослеживается связь с *шэнь*²⁵.

В итоге, проанализировав три группы дефиниций религии, а также марксистскую трактовку, Хэ Гуанху приходит к выводу: все определения религии, внешне имеющие различия, в итоге сводятся к вере в *шэнь*, которая и является сущностной характеристикой религии. Утверждая это, китайский исследователь еще раз подчеркивает, что *шэнь* надо понимать как «сверхъестественную силу». Важно, с его точки зрения, что представления о персонифицированном божестве, подобные, например, христианскому образу Бога, не могут и не должны быть единственно верным основанием для определения религии. С другой стороны, определение религии как «веры в сверхъестественную силу, а также связанную с этой верой систему идей, чувств, опыта, поведения и форму организации» фиксирует такие значимые признаки, которые, по мнению Хэ Гуанху, не позволяют путать религию с нерелигиозными формами сознания или культурными явлениями (например, национализмом)²⁶.

Мировоззренческие интенции и методологические построения Хэ Гуанху очевидным образом направлены на размежевание с европо- и христианоцентризмом. При этом китайский исследователь, основательно усвоив идеи западного религиоведения и христианской теологии, следует в интерпретации сущности религии стезями, проторенными западными мыслителями, в большинстве своем – протестантами. Примечательно, что некоторые китайские религиоведы настороженно воспринимают предложенную Хэ Гуанху интерпретацию сущности религии, квалифицируя его воззрения как «прохристианские»²⁷.

Хэ Гуанху стремится определить с новых для китайского религиоведения позиций роль и значение религии. Он считает, что религия является одним из универсальных механизмов упорядочивания человеческой жизни: она организует повседневный быт, в процессе освоения вероучения формирует мировоззрение, побуждает человека задуматься о смысле собственного существования, способствует интеграции людей и осознанию причастности их к единой общности. Хэ Гуанху выделяет «культурную» функцию религии и полагает, что религия как ядро культуры сохраняет и транслирует накопленные «незыблемые основы» существования человечества, под которыми он понимает в первую очередь ценностные установки. Через представления о божествах, о воле Неба или о Боге религиозные установки детерминируют развитие культуры. В этом смысле религия играет решающую роль в культуре. Поэтому религия как источник развития культуры и человечества, по мнению Хэ Гуанху, является фундаментом стабильности и гармоничности жизни, она определяет культурные особенности общества и специфику национального менталитета²⁸.

Размышляя о культурных и религиозных тенденциях в современном обществе, Хэ Гуанху утверждает, что даже сейчас, несмотря на универсализацию культур и секуляризацию общества, религия продолжает играть свою фундирующую роль, определяя ценностные ориентиры для человека и общества. То, что мы имеем ныне, – это секулярное общество. Но современная секуляризация – это трансформация традиций; это не смерть Бога, а трансформация представлений о нем; это не гибель религии, а лишь ее новая форма²⁹.

Ли Шэнь о социальной функции религии

Ли Шэнь 李申 (1946 г.р.) в 1986 г. закончил докторантуру по философии Института мировых религий Академии общественных наук КНР. В 1999 г. он был признан выдающимся молодым ученым КНР, награжден премией Госсовета КНР. Область его научных интересов – мировые религии, религиоведческие теории, история философских учений, атеистические воззрения, конфуцианская религия³⁰.

Ли Шэнь в книге «Теория религии» (2006 г.), явившейся итогом его научной деятельности за предшествующие годы, прежде всего стремится развеять существующий миф о том, что до знакомства Китая с Западом, до конца XIX в., в китайском языке не было слова, имеющего значение, эквивалентное современному английскому слову «religion». На материалах текстологических исследований он приходит к выводу, что слово *цзунцзяо*, в современном языке имеющее смысл «религия», не пришло из иностранного языка вследствие знакомства Китая с западной культурой. Согласно Ли Шэню, в истории Китая инициаторами применения понятия *цзунцзяо* к религиозному сообществу были китайские буддисты. Религиовед на основе изучения буддийских сочинений отмечает, что в эпоху Пяти династий (907–979 гг.) и династии Северная Сун (960–1127 гг.) слово *цзунцзяо* стало в качестве самоназвания общеупотребительным буддийским термином. К началу династии Южная Сун (1127–1279 гг.) конфуцианцы тоже начали применять данный термин по отношению к буддизму. Таким образом, первоначально слово *цзунцзяо* имело конкретный денотат – буддизм. Более того, в то время слово *цзунцзяо* обозначало именно чань-буддизм (禪宗) и использовалось наряду с прежними понятиями для определения буддизма и его последователей – *ши-цзя* (釋家 – буддисты), *ши-ши* (釋氏 – Будда, буддисты), *фу-ту* (浮屠 – буддизм, Будда)³¹.

Постепенно значение слова *цзунцзяо* расширяется, его используют применительно к чуждым буддизму учениям в значении «другие религии» (外宗教). Как утверждает Ли Шэнь, к началу династии Юань (1279–1368 гг.) сторонники даосизма начинают именовать свою традицию *цзунцзяо*. В период династий Юань и Мин (1368–1644 гг.) слово *цзунцзяо* уже широко применяется в даосизме в качестве самоназвания. В «Полной библиотеке четырех [императорских] сокровищниц [знаний]» (四库全书)³², литературно-историческом памятнике доцинского периода, Ли Шэнем обнаружено 230 употреблений слова *цзунцзяо*, указывающих на буддизм и даосизм³³.

По мнению Ли Шэня, в период династии Цин (1644–1911 гг.) значение слова *цзунцзяо* все больше расширяется, а вследствие знакомства китайской культуры с христианством его начинают использовать и в отношении христианской религии. Ли Шэнь приводит интересный пример. Он пишет, что «в конце XIX века (в период ста дней реформ 1898 года) конфуцианец Су Юй³⁴ публикует «Сочинение о защите святого учения» (翼教丛编), где, кроме упоминаний о буддизме (佛教 – *фоцзяо*), даосизме (道教 – *даоцзяо*), конфуцианстве (孔教 – *кунцзяо*), говорит и о христианстве, называя его «западной религией» (泰西之教 – *тайсичжицзяо*), или «чуждой религией» (异教 – *ицзяо*), а конфуцианство именует «святым учением» (圣教 – *шэнцзяо*)». Ли Шэнь также отмечает, что в 1905 г. после ликвидации системы экзаменов *кэцзюй* новой государственной системой образования была разработана «Образовательная программа», в одном из пунктов которой указывалось, что в иностранных школьных заведениях есть дисциплина «религия», китайские канонические книги – не что иное, как китайская религия (中国宗教). Здесь слово *цзунцзяо*, как отмечает исследователь, уже используется в универсальном смысле. Ли Шэнь приводит другой пример, наглядно демонстрирующий эволюцию смыслов понятия *цзунцзяо*. В «Сводной истории династии Цин» (清史稿)³⁵, состоя-

щей из 536 цзюаней, в части, посвященной выборному праву, слово *цзунцзяо* используется в универсальном смысле. Например, в 142 цзюане говорится, что «в китайской религии (中国宗教) почитается Конфуций с акцентом на учение о нравственных нормах (纲常礼教)». В цзюане 113 (создание выборного права с целью осуществления конституционного правления) перечисляется, кто не имеет права выбирать и быть избранным, – в частности, в качестве члена парламента, среди них – «буддийские, даосские и другие религиозные наставники»³⁶.

Ли Шэнь делает вывод, что используемое китайцами слово *цзунцзяо* эквивалентно английскому слову «religion». По мнению религиоведа, слово *цзунцзяо*, как и английское слово «religion», означает связь человека и божественного. Однако английское понятие «religion», как отмечает Ли Шэнь, предполагает благоговейный трепет, уважение и страх человека по отношению к божеству, что свидетельствует о взаимоотношениях человека и божества, строящихся «снизу вверх». Китайское понятие «религия» также означает взаимоотношение человека и божества, но строящееся по линии «сверху вниз»³⁷.

Уделяя пристальное внимание специфике китайских религиозных реалий и выражая резкое неприятие привычки судить о религиях, меряя их западными стандартами, Ли Шэнь формулирует свое понимание сущности религии и предлагает свою дефиницию. В книге «Теория религии» он посвящает отдельную главу теме дефиниции термина «религия». Будучи прекрасным знатоком существующих определений религии, выдвинутых известными западными исследователями (Фридрихом Максимилианом Мюллером, Вильгельмом Шмидтом, Уильямом Джеймсом, Эмилем Дюркгеймом и др.), а также тех подходов, что разработаны в марксистском учении о религии, Ли Шэнь ищет новые решения проблемы.

Китайский религиовед указывает, что обычный принцип построения определения заключается в нахождении сущности определяемого объекта, не характерной для других объектов. Эта единая сущность должна быть свойственна всем объектам, подводимым под одно определение. Однако в своих проявлениях религия многообразна. Поэтому, отмечает Ли Шэнь, очень сложно дать определение религии, поскольку в многообразии форм сложно найти ее единую сущность. «Под единой сущностью религии многие понимают веру в божество, но в буддизме нет веры в божество. Поэтому определение религии на основании принципа веры в божество неприменимо к буддизму. Или буддизм не является религией?» – размышляет Ли Шэнь. Он полагает, что сколько существует религий, столько существует и определений, подчеркивая, что единая сущность, не характерная для других объектов, должна выступать коренным отличием религии от других объектов. Определение, пригодное для религии, а также применимое для определения других объектов, уже не может быть расценено как удовлетворяющая дефиниция религии. Сложный объект находится в сети сложных взаимоотношений с другими объектами. Каждая связь отражает сущностные особенности объекта, поэтому также может выступать определением объекта. Эти определения отражают те или иные стороны объекта, т.е. его частные сущностные признаки. Определения различаются между собой, но не находятся в противоречии. Они не являются исчерпывающими, но в то же время не являются недостоверными. Поэтому различные определения религии – «религия есть искаженное мировоззрение», «религия есть опиум народа», «религия есть внутренне безграничное врожденное свойство», «религия есть общественная организация, созданная на основе веры в божество» – отражают сущность религии с различных сторон³⁸.

Кроме того, утверждает Ли Шэнь, определения религии не могут быть статичными, они меняются в силу исторического развития, поскольку меняется уровень познания человека. Потребность в коррекции опреде-

лений появляется в ходе развития общества, степень удовлетворенности определением зависит от самого общества, поскольку потребности обществ различны. Сущность природных, естественных объектов проще выразить в определении. Сложнее дело обстоит с объектами, созданными человеком. Такие сотворенные человеком объекты, как, например, философия, политика, литература, наука, право, крайне сложны, дать им определения чрезвычайно трудно. Поэтому люди дают несколько определений этих феноменов, каждое из которых описывают их суть с разных сторон. Таким путем нужно следовать и при определении религии, которая намного сложнее, чем политика или философия³⁹.

Свой подход Ли Шэнь называет *функциональным методом*. Он размышляет: зачем люди создали веру в богов? Чтобы потом в них верить и им поклоняться? Просить материальной и духовной помощи? И делает вывод: «Для религии, как и любого явления общества, характерно назначение, в основе которого лежит человеческий утилитаризм. Нет социального бытия вне человеческой пользы и выгоды. Вопрос только в том, у кого какая польза или выгода»⁴⁰. Он подчеркивает, что суть религии – ее функция. Эту мысль он поясняет на примере *цзунцзяо*, что дает ему возможность сопоставить содержание китайского понятия *цзунцзяо* с содержанием других религий и затем вывести единую сущность всех религий.

В понятии *цзунцзяо* (宗教) иероглиф *цзяо* (教) выражает самую важную функцию религии. Иероглиф *цзяо* имеет значение *цзяоюй* (教育 – образование, просвещение) и *цзяохуа* (教化 – воспитание, перевоспитание). В современное время под иероглифом *цзяоюй* понимается обучение в смысле получения знаний в школе, в древности же между *цзяоюй* и *цзяохуа* не было существенной разницы, потому что в Древнем Китае школа предполагала не только получение знаний, но и воспитание добродетели и безупречного поведения. Нравственное воспитание *даодэ цзяохуа* (道德教化), распространяемое на все общество, также называлось *цзяоюй* (教育). Анализ трактата «Мэн-цзы» (孟子-尽心上) и «Книги перемен» (周易文全 (卷一)) позволяет Ли Шэню утверждать, что *цзяо* несло значение «нравственного воспитания народа с помощью божеств». Поэтому нравственное воспитание, по утверждению китайского исследователя, собственно и являлось религией⁴¹.

«Функциональное» значение иероглифа *цзун* (宗) в слове *цзунцзяо* Ли Шэнь находит в словаре Сюй Шэня (许慎)⁴², где иероглиф *цзун* означает «осуществлять жертвоприношения в храме предков». Первоначальное значение слова *цзунцзяо*, согласно трактовке исследователя, имеет смысл «строить храм (помещение), чтобы поклоняться божествам и тем самым осуществлять воспитание». Ли Шэнь считает, что такое понимание *цзунцзяо* сопоставимо с древнекитайским выражением *шэньдао шэцзяо* (神道设教), которое он обнаруживает в трактате «Ицзин». Ли Шэнь поясняет, что первоначальный смысл этого выражения – «использовать слепую веру в божество в качестве метода воспитания», а в современном китайском языке оно трактуется как «осуществлять воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». Именно в этом выражении Ли Шэнь усматривает точное изложение основной функции и, соответственно, сущности религии⁴³.

В еврейском лексиконе те слова, что выражают религиозный смысл, зачастую связаны со значениями «божественный закон», «божественный наказ». В этих значениях еврейское понимание «религиозного», по мнению Ли Шэня, очень близко китайской концепции религии. Поскольку воспитание и сдерживание человека через божественный наказ и божественный закон есть не что иное, как «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». Поэтому, утверждает Ли Шэнь, *шэньдао шэцзяо* – суть всех религий, разница лишь в том, каким образом воспитывать. Он пишет: «Люди создали божеств по своему образу и подобию,

считая, что то, что дорого и любимо человеком (жертвенные дары, ритуальные танцы), будет нравиться божеству. Но главное в религии, сотворенной человеком, – безупречное нравственное поведение. Люди считали, что добродетельное поведение есть самый лучший дар божеству. А высокоморальное поведение – это воля божества. Но в чем конкретно воля божества – это у разных народов выражается по-разному»⁴⁴.

Экспликация единой сущности всех религий дает возможность Ли Шэню критиковать установившуюся практику определения религий с точки зрения христианских критериев и утверждать, что несоответствие христианским атрибутам вовсе не означает отсутствия религии как таковой или ее дефектность. Религиовед поясняет, что обрядовая деятельность, выросшая из ритуала жертвоприношения, конечно, является религиозной деятельностью. Но преподнесение божеству добродетельного поведения, будучи разновидностью религиозной деятельности, вряд ли требует обрядовой деятельности. Поэтому, возможно, для одних религий обрядовая деятельность – неотъемлемый элемент, но для других она не обязательна. Наличие религиозной организации также не может выступать обязательным признаком религии. Христианской религии нужна была организация с целью распространения собственного учения. В отличие от христианства национальные религии или государственные религии, – например, древнегреческая, древнеегипетская, древнеримская религии, китайское конфуцианство, индийская брахманская религия – не имели собственной религиозной организации. Наличие религиозного чувства, по мнению Ли Шэня, также не является общеобязательным атрибутом. Он приводит в пример буддизм, в котором чувство рассматривается в качестве источника зла⁴⁵.

Таким образом, Ли Шэнь акцентирует внимание на том, что различие религий определяется спецификой культур и, как следствие, спецификой мировоззрения людей. Христианское Царство Небесное и буддийская нирвана являются для разных групп верующих идеалами. Но использовать одни идеалы для опровержения других идеалов ошибочно. Религиозных организаций множество. Одни создаются вне государственного устройства, другие соединяются с ним. Но, так или иначе, использовать какую-либо форму организации для отрицания других форм тоже ошибочно. Представлений о «пристанище душ» очень много. Одни религии говорят о «рае и аде», в других есть нечто, имеющее сходство с «раем и адом», в третьих нет ничего похожего. Поэтому концепция «рая и ада» тем более не может быть существенным признаком, отличающим религию от нерелигии⁴⁶.

Чэнь Мин о сущности религии в контексте современного диалога религии и взаимодействия культур

Чэнь Мин 陈明 (1962 г.) в 1992 г. закончил докторантуру Академии общественных наук КНР, в настоящее время является председателем Центра конфуцианских исследований Института мировых религий Академии общественных наук КНР. Область его научных интересов – история конфуцианской мысли, конфуцианская религия и конфуцианская традиция, религиозные теории, философские системы⁴⁷.

В ряде своих публикаций Чэнь Мин анализирует различные точки зрения относительно сути религии и выдвигает мысль, что определение религии или понимание того, что же является ее сущностью, отличающей этот феномен от других явлений человеческой культуры, так или иначе связано с диалогом религий. Современный диалог религий, предположением которого стало взаимодействие культур и народов, представляет собой спор о богах, или, точнее, спор о предельных ценностях. Чэнь Мин поясняет, что этот спор происходит в ситуации различия культур и несходства

условий существования религий. В настоящий период в силу доминирования Запада христианство и другие религии находятся в неравных условиях – христианство занимает привилегированное положение. Почему, однако, христианская богословско-обрядовая система должна восприниматься в качестве стандарта? Почему несправедливо ущемляются права других религий? Почему бы за эталон не взять, например, даосизм или конфуцианство? – размышляет Чэнь Мин. Он не согласен с тем, что китайские локальные религии осознанно или неосознанно оцениваются с точки зрения западного восприятия и западной классификации⁴⁸.

В особенности часто, по мнению Чэнь Мина, подверстывание под западные критерии применяется, когда дело касается конфуцианства. Споря о том, является ли конфуцианство религией, многие ученые стремятся подвести конфуцианство под критерии, свойственные христианству, но не пытаются понять, что есть конфуцианская религия в ее своеобразии. В действительности, как утверждает Чэнь Мин, сегодня мы имеем не диалог религий, а столкновение, или, точнее, конфликт религий, когда христианская религиозная система навязывает свои стандарты. Каждая религия является системой функционально значимой символики, но разница в символических системах не должна предполагать конфликт, когда одна сторона не принимает отличия другой стороны. Поэтому современный так называемый диалог религий означает дилемму, заключающую вопрос – что должно быть в основе? Христианский стандарт или локальные характеристики?⁴⁹

Чэнь Мин не принимает западные стандарты, используемые зачастую для выведения дефиниции религии, поскольку они ущемляют право на своеобразие религий других культур. В определении религии должны учитываться культурные особенности локальных реалий. Чэнь Мин считает, что спецификой китайской религиозной традиции выступает *шэньдао шэцзяо* – «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине», когда сущностью религии является не познание Бога, а воспитание человека. В указанном выражении Чэнь Мин видит суть отличия западного и китайского видения религии. Он пишет: «Надо четко понимать, что у западного Бога и цезаря есть четкое разделение труда, а в Китае – *шэньдао шэцзяо*»⁵⁰.

Вне всяких сомнений, указывает Чэнь Мин, главное в религии – ценности и смыслы, фундирующие правильное функционирование социума. Суть религии – в нравственном воспитании каждого и общества в целом. В этом современное назначение религии. Исследователь анализирует слово *цзунцзяо* и поддерживает точку зрения китайских ученых (в том числе, Ли Шэня), настаивающих на первостепенном значении функциональных сторон религии. Он считает, что *цзяо* (воспитывать) в слове *цзунцзяо* несет самую главную смысловую и функциональную нагрузку. *Цзяо* связывает человека и *шэнь* в единое целое – *цзунцзяо*⁵¹.

Чэнь Мин подчеркивает, что, с точки зрения многообразия религий, каждая религиозная традиция обладает специфичной системой веры, практики, этических концепций, формой искусства и характером культуры. Каждая религия обладает некой истиной спасения. Религия изначально не являлась знаменателем, эквивалентным определенной богословско-обрядовой системе, в каждой культуре религия есть прилагательное, описывающее нечто живое, связанное с «вероубеждением», послушанием, почитанием. Поэтому он считает, что все религии должны существовать на равных условиях, не должно быть приоритета стандартов западной культуры, потому что «боги и божества всех религий – это лишь форма абсолютного сакрального (绝对神圣者)»⁵². Исследователь полагает, что введение в китайский научный оборот понятий «сверхъестественное», «трансцендентное», а также расширенная трактовка религиоведческого понятия

шэнь, как, например, у Хэ Гуанху, необходимы затем, чтобы диалог шел на равных и более эффективно⁵³.

Чэнь Мин выдвигает мысль о том, что в современных условиях многообразия культур и религий не нужно выяснять, в чем суть религии или пытаться дать самое точное ее определение. Он пишет: «Надо религию как концепцию отложить в сторону, термин «религия» всегда будет подвержен дискуссии и различным трактовкам. Сейчас мы должны обратить внимание на другие две самостоятельные данности – накопленные традиции и веру отдельного индивида; исследовать религиозную жизнь человека – вот что действительно нужно делать. Нужна ли религия современному человеку? – на вопрос должен быть дан четкий ответ»⁵⁴.

Чэнь Мин считает, что в современное время высоких технологий необходимо помнить, что человек уникален, он по-прежнему, как и несколько веков назад, представляет собой пример сосуществования материального и духовного, материальных запросов и духовных потребностей. Отличительной чертой человека является религиозная вера, которая базируется на его мировоззренческой позиции и определяет его нравственные предпочтения и ценностные ориентации. Религиозно-духовные ценности выступают основой социализации и инкультурации человека. Исследователь подчеркивает: «Суть веры и религии – не в понимании, не в отражении объективного мира, а в творении новых ценностных смыслов, сообщающих нашей жизни ее высшую значимость. Различаясь по основанию и будучи связанными в традиционных культурах с определенной и конкретной теологической системой, все религиозные учения одинаковы по сути – они обеспечивают духовную трансформацию личности. Духовность делает человека целостным и гармоничным, она обогащает каждого, и потому обогащается общество и культура в целом»⁵⁵.

Некоторые выводы

1. Область китайских религиоведческих изысканий расширяется, специализируется и структурируется на отрасли знания, среди которых в ряде публикаций сейчас выделяются культурология религии, философия религии, социология религии, психология религии.

2. Следует констатировать, что в нынешнем состоянии континентального китайского религиоведения марксистский атеизм остается доминирующей позицией. Ясно, что это обусловлено общей идеологической ситуацией в КНР. Поэтому в религиоведении КНР сохраняются традиционные марксистские характеристики религии – «религия есть опиум народа», «всякая религия является не чем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, – отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» и др. Большинство религиоведов континентального Китая по-прежнему изучает религию в рамках марксистской парадигмы и отстаивает атеистическое видение религии.

3. Однако марксистские трактовки постепенно избавляются от прежнего догматизма. В известной степени можно говорить об идеологической открытости религиоведческого знания, следствием которой стал процесс переоценки традиционных марксистских трактовок. Этот процесс, узаконенный на идейно-политическом и академическом уровнях, обозначен понятием «китаизация марксистских религиоведческих концепций».

4. Религия в рамках переосмысления марксистского наследия по-прежнему квалифицируется как «опиум народа», однако частично меняется смысл этой характеристики. Однозначно негативная смысловая нагрузка трансформируется в нейтральную констатацию того очевидного факта, что религия в обществе выполняет социальную функцию, включающую управление обществом, социализацию индивидов и другие задачи.

5. Марксистская религиоведческая методология в научной мысли КНР сосуществуют с западными концепциями. Они оказывают существенное влияние на развитие китайской религиоведческой теории. Классические западные интерпретации религии усваиваются и перерабатываются, открывая новые возможности для развития. Идеи западного религиоведения стимулируют переход от понимания религии как упрощенной и извращенной формы сознания к толкованию ее как сложной и значимой части социокультурной системы. С другой стороны, западные религиоведческие подходы нередко подвергаются критике за христианско- и европоцентризм.

6. Ведущие китайские религиоведы настаивают на том, что интерпретации и дефиниции религии не могут быть статичными, потребность в их постоянной коррекции существует естественным образом в силу развития обществ и различий в культурах. При осмыслении сущности религии исследователи акцентируют внимание на особенностях локальных реалий.

7. Трактовка сущности религии в контексте китайской религиозной специфики требует, согласно позиции многих китайских религиоведов, обращения к ключевым категориям и смыслам китайской культуры. Среди ключевых китайских категорий, раскрывающих суть религии, в ряде авторитетных публикаций выделяется понятие *шэнь*. Среди важнейших смыслов внимание обращается на древнее выражение *шэньдао шэцзяо* – «воспитание посредством приобщения к божественной (святой) истине». В нем, как полагают некоторые ведущие религиоведы Китая, заключается универсальная сущность и выражается основная социальная функция религии. Именно «воспитание» как распространение нравственности определяет образ действия человека в рамках каждой отдельной религиозной традиции. «Воспитание» – суть всех религий (Ли Шэнь); в понимании места и роли «воспитания» скрывается главная причина отличия западного и китайского осмысления феномена религии (Чэнь Мин).

8. Китайским религиоведческим сообществом признано, что «роль религии в современности велика, она должна рассматриваться в контексте глобализирующегося мира и в рамках понимания путей укрепления стабильности общества»⁵⁶. Религия продолжает транслировать культуру, соединяя традиции и современные общества в культурно-исторические целостности.

9. Сутью религии выступают ценностные установки. Для Китая, по согласованному мнению ряда религиоведов, характерна специфическая ситуация, когда действительно верующих мало, действительно неверующих тоже мало, но есть огромное количество тех, кто находится посередине и придерживается рационально-прагматических подходов к жизни. В этом огромном пространстве рационально-прагматических жизненных установок идеи о приоритете нравственных ценностей как основе религии очень актуальны.

Библиографический список

- Аринин Е. И. Религиоведение: Учеб. пособие для вузов: Введение в основные концепции и термины. – М.: Академический проект, 2004. – 320 с.
- Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учеб. пособие. – М.: Академический проект, 2007. – 239 с.
- Введение в общее религиоведение: Учебник / под ред. И.Н. Яблокова. – М.: Книжный дом «Университет», 2001. – 576 с.
- Религиоведение: Учеб. пособие / под ред. М.М. Шахнович – СПб.: Питер, 2007. – 432 с.
- Религиоведение: Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический Проект, 2006. – 1256 с.

На китайском языке

Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006.

Люй Дацзи. Цзунцяо ши шэньма – цзунцяодэ бэньчжи, цзибэньяосу цзици лоцзицегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyxx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)

Люй Дацзи. «Цзунцяо яньцзючжияо» сюй (Предисловие к книге «Главное направление исследования религии») // Цзунцяо юй миньцзу (Религия и этнос: сборник статей, №4) / под ред. Моу Чжунцзянь, Лю Юймин. – Пекин, 2006. – С. 8–12.

Хэ Гуанху. Шилунь цзунцяочжисюедэ чжугуи юй цзегоу (О теме и структуре философии религии) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyxx/200911/t20091124_1002.htm (дата обращения: 22.05.2012)

Чжунго цзунцяотунлунь (Введение в китайское религиоведение) / под ред. Гай Цзяньминь. – Пекин, 2006.

Чжунго цзунцяо юй цзунцяосюе (Китайские религии и религиоведение) / под ред. Янь Кэцзя. – Шанхай, 2010.

Чжунго цзунцяосюе 30нянь: 1978-2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008.

Чэнь Мин. Вэньхуажусюе: сыбянь юй люньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Чэнду, 2009.

¹ Цзинь Цзэ. Цзунцяосюе лилунь яньцзю (Исследование религиоведческих теорий) // Чжунго цзунцяосюе 30нянь: 1978-2008 (Итоги китайского религиоведения за 30 лет: с 1978 по 2008 гг.) / под ред. Чжо Синьпин. – Пекин, 2008. – С. 4. Также см.: Люй Дайцзи. // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000-2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/2356536.htm> (дата обращения: 02.02.2013)

² Люй Дацзи. Цзунцяо ши шэньма – цзунцяодэ бэньчжи, цзибэньяосу цзици лоцзицегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyxx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Люй Дацзи уточняет, что термин *шэнь* (神) может иметь более широкое толкование и трактоваться не только как Бог, божество, божественное естество, но и как сверхъестественная сила, а под фразой «представления о божестве» (神观念) необходимо также понимать представления о неких «сверхчеловеческих», «сверхъестественных» силах или о «конечном бытии». Подробнее см.: Люй Дацзи. Цзунцяо ши шэньма – цзунцяодэ бэньчжи, цзибэньяосу цзици лоцзицегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyxx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)

⁶ Там же.

⁷ Там же.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Люй Дацзи. Цзунцяосюе тунлуньсиньбянь (Новая редакция теоретических положений по религиоведению). – Пекин, 2002. – С. 8.

¹¹ Там же. – С. 9–10.

¹² Люй Дацзи. Цзунцяо ши шэньма – цзунцяодэ бэньчжи, цзибэньяосу цзици лоцзицегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyxx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)

¹³ Там же.

¹⁴ Люй Дацзи. Цзунцяо ши шэньма – цзунцяодэ бэньчжи, цзибэньяосу цзици лоцзицегоу (Что такое религия – сущность религии, ее основные элементы и логические структуры) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyxx/201104/t20110420_6597.htm (дата обращения: 12.05.2012)

¹⁵ Люй Дацзи. Цзунцзяосюе тунлуньсиньбянь (Новая редакция теоретических положений по религиоведению). – Пекин, 2002. – С. 79.

¹⁶ См. подробнее.: Моу Чжунцзянь. Таньсо цзунцзяо (Определение религии). – Пекин, 2008. – С.11–12.

¹⁷ Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 34–35.

¹⁸ Хэ Гуанху // Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/899194.htm> (дата обращения: 02.02.2013)

¹⁹ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяочжисюедэ чжути юй цзегоу (О теме и структуре философии религии) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyzx/200911/t20091124_1002.htm (дата обращения: 22.05.2012)

²⁰ Там же.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Хэ Гуанху. Чжунговэньхуа юй цзунцзяо (Китайская культура и религия) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005–2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=5188 (дата обращения: 22.05.2012)

²⁷ Подробнее см.: Чэнь Мин. Вэньхуажусюе: сыбянь юй люньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Чэнду, 2009. – С. 69.

²⁸ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяо юй минцзугуаньси (О связи вопроса религии и нации) / Конфуцианская религия Китая: сайт. 2005–2012. URL: http://www.chinarujiao.net/w_info.asp?PID=13628 (дата обращения: 25.05.2012)

²⁹ Хэ Гуанху. Шилунь цзунцзяочжисюедэ чжути юй цзегоу (О теме и структуре философии религии) / Китайское религиоведение: официальный сайт Института мировых религий АОН КНР. 2009–2012. URL: http://iwr.cass.cn/zjyzx/200911/t20091124_1002.htm (дата обращения: 22.05.2012)

³⁰ Ли Шэнь / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2013. URL: <http://baike.baidu.com/view/1284355.htm> (дата обращения: 03.04.2013)

³¹ Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 3–4.

³² 四库全书 делится на 4 части: 经 (цзин) – китайские классические тексты, 史 (ши) – историческая хроника (китайская история), 子 (цзы) – почтенные наставники (китайская философия, искусство), 集 (ци) – сборники из китайской литературы. Подробнее см.: Сыкуцюаньшу (Полная библиотека четырех [императорских] сокровищниц [знаний]) / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/2903.htm> (дата обращения: 16.08.2012).

³³ Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 5.

³⁴ Су Юй 苏舆 (1874–1914 гг.), чиновник, обладал высшей ученой степенью в системе государственных экзаменов кэцзюй – цзинь-ши, выступал против обновленчества, против реформ, против демократической системы правления. Подробнее см.: Су Юй / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/830659.htm> (дата обращения: 16.08.2012).

³⁵ «Сводная история династии Цин» выполнена в традиционном жанре авторским коллективом под руководством известного политика Чжао Эрсюня в 1914–1927 гг. «История» охватывает период от 1616 г. до 1911 г. Разделена на четыре части: 纪 (ци) – «Анналы»; 志 (чжи) – «Трактаты» (по народному хозяйству и астрономии); 表 (бяо) – «Таблицы» (списки людей, занимавших высшие должности в государстве); 传 (чжуань) – «Биографии». Подробнее см.: Циншигао (Сводная история династии Цин) / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/40580.htm> (дата обращения: 19.08.2012).

³⁶ Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 6–7.

³⁷ Там же. – С. 41.

³⁸ Там же. – С. 38.

³⁹ Там же. – С. 39–40.

⁴⁰ Цит. по: там же. – С. 46.

⁴¹ Там же. – С. 40–41.

⁴² Сюй Шэнь РнЙч (58–147 гг. н.э., эпоха Восточная Хань) – исследователь канонических книг, специалист по истории письма, известен своим произведением «Шовэнь цзецзы» (说文解字 – первый системный словарь иероглифических знаков). См. подробнее: Сюй Шэнь / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/30840.htm> (дата обращения: 19.09.2012).

⁴³ Ли Шэнь. Цзунцяолунь (Теория религии). – Пекин, 2006. – С. 41.

⁴⁴ Цит.по: там же. – С. 42.

⁴⁵ Там же. – С. 43–44.

⁴⁶ Там же. – С.46.

⁴⁷ Чэнь Мин / Китайская онлайн-энциклопедия. 2000–2012. URL: <http://baike.baidu.com/view/27349.htm#sub7432017> (дата обращения: 14.12.2012)

⁴⁸ Чэнь Мин. Вэньхуажусюе: сыбянь юй люньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Чэнду, 2009. – С. 65–69.

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ Цит.по: Чэнь Мин. Жучжэчживэй (Основы конфуцианства). – Пекин, 2004. – С. 222.

⁵¹ Там же. – С. 219–220.

⁵² Цит.по: Чэнь Мин. Вэньхуажусюе: сыбянь юй люньбянь (Культурное конфуцианство: размышления и споры). – Чэнду, 2009. – С. 65.

⁵³ Там же. – С. 63.

⁵⁴ Цит. по: там же. – С. 65.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Чжунго цзунцзяо баогао. 2010 (Ежегодный отчет по религиям Китая, 2010 г.) / под ред. Цзинь Цзэ, Цю Юнхуэй. – Пекин, 2010. – С. 14–16.



Сердюков Ю.М.

**ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОГО СУБЪЕКТА
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ
(от И. КАНТА до С. ГРОФА)**

Аннотация. В статье рассматривается эволюция концепции трансцендентального субъекта от ее возникновения в философии И. Канта до 80-х гг. XX в. Основное внимание уделяется идее трансцендентального как бессознательного в философии мистики К. Дю-Преля и трансперсональной психологии С. Грофа.

Ключевые слова: трансцендентальный субъект, религиозный опыт, околосмертный опыт, бессознательное, философия мистики, трансперсональная психология.

Это первая из двух моих статей, принятых редакцией журнала «Религиоведение» к публикации и объединенных общей темой – постижением глубинных структур субъективной реальности в *религиозном и околосмертном* опыте. Формат журнальной статьи – ограниченность объема и смысловая завершенность текста – обязывает автора быть лаконичным. Поэтому я отказался от перечисления и детального описания концепций трансцендентального субъекта и сосредоточил внимание на немногих ключевых идеях, оказавших существенное влияние на философское и научное понимание проблемы трансцендентальных оснований нашего Я.

1. Апология трансцендентального субъекта

В кантовской философии феноменальное и трансцендентальное различаются по их отношению к опыту: трансцендентальное является основанием всякого возможного опыта и от него не зависит, а феноменальное, наоборот, производно от опыта. Поскольку *трансцендентальный субъект*¹ – душа, квинтэссенция трансцендентальных оснований личности, находится за пределами ощущений, а значит и опыта, то достоверное знание о нем невозможно, и рассуждения о душе приводят к парадоксам – ложным по форме умозаклучениям, отграничивающих область достоверного знания от предположений². Этот вывод Канта, казалось бы, ставил точку в вопросе о познаваемости трансцендентального субъекта. Но точка оказалась лишь запятой, поскольку через некоторое время ситуация существенно изменилась.

Интенсивное проникновение индийской философии в европейскую культуру³ инициировало систематическое изучение проблемы *личного религиозного опыта*. Нельзя сказать, что эта ситуация была беспрецедентна. Еще Платон предложил термин «*бессознательное*» для описания опыта души, но возникший в IV в. до н.э. рационалистический подход к изучению бессознательного в Средние века и эпоху Возрождения почти угас. Он воскрес только в Новое время благодаря развернувшейся в европейской философии дискуссии по проблеме врожденного знания, с одной стороны, и знакомству европейцев с менталитетом индийской и китайской

культур, с другой. Именно эти обстоятельства инициировали возникновение концепции бессознательного Г. Лейбница⁴, которая, в свою очередь, оказала существенное влияние на идеи Шеллинга⁵, Гербарта, Эдуарда фон Гартмана, Карла Дю-Преля, и, опосредованно, Уильяма Джемса. Для нашей темы особенно важны идеи трех последних мыслителей, поскольку Гартман, Дю-Прель и Джемс, соглашаясь с Кантом в постановке и интерпретации проблемы познания, расширяют понятие опыта, и, вводя в него вслед за Шеллингом и Фихте опыт душевной жизни субъекта, удачно сочетают метафизику с неплохой для того времени эмпирической базой.

Осмысливая феномен личного религиозного опыта, Э. фон Гартман писал, что и Фихте и Шеллинг подводят «мистическое или непосредственное знание под понятие опыта, ибо оно находится данным в непосредственном сознании и нисколько не зависит от сознательной воли, т.е., что она ничего не может изменить в нем, все равно, дано ли оно изнутри или извне. Так как сознание знает, что такое знание не почерпнуто из внешнего чувственного восприятия и представляется ему непосредственным знанием, то, конечно, оно может быть внушено только Бессознательным. Итак, мы нашли теперь сущность мистического: оно состоит в пополнении сознания содержанием (чувство, мысль, желание), которое независимо от нашей воли всплывает из Бессознательного»⁶.

По мнению Гартмана, единство человека с Бессознательным может быть почувствовано лишь в мистике, ядро которой лежит в самой глубине человеческой природы⁷ и отличной от религии. Религия «зиждется на вере в откровение, решительно не имеет ничего общего с мистикой: ибо для верующего авторитет внешнего откровения настолько его удовлетворяет, что нет надобности в мистицизме»⁸.

С другой стороны, именно порождение этого мистического чувства непосредственного единения с Богом, или близости к нему, и наслаждения, в нем заключающегося, и составляют единственную внутреннюю цель религии: поэтому, нисколько не впадая в ошибку, ему можно дать специальное имя чувства религиозного⁹. Следовательно, истинной целью религии является постижение Бессознательного.

По мнению Гартмана, мистическое шире религиозного, и имеет по отношению ко всей совокупности индивидов общий характер, в то время как любая религиозная конфессия ограничена. Мистическое в самой природе человека, и постижение его сущности равнозначно объяснению природы субъекта. Именно постигаемое в *мистическом опыте*¹⁰ Бессознательное лежит в основании специфицирующих Homo Sapiens признаков – рациональности и всего сознания в целом, ибо «то, что производит сознание, должно лежать позади сознания, а потому и недоступно сознательному наблюдению»¹¹.

Развитие Карлом Дю-Прелем и Уильямом Джемсом идей Э. фон Гартмана конкретизирует и уточняет представление о существе личного религиозного опыта. По мнению названных мыслителей, бытие в структуре личности бессознательного и осознанного означает метафизическую двойственность субъекта, который в одно и то же время и в одном и том же отношении (к самому себе) является единством феноменального (являющегося, эмпирического) и трансцендентального (скрытого, души) субъектов.

Двойственный характер субъекта имманентен его природе, а потому независим от воли и желаний. Самопознание становится возможным именно благодаря этой двойственности, поскольку феноменальные структуры становятся объектом изучения со стороны трансцендентального субъекта, представляющего собой истинное жизненное начало индивида.

Трансцендентальный субъект, во-первых, индивидуален, а не расплывается в мироздании, во-вторых, он независим от чувственного аппарата, в-третьих, трансцендентальный и феноменальный субъекты действуют

одновременно. Деятельность трансцендентального субъекта остается скрытой от внешнего наблюдения, поскольку между двумя уровнями личности находится *порог сознания*. Этот порог отграничивает феноменальный субъект от субъекта трансцендентального и является непреодолимым барьером для рациональности. Но трансцендентальный и эмпирический субъекты не изолированы друг от друга. Они связаны личным религиозным опытом: между сознательным и бессознательным лицами *Я* могут существовать мистические отношения. Поэтому мистическая связь представляет собой уникальный канал передачи в феноменальный субъект всех бессознательных интуиций, предположений, иррациональных фантазий, образов и поступков.

Трансцендентальный и феноменальный субъекты разнятся не только в отношении их доступности сознательному наблюдению. Они также неоднородны по способу своего существования. Феноменальный субъект временен и изменяем, его содержание ограничено чувственным опытом и комплексом логических структур ментальности. Это содержание преходяще: оно возникает с рождением физического тела, параллельно с ним развивается и вместе с ним умирает.

Иное дело субъект трансцендентальный. Его составляют пять компонентов, не выводимых, по мнению Дю-Преля, из личного опыта индивида.

1. *Способность познания*, объясняемая теологами, натуралистами, представителями многообразных философских систем и направлений по-разному, но одинаково причисляемая к имманентным (трансцендентальным) свойствам личности.

2. *Врожденное знание*. Его основу составляют априорные формы чистого чувственного созерцания – пространство и время, и врожденные формы рассудочной деятельности – представление о постоянстве объекта, элементарные логические и математические структуры и пр. Сюда же относятся воспоминания мест, людей, событий, находящихся за пределами жизненного опыта отдельного человека, а также сведения о существах «потустороннего» мира.

3. *Нравственный императив*. Об отличии нравственного повеления от рациональности и связанной с ней целесообразности в европейской философии говорилось практически постоянно. В Новое время это отличие лучше всего было выражено Кантом, чью идею прекрасно перефразировал Сабатье: «Детерминизм знания делает нравственную деятельность неразумной, а нравственная деятельность оскорбляет детерминизм знания»¹².

4. *Воля*. Концепции запредельности воли сознанию следовали: мистики¹³; представители рационалистической теологии¹⁴; философы эпохи Возрождения и Нового времени до Канта и сам Кант. Обосновывая тезис о трансцендентальном характере воли, Дю-Прель ссылается на авторитет Шопенгауэра: «Открытая Шопенгауэром метафизическая воля есть индивидуальная воля нашего трансцендентального субъекта»¹⁵.

5. *«Сверхъестественные», или паранормальные способности человека*, к которым относятся *телепатия* – восприятие одним человеком мыслей другого при отсутствии всякой связи по каналам чувств; *ясновидение* – приобретение знания об объекте или событии без использования органов чувств; *психокинез* – способность человека влиять на физические объекты или события путем одних лишь волевых или мысленных усилий. Например, усилием воли заставить свое тело летать (левитация), путем заговора, молитвы или просто внутреннего усилия излечить болезнь, изменить погоду, превратить один материальный объект в другой, приостановить или ускорить интенсивность жизненных процессов в своем теле и пр. Даже Кант, весьма скептически относясь к «ясновидцам», «прорицателям», «колдунам» и т.п. (что прекрасно видно на примере его полемики со Сведенборгом¹⁶), писал: «Души умерших и чистые духи никогда не смогут непосредственно

встать пред нашими внешними чувствами, не могут вступить в общение с материей – и тем не менее они влияют на дух человека»¹⁷.

Названные особенности психической жизни позволяют говорить, по мнению Дю-Преля, о несводимости трансцендентального субъекта к бытию однажды рожденного и однажды умершего тела, о его существовании вне жестких рамок пространственно-временного континуума, – в вечности.

Если это так, то именно порог сознания отделяет наше временное бытие от жизни в вечности, и «умирая, мы погружаемся в сверхчувственный мир не впервые; мы живем в нем и теперь, хотя земное лицо наше не подозревает этого»¹⁸. Не знает же подавляющее большинство людей об этом потому, что «с рождением мы утрачиваем память о трансцендентальном нашем существовании, подобно тому, как при пробуждении от сомнамбулического сна сомнамбулы утрачивают память об этом сне»¹⁹.

Вневременность и сверхчувственность трансцендентального субъекта, возможность взаимодействия феноменального и трансцендентального уровней, есть те уникальные свойства личности, которые делают возможным ее непосредственный контакт со сверхчувственными формами сверхъестественного мира, реальность бытия которых подтверждается, в свою очередь, содержанием мистических представлений²⁰. Согласно Дю-Прелю, «между лицами нашего субъекта возможны прямые магические отношения; между нашим трансцендентальным субъектом и существами трансцендентальными – если считать их, подобно земным существам, связанными в общество – также могут существовать прямые отношения; а значит, между трансцендентальными существами и нашим земным существом, при посредстве нашего трансцендентального существа, возможны косвенные отношения»²¹.

Дальнейшие выводы Дю-Преля, к которым присоединяются многие религиозные философы, таковы. Вся совокупность трансцендентальных субъектов (их количество неисчислимо) и другие трансцендентальные существа образуют особое измерение реальности, в котором существуют также идеальные формы (сущности) материальных тел²². Полнота реальности представляется, таким образом, совокупностью эмпирической действительности и трансцендентального и не сводится к тому, что может быть противопоставлено разуму в качестве явлений.

Совокупность трансцендентального и феноменального измерений реальности есть тот действительный мир, в котором предначертано жить человеку, и с которым он связан двойственным образом как посредством феноменального, так и посредством трансцендентального своего субъекта.

Эта двойственность находится в основании самой природы реальности, и потому определение одной из ее сторон, трансцендентального, в качестве сверхъестественного настолько условно, что может быть оправдано лишь в случае признания естественным, или природным небольшой части Универсума, ограниченной способностью восприятия человека, его органами чувств.

Такое, в значительной мере больше научное, чем теологическое истолкование реальности с учетом материала мистической практики, приводит к весьма оригинальной концепции высшего сакрального объекта христиан, поскольку, с одной стороны, при изучении феномена личного религиозного опыта никак нельзя обойти вопрос о существе и природе Бога, а с другой стороны, не-религиозный и не-мистический подход приводит к далеко не ортодоксальным выводам, общим результатом которых является определение Бога в качестве некоторой гипотетической величины, связующей многообразие бессознательного, а потому являющейся его онтологическим центром²³.

Знание о существовании сверхчувственного измерения реальности обладает не меньшей достоверностью, нежели знание о существовании предметного мира, и если заключение об истинности существования последнего основано на предположении об адекватности чувств, т.е. опыта в

его истолковании Кантом, то истинность суждений о трансцендентальных сферах базируется на достоверности жизни души. Продвижение субъекта к глубинам Я, самопознание, одновременно является проникновением в сверхчувственные сферы реальности, к тому, знание о чем не может быть достигнуто в пределах чувственного опыта и оформлено в системе логических категорий. И чем дальше наш уход к собственным глубинам, тем менее формализуемо и выражаемо получаемое знание.

Покоящаяся в вечности душа подобна неизменным сущностям предметного мира, и это подобие, во-первых, является причиной возможности знания о трансцендентальном (подобное познается подобным), во-вторых, по отношению к феноменальному субъекту она априорна, ибо ее нахождение в пределах души (трансцендентального субъекта) вечно. Логика здесь такова: достижение знания есть движение, движение есть изменение, но изменяться может лишь временное, а не вечное. Душа же вечна, следовательно, душа не достигает знания о трансцендентальных сущностях, а вечно их имеет. В этом аспекте трансцендирование выступает уже не только в качестве самопознания, но и является надежным каналом проникновения к сути вещей, способом постижения Истины.

Два способа гносеологического отношения человека к реальности не противоречат, а дополняют друг друга, поэтому мистические состояния не отрицают того, что непосредственно воспринято нашими чувствами²⁴. По мнению У. Джемса, некоторыми неизбежными психическими отклонениями мистических состояний не отнимается у состояния сознания, вызванного трансом, та ценность, которую оно может иметь для нас как расширение границ нашего познания²⁵.

Своеобразие личного религиозного опыта состоит в том, что мистические состояния, достигшие своего полного развития, являются абсолютно авторитетными для тех лиц, которые их испытывают. Для лиц же, не переживших мистического опыта, чужой мистический опыт лишен той авторитетности, которая заставила бы их принимать без критики все мистические откровения. Мистический опыт подрывает авторитетность немистического или рационального сознания, основанного только на рассудке и чувствах. Он показывает, что последний представляет собой только лишь один из видов сознания и устанавливает возможность существования истин другого порядка, которые являются для нас несомненными истинами, поскольку соответствуют нашей внутренней жизни²⁶. Признаками мистических состояний являются: *неизреченность*; *интуитивность*; *кратковременность*; *бездеятельность воли*²⁷.

**

Сформулированная У. Джемсом концепция личного религиозного опыта дополнила и расширила представление о трансцендентальном как бессознательном, но не внесла ясности в вопрос о природе и происхождении трансцендентального субъекта. На рубеже XIX–XX вв. ученые и философы, признающие значимость этой проблемы, либо по-прежнему считали сущность трансцендентального субъекта сверхъестественной, либо относили этот вопрос к разряду принципиально неразрешимых. Ситуация изменилась с возникновением психоанализа, в котором бессознательное стало основным предметом не только умозрительного, но и экспериментального изучения.

2. Ограничение трансцендентального субъекта

Фрейд и его последователи скептически относились к религиозному опыту, расценивая его как выражение в лучшем случае защитных механизмов, в худшем – серьезной психопатологии. Религиозные переживания рассматривались ими как патологические регрессии, близкие к психоти-

ческим. Мистический опыт диагностировался как невротическая регрессия к единству с грудью, а просветление трактовалось как регрессия к внутриутробным стадиям²⁸. Такое понимание личного религиозного опыта было основано на фрейдистской концепции бессознательного. В общих чертах она такова.

Согласно Фрейду, основу феноменальной деятельности субъекта составляют два типа стремлений: агрессивность и сексуальность. Агрессивность направлена на сохранение идентичности личности, а сексуальность – на сохранение идентичности рода.

На ранних стадиях развития культуры агрессивные и сексуальные устремления человека обладают высокой степенью свободы. Но со временем они частично табуируются и заключаются обществом в жесткие рамки моральных и правовых ограничений, и потому не получают той степени свободы реализации, которая присуща им изначально.

Закрепощение двух основных имманентных сил человека не приводит к уменьшению их активности и объема. Напротив, оставаясь не менее могущественными, сексуальность и агрессивность находят новые пути выхода из глубин личности в мир. В качестве наиболее распространенного способа этой реализации Фрейд называет сублимацию, то есть снятие напряжения путем активности личности в области науки, искусства и пр. Если напряжение не снимается посредством внешней активности, то оно становится деструктивным и начинает разрушать внутренний мир человека.

Обычным результатом деструкции являются неврозы и другие, более серьезные отклонения в психическом состоянии, терапия которых предполагает определение некоторого факта, оказавшего наиболее существенное воздействие на его судьбу человека. Обычно это событие связывается с периодом полового созревания в период детского или подросткового возраста, когда человек еще не осознает своих стремлений, недостаточно контролирует свое поведение и не имеет сил для активного противодействия негативным влияниям извне.

Поскольку такие воспоминания неприятны, то они вытесняются, заслоняются другими, более приятными фактами биографии. Но вытесненные в область подсознания, воспоминания о полученной когда-то травме не исчезают из психики, более того, на протяжении всей последующей жизни они самым активным образом воздействуют на поведение индивида, направляя его деятельность нежелательным образом. Поэтому воспоминание и осознание полученной некогда травмы являются первостепенным условием ее успешной нейтрализации, и важнейшая задача психотерапевта – создание для пациента всех необходимых условий для активизации памяти и снятия препятствий, сдерживающих проявление вытесненных образов. Помогают деятельности психотерапевта набор методик гипноза, интерпретации сновидений, умение завоевать доверие пациента и пр.

Содержание области подсознательного состоит из представлений, намеренно или спонтанно вытесненных за пределы осознанного. В вытесненной, или латентной форме эти представления существуют до тех пор, пока контролируются Эго. Как только контроль в процессе сна, гипноза или аффекта снимается или ослабевает, они из латентного состояния переходят в явное и часто пугают человека откровенно-личным безобразием своих форм, что вполне естественно ввиду стремления забыть далеко не самые приятные факты собственной биографии. А если учесть, что вытесненные представления во время своего скрытого существования живут особой жизнью, видоизменяются, ассимилируются с другими, приобретают образы, с давних пор культивируемые обществом в качестве символов порока, то их негативное влияние на психику вполне понятно.

Так Фрейд объясняет некоторую часть выходящих за пределы личного опыта человека представлений, а также мотивы рационально необъясни-

мого поведения личности в различных ситуациях. Но классический психоанализ не дает исчерпывающего ответа на вопрос о структуре бессознательного, о чем сам Фрейд прямо говорит в одной из своих известных работ: «остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. Даже часть Я (один Бог знает, насколько важная часть) может быть бессознательной и без всякого сомнения и является таковой»²⁹. Сущность и происхождение этой части Я попытался объяснить К.Г. Юнг – ученик З. Фрейда и основатель аналитической психологии.

Еще в период своей близости к Фрейду Юнг заметил, что далеко не все феномены ментальности можно объяснить, исходя из пусть даже забытого (вытесненного) опыта личной жизни, поскольку в сновидениях и других спонтанных проявлениях душевной активности субъекта встречается информация, которая никаким образом не могла быть интериоризирована. Юнг также обратил внимание на повторяемость отдельных символов в культурах народов и племен, нигде и никогда прежде между собой не контактировавших.

Эти наблюдения привели его к выводу о том, что существуют врожденные психические структуры личности, имеющие универсальный характер, и общим способом их выражения является *символ*. Врожденные психические структуры личности были названы Юнгом архетипами, уровень их существования коллективным бессознательным, а теоретическим стержнем аналитической психологии стало учение об архетипах коллективного бессознательного, дополненное новым толкованием *либидо*, под которым Юнг, в отличие от Фрейда, понимал уже не только сексуальную энергию, а метафизический принцип психики, психическую энергию вообще³⁰.

По мнению Юнга, именно универсальный характер архетипов обуславливает единство ментальных структур коллективного бессознательного, где формируются основные мотивы и формы деятельности личности. Архетипы коллективного бессознательного имманентны субъекту, они являются врожденными способностями человека к организации опыта по некоторой схеме. В этом смысле концепцию Юнга можно рассматривать как психологическую интерпретацию априорных структур трансцендентального субъекта, выполненную на уровне развития европейской психологии первой половины двадцатого века. Она весьма убедительна, поскольку содержит многочисленные параллели с описаниями трансцендентальных состояний в йоге, буддизме, христианстве, не противоречит основным современным концепциям сознания и внятно объясняет многочисленные феномены из области «сверхъестественного».

Юнг говорит, что архетипы коллективного бессознательного наследуются примерно так же, как цвет волос или предрасположенность к отдельным заболеваниям, но по другим, *небиологическим* законам. Однако этих небиологических законов наследования врожденных психических структур он не выявляет и не описывает, довольствуясь ссылкой на существование психофизического параллелизма³¹.

3. Концепция трансперсонального опыта

С именем Юнга связано и возникновение одного из наиболее влиятельных современных направлений в изучении бессознательных структур личности – *трансперсональной психологии*, в рамках которой предложено понятие *трансперсонального опыта*. В философской, религиозно-этической и психологической литературе последних трех десятилетий понятие трансперсонального опыта используется преимущественно для обозначения глубинных слоев бессознательного и описания их единства с субстанцией. Обоснованием достоверности трансперсонального опыта занимается

несколько международных организаций³², он обсуждается на страницах специальных журналов³³, в многочисленных статьях и монографиях³⁴, на конференциях и семинарах³⁵. Сформировалась устойчивая тенденция интерпретации *личного религиозного опыта* как *опыта трансперсонального*³⁶. Идеи трансперсональной психологии оказывают влияние на академическую психологию³⁷, коммерциализация увеличила ее популярность и укрепила позиции в современной массовой культуре.

Наиболее известным и влиятельным представителем трансперсональной психологии (далее – ТП) сейчас является Станислав Гроф. Он создал экспериментальную базу ТП и в книге «За пределами мозга»³⁸ сформулировал и обосновал ее теоретическое *credo*.

Основные экспериментальные результаты были получены С. Грофом и его сотрудниками при исследовании воздействия на организм человека психоделических препаратов, и лишь некоторые – вследствие использования нефармакологических методов (холономное дыхание, музыка, танцы или работа с телом³⁹). Самым могущественным инструментом воздействия на психику человека Гроф считает психоделики⁴⁰, прежде всего – ЛСД⁴¹. Он полагает, что психоделики раскрывают и делают доступным непосредственному восприятию широкий диапазон обычно скрытых явлений, относящихся к неотъемлемым способностям человеческого ума и играющим важную роль в нормальной психической деятельности. Психоделический спектр охватывает весь диапазон человеческих переживаний и включает феномены немедикаментозных контекстов: церемоний туземцев, различных духовных практик, эмпирической психотерапии, современных лабораторных экспериментов, парапсихологических исследований и биологически экстремальных или предсмертных ситуаций. В то же время усиливающие и катализирующие свойства психоделиков позволяют добиваться необычных состояний сознания экстраординарной интенсивности и ясности в контролируемых условиях и с высоким постоянством⁴².

Воздействие психоделиков вызывает у человека *неординарные состояния сознания*⁴³, которые отличаются от обычных состояний (сон, бодрствование) следующим:

в них можно испытать драматические эпизоды самого разного рода, причем с живостью, реальностью и интенсивностью, сравнимыми с обычным восприятием материального мира и превосходящими его⁴⁴;

«ньютоно-картезианские» последовательности внутренних событий кажутся произвольными вставками в сложном континууме беспредельных возможностей. В то же время они обладают всеми характеристиками, которые мы ассоциируем с восприятием материального мира «объективной реальности»⁴⁵;

происходит *трансцендирование пространства и времени*, когда линейный континуум между микроскопическим миром и макрокосмосом, который кажется абсолютно обязательным в обычном состоянии сознания, как бы не принимается во внимание. Размер воспринимаемых объектов покрывает весь возможный диапазон – от атомов, молекул и отдельных клеток до гигантских небесных тел, солнечных систем и галактик... Участник ЛСД-сеанса может ощущать себя единичной клеткой, эмбрионом и галактикой, и эти три состояния могут возникнуть одновременно или поочередно из-за простого сдвига фокуса⁴⁶;

происходит *трансценденция различий между материей, энергией и сознанием*. Тот, кто изначально видит в материи основу существования, а в разуме – ее производное, способен впервые открыть для себя, что сознание есть независимый принцип в смысле *психофизического дуализма*, и в конечном счете принять его за единственную реальность. В универсальных и всеохватывающих состояниях ума трансцендируется сама дихотомия между существованием и несуществованием; форма и пустота предстают эквивалентными и взаимозаменяемыми⁴⁷;

возникают комплексные переживания с конденсированным или составным содержанием, например, переживание дуального единства с другой личностью, единства сознания группы индивидов или единства сознания всего человечества;

происходит *трансценденция различия между Эго и элементами внешнего мира* или, говоря обобщенно, между частью и целым. Переживание себя в качестве бесконечно малой частицы Вселенной вовсе не кажется несовместимым с ощущением себя в то же самое время любой другой ее частью или же тотальностью всего существующего⁴⁸.

В психоделических переживаниях выделяется четыре основных уровня, соответствующих уровням бессознательных структур личности⁴⁹. Содержание двух первых уровней – *уровня абстрактных или эстетических переживаний* и *психодинамического или биографического уровня* было описано до Грофа и объясняется посредством анатомии и физиологии органов чувств, а также психоаналитической интерпретацией феноменального опыта субъекта.

Третий уровень – *перинатальных переживаний*, интересен тем, что во многом объясняет происхождение архетипов коллективного бессознательного, выделенных К.-Г. Юнгом. На этом уровне бессознательного сохраняется опыт биологического рождения, к которому при определенных условиях человек может получить доступ в течение всей своей жизни. В современной клинической практике необходимые условия достижения этого уровня моделируются посредством уже названных механизмов, а в традиционных обществах они обычно включаются в таинство магического или мистического ритуала. По мнению Грофа, уровень перинатальных переживаний представляет собой важное пересечение индивидуального бессознательного с коллективным бессознательным, традиционной психологии с мистицизмом или с трансперсональной психологией. На этом уровне существуют четыре динамические матрицы, управляющие процессами перинатального уровня бессознательного. Они называются «базовыми перинатальными матрицами» (БПМ) и играют важную роль в психической жизни субъекта. Как пишет Гроф, «Помимо того, что эти матрицы несут свое собственное эмоциональное и психосоматическое содержание, они действуют еще и как принципы организации материала на других уровнях бессознательного»⁵⁰.

Первая базовая перинатальная матрица (БПМ-1) отражает существование плода в условиях безмятежного внутриматочного состояния. При проникновении в бессознательное она проявляется в видениях Царства Небесного, Рая, мистического союза и других подобных картинах в различных мировых культурах.

Вторая базовая перинатальная матрица (БПМ-2) относится к самому началу рождения, к его первой клинической стадии. Здесь исходное равновесие внутриматочного существования нарушается вначале тревожными химическими сигналами, а затем мышечными сокращениями. Очень характерны для этой стадии переживания трехмерной спирали, воронки или водоворота, неумолимо затягивающих в центр. Эквивалентом такого сокрушительного вихря является опыт, в котором человек чувствует, как его пожирает страшное чудовище, например, гигантский дракон, левиафан, питон, крокодил или кит. Находясь под влиянием этой матрицы, индивид избирательно слеп ко всему положительному в мире, в своем существовании. Среди стандартных компонентов этой матрицы – мучительные ощущения метафизического одиночества, беспомощность, безнадежность, неполноценность, экзистенциальное отчаяние и вина.

Третья базовая перинатальная матрица (БПМ-3) относится ко второй клинической стадии родов. На этой стадии сокращения матки продолжают, но, в отличие от предыдущей стадии, шейка матки теперь раскрыта, и это позволяет плоду постепенно продвигаться по родовому кана-

лу. Для БПМ-3 характерны символические мотивы неистовых сил природы (вулканы, электромагнитные бури, землетрясения, волны прилива или ураганы), яростные сцены войн и революций, технологические объекты высокой мощности. Соответствующие архетипические темы – картины Страшного суда, необыкновенные подвиги великих героев, мифологические битвы космического размаха с участием демонов и ангелов или богов и титанов.

Четвертая базовая перинатальная матрица (БПМ-4) по смыслу связана с третьей клинической стадией родов, с непосредственным появлением на свет. В этой последней стадии мучительный процесс рождения подходит к концу, продвижение по родовому каналу достигает кульминации, за пиком боли, напряжения и сексуального возбуждения следуют внезапное облегчение и релаксация. Символическим выражением БПМ-4 является опыт смерти-возрождения; в нем представлены окончание и разрешение борьбы смерти-возрождения. На данном уровне бессознательного человек испытывает глубокое чувство духовного освобождения, спасения и искупления грехов, что сопровождается потоком положительных эмоций в отношении самого себя, других или существования вообще.

Четвертый уровень – это уровень *трансперсональных переживаний*, не объяснимых ни внутриутробным, ни послеродовым опытом человека. Трансперсональные переживания этого уровня объединяются расширением сознания за пределы Эго и трансценденцией границ пространства и времени и различаются по *типам трансперсонального опыта*. *Первый тип* содержит информацию, выходящую за пределы феноменального опыта субъекта, после его рождения. Он включает, во-первых, то, что, по словам Грофа, объяснимо, хоть и «с большой натяжкой» механизмом генетического кодирования: воспоминания субъекта о реальных эпизодах как его собственного существования в образе плода и эмбриона, а также воспоминания на клеточном уровне и воспоминания из области опыта биологических предков. Во-вторых, то, что механизмом генетического кодирования никак объяснено быть не может, а именно воспоминания, в которых человек отождествляется с различными животными, растениями, минералами, геологическими или другими природными объектами и процессами (вплоть до Вселенной в целом). *Второй тип* – это экстрасенсорное восприятие.

Подтверждаются данные трансперсонального опыта исследованиями в области физики микромира (1), «теоретическим вызовом из области современных исследований сознания»⁵¹ (2), магией, алхимией, шаманизмом и другими вненаучными формами когнитивной деятельности человека (3) и околосмертным опытом (4).

Гроф полагает, что «физики разрушили догму о первичности неразрушимой твердой материи, которая служила основанием механистического мировоззрения: в субатомных экспериментах материя дезинтегрируется в абстрактные паттерны и формы сознания»⁵². Поэтому: «Не будет странным предположить, что связующим принципом в космической сети является сознание как первичный и нередуцируемый атрибут существования»⁵³.

Сознание присуще и органической, и неорганической природе, что подтверждается наличием в трансперсональных переживаниях сознания растений и неорганической материи (вплоть до ее молекулярных, атомных и субатомных структур⁵⁴) и тем, что, по мнению Грофа: «Любое устройство, состоящее из частей и компонентов, образующих достаточно сложные замкнутые каузальные цепи с соответствующими энергетическими связями, будет обладать ментальными характеристиками реагировать на различия, обрабатывать информацию и саморегулироваться. В этом смысле можно говорить о ментальных характеристиках клеток, тканей и органов тела, культурных групп и наций, экологических систем или даже всей планеты»⁵⁵. Поэтому в память «должны теперь включаться элементы наследственной, расовой и психогенетической памяти, сознательный разум молекулы ДНК и метафизика генетического кода, динамика архети-

пических структур и факт перевоплощения по закону кармы»⁵⁶. Связь сознания с мозгом уподобляется отношению телевизора к принимаемому сигналу. Мозг (телевизор) не продуцирует сигнал (сознание), а является не более чем его приемником. И как неполадки в приемнике влекут за собой искажения в воспроизводстве сигнала, так и болезнь мозга приводит к деформации сознания.

Концепция первичности сознания позволяет заменить «механистическую парадигму» новой, *холистической* парадигмой, согласно которой часть одновременно является целым. Именно благодаря первичности сознания и холистической организации мира, «каким-то необъяснимым пока образом каждый из нас имеет информацию обо всей Вселенной, обо всем существующем, каждый имеет потенциальный эмпирический доступ ко всем ее частям»⁵⁷, и «в некотором смысле (человек – Ю.С.) является одновременно всей космической сетью и бесконечно малой ее частью, отдельной и незначительной биологической сущностью»⁵⁸. К тому же «холономный подход предлагает потрясающие новые возможности, касающиеся некоторых экстремальных паранормальных явлений, постоянно освещаемых в духовной литературе и считающихся абсурдом в механистической науке. Психокинез, материализация и дематериализация, левитация и другие сверхнормальные способности (или сиддхи), демонстрирующие власть ума над материей, вполне заслуживают в этой связи научной переоценки»⁵⁹.

В рамках холистической парадигмы возможности человека безграничны. Если предположить, что часть одновременно является целым, а целое – частью, то их свойства совпадают, и каждая песчинка мира одновременно является Вселенной. Это без особого труда объясняет и реальные, и гипотетические явления и процессы: коль скоро бесконечное (Вселенная) содержит в конечном (любом природном или искусственном объекте), то последнему можно приписать какие угодно свойства, и, соответственно какое угодно воздействие на другие объекты. Например, обладающий сознанием минерал может превратиться в человека (ведь он содержит в себе всю Вселенную!), а затем вновь стать минералом или полностью раствориться во времени и пространстве. Причем темпоральных ограничений для таких метаморфоз не существуют: если мы можем вернуться назад в представлении, например, что-то вспомнив, то значит возможно обращение назад и в системе природных и искусственных тел. Ведь сознание первично, и, заключая от понятия или представления к чувственным объектам, мы уже не нарушаем законы логики и не вступаем в конфликт со здравым смыслом! В трансперсональной психологии колдовство приобретает статус науки. И это не случайно, поскольку «мировоззрение современной физики приближается к мистическому мировоззрению»⁶⁰ и четкая граница между психологией и парапсихологией, при условии признания трансперсонального опыта, исчезает или становится произвольной⁶¹.

По мнению С. Грофа, холистическая парадигма не только практически и теоретически обоснована, но и методологически оправдана. Изменение общества, его переход к постиндустриальной цивилизации должны повлечь за собой замену старой ньютоно-картезианской парадигмы, парадигмой новой – холистической, где место субстанции займет *информация*.

Заключение

В современной фрагментированной культуре мировоззренческий посыл холизма оказался кстати. Он почти сразу приобрел широкую популярность и многочисленных последователей в разных слоях общества. Сейчас трансперсональные организации существуют почти во всех странах, где ведут интенсивную просветительскую и коммерческую работу. Их деятельность

весьма успешна. И не только потому, что принцип холизма закрыл мировоззренческую лакуну, но и во многом из-за не критического отношения адептов к эмпирическим и теоретическим основаниям холистической парадигмы. А их не стоит безусловно принимать на веру.

Например, в результате двухсотлетнего исследования паранормальных явлений – от создания по инициативе Французской академии наук и Королевского медицинского общества комиссий по изучению опытов Франца Мессмера по «животному магнетизму» до современной деятельности КСАЙКОП⁶², не удалось получить достаточно надежное подтверждение ЭСВ⁶³. Поэтому до сих пор экстрасенсорное восприятие и другие «паранормальные» феномены в научных концепциях не легитимны: их возможность не отвергается, но и не принимается в расчет при формировании теорий.

С трансперсональным уровнем психоделических переживаний ситуация несколько иная. Они, несомненно, существуют как минимум в качестве феноменов субъективной реальности. Но оправдано ли их выведение за пределы психики субъекта и биологического основания психической деятельности – головного мозга? Свой вариант ответа на этот вопрос мы предложим читателю в следующей статье.

Библиографический список

Гартман Эдуард, фон. Сущность мирового процесса или философия бессознательного: В 2 т. – М., 1873–1875.

Гроф С. За пределами мозга. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1993. – 504 с.

Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. – М.: ИНИОН РАН, 1992.

Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910.

Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность человеческого существа. – СПб., 1895. – С. 518.

Евразийская ментальность / под общ. ред. В.Ф. Петренко, И.Н. Карицкого. – М.: Информполиграф, 2012.

Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911.

Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. – Т. 3. – М., 1964.

Майков В., Козлов В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Т. 1 Мировой трансперсональный проект. Т. 2. Российский трансперсональный проект. – М., 2007.

Малевич Т.В. Когнитивные аспекты дескриптивной невыразимости мистического опыта // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С.81–87.

Уолш Р. Дух шаманизма. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1996.

Фрейд З. Сознание и бессознательное // Психология бессознательного: Сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989.

Юнг К.Г. Предисловие к «И Цзин» / О психологии восточных религий и философий. – М.: Медиум, 1994.

Andresen J., Forman R. K. C. Methodological Pluralism in the Study of Religion: How the Study of Consciousness and Mapping Spiritual Experiences Can Reshape Religious Methodology // Journal of Consciousness Studies. – 2000. – Vol. 7.

Lefebvre, Andriy. Transpersonal psychology: A bibliography. Taipei Ricci Institute, 2012.

¹ Авторство термина «трансцендентальный субъект», кажется, принадлежит И. Канту, впервые использовавшего его в «Критике чистого разума» (Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. Т. 3. – М., 1964. – С. 386).

² Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6 т. Т. 3. – М., 1964. – С. 368-388.

³ Наиболее активный этап этого процесса совпадает с британскими завоеваниями в Индии и относится к концу XVIII – первой половине XIX вв.

⁴ Позиция Г.-В. Лейбница по проблеме врожденного знания хорошо известна и не нуждается в комментариях. Меньше говорят о его интересе к индийской и китайской философии, однако их влияние на взгляды великого немецкого мыслителя несомненно. Об этом свидетельствуют разные обстоятельства, в том числе и переписка Лейбница с Николаем Ремоном, и связь созданной им двоичной системы исчисления с бинарными оппозициями «Книги Перемен». (Лейбниц Г.-В. Монадология // Соч. в 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413–430).

⁵ Шеллинг Ф.В.Й. Система трансцендентального идеализма // Соч. в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 227–490.

⁶ Гартман Эдуард, фон. Сущность мирового процесса или философия бессознательного. В 2 т. Т. 1. – М., 1873–1875. – С. 252.

⁷ Там же. – С. 247.

⁸ Там же. – С. 247.

⁹ Там же. – С. 254.

¹⁰ Понятие *мистического опыта* до сих пор остается дискуссионным. В западном религиоведении существуют две основных теоретических модели мистического опыта: эссенциалистская и конструктивистская. Я не останавливаюсь специально на данном вопросе, поскольку он хорошо освещен и в зарубежной, и в отечественной литературе (см., напр.: Andresen J., Forman R. K. C. Methodological Pluralism in the Study of Religion: How the Study of Consciousness and Mapping Spiritual Experiences Can Reshape Religious Methodology // Journal of Consciousness Studies. – 2000. – Vol. 7; Малевич Т.В. Когнитивные аспекты дескриптивной невыразимости мистического опыта // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 81-87; Она же: Концепции мистического опыта в западном религиоведении: Автореф. дис. ...канд. филос. наук. – М.: МГУ, 2012).

¹¹ Гартман Эдуард, фон. Сущность мирового процесса или философия бессознательного... Т. 2. – М., 1873–1875. – С. 12.

¹² Сабатье. Критическая теория религиозного познания // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. – Пг, 1915. – С. 24.

¹³ Например, у Рэйсбрука Удивительного мы находим: «Свободная воля есть царь души. Она свободна по природе и еще более свободна по милосердию». (Рэйсбрук Удивительный. Одевание духовного брака. – М.: Орфей-Мусагет, 1910. – С. 123).

¹⁴ По их мнению, воля человека есть эманация воли Божьей, а потому качественно отлична от всего «тварного» и является способностью души.

¹⁵ Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность человеческого существа. – СПб., 1895. – С. 518.

¹⁶ Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911.

¹⁷ Там же. – С. 53.

¹⁸ Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность... – С. 495.

¹⁹ Там же. – С. 505. Сомнамбул в данном случае Дю-Прель упоминает потому, что материалы, связанные с этим феноменом, легли в основу эмпирической базы его книги.

²⁰ При всем своем рационализме и более чем критическом отношении к мистике не отрицал возможности существования идеальных сверхчувственных форм «потустороннего мира» и И. Кант: «возможность нематериальных существ вполне допустима, – вне всякого опасения быть опровергнутым, но без надежды доказать эту возможность разумными доводами» (Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911. – С. 25).

²¹ Дю-Прель К. Философия мистики или двойственность... – С. 544–545.

²² Сходную интерпретацию структуры нематериального мира мы находим и в тех рассуждениях Канта, где он допускает возможность его бытия: «Нематериальный мир... заключал бы в себе все начала разумные, из которых одни существуют слитно с материей, а другие нет, затем – существующие начала всех видов животных, и, наконец, все жизненные начала, какие вообще обретаются в природе, хотя бы их присутствие никакими внешними признаками произвольного движения не сказывалось». (Кант И. Грезы духовидца, поясненные грезами метафизика. – СПб., 1911. – С. 42). Что же касается способа бытия идеальных сущностей предметов, то, видимо, уже в период написания «Грез духовидца» Кант был настолько уверен в их ограниченности пределами разума, что невозможность их независимого от субъекта существования была для него несомненна.

²³ Этот подход серьезно повлиял на развитие собственно теологических и философско-теологических концепций Бога. В теологии XX в., наряду с ортодоксальными позициями, возникают такие, в которых от канонических христианских и иудейских теорий уже мало что остается. Так, например, у виднейшего представителя диалектической теологии Пауля Тиллиха мы находим следующее: «Бог – таково имя этой бесконечной и неисчерпаемой глубины и

основы всего бытия. Эта глубина и обозначается словом «Бог». И если это слово для вас мало что значит – переведите его и говорите о глубинах вашей жизни, об источнике вашего бытия, о том, что для вас важнее всего, что вы принимаете безоговорочно всерьез. Может быть, для этого вам придется забыть все традиционные представления о Боге, с которыми вы знакомы. А может быть, даже само это слово. Ибо если вы знаете, что Бог – это глубина, то вы знаете о Нем немало. Вы уже не можете называться атеистом или неверующим. Ведь вы не можете подумать или сказать: «У жизни нет глубины! Жизнь мелка. Бог – всего лишь видимость». Если вы можете утверждать это вполне серьезно, тогда вы – атеист, в противном же случае – нет. Кто знает о глубине – знает и о Боге» (Цит. по: Робинсон Д. Честно перед Богом. – М., 1988. – С. 28). Подр. см.: Тиллих Пауль. Избранное: Теология культуры. – М.: Юрист, 1995.

²⁴ Джемс У. Многообразие религиозного опыта. – М., 1910. – С. 417.

²⁵ Там же. – С. 402.

²⁶ Там же. – С. 412.

²⁷ Там же. – С. 397.

²⁸ Уолш Р. Дух шаманизма. – М.: Издательство Трансперсонального Института, 1996. – С. 15.

²⁹ Фрейд З. Сознание и бессознательное // Психология бессознательного: Сб. произведений. – М.: Просвещение, 1989. – С. 428.

³⁰ См.: Юнг К.Г. Либи́до, его метаморфозы и символы. – СПб.: Восточно-Европейский институт Психоанализа, 1994.

³¹ Юнг К.Г. Предисловие к «И Цзин» / О психологии восточных религий и философий. – М.: Медиум, 1994. – С. 231–232.

³² «Association for Transpersonal Psychology», «The Institute of Transpersonal Psychology», «The European Transpersonal Association», «Ассоциация трансперсональной психологии и психотерапии» и проч.

³³ «Journal of Transpersonal Psychology», «International Journal of Transpersonal Studies», «Transpersonale Psychologie und Psychotherapie» и др.

³⁴ Lefebvre, André. Transpersonal psychology: A bibliography. Taipei Ricci Institute, 2012; Майков В., Козлов В. Трансперсональная психология. Истоки, история, современное состояние. — М.: АСТ, 2004; Майков В., Козлов В. Трансперсональный проект: психология, антропология, духовные традиции. Т.1 Мировой трансперсональный проект. Т. 2. Российский трансперсональный проект. — М., 2007; Евразийская ментальность / под общ. ред. В.Ф. Петренко, И.Н. Карицкого. — М.: Информполиграф, 2012. — 367 с.

³⁵ «International Online Conference on Psychology and Allied Sciences» (November 25-26, 2011)

³⁶ Торчинов Е.А. Религии мира: Опыт запредельного: Психотехника и трансперсональные состояния. – СПб.: Центр «Петербургское Востоковедение», 1998.

³⁷ Петренко В.Ф. Многомерное сознание: психосемантическая парадигма. – М.: Новый хронограф, 2010. – С. 9.

³⁸ Впервые эта книга была опубликована в 1985 г. и до сих пор остается «Библией» ТП. Я пользовался ее вторым русским изданием: Гроф С. За пределами мозга. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1993. – 504 с.

³⁹ Гроф С. За пределами мозга. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1993. – С. 111. Не очень удачное разделение, поскольку, что такое танец, как не работа с музыкой, дыханием и телом?

⁴⁰ Мескалин, ибобаин, гармин, гармалин, триптамины (диметилтриптамин, диэтилтриптамин, дипропилтриптамин и т.п.), амфетаминовые эмпагогены (кетамин, 9-тетрагидроканнабинол и т.д.). (Гроф С. Путешествие в поисках себя. – М.: Изд-во Трансперсонального Института, 1994. – С. 305–314).

⁴¹ Описанию опытов с ЛСД посвящена отдельная книга Грофа – Realms of the human unconscious: Observations from LSD research. – N.Y.: Viking Press, 1975. – XXVIII, 275p. (Русский перевод: Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – 312 с.).

⁴² Гроф С. За пределами мозга... – С. 47.

⁴³ Гроф не использует широко распространенный термин «измененные состояния сознания», поскольку считает, что «Сам термин «измененные состояния сознания» ясно предполагает, что они представляют собой искаженные или неполноценные версии правильного восприятия «объективной реальности». В таких обстоятельствах было бы абсурдным полагать, что измененные состояния сознания имеют какую-либо онтологическую или гносеологическую релевантность». (Гроф С. За пределами мозга... С. 42).

⁴⁴ Гроф С. За пределами мозга... – С. 49.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. – С. 50.

⁴⁷ Там же. – С. 52.

⁴⁸ Там же. – С. 53.

⁴⁹ Гроф С. Области человеческого бессознательного: опыт исследований с помощью ЛСД. – М.: ИНИОН РАН, 1992. – 312 с.; Капра Ф. Уроки мудрости. – М.: Изд-во Трансперсонального института, 1996. – С.90, 91 и др.

⁵⁰ Гроф С. За пределами мозга... – С.120.

⁵¹ Там же. – С. 43.

⁵² Там же. – С. 83.

⁵³ Там же. – С. 82.

⁵⁴ Там же. – С. 67.

⁵⁵ Там же. – С. 78.

⁵⁶ Там же. – С. 67.

⁵⁷ Там же. – С. 62.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Там же. – С. 109.

⁶⁰ Там же. – С. 83.

⁶¹ Там же. – С. 60.

⁶² «Комитет по научному исследованию заявлений о паранормальных феноменах» (CSICOP) создан в США в 1976 г. Сейчас в разных странах действует более 90 его отделений и других организаций, которыми издается около 60 журналов и бюллетеней.

⁶³ *Экстрасенсорное восприятие* следует отличать от *субсенсорной области* ощущений, исследование которой началось еще в 40-х гг. XX в. и продолжается до сих пор (См.: Гершуни Г.В. Изучение субсенсорных реакций при деятельности органов чувств // Физиологический журнал СССР. – Т. 33. – 1947; Костандов Э.А. Психофизиология сознания и бессознательного. – СПб.: Питер, 2004 и др.).

Сторчак В.М.

РЕЛИГИЯ И НАУКА В КОНТЕКСТЕ ДИХОТОМИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ СОЗНАТЕЛЬНОГО/БЕССОЗНАТЕЛЬНОГО

Аннотация. В статье рассматриваются теоретические вопросы эволюции религии. Основное внимание уделяется проблеме диалектического взаимодействия в этом процессе рационального и иррационального, науки и религии.

Ключевые слова: бессознательное, квазирелигия, наука, религия, секуляризация, сознание, эволюция.

В современных исторических условиях религия (в большей степени христианская) хотя и переживает определенные проблемы, по-прежнему остается наиболее массовой, гибкой и, в известной мере, универсальной системой человеческого восприятия мира. В процессе эволюции она принимала различные содержания и очертания, вероучения и обрядовые формообразования. В связи с этим логически встает вопрос: а в чем причина эволюции религии? Что заставляет одни религии сходить с общественного Олимпа, уступая место пассионарно заряженным (Л.Н. Гумилев) новообразованиям, потеснивших прежних, некогда любимых и обожаемых богов?

Данная статья посвящена проблеме дихотомии *сознательного (рационального) и бессознательного (иррационального)* в науке и религии как причины эволюции последней.

Важной проблемой изучения эволюции религии является проблема секуляризации, суть которой состоит в освобождении различных сфер жизни общества и личности от религии. Несомненными факторами, способствующими процессу секуляризации сознания, являются такие общественные явления современной жизни как урбанизация, рост территориальной и социальной мобильности, новые типы информативных коммуникаций и т.д.

Однако началом секуляризационных процессов в Европе принято считать эпоху Возрождения. Она способствовала рационализации (обмирщению)¹ жизненных, ценностных ориентиров и предпочтений средневекового человека, мировоззренчески подготавливая его к Новому времени.

Еще Дж. Фрезер в работе «Дело Психеи» предсказывал выдающуюся культурную ценность в эмоциональной составляющей понятия «табу». По его мнению, оно исчезает в рациональном построении и упорядочивании его более высокой культурой. «Я не думаю, – комментирует эту точку зрения Н. Зёдерблом, – что в своей основе понятие табу исчезло, хотя формы его изменились до неузнаваемости. Иррациональный момент остался. Если бы он мог быть совершенно изгнан из комплекса движущих сил культуры в пользу рационального подхода, это бы означало конец культуры...», ибо «...культура для своего прогресса требует больше веры и усилий, чем это может дать простой расчет». По Зёдерблomu, сила иррационального компонента в религии во всех его проявлениях заключается в его непосредственной связи с реальной жизнью и ее задачами. «Слезы австралийца, – продолжает он, – наблюдающего за правильно исполняемым обрядом, означают нечто большее, чем случайное восприятие священного. В этот момент он чувствует себя глубже перемещенным в таинственную действительность, на которой постоянно базируется его жизнь и жизнь его рода. Его чувство в этот момент полностью насыщено религиозным восприятием». Отсутствие иррационального восприятия обряда означает ничто иное, как «порыв связи времен», порыв «жизненного нерва святости» между человеком и обрядовым действием, а это иссушает и умиротворяет веру: «Если отнять ее, – заканчивает свою мысль Зёдерблом, – то религия становится бессильной»².

С точки зрения швейцарского психоаналитика К.Г. Юнга, современный человек лишил вещи тайны и сакральности, для него нет более ничего святого. В прежние века, когда инстинктивные содержания наполняли разум человека, его сознание могло объединить их в соответствующую модель, образец. Сознание цивилизованного человека, воспитанного на идеях эпохи Просвещения и позитивизма Новейшего времени, лишило себя тех средств, с помощью которых оно ассимилировало дополнительный вклад инстинктов и бессознательного. Этими органами ассимиляции и интеграции были божественные символы, свято охраняемые общим согласием. С ростом интеллекта и научного понимания эти символы потеряли свое психическое содержание, а с ней и ту глубокую эмоциональную энергию, которую давала эта символическая связь³. И если раньше колоссальная энергия бессознательного компенсировалась за счет дальнейшей рационализации «виртуальных образов» (психических готовностей) в мифических участиях духов и магических формулах, сакральных образах исторически меняющихся богов, то теперь мир кажется продезинфицированным от всех «суеверных» существ⁴.

Механизм динамики рационального начала достаточно основательно изложен представителями социологической школы М. Вебера. Согласно Ф. Тенбруку, религиозные идеи подчинены своей собственной внутренней логике. Процесс их логического развития, внутренней дифференциации, приведения в связь с другими идеями есть одновременно процесс их прогрессирующей рационализации. Это значит, что по мере превращения той или иной религиозной идеи в более или менее религиозное мировоззрение происходит «разволшебствление» («расколдование») первоначальных идей-представлений, они лишаются постепенно магического ореола («ауры»), покрова «тайны». В результате этого происходит процесс «обезбоживания» мира. Самое важное здесь заключается в том, что все это совершается с силу внутренней логики («самологики») развития религиозных идей, так сказать, без всякого постороннего вмешательства.

Логика процесса «разволшебствления» здесь сводится к следующему. Любая религиозная система завязана на определенное смысловое содержание. Последнее образует систему ценностей, которая создает «картину мира» верующего, систему координат, позволяющей определять основные направления его жизнедеятельности, его важнейшие цели и настраивающей на решение поставленных задач. Так, через практическую деятельность мирян, руководствующихся идеями и представлениями, рационально упорядочиваемыми в «картинах мира», рациональность проникает в творимый ими – рукотворный, человеческий, исторический – мир: смысловым образом организованный мир культуры. По мере осуществления поставленных целей и задач и воплощения их в действительность, особенно частных, партикулярных, мимолетных, они утрачивают свою притягательность, свою влекущую, побуждающую к действию силу. А вместе с тем утрачивается и способность таких целей освещать более отдаленные перспективы человеческой жизнедеятельности. Отсюда проистекает особое значение в человеческой жизни более отдаленных целей, организующих ее как целое – новой религиозной системы, удовлетворяющей новые запросы общества⁵.

Другой последователь М. Вебера – М. Ризebroдт – исходит из того, что механизм рационализации включает не только логические, но и вне-логические элементы и «детали». А потому и сам процесс рационализации оказывается не только формальным (чисто логическая «экспликация» идеи, извлечение заключенных в ней логических следствий), но и содержательным – привносящим нечто существенно новое в ее «состав», меняющим ее «структуру» и т.д. Этот содержательный момент несут в себе те социальные силы, которые «со-определяют» рационализационный процесс. Требование логической непротиворечивости, внутренней последовательности «картины мира» выдвигается именно интеллектуалами в связи с их стремлением к рационально артикулированным религиозным толкованиям мира и этики⁶.

Согласно же В. Шлюхтеру, рационализация есть попытка справиться с иррациональностью «мира», а точнее, с расколом «мира» на посу- и потусторонний, реальный и идеальный, греховный и безгрешный. Неизбежным следствием такой рационализации оказывается дальнейший раскол и дифференциация «двух миров», обособление их друг от друга; возникновение различных религиозных типов отношения к «миру», «стилей» и «образов жизни», противопоставляющих себя друг другу. Эта рационализация с логической неизбежностью ведет к обесцениванию реального (греховного) мира. И чем сильнее происходит это обесценивание, тем настоятельнее становится принуждение к религиозному компромиссу с «дольным» миром; тем насущнее становилась потребность – на почве этого дуализма (и в то же время вопреки ему) создавать новое единство. Свои размышления по этому поводу Шлюхтер раскрывал на примере становления протестантского мировоззрения⁷.

С точки зрения психоаналитической концепции, взаимоотношения сознания и коллективного бессознательного строятся по следующей схеме развития. Человек первобытного общества лишь в незначительной мере отрывается от «матери-природы», отделяя себя от нее и от жизни племени. С развитием сознания пропасть углубляется, и человек вынужден приспособливаться не только к внешнему, но и к внутреннему миру, т.е. нужно постоянно восстанавливать равновесие, гармоническое соотношение с унаследованными им «бессознательными детерминантами поведения и мышления»⁸. Диалектика «рационального-иррационального» взаимодействует здесь между собой согласно закону сохранения энергии, в данном случае, психической энергии. Согласно этому закону, любая религиозная система только тогда имеет право на существование и успешное развитие, когда ее содержания (вероучение, обряды, ритуалы и т.п.) вызывают

у верующего первобытные архетипические, нуминозно (Р. Отто) окрашенные переживания. Чем выше интеллектуализация и рационализация веры, тем больше энергии иррационального уходит в подсознание. «В современном человеке ... есть не только современное сознание и современный строй души, в нем есть также древний архаический человек, есть дитя с инфантильными инстинктами, есть неврастенок и сумасшедший. И это столкновение современной души и современного сознания с архаическими, инфантильными и патологическими элементами создает необычную сложность человеческой души», – рассуждал Н. Бердяев о дихотомии «сознательного-бессознательного» и о причинах кризиса культуры и религии в XX веке. И далее продолжал: «Сознание сплошь и рядом не просветляет, не преобразует, не сублимирует подсознательное, а утесняет, вытесняет внутрь и этим порождает бесконечные конфликты в человеческой душе. ...сознание не только излечивает раны, сколько прикрывает их. Человек перестает понимать, что его мучит. Социальное сознание, торжествующее в цивилизациях, требует от человека, чтобы он вытеснил происходящее в глубинах подсознательного, изгнал из своей памяти, согласовал с требованиями цензуры сознания». По его мнению, именно в бессознательном находятся источники для творческого вдохновения, творческой интуиции и экстаза. Пройдя же через сознание, творческий процесс становится «вторичным и охлажденным». «Существует магия воображения. Воображение магически творит реальность... воображение возникает из недр бессознательного, из бездонной свободы. Воображение не есть только подражание предвечно существующим прообразам, как истолковывает его всякий платонизм, воображение есть создание образа небывшего из недр небытия, из темной потенции... Внутренний творческий акт есть горение духа. Внешний творческий акт, подчиненный нормам и законам, есть уже охлаждение. Когда пишется философская или научная книга или художественное произведение, создается статуя и принимает окончательную форму симфония, когда строится машина или организуется хозяйственное или правовое учреждение, даже когда организуется жизнь церкви на земле с ее канонами, творческий акт охлаждается, огонь потухает, творец притягивается к земле, вниз. Творец не может улететь на небо, он должен нисходить на землю в реализации творческого акта. В этом трагедия творчества... И это также есть один из конфликтов бессознательного с сознанием. Сознание насилует бессознательное творчество и искажает его результаты»⁹.

Формула взаимоотношений между «сознательным» и «бессознательным» в эволюции религии выглядит следующим образом: время существования религиозной системы прямо пропорционально степени ее чувственно-эмоционального отражения и духовного напряжения и обратно пропорционально уровню ее рационального усвоения и интеллектуального восприятия. Сообразно этому утверждению убедительно звучат слова К. Леонтьева, написанные им в XIX в.: «Я опасаюсь для будущего России чистой, оригинальной и гениальной философии... Она, может быть, полезна только как пособница богословия... Лучше 10 новых мистических сект (вроде скопцов и т.п.), чем 5 новых философских систем (вроде Фихте, Гегеля и т.п.). Хорошие философские системы, именно хорошие, – это начало конца... Пошли Господи нам, русским, такую метафизику, такую психологию, этику, которые будут приводить просто-напросто к Никейскому символу веры, к старчеству, к постам и молебнам и т.д. ...Точные науки ускоряют гибель. «Древо познания» иссушает мало-помалу «Древо жизни»»¹⁰.

Схожие мысли можно найти и у современника Розанова К.П. Победоносцева, который попытки рационализации веры и нахождения в ней «абсолютной истины» противопоставлял чувственно-эмоциональную и интуитивную народную веру в идеальные личности, обладающие чудодействен-

ной силой, которые запечатлены в сказаниях, поэмах, исторических былинах, мифах, четьях-минеех и т.д. «Ученые не хотят понять, что народ чувствует душой, что эту абсолютную истину нельзя уловить материально, выставить осязательно, определить числом и мерою, – но в нее можно и должно верить, ибо абсолютная истина доступна только вере... Итак, если подойдем с анализом к каждому подвигу, к каждому событию, к каждому историческому лицу, – продолжает Победоносцев, – никто его не выдержит, и героев не будет ни единого... Но в народном представлении подвиг является именно цельным и живым проявлением силы: так верует народ, и без этой веры жить не может, ибо в ней вся жизнь человека держится, посреди рыдания и жалости, и горя, и лжи, коею она материально наполнена. Вот почему заблуждаются те, которые хотят разложить эту веру в народе, отнять ее у него под предлогом заботы о мнимой исторической истине. *Людям необходима вера в идеал истины и добра... Отнять у людей этот образ, значит – отнять самую веру, которая в нем выражается, веру в абсолютную истину, в цельное совершенство* (курсив мой – В.С.)». В отличие от теологов или строгих ревнителей веры, считает Победоносцев, в народной массе религиозное представление, религиозное чувство выражается во множестве обрядностей и преданий, которые с рационалистической точки зрения, в интеллектуальном восприятии религии могут казаться суеверием и идолопоклонством. «Но в той оболочке, нередко грубой, народного верования таится самое зерно веры, способное к развитию и одухотворению, таится также вечная истина. В обрядах, в преданиях, в символах и обычаях – масса народная видит реальное и действенное воплощение того, что в отвлеченной идее было бы для нее не реально и бездейственно... Что, если, стремясь разом очистить народное верование под предлогом суеверия, истребим и самое верование?», – вопрошает Победоносцев. Свои рассуждения автор подкрепляет двумя замечательными притчами из арабского и персидского художественно-религиозного творчества¹¹.

Вытеснение иррационального, чувственно-эмоционального начала в религии создает предпосылку для возникновения неврозов и манифестации бессознательного. Когда этой болезнью заболевают массы, накопленный потенциал коллективного бессознательного детонирует и вырывается наружу. Происходит культурный (религиозный) взрыв, что приводит к реформации или образованию новой религиозной системы, аккумулирующей в себя нуминозное, иррационально окрашенное содержание.

Примером вышесказанного может быть феномен христианства в Римской империи. Выражаясь категориями Л.Н. Гумилева, пассионарно заряженная энергия прошлого (античной культуры и религии) прошла уже стадию своего подъема и вступила в стадию «надлома» и «инерции». Это выразилось не только в реставрации местного искусства керамики или языка, но в более глубоком и существенном кризисе самой римской культуры. Политеизм и синкретизм позднего Рима были попытками влить свежую кровь в старые меха античной культуры. Последней такой попыткой была реформа Юлиана Отступника произвести реставрацию римской веры путем введения митраизма, попытка, которая не увенчалась успехом. Психический вакуум успешно стал заполняться новым, преследуемым доселе, христианским вероучением. «Возникший из христианских конфессиональных консорциев, новый этнос проявил энергию, казалось бы, полностью утраченную в Римской империи. Эта энергия толкала египетских монахов Фиваиды и сирийских начетчиков с берегов Оронта и Ефрата в Ирландию, в Индию, Среднюю Азию и даже Китай. Это была духовно-интеллектуальная экспансия, тем более удивительная, что она не подкреплялась силой оружия, не преследовала никаких практических целей или материальных интересов. Поводы этой деятельности лежали в ней самой. Это были деяния ради удовлетворения осознания того, что выполнен

долг. Такая искренность влияла на сердца обращаемых и обеспечила проповеди православия успех, неизмеримо превосходивший физические затраты за счет высокой пассионарности проповедников»¹², – писал по этому поводу Гумилев.

Рационализм человека всегда подпитан стремлением к постижению истины – последней инстанции, от которой можно получать все правильные ответы на поставленные человечеством основополагающие вопросы. Но, достигнув очередной «истины», он сталкивается с угасанием иррационального начала, с угасанием пытливого порыва и творческого энтузиазма в достижении этой истины. «Реализм отвергает всякую систему, всякую метафизику; реализм есть отчаяние, самооскопление, вот почему он упрощение!», – писал философ К.Н. Леонтьев. В XIX в. материализм и рационализм заняли место «умерших» христианских богов. Но, скинув одних богов, новая мировоззренческая система для того, чтобы выжить, с неумолимой необходимостью должна создавать новых кумиров и новые мифы. «За скептицизмом и реализмом обыкновенно следует возрождение, – продолжает свою мысль Леонтьев, – одни люди переходят к новым идеальным системам, у других является пламенный поворот к религии. Так было в древности; так было в начале нашего века, после реализма и материализма XVIII столетия. И метафизика и религия остаются *реальными силами*, действительными, несокрушимыми потребностями человечества. Тому же закону подчинены и государственные органы, и целые культуры мира»¹³. Изгнав поверженных богов из своего мировоззренческого содержания, материализм XX в. возвел в культ самого человека, возвеличив его до небес «сверхчеловечества». «И вот, поставивши этого человека и у начала его, и у исхода, в сплошную среду животной жизни, унизив его до пределов гниения, – рассуждал К.В. Победоносцев, – они стали приветствовать его величие: «Как ты велик, человек, в атеизме и в материализме, и в свободе самочинной, ничему не покоряющейся нравственности! Но посреди всего этого странного величия человек этот оказался подавлен грустью. Он утратил Бога, но сохранил потребность религии. Так ощутительна эта потребность, что возможна, как мы видим, религия даже без Бога...»¹⁴.

Трансформируясь во времени, религия с конца XVIII в. стала облекаться в секулярные¹⁵ или квазирелигиозные формы. Эта мысль особым рефреном проходила через призму российских философских идей конца XIX – первой трети XX в. То же можно сказать и о западной философской мысли. Р. Белла выделяет пять этапов развития религии: примитивный, архаический, исторический, раннесовременный и современный. Квазирелигиозные системы, по его мнению, относятся к раннесовременному и/или современному этапу. Процесс секуляризации для него влечет за собой не ликвидацию самой религии, а изменение ее содержания¹⁶. «Невозможно быть нерелигиозным человеком, – пишет специалист в области социологии религии Б. Уилсон. – ...Если отказываются от старых религий (например, христианства или буддизма), то заменяют их новыми, например, марксизмом или секуляризмом... секуляристы поклоняются повседневному миру, включая самих себя. «Секуляризм» – это просто новое имя того, что раньше называлось «идолопоклонством» (культ природы и человека). Эта религия распространяется там, где наука и техника сделали мир повседневной жизни относительно безопасным для человека. Последователи ее перестали удивляться (это главное условие их веры), повседневную жизнь они воспринимают просто на веру; «вопросов о смысле» избегают»¹⁷. Схожие мысли можно найти и у Д. Беллы. С его точки зрения, начиная с XVII в. в Европе начинается «Великая Профанация» религиозной веры. Она постепенно перетекает (переходит) в другие «религиозные» формы: модернизм, рационализм, эстетизм, гражданские религии и политические религии. «Основание политической религии – мессианизм, кото-

рый дает эсхатологическое обещание прыжка в царство свободы на земле посредством освобождения от всяческих видов необходимости», – пишет Белл. Главная задача послереволюционного этапа истории – сохранение религиозного запала нуминозной энергии. «Если происходит революция, – заканчивает он свою мысль, – то одной из основных проблем устанавливаемого хилиастического режима является удержание энтузиазма. Это удержание возможно посредством создания атмосферы войны, мобилизации сил против внешних и внутренних врагов и других способов «ревитализации» веры»¹⁸.

Отдавая должное вышесказанному, необходимо отметить, что квазирелигиозные доктрины (при всей их разности с «классическими» формами религии) имеют или заключают в себя такое же иррациональное начало или иррациональную энергетику, как и религия. С самого зарождения человеческого сознания, религия (в ее магической форме) и первые научные знания мало чем отличались друг от друга. Они были направлены на достижение практических целей. Магия и наука предполагают, что одно природное событие с необходимостью неизменно следует за другим без вмешательства духовного или личного начала. В их основе лежит твердая вера в порядок и единообразие природных явлений. Они основывают свои представления на определенных законах, согласно которым происходят последовательность объективных событий. Как и другие виды искусства и ремесла, магия также руководствуется теорией, системой принципов, которые определяют то, как совершается действие с точки зрения его эффективности. И наука, и магия развивают специальные технические приемы. То, что для мага представляют собой магические заклинания, то для ученого есть теории и формулы, с помощью которых и тот, и другой преобразуют мир. «Магию сближает с наукой то, что она всегда имеет определенную цель, тесно связанную с человеческими инстинктами, потребностями и устремлениями»¹⁹.

В религиозном и научном опыте наблюдаются одни и те же внутренние импульсы, сподвигающие их к самореализации и стремлению к раскрытию их содержания. К таким внутренним импульсам относятся удивление, изумление, осознание жизни и собственного существования, загадка человеческого отношения к миру. Утверждение Сократа, что удивление есть начало философии истинно не только в отношении к науке, но и в отношении религиозного опыта. «Тот, кто никогда не поражался, не смотрел на жизнь и собственное существование как на феномены, требующие ответов, – при этом, что парадоксально, единственными возможными ответами являются лишь новые вопросы, – вряд ли поймет, что такое религиозный опыт»²⁰, – писал в этой связи Э. Фромм. С удивлением связана также «крайняя озабоченность» (П. Тиллих) смыслом жизни, самоосуществление человека, выполнение задачи, которую ставит перед ним жизнь. Кроме «удивления» и «заботы» в религиозном и научном опыте имеется и третий элемент, связывающий их между собой. Это – «единство», не только с собой и не только с другими, но и со всей жизнью и, более того, со Вселенной. «Парадоксальная природная ситуация данного отношения, – продолжает Э. Фромм, – что оно включает одновременно острое, даже болезненное осознание своего Я как отдельной и уникальной сущности и стремление вырваться за границы этой индивидуальной организации, быть единым во Всем. Религиозная установка в этом смысле есть одновременно и наиболее полный опыт индивидуальности, и его противоположность: ...из напряжения между ними и возникает религиозный опыт. Это гордость, цельность и в то же время смиренность, вырастающая из переживания себя как всего лишь нити в ткани универсума»²¹.

Также как и религия, наука имеет свою «трансценденцию» освоения внутренних человеческих импульсов и потребностей. Отлетая от реальности, абстрагируясь, наука создает свои, «специфические» реальности, ко-

торые зачастую невозможно воспринять опытным путем. «Физик не только наблюдает мир, он создает и свободные от опыта абстрактные теории о структурах мира. Трасценденция религиозная и трансценденция исследовательская различаются только степенью, но вовсе не разделены непреодолимыми перегородками». Многие научные открытия достигаются не посредством эксперимента, «...а с помощью медитации, погружения в предмет, веры в невероятное»²².

Последнее, что объединяет науку и религию, это способность и потребность к мифотворчеству. Как подчеркивает лютеранский теолог Ф. Хейрен, миф необходим для человеческого бытия как адаптивный механизм, дающий опору человеческим надеждам в их столкновении с суровой действительностью. Научные космологии, к примеру, несомненно отличаются от религиозно-мифических систем. «Однако это различие при внимательном рассмотрении оказывается не столь большим. Подобно мифам научные космологии также пытаются выразить то, что не поддается выражению, осмыслить и зафиксировать ускользающее, текучее. Как и мифы, космологические гипотезы также возникают в результате столкновения с реальностью мира»²³. Как магия, так и наука открывают перед своим «творцом» уверенность в познании причины вещей и возможность в прикосновении к тайным пружинам, приводящим в движение огромный и сложный механизм природы. Перспективы кажутся безграничными. «Отсюда та притягательность, которой обе обладали для человеческого ума, и тот мощный стимул, который они дали накоплению знаний. Через пустыню разочарований они манят ... вперед к бесконечным свершениям в будущем. Магия и наука как бы поднимают человека на вершину высокой-высокой горы, где за густыми облаками и туманами возникает видение небесного града, далекого, но сияющего неземным великолепием, утопающего в свете мечты»²⁴, – восклицает Дж. Фрезер. Именно осознание «всемогушества» и «конечности» истины постигнутого толкает творцов науки и религии на утопические идеи, от которых один шаг до их мифотворческой формализации и легитимизации в массовом сознании.

Как известно, мифотворческое сознание требует весомых и авторитетных подтверждений, будь то солидное издание или же авторитетный человек. «Нередко они (адепты новой веры. – В.С.) выбирают себе какого-нибудь одного человека, который становится их «авторитетом», «учителем» и «вождем». Тогда они начинают верить в него и в его формулы. Все, что не укладывается в эти формулы, – или вовсе не существует для них, или подлежит «искоренению»; все несогласные с ними объявляются вредными лжецами или лицемерами. Такие полуобразованные фанатики верят своему «учителю» с той же легкомысленною неосновательностью, с какою они верят во всемогущество мысли и в свою мнимую «науку». Таинственная глубина материального и душевного мира остается им недоступной, и всё их воззрение на природу и на людей оказывается плодом их *суеверия*. И нередко бывает так, что чем пошлее их миропонимание, тем фанатичнее они *верят* в него»²⁵.

Таким образом, на смену прошлым богам в новейшее время пришли другие объекты для поклонения. Вера в прогресс и науку, в «сциентические кумиры» стала заслонять собой прежние религиозные авторитеты. Сознание XIX-XX вв. фетишизировало науку. У людей возобладала вера в ее могущество и всезнание, в абсолютизацию ее методов и приписывания ей роли высшего авторитета в системе культурных ценностей, поскольку меняются только формы веры, суть их осталось той же. «Мы удивляемся, – писал по этому поводу П.А. Сорокин, – абсурдности верования «первобытного человека». Будущие поколения будут во многом удивляться нелепости наших верований. Хотя знания и растут, но так как область явлений, куда могут переключаться верования, бесконечна, то нужно бесконечное время, чтобы уничтожить их абсолютно»²⁶. В итоге своих рассужде-

ний П.А. Сорокин сделал следующие умозаключение, которое касается будущего религии: вера (верования) человека – есть вечный атрибут его существования, а степень веры – величина постоянная: «Там, где появляются знания, они рано или поздно вытесняют верования и становятся общеобязательными. ...Но верования, изгнанные из одной сферы, подобно чертям, бегущим от ладана, водворяются в другой. В итоге область их не уменьшается, и человек не становится более логичным»²⁷. Помимо традиционных, уже известных человечеству религий, существуют и будут существовать и дальше другие формы веры, которые носят секулярный или «квазирелигиозный» характер – религии «сциентизма», «демократизма», «либерализма», «коммунизма» и «государства».

Государство и социально-политические идеологии выступают в XIX–XX вв. перед человеком посредством некой «среды», которая действует на него с механической силой принудительного характера. Здесь принуждение выступает не как зависимость субъективно-психических сил различных, конкретных людей (родители, учителя и т.д.), а как действие некой объективной, транспсихической, сверхчеловеческой реальности и воли, властвующей над людьми. Такого рода взаимоотношение личности и государства, личности и общества как к некому сверхъестественному существу сродни взаимоотношению человека и Бога. «Не случайно, – отмечал Франк, – всегда и везде – сознательно или бессознательно, в согласии ли с умышленной волей людей или вопреки ей – общество в своей основе носит сакральный, священный характер, социальное единство в его живой глубине ощущается как святыня, как выражение сверхчеловечески-божественного начала человеческой жизни и, с другой стороны, религиозная жизнь есть первичная социально объединяющая сила, непосредственно связанная со сверхиндивидуальным единством “мы”»²⁸.

Иными словами, государство и общественные идеологии – это сверхличностные субстанции, которые так же, как наука и религия мистическим образом воздействуют на человека. Но это не чисто религиозное, а псевдорелигиозное (квазирелигиозное) образование. Государство, к примеру, выступает как псевдоцерковь, где есть свое единство святынь: государственные символы (флаг, герб), обряды, праздники, культ героев и особо почитаемых мест и т.д.: «И современное государство в культе знамени и других символов государственного единства, в патриотизме, переживаемом всегда не как просто человеческое чувство любви к родине, а как служение святыне родины, имеет свою живую основу в единстве веры»²⁹. Именно чувственно-эмоциональное переживание квазирелигиозного содержания придает им статус «легитимного» существования и ареол «непогрешимости» в обществе, ибо, как правомерно полагал С.Л. Франк, религия человека – это социальный костюм, «...который можно снять и переменить. Если бы этот костюм был чисто идеологическим, то такие верования менялись бы очень часто, ибо верования вообще изменчивы. Но в религии суть дела не в верованиях, не в тех или иных комплексах идей, а в чувственно-эмоциональных переживаниях веры человека. В последних – коренное ядро религии. Верования, догмы, – это только вуаль, «идеологическое оправдание» и выражение чувств – эмоций человека. Неважно, чтобы они были логичны, – важно, чтобы вера была горячеей»³⁰.

Библиографический список

Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII–XIII вв.) // Одиссей. Человек в Истории. – М.: Наука, 1991. – С. 25–47.

Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 299–300.

Пфлейдерер О. Религия и религии // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 140–142.

- Юнг К. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – С. 76.
- Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 750-753.
- Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 755-759.
- Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 760-766.
- Руткевич А.М. К. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 126-127.
- Бердяев Н.А. О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С. 73-74, 78-79.
- Из писем К.Н. Леонтьева В.В. Розанову // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. – М.: Молодая гвардия, 1992. – С. 190.
- Победоносцев К.П. Вера // Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: Русская книга, 1993. – С. 272-273, 283-286.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М.: Танаис ДИ-ДИК, 1994. – С. 455.
- Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. – М.: Молодая гвардия, 1992. – С. 74.
- Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М.: Русская книга, 1993. – С. 213.
- Устрялов Н.В. Отношение к Н.Ф. Федорову и федоровцам. Из письма (1933) // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир». Сб. статей. – М., 2000. – С. 206.
- Белла Р. Социология религии // Американская социология: проблемы, перспективы, методы. – М., 1972. – С. 265-282.
- Уилсон Б. Путешествие в человеческую личность: христианство и современное сознание // Религиозные интерпретации проблемы человека: Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1985. – С. 41-42.
- Белл Д. Возвращение священного? Аргументы относительно будущего религии // Религия и политика: Реферативный сборник. – М.: ИНИОН АН СССР, 1983. – С. 155-156.
- Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магия. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 375.
- Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1990. – С. 205.
- Фёр Е. Естественнаучное мировоззрение и христианская вера. Современная картина мира // Современная наука и религия: В 2-х ч. – Ч. 1: Реферативный сборник. – М., 1979. – С. 192.
- Хейрен В. Космология, история и теология // Современная наука и религия: В 2-х ч. – Ч. 1: Реферативный сборник. – М., 1979. – С. 254-255.
- Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ»», 1998. – С. 57.
- Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М.: Республика, 1993. – С. 146-147.
- Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 265-266.
- Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С. 90.
- Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм М. Элиаде // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 53-55.

¹ См.: Ле Гофф Ж. С небес на землю (Перемены в системе ценностных ориентаций на христианском Западе XII-XIII вв.) // Одиссей. Человек в истории. – М., 1991. – С. 25-47.

² Зёдерблом Н. Становление веры в Бога // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М., 1998. – С. 299-300.

³ Разница научного и религиозного мировосприятия, по Пфлейдереру, заключается в следующем. Цель науки заключается в умножении нашего знания о мире, т.е. в рациональном освоении нашего бытия. Цель религии, напротив, направлена на чувственно-эмоциональное и волевое освоение мира. «Все религии одинаково истинны, – цитирует он по этому поводу выражение Шлейермахера, – поскольку они всецело относятся к миру чувств и ничего общего с истинностью знания не имеют». Без религиозного опыта и чувств, по его мнению, религия мертва. См.: Пфлейдерер О. Религия и религии // Там же. – С. 140-142.

⁴ См.: Юнг К. Архетип и символ. – М., 1991. – С. 76.

⁵ См.: Давыдов Ю.Н. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) // Вебер М. Избранные произведения. – М., 1990. – С. 750-753.

⁶ См.: Там же. – С. 755-759.

⁷ См.: Там же. – С. 760-766.

⁸ См.: Руткевич А.М. К. Юнг об архетипах коллективного бессознательного // Вопросы философии. – 1988. – № 1. – С. 126-127.

⁹ Бердяев Н.А. О назначении человека. – М., 1993. – С. 73-74, 78-79.

¹⁰ Из писем К.Н. Леонтьева В.В. Розанову // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. – М., 1992. – С. 190.

¹¹ См.: Победоносцев К.П. Вера // Победоносцев К.П. Великая ложь нашего времени. – М., 1993. – С. 272-273, 283-286.

¹² Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1994. – С. 455.

¹³ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Леонтьев К.Н. Цветущая сложность: Избр. статьи. – М., 1992. – С. 74.

¹⁴ Победоносцев К.П. Церковь и государство // Победоносцев К.В. Великая ложь нашего времени... – С. 213.

¹⁵ Известна весьма саркастическая фраза по этому поводу Н.В. Устрялова: «Наука некогда убила веру – теперь она ее возрождает, порождая ее своими успехами: *божественная ирония человеческой логики!*». Устрялов Н.В. Отношение к Н.Ф. Федорову и федоровцам. Из письма (1933) // Русская идея, славянский космизм и станция «Мир». Сб. статей. – М., 2000. – С. 206.

¹⁶ См.: Белла Р. Социология религии // Американская социология: проблемы, перспективы, методы. – М., 1972. – С. 265-282.

¹⁷ Уилсон Б. Путешествие в человеческую личность: христианство и современное сознание // Религиозные интерпретации проблемы человека: Реферативный сборник. – М., 1985. – С. 41-42.

¹⁸ Белл Д. Возвращение священного? Аргументы относительно будущего религии // Религия и политика: Реферативный сборник. – М., 1983. – С. 155-156.

¹⁹ Малиновский Б. Магия, наука и религия // Магия. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. Антология. – М.: Канон+, 1998. – С. 375.

²⁰ Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М., 1990. – С. 205.

²¹ Там же.

²² Фёр Е. Естественнонаучное мировоззрение и христианская вера. Современная картина мира // Современная наука и религия: В 2-х ч. – Ч. 1: Реферативный сборник. – М., 1979. – С. 192.

²³ Хейрен В. Космология, история и теология // Современная наука и религия. – Ч. 1. – С. 254-255.

²⁴ Фрезер Дж. Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии. – М., 1998. – С. 57.

²⁵ Ильин И.А. Путь духовного обновления // Ильин И.А. Путь к очевидности. – М., 1993. С. 146-147. Об опасностях «научного» мифотворчества писал еще Ф.М. Достоевский: «Полунаука самый страшный бич человечества... полунаука – это деспот, каких еще не приходило до сих пор никогда. Деспот, имеющий своих жрецов и рабов, деспот, перед которым все преклонились... с суеверием, до сих пор немыслимым...». Цит. по: Там же. – С. 147.

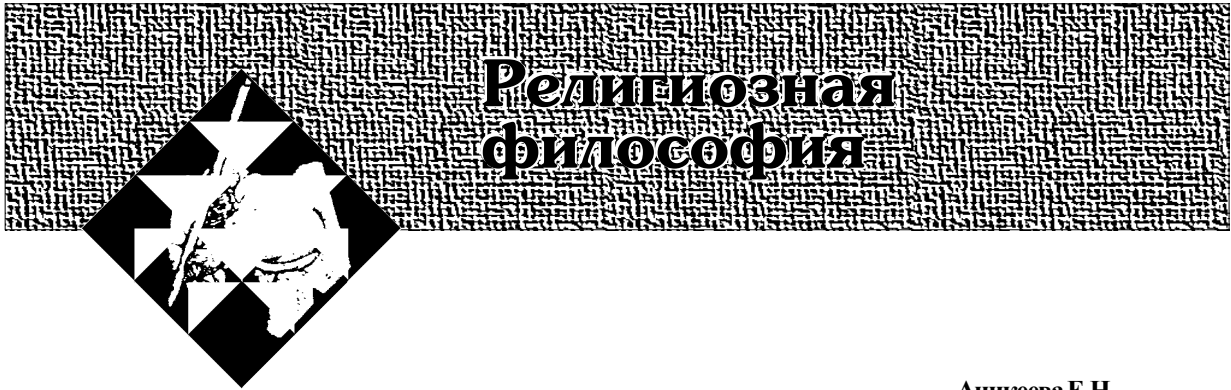
²⁶ Сорокин П. Религиозные группы и религиозные перегруппировки // Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. – М., 1996. – С. 265-266.

²⁷ Там же. – С. 265.

²⁸ Франк С.Л. Духовные основы общества. Введение в социальную философию // Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. – С. 90.

²⁹ Франк С.Л. Духовные основы общества... – С. 94.

³⁰ Там же. – С. 263-264.



Аникеева Е.Н.

ИСТОЧНИКИ ИНДИЙСКОГО ТЕИЗМА В ПРЕФИЛОСОФИИ: ВЕДЫ И УПАНИШАДЫ

Аннотация. Исток индийского теизма (ишвара-вады) обнаруживается в предфилософии: Ведах, Упанишадах, – где формируется архетип (сущностные характеристики) божественной личности и зарождается концепт Ишвары. Божественная личность в Ведах характеризуется релятивизмом: 1) неопределенной численностью божеств; 2) отсутствием строгой иерархии в пантеоне, с самодержцем на ее вершине; 3) большой степенью (поли)функциональности и зависимости ведических богов от ритуала; 4) единым онтологическим безличным началом, стягивающим многообразие богов и божеств в определенное единство панентеистического свойства. Онтологический статус божественной личности в Ведах и Упанишадах носит характер «атрибутивно-функционального теизма» (термин А. Посева), который в отличие от «субстанционального теизма» монотеистической религиозности тесно связан с метафизикой безличного Абсолюта, первичного по отношению к личным богам.

Ключевые слова: Ишвара, ишвара-вада, теизм, пантеизм, панентеизм, релятивизм божественных личностей, атрибутивно-функциональный теизм, субстанциональный (абсолютный) теизм.

Одной из актуальных задач религиоведения и философии является изучение и понимание индийского теизма, называвшегося в индийской традиции «ишвара-вада» (учение об Ишваре – личном Боге Создателе и Владыке) и получившего свое наивысшее развитие в индийских классических философских школах преимущественно индуистского направления¹. В этой связи немаловажную роль играет исследование истоков индийских теистических учений в предфилософии: ведах, упанишадах², «Бхагавад-гите»³. В статье анализируется самый ранний пласт индийской предфилософии – Веда и частично упанишады в плане теистических предпосылок с применением философского категориального аппарата (теизм, пантеизм, панентеизм). Такой анализ будет эффективным, если рассмотреть онтологический статус личных богов и божественной реальности в ведах.

Опора на веда как на незыблемый авторитет (астика в противоположность настике) – неотъемлемая характеристика индуизма и его первый признак. Но благодаря феномену инклюзивизма (термин «инклюзивизм» был введен индологом П. Хакером⁴) и релятивизма божественных персонажей с культовой сцены индуизма произошел уход большинства ведических богов, что на первый взгляд кажется парадоксальным для преемственности данной религиозной традиции. Поэтому сразу можно заметить, что личные боги ведизма не являются доминирующими в континууме религиозной традиции, где, следовательно, должны быть более фундаментальные составляющие. Ведической религии, ее богам (в Ригведе их число достигает до трех тысяч) посвящена обширная литература, где можно встретить порой опровергающие друг друга теории. Среди интерпретаций

статуса ведических богов имеются, в частности, натуралистическая, сложившаяся под влиянием М. Мюллера у немецких философов XIX в: веды (самхиты) – поклонение природе, ее силам и человеческим свойствам как ее частям в виде личных богов (согласно Мюллеру, индоевропейская мифология с ее личными богами появляется в результате «неправильного» употребления языка, тогда как «правильное» его употребление говорило бы только о безличных силах природы). Ритуалистическая интерпретация (Саяна, В.С. Семенцов⁵ и др.) рассматривает ведических и брахманистских богов контекстуально: ритуальные тексты (или текстовые ритуалы) есть ключ к внешнему ритуалу в виде действия (например, жертвоприношения) и внутреннему ритуалу в плане аскезы, жертвоприношения мыслью, созерцания, и подобного. А, например, Ф.Б.Я. Кейпер⁶ полагает, что ведические космогонические мифы являются генетически-первичными для остальных мифологических сюжетов, что определяет понимание онтологического статуса ведических богов.

Учитывая многообразие интерпретаций ведизма, следует сказать, что трудно вывести какую-либо единую «формулу» относительно онтологического статуса божеств, однако касательно одного аспекта этого статуса все же можно нечто утверждать с определенностью. Речь идет об относительном характере ведических божеств, который мы предпочтем называть релятивизмом божественных личностей и который означает, что личные, или «персонифицированные», боги не имеют статуса абсолютного бытия и зависят от других персонификаций либо от безличного начала⁷. И хотя относительный характер божеств в онтологическом ключе по-разному констатируется либо истолковывается исследователями⁸, но в общем и целом относительность ведических божеств редко подвергается сомнению учеными. Скорее, можно утверждать с определенностью, что трудно найти такое толкование, в котором бы доказывался абсолютный характер ведических богов и, значит, оспаривался бы их относительный характер.

Выделим ряд признаков относительности ведических божеств. Во-первых, неопределенная их численность, которая связана помимо прочих факторов с «размытым» характером грани между ними и людьми. Во-вторых, пантеон ведических богов отличается, например, от античного отсутствием строгой иерархии (но не отсутствием иерархии вообще) и самодержца на ее вершине, подобного Зевсу. В-третьих, большая степень функциональности и зависимости от ритуала ведических богов и божеств по сравнению с природно-сущностным их субстратом. В-четвертых, многообразие богов и божеств, в самих ведах объединяющееся в определенное единство.

Это единство ведических богов многие исследователи называют безличным: «характерная черта ведийской мифологии... – весьма настойчивый мотив единства – на безличной основе – всей совокупности функциональных богов»⁹. Такое безличное единство личных (персонифицированных) ведических божеств является принципиальным положением, и оно, на наш взгляд, объясняет другие аспекты их онтологического статуса, которые могут быть подвергнуты некоторому метафизическому прояснению. Нужно начать с того, что нельзя не признать взаимную связь между перечисленными свойствами ведических божеств. Рассмотрим указанные четыре характерные особенности ведических божеств на примере ригведийских дэвов в обратном порядке.

Последнее, четвертое из отмеченных свойств ведических богов – их единство. Мы бы указали на тройное онтологическое значение этого единства: а) единство с демонами, б) космологическое единство и в) единство их общего онтологического «архэ».

А. Единство богов (дэва) и демонов (асура) очевидно из самих ведических текстов. Так, ряд гимнов Ригведы посвящен, как принято назы-

вать, «Всем-богам»: III. 54-57 и др. В 55-м гимне этой (III) мандалы говорится, что «все-боги» имеют свое «великое могущество», которое «едино», – что повторяется рефреном в данном гимне и в других местах Ригведы. Автор первого полного перевода Ригведы на русский язык Т.Я.Елизаренкова санскритское слово *асуратвам* (*asuratvām*) переводит русским словом «могущество» и комментирует его как «асурская сила», или «чудесная сила»¹⁰. Буквально, слово *āsura* имеет значение и «бог», «божественный», и «демон» (*asuratvām* – «асуричность»). Помимо того, что ведические дэвы и асуры родственны по своему происхождению, они обладают единой чудесной, «сверхъестественной» силой, которая безлична. Известный индолог Д. Гонда рассмотрел вопрос о взаимопереходе ведических «богов» в «силы» и обратно и показал через это, можно сказать, диалектическое единство личного и безличного¹¹. Здесь нельзя не видеть пантеистически-безличностную основу ведических богов, проявляющуюся как в амбивалентности в отношении божественного и демонического мира, так и в единой для них силе *асуратвам*. По контрасту происхождение и действие демонов в монотеистической религиозности имеют иную онтологическую основу: здесь не только не признается «родственность» демонов личному Богу, но и раскрывается обезличивающее действие бесов на разумную тварь как средство ее гибели.

Б. Единство космологическое не только между богами, но и между богами и людьми устанавливается в Ригведе как определенный космический и одновременно нравственный строй. «*Рита* – норма всего, что в мире истинно, этим законом приводятся в движение космические и жизненные силы, поддерживается космический и социальный порядок»¹². *Риту* (ср. род) должны соблюдать все естественные и сверхъестественные существа, это вселенское правило соответствует античной *космии*, и оно противоположно хаосу, беспорядку – *анрита*, *ниррита*, или *акосмии*. Считается, что концепт риты в ведах был некоторым прообразом закона кармы, появившегося позднее в упанишадах. Соответственно, рита расширяется, нарушается асурами, что раньше срока приводит к хаосу, потому боги-дэва противостоят асурам и блюдут данный всемирный закон. Подавляющее большинство исследователей согласно с тем, что рита – не промысел личного Бога, а натуралистический безличный закон, которому подчиняются ведические личные боги. Концепт риты придает ведическим богам статус космологически-безличного единства, которое также может квалифицироваться пантеистически.

В. Наконец, третий аспект единства ведических дэвов – общее онтологическое начало. Чаще всего при рассмотрении единства ведических богов исследователи обращаются к знаменитому гимну-загадке Диргхатамасы, посвященному опять же «Всем-богам» (Ргв. I.164). Данный гимн относится к так называемой *брахмодье* – словесно-ментальному (магическому? гностическому?) соревнованию жрецов. Толкованию этого гимна посвящена обширная литература, но тем не менее он остается неясным¹³. Можно отметить, что особо излюблен философами стих 46-й данного гимна, который, как правило, приводится с некоторой купюрой для «усиления» его философского звучания, вследствие чего стих выглядит прямо-таки по-гегелевски (пер. Т.Я. Елизаренковой):

Индрой, Митрой, Варуной, Агни (его) называют,

А оно, божественное,...

Что есть одно, вдохновенные называют многими способами.

Агни, Ямой, Матарिशваном (его) называют¹⁴.

Это «божественное Оно» ригведийского гимна I.164 как бы напрашивается на «правильное» философское определение – быть Единым, единым Бытием, Единым Богом, Субстанцией и т.п. Так, к примеру, С.Радхакришнан, приводя эти строки, «развивает» идею этого гимна так: «Он

(Бог) един, однороден, вечен, необходим, бесконечен, всемогущ. Из него все вытекает. В него все возвращается»¹⁵. То есть гимн-загадка Диргхатамаса указывает на безличное начало «Всех-богов». Нельзя не связать этот и другие гимны Ригведы с цепью последующих самоинтерпретаций в ведической традиции. Разумеется, «Божественное Оно» гимна-загадки Диргхатамаса ведет к учению Упанишад о тождестве атмана-Брахмана, которое является их сутью и сокровенным смыслом, выражающимся в сакральных речениях: «Тат твам аси» («То есть ты»), «ахам Брахмасми» («я есмь Брахман»). «То» из первого изречения – указательное местоимение среднего рода для обозначения безличной субстанции, чаще всего выраженной концептом Брахмана, также существительным среднего рода, содержащимся во втором речении. Концептуальная безличность Божественного «Оно» и Брахмана практически не нуждается в доказательствах.

На данных примерах можно было убедиться, что личные ведические боги (дэвы) едины своей природой, единосущной демонам (асурам), природно-нравственной закономерностью (ритой) и общим космологически-безличным началом. Относительно-личный характер ведических богов далее раскрывается через третье свойство из вышеперечисленных – через их полифункциональность и функциональную зависимость от ритуала. Например, Солнцу в ведах соответствует несколько богов: Сурья, Савитар, Пушан и т.д. Первый из них – астрономический бог, Савитар – побудитель земной природы, ее жизненного начала, Пушан – бог «для человека» – водитель путешествующих и кочевых скотоводов (по типу Сварога в славянском язычестве). Т.Я. Елизаренкова констатирует: «Функции многих ведийских богов пересекаются»¹⁶. Это означает, что, помимо множественности богов, относящихся к одному предмету или явлению, функции каждого из них, закрепленные за определенными их именами, не единственны, а тоже множественны, и потому наблюдается перекрещивание их функций, т.е. ведические боги полифункциональны. Здесь же отметим и такую немаловажную особенность ведического языка и санскрита как полисемантизм и множественную синонимичность (выраженную в десятках и даже сотнях терминов). А (взаимо)влияние языка на культуру и культ не может подвергаться сомнению.

Но полифункциональность богов еще недостаточно свидетельствует в пользу их безличности, если не рассматривается их онтологический статус. Вообще говоря, с точки зрения метафизики традиционной индийской религиозности, статус и ведических богов, и популярного пантеона неведического происхождения довольно невысок, он колеблется от высшего, но сансарного круга «небесного» бытия в большинстве классических философских школ до ложной реальности (вьявахарика-сатья) в адвайта-веданте. Но только в мимансе ведические боги низводятся лишь до вербального статуса, приобретая таким образом новую онтологическую реальность. Можно рассмотреть подробнее данную позицию этой философской школы. Традиционная, ортодоксальная (астика) школа миманса, развивавшая ритуалистический путь ведической герменевтики (карма-канда), отрицала онтологическое существование ведических богов (дэва) по типу сущностной реальности. Поскольку в данной школе сами веды считались вечными и почитались как священные звуки (шабда) и священные обряды (яджня), то дэва существуют здесь не как сущности, но сводятся к своим именам, которые и есть те самые звуки (шабда) священных текстов-заклинаний, произносимых в ведических ритуалах.

Мимансак IX в. Шабара утверждал: «Веды показывают, что яджня должна считаться первичной, а упоминания о божестве – вторичным. Неверно утверждать, что боги являются побуждающими силами. Важнее всего само ритуальное действие» (комментарий на «Миманса-сутру»: «Шабара-бхашья» II.1.5¹⁷). Мимансаки в данном случае опровергают ведантистов, приписывавших ведическим богам субстанциальный характер.

Комментируя далее «Миманса-сутру» (Х.4.23), Шабара спрашивает, что же представляет собой то, что мы называем «дэва»¹⁸. Может быть, продолжает он, богами следует считать «Агни» (бога огня) и др., которые в мантрах, брахманах и пуранах описаны как находящиеся на небе? Эта точка зрения не состоятельна, говорит Шабара, так как здесь Агни и т.п. находятся в ряду огня, ветра, солнца, луны... «дня», «тигра», которые тоже включены в перечень «божеств». Но применяемое к этим вещам слово «дэва» теряет божественное значение, потому что они (огонь и др.) также употребляются и в повседневных выражениях. Далее Шабара задается вопросом, является ли тот или иной «дэва» смыслом или объектом этих слов, и можно ли употребить вместо «Агни» другие синонимы огня («вихни», «шучи») в ведической яджне. По мнению Шабары, такая замена совершенно недопустима, потому что в яджне важным является звук «агни», а не объект, обозначаемый этим словом. Ибо яджня – это действие, которое происходит с самим словом «Агни» и другими священными словами, а не с его смыслом. Таким образом, Шабара и другие мимансаки устанавливают вербально-ритуалистическую реальность. В философии мимансы более ярко, чем в других индийских философских школах, видно функциональное значение ведических богов, и личностный их статус в ритуалистически-текстологической реальности нивелируется еще в большей степени, чем в природно-субстанциальной реальности.

Второе свойство ведических богов – слабовластие в их пантеоне. Обычно главой ведического пантеона называют Индру. Но соперничавшие между собой Индра и Варуна ни вместе, ни по отдельности не приобрели окончательно статуса абсолютного самодержца, или верховного правителя над другими богами по типу Зевса. Данная характеристика ведических богов обычно рассматривается в связи с отмеченным впервые Максом Мюллером на почве ведической религии явлением, которое получило название генотеизма, или катенотеизма: почитание того бога высшим и как бы единственным и тогда, которому и когда отправляется служба. Обратимся к тексту Ригведы. Одним из ярких «генотеистических» ее гимнов является посвященный богу огня Агни, поистине «гераклитовский» II.1. 1; II.1. 3 (и далее) (пер. Т.Я. Елизаренковой):

Ты, о Агни, (рождаешься) вместе с днями, ты, радостно пылающий нам навстречу...

Ты, о Агни, – Индра, бык существ,

Ты – Вишну, широко шагающий, достойный поклонения...

Ты, о Агни, – Рудра, Асура великого неба...

Ты – бог Савитар, ты наделяешь сокровищами.

Ты, как Бхага, о господин людей, владеешь добром...

Ты, о господин добра, – Сарасвати, убивающая врагов...

Ты и похож (на них) и равен им величием,

О Агни прекраснорожденный, и превосходишь (их), о бог...¹⁹.

В Ригведе есть немало и других «гераклитовских» гимнов. И не только Огонь или другое великое божество, но порой даже «мелкие» боги становятся «объектами» подобного генотеизма.

Иногда данные свойства ведических богов называют признаками «недостаточно развитого политеизма»²⁰. На наш взгляд, следует различать, во-первых, генотеизм как явление внутри религиозной жизни и сознания, т.е. поочередное превращение какого-то бога в главного в зависимости от исполняемого ему ритуала (назовем это «историческим» генотеизмом); во-вторых, интерпретацию генотеизма творцом этого понятия или другими авторами (обозначим его как «типологический» генотеизм). А.П. Забияко вполне оправданно, на наш взгляд, использует понятие «генотеизм» в историческом аспекте, усматривая проявление аналогичных генотеизму свойств в неиндийских религиях – древнеегипетской, месопотамской²¹.

Но вопрос об интерпретации данного понятия является, несомненно, дискуссионным. М. Мюллер, выводя генотеизм как закономерность, проявляющуюся в ведической религии, и считая, что поскольку строгой иерархии и подчинения одному богу в Ригведе нет, связывал это с определенным этапом развития не только индийской, но и любой другой религиозности в направлении от анархической стадии к более «развитой» форме. Иными словами, генотеизм есть первая и общая стадия эволюции большинства религий, которые впоследствии будут развиваться гетерогенно: в направлении к политеизму либо монотеизму. Такая схема М. Мюллера оспаривается в современной литературе. В частности, Т.Я. Елизаренкова констатирует, что теория генотеизма М. Мюллера вызвала «серьезные возражения» и не подкрепляется серьезными аргументами²².

На наш взгляд, сейчас еще рано строить какие-либо общие теории развития религий по принципу «типологического» генотеизма, но следует пристально изучать генотеизм исторически как явление в религиозном сознании. Исторический генотеизм ярко демонстрирует, как минимум, отождествление личностей одних богов с другими, показывает их релятивизм еще глубже, чем функциональность божеств, и подчеркивает пантеистический характер их онтологического статуса.

Теперь о первом из перечисленных свойств ведических богов – трудности их тотальной фиксации и подсчета. Об этом говорит хотя бы тот факт, что многие ведические мудрецы *риши* и даже простые люди могут превращаться, согласно ведической мифологии, в богов и в силу употребления ими бессметного напитка – амриты, и в силу знания магических ведийский мантр. Релятивизм богов и людей (риши) в ведической религии отчасти напоминает феномен античного эвгемеризма, также подчеркивающего относительность персонифицированных божеств. Переход личности человека – риши на уровень бога, характерный для ведического сознания, в брахманизме дополняется обратной картиной: низведением богов из райских обителей в сансарную «трясину» земного существования, т.е. в низшую онтологическую реальность. Эти обстоятельства показывают, что очертить не только численность, но реальность божественного бытия в ведизме весьма трудно, если боги так «постоянны» в своем непостоянстве. И все же, несмотря на неопределенную численность и происхождение ведических богов, они занимают, хотя и попеременно, довольно определенное метафизическое пространство, которое можно в какой-то мере зафиксировать вопреки относительности населяющих его субъектов. Это метафизическое пространство ведических богов – не мир неподвижных платоновских эйдосов-сущностей, а система динамического равновесия, интенсивность реальности которой зависит в большой степени от ритуала, включая словесный ритуал.

Трудности в идентификации ведических богов возникают потому, что для нас (простых смертных) почти невыполнимой выглядит задача провести различия между их именами, магическими формулами и эпитетами: из одних каким-то образом вырастают другие, и боги в результате то появляются, то исчезают по определенным законам религиозного сознания, преимущественно скрытым пока от нас. Как замечает С.Л. Невелева, в ведийской, а впоследствии в индуистской мифологии происходит «эволюция» от эпитета одного бога к имени другого, нового бога, и наоборот²³. Более того, индологические исследования приводят к таким выводам, что численность ведических богов *постоянно* меняется в зависимости от приносимых им жертв и ритуалов. И хотя идея сугубо ритуалистического характера ведийской, в том числе ригведийской, поэзии защищается «ортодоксальной индийской традицией», но «этот взгляд отвергается западными учеными»²⁴. Как пишет далее Т.Я. Елизаренкова относительно Ригведы, «остаётся предположить, что перед нами образцы чистой религиозной поэзии»²⁵. Понятие «чистая религиозная поэзия», на наш взгляд, оста-

лось не совсем проясненным, если учесть, что, как пишет сама Татьяна Яковлевна, «деятельность поэта... изофункциональна деятельности жреца: один воздействует на богов словом, другой – принесением жертвы... Первоначальное назначение поэтического творчества риши было, судя по всему, именно ритуальным»²⁶. Можно заметить в этой связи, что решение данного индологического вопроса могло бы продвигаться вперед быстрее, если бы ученые в свой арсенал привлекали больше философско-религиозных и религиоведческих понятий и категорий.

Так или иначе, от каких бы причин – ритуалистических либо поэтических, – ни зависел процесс появления и изменения ведических богов, релятивизм их личности продолжает сохраняться. Неопределенное их число в качестве первой из перечисленных характеристик тесно смыкается с третьей – полифункциональностью ведических богов, и эти, как и другие, характеристики «плавно» перетекают одна в другую. В ведической религии в целом (как и в других политеистических религиях) природные элементы персонифицируются (олицетворяются), а личные боги деперсонифицируются (обезличиваются), и переход из класса личностей в класс безличных сущностей и наоборот выглядит весьма «естественным». Поскольку ведизм, в частности Ригведа, является «великим началом индийской литературы и культуры» (Т. Елизаренкова), можно считать, что заложенный в ведах онтологический принцип относительности богов прочно вошел и закрепился в последующих периодах индийской предфилософии и философии.

Следует указать на две тенденции в упанишадах, которые напрямую связаны с исследуемым нами вопросом: выделение идеи единого безличного начала (атман-Брахман и др.) и зарождение концепта Ишвары (личного Бога). Необходимо отметить, что эти две тенденции не противостоят друг другу, но являются взаимодополняющими (развернутое обоснование этого выходит за рамки данной статьи). С. Радхакришнан подчеркивает, что некоторые ведические боги являются «неуловимыми», они находятся «в сумерках», которые превратились в упанишадах в «ночь» (апофатику)²⁷. Действительно, божественная реальность в упанишадах более унифицирована, и здесь нет такого огромного количества личных богов, как в самхитах. Однако преемственность упанишад с ранними ведами несомненна. Приведем стихи из Шветашватара упанишады (IV. 1-2), которые перекликаются с отмеченным выше ригведийским гимном-загадкой Диргхатамаса (Ргв. I.164), где утверждался единый онтологический источник «Всех-богов» (в круглых скобках приводим санскритские русифицированные термины – *Е.А.*) (пер. А. Сыркина):

[Тот], который един...

И [в котором] в конце и в начале сосредоточена вселенная...

Это, поистине, огонь (Агни), это солнце (Сурья), это ветер (Ваю), это и луна (Сома);

Это, поистине, чистое, это Брахман, это вода, это Праджапати²⁸.

Наряду с концептом Единого безличного начала в этой же упанишаде утверждается идея личного Ишвары. Термин Ишвара: «Господь», «Владыка» (санскритский корень слова – *osh*, выражающий «власть», «господство», «могущество», а также «господина», «хозяина»²⁹), – коррелирует имен Господа, Пантократора («Вседержителя»), Адонаи в других религиях. В качестве термина и концепта «Ишвара» появляется в брахманистской традиции. Поскольку упанишады – не систематический трактат, а продукт гнозиса, священный текст (шрути), то целостного изложения ишваравады там нет, но есть отдельные теистические вкрапления. Кульминационной в теистическом плане является Шветашватара упанишада, о которой крупный историк индийской философии М. Хириянна говорит: «Шветашватара упанишада отвечает всем требованиям теизма»³⁰. На

типичный для упанишад вопрос о том, «в чем причина», ибо все стремятся узнать сакраментальную вещь о сути атмана и Брахмана, мудрец Шветашватара (имя которого дано названию этой упанишады) отвечает, что не стихии мира (бхуты), время (кала), необходимость (нияи) и т.п. являются основой мироздания, но он утверждает Ишвару как таковую основу. В то же время личный Ишвара тождествен (единосущен) безличному атману–Брахману и имеет высшие божественные титулы – Хара, Рудра, Шива и пр.

Следует сказать, что олицетворенность (временное приобретение личностного признака) и иерархическая эманативность (личный Ишвара ниже безличного Брахмана) показывают, что данная теистическая идея и концепция в брахманизме не согласуются с монотеистической, в частности с христианской, где личный Бог понимается субстанциально, «ипостасно». В этой связи мы считаем, что к индийской религиозности и к индийскому теизму вполне применимо то методологическое разграничение между ипостасно-субстанциональным пониманием личности (в христианстве) и атрибутивно-функциональным ее пониманием (в античной культуре), которое было сформулировано и развернуто А.Ф.Лосевым в «Истории античной эстетики»³¹. Философ совершенно справедливо относит субстанциальное, или ипостасное, понимание личности к христианству, а иная – атрибутивная, или функциональная, концепция личности – это такое ее понимание, когда личностное бытие не субстанциально, а есть проявление свойств безличного Абсолюта. Такой безличный Абсолют или состояние имеется в индийской религиозности – Брахман, нирвана, а Ишвара и персонифицированные боги носят по отношению к ним атрибутивный характер. Индийский теизм в противоположность субстанциональному (абсолютному) тесно соседствует с пантеистическими и панентеистическими тенденциями. Релятивизм божественных личностей в предфилософии Вед и Упанишад закладывает основы атрибутивно-функционального теизма в индийской философии.

Библиографический список

Аникеева Е.Н. Генезис концепта Ишвары в Упанишадах // В Индию духа...: Сб. статей, посв. 70-летию Р.Б. Рыбакова / сост. И.В. Зайцев и др. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 58–64.

Аникеева Е.Н. Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново: Сб. науч. статей. – М.: РУДН, 2011. – С. 388–399.

Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. – М.: РУДН, 2010. – С. 145–193 (Гл. 4).

Аникеева Е.Н. Параметры и смысловые горизонты индийского философского богословия (ишвара-вады) (гл. III, § 2) // Философский дискурс в традиции духовных культур Запада и Востока / под ред. Н.С. Кирабаева, А.В. Семушкина, С.А. Нижникова: Монография. – М.: РУДН, 2009. – С. 101–117.

Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / под ред. В.К. Шохина. – М.: Восточная литература РАН, 2008.

Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV / Изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – С. 426–543.

Забияко А.П. Генотеизм, энотеизм // Религиоведение: энцикл. слов / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006.

Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Восточная литература, 1986.

Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983.

Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. – М.: Изд-во «Русский язык», 1978.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. – Т. 8, ч. 1. – М.: Искусство, 1992.

Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. – М.: Восточная литература, 1975.

Ригведа. Мандалы I–IV / изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989.

Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1. – М.: Иностранная литература, 1956.

Упанишады. Кн.2 / пер. с санскр., ком., прилож. А.Я. Сыркина. – Изд. 2-е, доп. – М.: Восточная литература, РАН, 2000.

Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. – М.: Прогресс, 1973.

Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма / под ред. И. Глушковой. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 41–63.

Brown N. Duty as Truth in the Rig-Veda // India major. – Leiden, 1972. – P. 57–67.

Gonda J. Some observations on the relations of the «gods» and «powers» in the Veda. – Gravenhage, 1957.

Gonda J. Vedic literature (Sam[?]hitvs and Br[?]hmatas). – Wiesbaden, 1975.

Gonda J. The Vision of Vedic Poets. – The Hague, 1963.

Hacker P. Religiöse Toleranz und Intoleranz des Hinduismus // Kleine Schriften. – Wiesbaden, 1978.

Hacker P. Inclusivismus // Inclusivismus. Eine indische Denkform. – Wien, 1983.

Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. – L.: George Allen and Unwin Ltd., 1967. – P. 83.

¹ Подробнее см.: Аникеева Е.Н. Параметры и смысловые горизонты индийского философского богословия (ишвара-вады) (гл. III, § 2) // Философский дискурс в традиции духовных культур Запада и Востока / под ред. Н.С. Кирабаева, А.В. Семушкина, С.А. Нижникова: Монография. – М.: РУДН, 2009. – С. 101–117.

² Подробнее см.: Аникеева Е.Н. Генезис концепта Ишвары в Упанишадах / В Индию духа...: Сб. статей, посв. 70-летию Р.Б.Рыбакова / сост. И.В.Зайцев и др. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 58–64.

³ Подробнее см.: Аникеева Е.Н. Вопросы теизма в «Бхагавадгите» // Открывая современность заново: Сб. науч. статей. – М.: РУДН, 2011. – С. 388–399.

⁴ Hacker P. Religiöse Toleranz und Intoleranz des Hinduismus // Kleine Schriften. – Wiesbaden, 1978; Hacker P. Inclusivismus // Inclusivismus. Eine indische Denkform. – Wien, 1983.

⁵ См.: Всеволод Сергеевич Семенов и российская индология / под ред. В.К. Шохина. – М.: Восточная литература РАН, 2008.

⁶ Кейпер Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Восточная литература, 1986.

⁷ См. подробнее: Аникеева Е.Н. Основы индийской религиозности: диалектика личного – безличного. – М. РУДН, 2010. – С. 145–193 (Гл. 4).

⁸ См.: Кейпер. Ф.Б.Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Восточная литература, 1986; Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. – М.: Восточная литература, 1975; Gonda J. Vedic literature (Sam[?]hitvs and Br[?]hmatas). – Wiesbaden, 1975; Gonda J. The Vision of Vedic Poets. – The Hague, 1963; др.

⁹ См., напр.: Костюченко В.С. Классическая веданта и неоведантизм. – М.: Мысль, 1983. – С. 30.

¹⁰ Ригведа. Мандалы I–IV / изд. подгот. Т.Я. Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – С. 716 (примеч.).

¹¹ Gonda J. Some observations on the relations of the «gods» and «powers» in the Veda. – Gravenhage, 1957.

¹² См.: Эрман В.Г. Ведийская религия // Древо индуизма / под ред. И. Глушковой. – М.: Восточная литература, 1999. – С. 42. Подробнее: Brown N. Duty as Truth in the Rig-Veda // India major. – Leiden, 1972. – P. 57–67.

¹³ См. комментарий Т.Я. Елизаренковой: Ригведа. Мандалы I–IV. / изд. подгот. Т.Я.Елизаренкова. – М.: Наука, 1989. – С. 645 (примеч.).

- ¹⁴ Ригведа. Мандалы I–IV... – М.: Наука, 1989. – С. 205.
- ¹⁵ Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1. – М.: Иностранная литература, 1956. – С. 75.
- ¹⁶ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – М., Наука, 1989. – С. 503.
- ¹⁷ Цит. по: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. – М.: Прогресс, 1973. – С. 232.
- ¹⁸ См. здесь и далее цит. по: Чаттопадхья Д. Индийский атеизм. – М.: Прогресс, 1973. – С. 240.
- ¹⁹ Ригведа. Мандалы I–IV... – М.: Наука, 1989. – С. 236–37.
- ²⁰ Эрман В.Г. Ведийская религия // Дерево индуизма... – М., 1999. – С. 51.
- ²¹ См.: Забияко А.П. Генотеизм, энотеизм // Религиоведение : энцикл. слов. / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – С. 232
- ²² Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV / – М.: Наука, 1989. С. 505.
- ²³ Невелева С.Л. Мифология древнеиндийского эпоса. – М., 1975. – С. 39–40.
- ²⁴ Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» – великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. – М.: Наука, 1989. – С. 486.
- ²⁵ Там же. – С. 487.
- ²⁶ Там же. – С. 480–481.
- ²⁷ Радхакришнан С. Индийская философия. – Т. 1. – М.: Иностранная литература, 1956. – С. 74.
- ²⁸ Упанишады. Кн.2 / пер. с санскр., ком., прилож. А.Я. Сыркина. – Изд. 2-е, доп. – М.: Восточная литература РАН, 2000. – С. 122.
- ²⁹ См.: Кочергина В.А. Санскритско-русский словарь. – М.: Изд-во «Русский язык», 1978. – С. 111.
- ³⁰ Hiriyanna M. Outlines of Indian Philosophy. – L.: George Allen and Unwin Ltd., 1967. – P. 83.
- ³¹ Лосев А.Ф. История античной эстетики. – Т.8, ч. 1. – М.: Искусство, 1992. – С. 357 и далее.

Цыренов Ч.Ц.

ЧЖЭН СЯНЬЧЖИ И ЕГО СОЧИНЕНИЕ «РАССУЖДЕНИЯ О БЕССМЕРТИИ ДУШИ»

Аннотация. Статья посвящена малоизученному синобуддийскому сочинению «Шэнь бу ме лунь», написанному буддийским мыслителем и государственным деятелем Чжэн Сяньчжи (364–427 гг. н.э.). В сочинении отражена религиозно-философская полемика периода Южных и Северных династий вокруг синобуддийского тезиса «о бессмертии души». Предложены реконструкция понятийного аппарата исследуемого сочинения, а также приблизительная дата создания «Шэнь бу ме лунь». Установлено, что «Шэнь бу ме лунь» написана под влиянием раннесредневекового китайского учения сюаньсюэ («учение о сокровенном»). Выполнен перевод основных тезисов сочинения.

Ключевые слова: душа и телесная форма, огонь и хворост, принцип-ли, Ван Би, Го Сян, наличие и отсутствие, великий предел, мудрость и глупость.

Статья написана при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН. Проект № 33.4, номер гос. регистр. 01201252890.

Крушение конфуцианской империи Восточная Хань (25–220 гг. н.э.) привело к ослаблению позиций конфуцианства как официальной идеологии государства. Влияние даосизма в этот период значительно возросло, в 3 в. н.э. возникло даосское учение сюань-сюэ (玄学 Учение о Сокровенном). Буддизм также стал очень востребованным учением в условиях

хаоса и междоусобиц периода Южных и Северных династий. Многие даосы и конфуцианцы пытались ограничить растущее влияние буддизма и организовывали диспуты при дворах правящих династий. Их критика была направлена на базовые буддийские положения – на тезис о бессмертии души человека после смерти тела.

Вместе с тем необходимо отметить, что некоторая часть конфуцианской элиты восприняла буддийское учение и выступила в защиту нового вероучения. Одним из таких конфуцианцев был видный государственный деятель Чжэн Сяньчжи (364–427 гг. н.э.), второе имя – Даоцзы. Известно, что он был выходцем из семьи высокопоставленного чиновника и занимал важные административные и военные посты при дворе Южных династий (Восточная Цзинь (317–420 гг. н.э.) и Лю Сун (420–479 гг. н.э.). Чжэн Сяньчжи считается, наряду с Хуйюанем (334–416 гг. н.э.) и Шэнь Юэ (441–513 гг. н.э.), одним из ведущих апологетов буддизма. Основные философские идеи Чжэн Сяньчжи отражены в его сочинении «Шэнь бу ме лунь» («Рассуждения о бессмертии души»), которое является важным источником сведений по истории развития и взаимодействия религиозно-философских концепций раннесредневекового Китая.

Актуальность избранной темы обусловлена тем, что философские концепции данного сочинения важны для понимания специфики процесса интеграции буддийского вероучения в китайскую социокультурную среду. Изучением данного сочинения в отечественной научной литературе занимались Л.Н. Меньшиков, Е.А. Торчинов¹, А.И. Кобзев и М.Е. Кравцова². Краткое изложение некоторых идей этого произведения приводится в статье Т.Г. Сторчевой³. В западной научной литературе необходимо отметить немецкого ученого Вальтера Либенталя⁴, который выполнил полный перевод сочинения на английский язык. Из китайских ученых можно назвать Лю Лифу и Ху Юна⁵, давших краткую характеристику идей, изложенных в «Шэнь бу ме лунь». Цель нашей статьи заключается в анализе текста «Шэнь бу ме лунь» и реконструкции его понятийного аппарата на основе перевода тезисов сочинения.

М.Е. Кравцова отмечает, что Чжэн Сяньчжи был первым из мирян – последователей буддизма, продолжившим разработку тезиса Хуйюаня о «бессмертии души»⁶. Как известно, текст сочинения «Шэнь бу ме лунь» сохранился в буддийской антологии «Хунминцзи»⁷ («Собрание сочинений, светоч истины распространяющих», цзюань 5), составленной китайским монахом Сэнью в 515–519 гг., и в официальном жизнеописании Чжэн Сяньчжи в «Книге [об эпохе] Сун» («Сун шу», цзюань 64), написанной буддийским мыслителем и литератором Шэнь Юэ (441–513) в 487–494 гг. Добавим к этому, что текст «Шэнь бу ме лунь» и краткая биография Чжэн Сяньчжи сохранились также и в собрании «Цюань шан гу сань дай цинь хань саньго лючао вэнь» (раздел 7, «Полное собрание сочинений эпохи Сун» («Цюань Сун вэнь», цзюань 25), составленном известным цинским филологом Янь Кэцзюнем (1762–1843). При этом следует отметить, что в тексте «Шэнь бу ме лунь» по Янь Кэцзюню противоречивых фрагментов и ошибок переписчиков гораздо меньше, чем в версии Сэнью. При переводе фрагментов «Шэнь бу ме лунь» мы опирались на версию Янь Кэцзюня.

Точная дата создания «Шэнь бу ме лунь» неизвестна, но тот факт, что это сочинение вошло в состав сборников, посвященных династии Лю Сун («Сун шу» и «Цюань Сун вэнь»), дает основание полагать, что оно было создано в сунский период жизни Чжэн Сяньчжи, т.е. в промежутке между 420 и 427 гг.

Хронологические рамки нашего исследования охватывают III–V вв. н.э. и отражены в табл. 1.

Кроме Чжэн Сяньчжи, в табл. 1 включены сторонники буддизма – Хуйюань («Мин баоин лунь» и др.), Цзун Бин («Минфо лунь» и др.) и Сэнью (составитель антологии «Хунминцзи» и др.), а также противник буддизма

– конфуцианец Хэ Чэнтянь («Да син лунь»). Помимо буддистов и конфуцианцев, в табл. 1 включены представители двух направлений учения сюаньсюэ («учение о сокровенном»): первое направление («почитающее отсутствие») представлено Хэ Янем и Ван Би, второе («почитающее наличие») – Сян Сю и Го Сяном. Все перечисленные мыслители, как будет показано, оказали определенное влияние на идеи сочинения Чжэн Сяньчжи.

Таблица 1

				Сев. дин.	Сев. Вэй (386-534)	Позд. Цинь (384-417)		
Дин-тии	Вост. Хань	Троецарствие Вэй (220-264) Шу У	Зап. Цзинь (265-316)					
				Южн. дин.	Вост. Цзинь (317-420)	Лю Сун (420-479)	Южн. Ци (479-502)	Лян (502-557)
		Хэ Янь (190-249)	Сян Сю (227-300)		Хуйюань (334-416)			
		Ван Би (226-249)	Го Сян (252-312)		Чжэн Сяньчжи (364-427)			
					Хэ Чэнтянь (370-447)		Сэнтю (445-518)	
					Цзун Бин (375-443)			

Сочинение «Шэнь бу ме лунь» построено в традиционной форме диалога сторонника и противника буддизма. Оппонент буддиста выдвинул пять возражений против тезиса о «бессмертии души». Все эти возражения часто использовались лидерами антибуддийской пропаганды во времена Чжэн Сяньчжи. Буддист опроверг все возражения противника буддизма и одержал верх в этой полемике.

В самом начале «Шэнь бу ме лунь» сделан выпад против учений Конфуция и Чжоу-гуна, из-за которых сложилось расхожее заблуждение, согласно которому душа прекращает свое существование одновременно со смертью телесной формы человека⁸. Далее автор заявляет о своем намерении рассеять все эти заблуждения и выражает надежду на то, что убеждаемые смогут осознать буддийскую истину. Он выдвигает несколько важных тезисов по проблеме сущности души, а также аргументы, подтверждающие истинность заявленных тезисов. Затем автор излагает свой главный тезис, на котором основаны все остальные тезисы и аргументы, – «Принцип-ли искуснее телесной формы, а душа утонченнее принципа-ли». Таким образом Чжэн Сяньчжи дополнил оппозицию «душа» – «телесная форма» новой категорией «ли» и построил иерархию этих понятий по убывающей: «душа» – «принцип-ли» – «телесная форма». Краткое изложение тезисов сочинения приводится в приложении к статье.

На основе перевода и историко-философского анализа текста «Шэнь бу ме лунь» мы составили табл. 2, в которой реконструированы основные философские понятия, использованные сторонником и противником буддизма.

Установлено, что система категорий сторонника буддизма (наличие и отсутствие, корень и ветви, покой и движение и т.д.) заимствована у знаменитого комментатора «Даодэцзина» Ван Би (226–249 гг. н.э.). Высшей категорией у Ван Би было «отсутствие» (потенциальное бытие), из которого возникло «наличие» (проявленное бытие).

Противник буддизма основывается на учении известного комментатора «Чжуанцзы» Го Сяна (252–312 гг. н.э.), который, в противоположность Ван Би, утверждал, что главной категорией является самодостаточное «наличие», а «отсутствие», трактуемое как «ничто», никак не может порождать «наличие». Эта понятийная оппозиция является отправным пунктом всех философских построений обоих участников полемики. Вопрос о

взаимодействии учения сюаньсюэ и китайского буддизма подробно рассмотрен Л.Е. Янгутовым⁹.

Таблица 2

Отсутствие 无 у		Наличие 有 ю
отсутствие вещей 无物 у у		наличие вещей 有物 ю у
безначальное 无始 у ши		имеющее начало 有始 ю ши
покой 静 цзин		движение 动 дун
корень 本 бэнь		верхушка 末 мо
таинственное 妙 мяо		грубое 粗 цу
душа 神 шэнь	принцип, идея 理 ли	телесная форма 形 син

Рассмотрим подробно каждую категориальную оппозицию.

1. Категории «отсутствие» и «наличие» представляют собой главную понятийную оппозицию в рассуждениях участников полемики в «Шэнь бу ме лунь». Остальные категории, используемые оппонентами, раскрывают конкретное содержание указанной оппозиции и являются ее коррелятами. Их можно разделить на те, что относятся к сфере отсутствия (душа, таинственное, огонь, корень, отсутствие вещей, безначальное и покой), и те, что относятся к сфере наличия (телесная форма, грубое, хворост, верхушка, наличие вещей, имеющее начало, движение).

2. Понятийные оппозиции «наличие вещей» и «отсутствие вещей» и «безначальное» и «имеющее начало». Термин «отсутствие вещей» впервые встречается в «Даодэцзине» (раздел 14), затем его использовал Ван Би («Лаоцзы чжу»), а также Хуйюань («Монах не должен почитать императора»). Чжэн Сяньчжи использовал данный термин для обоснования своего тезиса о том, что мудрость и глупость являются атрибутом бесконечно перерождающихся душ. Его оппонент утверждал, что мудрость и глупость заключены в физическом теле человека, а не в душе: «Когда душа находится в телесной форме, то проявляется ее способность понимания, когда телесная форма опирается на душу, то проявляется его функция. Душа следует за телесной формой. Поэтому существует мудрость и глупость. Мудрость и глупость не заключены в душе. А душа используется телесной формой. Так было всегда, бесчисленное количество раз». В ответ на эти рассуждения Чжэн Сяньчжи использовал философские и исторические аргументы. Философские аргументы в пользу того, что мудрость и глупость заключены в душе, сводятся к следующим моментам:

«Ведь если уже существуют вещи, то уже невозможно управлять ими.

Только тогда, когда еще отсутствуют вещи, можно вернуть все вещи к [истоку]. Если [у событий] уже есть начало, то невозможно повлиять исход [событий]. Только когда [у событий] еще нет начала, то исход и начало неисчерпаемы. Все это обусловлено принципом».

В данном фрагменте Чжэн Сяньчжи не использует термины «мудрость» и «душа», вместо них он говорит о стадии, когда «вещи еще отсутствуют», на которой можно «вернуть все вещи к истоку». Он подчеркивает приоритет «отсутствия» над «наличием». При этом мудрость здесь понимается как то, что относится к сфере отсутствия (у), и только она способна управлять вещами и событиями, так как она появилась прежде всех вещей и способна управлять ими до проявления этих вещей в мире «наличия» в конкретных формах. Очевидно, эти рассуждения восходят к концепциям «Даодэцзина», они согласуются также с идеями Ван Би («Муд-

рец воплощает в себе отсутствие», «Лаоцзы чжу»). Можно сказать, что мудрость в данном фрагменте рассматривается в практическом плане («управление вещами»).

Исторические аргументы основаны на примерах древних совершенно-мудрых правителей Яо и Шуня. Если мудрость и глупость заключены в телесной форме, то они должны передаваться через тело к детям. Но исторические примеры не подтверждают это предположение:

«[Мудрец] Яо породил [сына] Даньчжу. [Даньчжу] был жесток и не ведал о гуманности и долге. [Обычный человек] Гу-соу породил [мудрого сына] Шуня». В приведенных рассуждениях доказываемое, что мудрость не является атрибутом телесной формы, так как дети мудрецов бывают глупыми (сын мудреца Яо по имени Даньчжу оказался глупым), тогда как у обычных людей иногда рождаются мудрыми (обычный человек Гу-соу породил мудрого сына по имени Шунь). Это очень сильный аргумент в пользу того, что мудрость и глупость заключены в душе человека, а не в его телесной форме. Противник буддизма не нашел никаких возражений против исторических аргументов сторонника буддизма.

3. Категории «покой» и «движение» упоминаются в рассуждениях буддиста лишь один раз:

«Хотя движение и покой и поддерживают друг друга, но утонченное и грубое различаются своими истоками». В философской системе Ван Би категория «покой» характеризуется как атрибут «отсутствия», а категория «движение» – как атрибут «наличия». Он считал, что «покой» является исходным состоянием бытия, а «движение» вторично по отношению к «покою». Исходя из этого, смысл данного фрагмента можно интерпретировать следующим образом – хотя «отсутствие» и «наличие» поддерживают друг друга, но душа и телесная форма имеют разные истоки.

4. Оппозиция «корень» и «верхушка». Данная пара категорий также играет важную роль в философии Ван Би. В своем сочинении «Лаоцзы чжу» («Комментарий к Лаоцзы», раздел 40) он выдвинул известный тезис «отсутствие – это корень [наличия]». У Чжэн Сяньчжи эти категории упоминаются в контексте спора об истоках мудрости и глупости:

«Если начинать познание корня с верхушки, то движение утратит порядок».

5. Душа и телесная форма. Данная понятийная оппозиция осмысливается метафорическим образом, который восходит к Хуань Таню (43 г. до н.э. – 28 г. н.э.) и Ван Чуну (ок. 27–104 гг. до н.э.), через сравнение души и тела с огнем и хворостом. Примечательно то, что между душой и телесной формой Чжэн Сяньчжи расположил категорию «ли» («принцип»):

«принцип более утончен, чем телесная форма, а душа более таинственна, чем телесная форма».

В ответ на тезис противника буддизма о неразрывной связи между телесной формой и душой, из которого следует, что в момент смерти тела душа также прекращает свое существование, сторонник буддизма приводит следующие рассуждения: «Хотя огонь и порождается хворостом, но они не являются его основой. Огонь берет начало в самом себе»¹⁰. Далее буддист апеллирует к древнекитайской мифологии: «Если [огонь] зависит от хвороста и только потом проявляется, то не была ли еще до [изобретателя огня] Суйжэня¹¹ идея принципа добычи огня». В данном фрагменте выдвигается оригинальная мысль, согласно которой идея принципа добычи огня уже существовала априорно до первого факта добычи огня, а поэтому ее существование не привязано к конкретному горючему материалу (хворост). Таким же образом и душа человека существовала априорно и не привязана к конкретной телесной форме. В этом заключается одна из особенностей системы доказательств бессмертия души, высказанная в

сочинении Чжэн Сяньчжи. Рассуждения Чжэн Сяньчжи по этой проблеме можно представить в следующем виде:

Таблица 3

神 шэнь душа		形 син телесная форма
火理 хо ли принцип добычи огня	火 хо огонь	薪 синь хворост

Помимо рассмотренных выше категорий, Чжэн Сяньчжи затрагивает и вопрос о феномене жизни как биологическом явлении. Он рассматривает его как бесконечный круговорот зарождения, завершения и возрождения жизни. Чжэн Сяньчжи использует элементы натурфилософии и уподобляет круговорот жизни круговороту воды и огня в природе:

«Цветение и увядание, расцвет и упадок, смерть и жизнь сменяют друг друга.

Они подобны воде и огню, которые питают все живое и не истощаются.

Здесь мы видим завершение и возрождение жизни.

одна телесная форма исчерпывается, другая телесная форма рождается.

Живые существа не зарождаются сами по себе,

она поддерживается совокупностью всего живого (чжун шэн).

Разве природа огня не учитывает вещи, а принцип воды не следует пустоте? Поэтому никакая вещь не может исчерпать [ее].»

В данном фрагменте можно выделить такие категории как «живые существа», «совокупность всего живого», «природа огня», «принцип воды» и «пустота». Огонь направлен на то, что подвержено горению, вода направлена на то, что ничем не заполнено. В этом же пассаже упомянуто сочетание «цзы шэн» (самозарождение), которое является одной из важнейших философских категорий Го Сяна. Он считал, что все живые существа возникли путем «самозарождения», без участия какой-либо высшей сущности («у гэ цзы шэн» – «каждая вещь самозарождается»). Сторонник буддизма опровергает правомерность данной категории и заявляет, что все живые существа зародились от «совокупности всего живого» (чжун шэн).

В ходе доказательства тезиса о «бессмертии души» буддист упомянул учение о космогенезе, оно представлено в следующем фрагменте:

«Великий предел – это мать двух начал. Два начала – это корень всей тьмы вещей.

Тот великий предел – всего лишь частицы первозданного эфира Вселенной, и только. [Частицы эфира] могут претерпевать различные превращения, но целостность единого при этом не меняется. Таким же образом душа-шэнь и дух-лин проходят через наличие и отсутствие».

Данные рассуждения можно представить в графическом виде (см.табл. 4).

Таблица 4

1.	2	3	4
浑元 Хунь-юань ¹² первозданный хаос Вселенной	太极 ¹³ Великий предел	两议 Два начала (Небо и Земля)	万物 Вся тьма вещей

В дополнение к изложенному необходимо отметить, что обоснование выдвинутых тезисов буддиста и его оппонента иногда носит противоречивый, нелогичный или незавершенный характер, в некоторых пассажах логические связи между отдельными аргументами отсутствуют.

Основные тезисы сочинения «Шэнь бу ме лунь» (приложение)

Краткое изложение тезисов сторонника буддизма	Краткое изложение тезисов противника буддизма
1. Принцип-ли выше телесной формы, душа выше принципа-ли. Телесная форма груба, а душа утонченна. Телесная форма – это внутренние органы, 4 конечности и 7 отверстий. Вместе они обеспечивают жизненные функции организма. Телесная форма связана с дыханием, а душа – с мышлением. Утонченная душа не может погибнуть вместе с грубой телесной формой.	1. Хотя телесная форма груба, а душа утонченна, и они различаются своими истоками, но они соотносятся как «наличие» и «отсутствие». А основой «наличия» для человека является жизнь. Так может ли душа жить после прекращения жизни, как основы «наличия»? Душе нигде пребывать после смерти тела.
2. Цветение и увядание, расцвет и упадок, смерть и жизнь сменяют друг друга. Подобно воде и огню, которые питают все живое и не истощаются Здесь мы видим завершение и возрождение жизни. одна телесная форма исчерпывается, другая телесная форма рождается. Живые существа не зарождаются сами по себе, они поддерживаются совокупностью всего живого (чжун шэнь). Разве природа огня не учитывает вещи, а принцип воды не следует пустоте? Поэтому никакая вещь не может исчерпать [ее]. Великий предел – это мать двух начал. Два начала – это корень всей тьмы вещей. Тот великий предел – всего лишь частицы первозданного эфира Вселенной, и только. [Частицы эфира] могут претерпевать различные превращения, но целостность единого при этом не меняется. Таким же образом душа-шэнь и дух-лин проходят через наличие и отсутствие».	2. Никогда еще не было, чтобы душа и телесная форма расходились в чем-то друг с другом. Если это так, то жизнь души и телесной формы прерывается одновременно.
3. Душа и телесная форма подобны огню и хворосту. Идея принципа добычи огня была еще до [изобретателя огня] Суйжэня. Таким же образом душа существовала еще до появления телесной формы. Хотя огонь и порождается хворостом, но они не являются его основой. Огонь берет начало в самом себе.	3. По какому принципу конкретная душа вселяется в конкретную телесную форму?
4. Душа и телесная форма сочетаются естественным образом (цзы жань), подобно ходу четырех времен года в отношении ко всей тьме вещей.	4. Хворост не имеет стремления к конкретному огню, а огонь не имеет стремления коснуться конкретной порции хвороста. Поэтому их сочетания неисчерпаемы. Огонь, который перекидывается на другие порции хвороста, не тот, что горел в предыдущих порциях хвороста.

5. Если [душа] использовала эту жизнь для совершения добра или зла, то разве душа сама не сделает все возможное для спасения этой телесной формы?	5. Когда душа находится в телесной форме, то проявляется ее способность понимания, когда телесная форма опирается на душу, то проявляется его функция. Душа следует за этой телесной формой. Поэтому бывают мудрость и глупость. Мудрость и глупость не заключены в душе.
6. Ведь принцип-ли безначален и бесконечен, таинственен и безграничен. Всегда рождается и всегда превращается. Счастье и несчастье сменяют друг друга, все это порождено спонтанной естественностью(<i>изыжань</i>). Так называемая мудрость воистину должна иметь начало. Так называемый ум (<i>цун-мин</i>) берет начало в глазах и ушах. [Но] сущность глаз и ушей не заключены в уме (<i>цун-мин</i>). Так называемая мудрость и глупость воистину реагируют на то, что имеет начало. Можно понять, что происхождение мудрости и глупости связано с безначальным. [Мудрец] Яо породил [сына] Даньчжу. [Даньчжу] был жесток и не ведал о гуманности и долге. [Обычный человек] Гусоу породил [мудрого сына] Шуня.	

К таким же выводам приходит и китайский ученый Лю Лифу¹⁴. Так, например, одно из рассуждений сторонника буддизма в сочинении Чжэн Сяньчжи выглядит следующим образом:

«Мышцы и кости – это то, чем [тело] воспринимает физическую боль.

Ногти и волосы – это то, что прекращает восприятие [физической боли].

Почему это так?

Разве мышцы и кости – это не то, что считается жизнью, а ногти и волосы, разве являются корнем жизни?

Если жизнь находится в корне, то можно понять, что [жизнь] существует.

Если же жизнь – в ветвях, то можно понять, что [жизнь] прекратилась».

Таким образом, можно подвести следующие итоги нашего исследования.

Во-первых, установлено, что религиозно-философская аргументация в «Шэнь бу ме лунь» построена на близком к буддизму мистическом учении сюань-сюэ. При этом сторонник буддизма стоит на позициях Ван Би, а его оппонент придерживается взглядов Го Сяна. Чжэн Сяньчжи творчески развил буддийский тезис Хуйюаня о «бессмертии души», основываясь на исторических и философских аргументах. Таким образом, можно сказать, что Чжэн Сяньчжи внес значительный вклад в пропаганду и распространение буддийского учения в китайском обществе.

Во-вторых, тот факт, что аргументация участников полемики построена на основе терминологии учения сюань-сюэ, свидетельствует о том, что данное учение сохраняло свои позиции в китайском обществе вплоть до начала V в. н.э.

В-третьих, исходя из того, что сочинение «Шэнь бу ме лунь» включено китайскими историографами в сборники, относящиеся к эпохе Лю Сун, выдвинуто предположение о датировке создания данного сочинения в пределах между 420 и 427 гг., так как именно эти годы жизни Чжэн Сяньчжи пришлось на династию Лю Сун.

Следует подчеркнуть, что в понимании и интерпретации отдельных понятий сочинения «Шэнь бу ме лунь» все еще остается много вопросов. Чтобы ответить на них, необходимы дальнейшие историко-философские исследования и переводы данного сочинения.

Библиографический список

Сторчевая Т.Г. Спор о «бессмертии души» (шэнь бу ме) в Китае (IV-VI вв.) // XVIII научная конференция «Общество и государство в Китае»: тезисы и доклады. – Ч. 1. – М., 1987. – С. 90–94.

Сторчевая Т.Г. Возвращаясь к спору о «бессмертии души» в Китае // XX НКОГК. Тезисы докладов. – Ч. 1. – М., 1990.

Торчинов Е.А. Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 202–217.

Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И.Кобзев, А.Е.Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М.Аникеева, 2007. – С. 574–575.

Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. ... – Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, 2006. – С. 599.

Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 69–76.

Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцзи». – Пекин, 2004.

Zheng Xianzhi: «Shen bu mie lun» by: Walter Liebenthal in: «The Immortality of the Soul in Chinese Thought». Monumenta Nipponica 8, no ½ (1952): 346–354.

Хунминцзи 弘明集. Сост. Сэнью. В 14 цз. // Тайсе синсю Дайдзоке. – № 2102. – Т. 52.

Цюань Сун вэнь 全宋文 (Полное собрание сочинений [династии] Сун) цзюань 25 // Янь Кэцзюнь Цюань шан-гу сань-дай Цинь-Хань, Сань-го, Лю-чао вэнь (Полное [собрание] литературы глубокой древности, трех [первых] эпох, [династий] Цинь и Хань, Троецарствия и Шести династий).

Цзун Бин «Минфолунь» // Тайсе синсю Дайдзоке, Т. 52, № 2102, цзюань 2.

¹ Торчинов Е.А. Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 202–217.

² Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. / гл. ред. М.Л.Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Вост. лит., 2006. – Т. 1. Философия / ред. М.Л. Титаренко, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, 2006. – 727 с. – С. 599.

³ Сторчевая Т.Г. Спор о «бессмертии души» (шэнь бу ме) в Китае (IV-VI вв.) // XVIII научная конференция «Общество и государство в Китае»: тезисы и доклады. – Ч. 1. – М., 1987. – С. 90–94.

⁴ Zheng Xianzhi: «Shen bu mie lun» by: Walter Liebenthal in: «The Immortality of the Soul in Chinese Thought». Monumenta Nipponica 8, no S (1952): 346–354.

⁵ Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцзи» Исследование. – Пекин, 2004. – С. 120–124.

⁶ Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. ... – С. 599.

⁷ Хунминцзи 弘明集. Сост. Сэнью. В 14 цз. // Тайсе синсю Дайдзоке, Т. 52, № 2102.

⁸ В данном фрагменте прослеживается влияние тезиса Цзун Бина: «Китайские благородные мужи просвещенны в вопросах ритуала и справедливости, но невежественны в вопросах познания человеческой природы» («Минфо лунь»// Тайсе синсю Дайдзоке, Т. 52, № 2102, цзюань 2).

⁹ Янгутов Л.Е. Традиции праджняпарамиты в Китае. – Улан-Удэ, 2007. – С. 69–76.

¹⁰ Данный фрагмент упоминается в работе Е.А. Торчинова в контексте рассмотрения идей противника буддизма Фань Чжэня(450?-515). См.: Торчинов Е.А. Китайская картина мира и буддизм (к вопросу о характере взаимодействия культур Китая и Индии) // История философии, культура и мировоззрение. К 60-летию профессора А.С. Колесникова. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 212.

¹¹ Подробнее о Суйжэне см.: Духовная культура Китая: энциклопедия: В 5 т. – ...Т. 2. Мифология. Религия / ред. М.Л. Титаренко, Б.Л. Рифтин, А.И. Кобзев, А.Е. Лукьянов, Д.Г. Главева, С.М. Аникеева, 2007. – 869 с. – С. 574-575.

¹² Первозданный эфир Вселенной (впервые термин встречается в «Ханьшу», глава «Сюйчжуань шан»).

¹³ Термин «Великий предел» Ван Би отождествлял с категорией «отсутствие».

¹⁴ Лю Лифу. Хун дао мин цзяо: «Хунминцзи» Исследование. – Пекин, 2004. – С. 121, 124.

Пишун С.В.

**ПРИРОДА ФИЛОСОФСКОГО ЗНАНИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ШКОЛЫ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА
(Взгляд Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова)**

Аннотация. Статья посвящена истории русской философии. Автор обращается к трудам русских религиозных мыслителей Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова. Основной его вывод состоит в том, что Ф.Ф. Сидонский и В.Н. Карпов являются основателями философской школы в Санкт-Петербургской духовной академии. Их исходная задача состояла в выработке ясного и вместе с тем глубокого определения философии и ее отдельных отраслей. Следует отметить, что при решении этой задачи оба философа проявили, хотя и с разных позиций, творческую оригинальность.

Ключевые слова: философия, история философии, русская философия, теизм, духовная академия, православие.

Среди специалистов, занимающихся исследованием русской интеллектуальной и духовной культуры XIX в., все чаще можно встретить точку зрения о том, что именно православные высшие учебные заведения были ведущими философскими центрами в нашей стране на протяжении почти всего XIX столетия. Духовно-академическая философия представляется конгломератом различного рода учений, концепций, теоретических схем, основанных, тем не менее, на единой теистической доктрине.

Начало расцвета русского духовно-академического теизма XIX в. связано с философской деятельностью двух выдающихся профессоров Санкт-Петербургской духовной академии – Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова.

Федор Федорович Сидонский (1805–1873) закончил учебу в Санкт-Петербургской духовной академии в 1829 г. Он был оставлен в ней бакалавром вначале по предмету английского языка, а затем был переведен преподавать философию. В 1833 г. он выпустил книгу «Введение в науку философии», которая в свое время была признана одной из лучших русских работ по «любомудрию» в первой половине XIX в. Настоятельное его стремление представить философию как самостоятельную науку, занимающую самое высокое положение в иерархии наук, вызвало недовольство академического начальства. Известно, что отношение николаевского бюрократии и самого Николая I к философии было откровенно враждебным из-за засилья в русских университетах гегельянства. Самое удивительное заключается в том, что главная работа Сидонского как раз и была направлена против тотального рационализма гегельянства. Тем не менее Ф.Ф. Сидонский был вынужден уйти из духовной академии и стал приход-

ским священником в Казанской церкви. Только в 1864 г. Санкт-Петербургский университет, после восстановления в нем философской кафедры, пригласил Сидонского преподавать курс метафизики и присудил ему степень доктора философии. Девять лет Сидонский преподавал на историко-филологическом факультете университета и лишь за несколько месяцев до смерти перешел на кафедру богословия¹.

Исследования по творческому наследию Ф.Ф. Сидонского нам представляются весьма перспективными в силу двух обстоятельств. Во-первых, значителен масштаб личности этого мыслителя, его по праву можно назвать одним из выдающихся отечественных философов. Во-вторых, прекрасно сохранился личный архив Ф.Ф. Сидонского, находящийся в Рукописном отделе Российской национальной библиотеки (г. Санкт-Петербург) (ф. 1183). Опубликованных работ у Сидонского немного. Среди них упоминавшееся выше «Введение в науку философии», две статьи – «Критический этюд о «Немецкой психологии» М.М.Троицкого»² и «Генетическое введение в православное богословие»³, а также русские переводы «Психической антропологии» Шульце и рассуждений Ансильёна «Об отношении между общим и частным». Но в архиве Сидонского хранится целый ряд не публиковавшихся его сочинений.

Касаясь содержания философских взглядов Ф.Ф. Сидонского, следует прежде всего отметить, что под самой философией он понимал «учебное решение вопроса о жизни Вселенной», связанное с тщательным рассмотрением существа «нашего ума и проведенное до определения законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность»⁴. Данное определение философии Ф.Ф. Сидонский выводит через применение исторического метода, определение того, как в различные эпохи философы формулировали стоящие перед ними задачи. Так как представленная выше задача волновала философов во все эпохи (была, как пишет Ф.Ф. Сидонский, «в разумении мира»), исходным моментом философского умозрения оказывается для него «опытное постижение мира видимого»⁵. Вместе с тем, признавая за опытом столь важную роль, петербургский мыслитель старается показать ограниченность эмпирического познания. В данном контексте следует возразить тем авторам (в частности В.В. Зеньковскому), которые называют Ф.Ф. Сидонского сторонником философского эмпиризма, близким к опытной философии начала XIX в. В научной литературе встречаются даже утверждения, что Ф.Ф. Сидонский является «передовым мыслителем, на много лет опередившим даже западно-европейских философов Милля и английских эмпириков»⁶. Но все же, как мы полагаем, эти суждения отличаются крайностью. Ф.Ф. Сидонского нельзя назвать эмпириком или рационалистом. Он представляет тип философа, отстаивавшего позицию «философского синтетизма» (впоследствии вполне ясно обозначенную В.Н. Карповым). В частности, Ф.Ф. Сидонский указывает на то, что «ум не довольствуется тем, что дает видеть опыт, усиливается проникнуть во внутреннюю жизнь всего существующего, открыть те представления, которые разрешают загадку всякого бытия, или разливают свет на природу и законы наших познаний и действий»⁷. Это проявление активности интеллекта человека, которым только Ф.Ф. Сидонский и может «подразумевать значение частного во всей целостности бытия» и тем самым воспроизвести мысленно мир природы, философ называет «выспренностью». «Выспренность» и опыт взаимодополняют друг друга. Как полагает петербургский мыслитель, «если возрастают познания наблюдательные, ум должен пытаться силы в порывах созерцательных; если же усилия разума оказываются безуспешными в приложении к жизни, ум снова обращается в область наблюдений и критического разбора явлений и производит этот разбор до тех пор, пока оживленный лучшими познаниями опыта опять невольно не пускается в область целесообразных гаданий»⁸. Отсюда и основной философский метод, которым

предлагает пользоваться Ф.Ф. Сидонский, может быть обозначен как «индуктивно-дедуктивный», «опытно-умозрительный», или, как он сам его называет, «математический». Ф.Ф. Сидонский ищет «золотую середину» в методологии и гносеологии, пытается соединить различные познавательные методы. Законы ума и законы природы должны согласовываться друг с другом, и, в принципе, они не должны друг другу противоречить. Кроме того, как утверждал Ф.Ф. Сидонский, «ум частного лица имеет настроение, согласное с настроением ума всего человечества»⁹. Кажущийся эмпиризм Сидонского связан не столько с его философским мировоззрением, сколько с намерением противостоять немецкому идеализму, особенно гегельянству.

Настаивая на зависимости философии от природы, опыта и жизни, Сидонский и значение «любомудрия» понимал по-сократовски, т.е. связывал философию с жизненностью и практичностью, с намерением «указать и открыть те отношения, в которых люди должны стоять между собою по настроению собственной природы»¹⁰. Таким образом, он определял философию как «руководительницу жизни», прямо дающую человеку возможность обрести высшее счастье. По данному поводу он замечает: «Развить семя добра, в каждом из нас положенное природою, одушевить людей к действиям чисто человеческим, оживить чувство благородного так, чтобы оно брало в нас перевес над всеми приманками чувственности, истребляло всякое обленение, неприметно отдаляющее людей от высшего совершенства, — есть хотя и не прямое назначение сей науки, но оно зиждется на изысканиях, собственно принадлежащих ей»¹¹.

Сидонскому пришлось в условиях николаевской реакции (отношение тогдашнего правителя России к философии хорошо известно, взять хотя бы закрытие философских кафедр в университетах в 1850 г.) отстаивать право «любомудрия» на существование. Нападки на философию он называет «предрассудками» и уже во «Введении» замечает: «Знаю, что философия есть наука общеугодная, что она подвергалась недоразумениям, превратному суду. Со своей стороны, могу только сказать, что все науки свет; философия по преимуществу свет. Кто не боится света, тот не может не полюбить философии. Ее свет, тягостный вначале, скоро облегчает зрение и услаждает взоры неподдельным величием видов»¹².

После ухода Ф.Ф. Сидонского из Санкт-Петербургской духовной академии наиболее значительным философом в академии оказался переведенный сюда из Киевской духовной академии В.Н.Карпов.

Василий Николаевич Карпов (1798–1867) был сыном священника с. Хреново Воронежской губернии. В 1821 г. закончил Воронежскую духовную семинарию, где в то время преподавал шеллингианец протоиерей Иоанн (Зацепин), который старался привить своим ученикам интерес к немецкой классической философии¹³. На основании рекомендации руководства семинарии Карпов был направлен в Киев для прослушивания академической программы. В Киевской духовной академии он проходил курс философии у протоиерея Иоанна (Скворцова), дававшего своим ученикам навыки строгого философского мышления. Вероятнее всего, именно от Скворцова Карпов воспринял двойственное отношение к антропологии Канта. По словам архим. Гавриила (В.Н. Воскресенского), «слушая лекции о свойстве человеческой свободы и об отношении к так называвшейся тогда воле низшей, он пришел к мысли о возможности изъяснить все, как нравственные, так и умственные антиномии, из взаимного отношения духовной и животной жизни человека»¹⁴. Попытка с помощью кантовской «Критики чистого разума» разрешить противоречия между духом и плотью показала Карпову необидительной, и он обращается к европейскому объективному идеализму, особенно к платонизму. Не зря Карпова называли «русским платоником».

В 1825 г. В.Н. Карпов окончил Киевскую духовную академию, после чего был определен учителем греческого и немецкого языков в Киевскую семинарию. В 1829 г. он вернулся в Киевскую академию в качестве бакалавра для преподавания французского языка. В 1831 г. ему было поручено преподавание философии в той же академии. И, наконец, в 1833 г. он был переведен в Санкт-Петербургскую духовную академию, в которой Карпов преподавал вплоть до своей смерти в декабре 1867 г.

Будучи авторитетным ученым-духовником, Карпов активно сотрудничал при составлении «Энциклопедического словаря» Плюшара, а также при подготовке номеров ряда православных журналов (в частности, «Странника», издаваемого тогда проф. В.В. Гречулевичем), редактировал двухтомник «Византийские историки». Кроме того, Карпов являлся переводчиком многих классических философских трактатов. Например, он перевел «Историю философии с древних времен» Г. Риттера, написав к ней также интересное предисловие, в котором изложил свое понимание задач философии и общенаучной теории (наукословия), а также обратился к назначению историко-философской науки, которая должна представить не хаотическое изложение разнообразных философских идей, но «одну многовековую стройную, органически развившуюся систему философии всех времен, потому что один и тот же ум должен был управлять ее ходом и развитием»¹⁵.

Особенно известны его переводы сочинений Платона, за которые он получил восторженный отзыв даже от В.Г. Белинского. Для историко-философской науки интерес представляла также статья Карпова «Философский рационализм новейшего времени»¹⁶. Его перу Карпова принадлежит еще несколько интересных работ, в частности «Душа и действующие силы в природе»¹⁷, «Систематическое изложение логики», «Вступительная лекция в психологию»¹⁸, «О самопознании»¹⁹. Но наибольшее значение для отечественного «любомудрия» имеет книга В.Н. Карпова «Введение в философию», вышедшая в Санкт-Петербурге в 1840 г. и вызвавшая достаточно много откликов в печати того времени²⁰.

Как вспоминал бывший студент В.Н. Карпова Д.И. Ростиславов, философия, которую Карпов преподавал, носила у него название «философия природы»²¹. Вначале Карпов высшим авторитетом в «любомудрии» признавал Канта, но, «не полюбив его теории нравственного долга, обратился к древнему Платону, который с тех пор сделался любимым его философом»²². Признавая философию, как и все науки, выражением природы, Карпов задачу философии определял в «исследовании природы» не в частных видах явлений, а в целом – «как одно бытие, полное разнообразной жизни и деятельности»²³. Последовательно отстаивая эту точку зрения, он определял предмет философского исследования в самосознании и исследовании всего в целом – как одного бытия, полного разнообразной жизни и деятельности, т.е. в исследовании мира метафизического, поскольку он является сверхчувственным и мыслимым²⁴. При этом под «метафизическим миром» он понимает «не то, что доступно чувству, и не то, что есть дух, но что входит в область человеческого бытия и деятельности со стороны обоих начал и что, воспроизведшись в новый ряд существ, является сверхчувственным и отражает в себе те самые начала, из которых оно развилось»²⁵. Таким образом, он дает формулу «метафизического» как «субъект-объекта», т.е. это мыслимое, соединяющее познание с бытием. Отсюда началом философии, ее, как он пишет, «основоположением», является сознание. Как считал Карпов, сознание или совесть в значении психического феномена, есть первая всеобщая и очевидная истина, являющаяся «субъективным» началом философии, тогда как «объективной» стороной начала философии Карпов признает истину в ее исконном смысле. Однако, с другой стороны, сферу метафизического можно рассматривать и сквозь призму собственного внутреннего мира, т.е. на основе самопоз-

нания. Но если предмет философии и самопознания – мир метафизический и если философствующий ум должен на основании самопознания соединить все науки в одно целое, или, что то же самое, исследовать природу как одну систему бытия, то естественным для Карпова является вывод, что философия не может обойтись без системы. Таким образом, согласно Карпову, философия «есть наука, рассматривающая все бытие как одно гармоническое целое в сверхчувственном или мыслимом, сколько оно может быть развито из сознания и выражено в системе»²⁶. Как полагает мыслитель, основная цель философского умозрения является чисто-практической и заключается в определении места, значения и отношения человека в мире²⁷. Вместе с тем Карпов весьма скептически относится к возможности достижения философией каких-либо целей, утверждая, что смысл философии состоит в самом стремлении к мудрости²⁸. В конечном итоге, считает Карпов, решение всех философских проблем можно найти в истинах Откровения²⁹.

Философия, согласно Карпову, есть наука о мыслимом, а в сферу мыслимого входят как субъект, так и объект, поэтому весь курс философии разделяется им на «философию мыслимо-субъективного» и «философию мыслимо-объективного». Первая есть «наука самосознания», или психология в широком смысле слова; вторая интерпретируется Карповым как «наука сознания», в свою очередь, состоящая из трех элементов, т.е. как приложение пояснений рассудка к бытию объекта («философия природы»), как приложение хотений воли к нравственно-практической деятельности («практическая философия»), а также как приложение чувствований сердца к проявлениям их в опыте («историческое исследование феномена эстетического» и «историческое исследование религии»).

Карпова можно признать одним из первых выдающихся отечественных психологов. Его вклад в развитие психологической науки отмечается в ряде исследований³⁰. Вместе с тем изначально он дает весьма широкую трактовку психологии, или «науки о самосознании». Сюда относятся как собственно психология, так и логика, берущая, как полагает Карпов, свое начало в тех же самых психологических феноменах. Карпов рассматривает отдельно психологию в узком смысле слова и логику. Первую он определяет как «науку, рассматривающую многообразные факты самопознания и, соответственно характеру и достоинству каждого из них, гармонически соединяющую их в начале нравственной жизни человека, чтобы таким образом объяснить по возможности его природу, происхождение и назначение и через то определить законы всесторонней его деятельности»³¹. Из данного содержания психологии в узком значении слова Карпов выводит ее задачу – быть «психической диагностикой нормального состояния души; или лучше рефрактором, который тотчас показывает, согласны ли с ее требованиями наши мысли, чувствования и желания, и если не согласны, то в чем именно и какое произошло уклонение, чтобы потом восстановить направление силы уклонившейся и устремить ее к истинному совершенству человека»³². Как полагает мыслитель, для достижения этой цели психологическая наука обязательно должна иметь эмпирическую составляющую, она должна рассматривать все те явления, в которых заключена внутреннее существование «Я», и далее «категоризировать» их, т.е. дать им теоретическое истолкование. На основе эмпирической психологии, по мнению Карпова, станет возможным создание «феноменологии души», занимающейся исследованием и классифицированием отдельных явлений душевной жизни, «биологии души», рассматривающей жизнь души во всех ее видах, обнаруживающей проявления законов душевной жизни в единичном душевном явлении и, наконец, «патологии души», суть которой состоит в исследовании болезненных ее состояний³³.

Одновременно Карпова можно назвать и одним из первых выдающихся русских логиков. Он вел курс логики в Петербургской духовной акаде-

мии и разработал собственную концепцию относительно предмета и содержания этой отрасли философии. Значение Карпова в качестве ученого-логики также отмечено в исследованиях, посвященных его творчеству³⁴. По его определению, логика есть «наука, показывающая, какие формы может принимать наше мышление при всякой данной материи, чтобы потом видеть, какие из возможных форм оно должно принять в известном случае – согласно с направлением сил души, стремящихся познать какой-нибудь предмет и проявить свое познание о нем»³⁵. Согласно данному определению, в логике с психологической и метафизической точки зрения раскрываются условия и законы человеческого мышления в их согласии с реальным бытием. В данном контексте Карпов проводит деление логики на три составные части: как учение, показывающее пределы рассудка в мыслительном процессе; как учение о формах мышления и как учение о соединении форм мышления.

Весьма интересным является и выдвинутый Карповым синтетический метод исследования в логике и философии. Именно поэтому его учение исследователи называли «системой философского синтетизма»³⁶.

Важнейшей оригинальной идеей Карпова можно также признать его обоснование возможности и необходимости иметь в России собственную, самобытную философию³⁷. Он полагал, что «в области философии судьба частных взглядов много зависит от господствующего духа времени и страны, от потребностей и направления жизни, а особенно религиозных убеждений»³⁸. Карпов указывает, что общечеловеческая философия пока еще не создана. Национальных философий может быть множество, и каждая из них имеет право на существование. И хотя могут быть поклонники и последователи одних национальных философий в других странах (например, немецкой или французской философии в России), тем не менее эти поклонники и последователи – не более чем эпигоны, и особых творческих достижений ждать от них сложно.

Несмотря на свой «этнографизм» в понимании философии, Карпов полагает, что формирование истинной философии – дело будущего и связано с истинной верой, т.е. с православием. В настоящее же время «самобытная», оригинальная русская философия в лице лучших своих представителей в идеале будет решать, как полагает В.Н. Карпов, следующую задачу: «Философия отечественная, оригинальная должна иметь в виду определение места, значения и отношений человека в мире, поколику человек, сам себе всегда и везде одинаковый, в развитии охарактеризован типом истинно-русской жизни и, раскрыв требования его природы, прояснить ему его обязанности по отношению к отечеству и религии»³⁹.

Таким образом, Ф.Ф. Сидонский и В.Н. Карпов являются основателями философской школы в Санкт-Петербургской духовной академии. Их исходная задача состояла в выработке ясного и вместе с тем неупрощенного определения философии и ее отдельных отраслей. Следует отметить, что при решении этой задачи оба философа проявили, хотя и с разных позиций, творческую оригинальность.

Библиографический список

- Даниловский А. История преподавания философских наук в православных духовных академиях. – М., 1909.
- Зеньковский В.В. История русской философии. – Л., 1992.
- Карпов В.Н. Введение в философию. – СПб., 1840.
- Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. – СПб., 1856.
- Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. – М., 1996.
- Риттер Г. История философии с древних времен (предисловие В.Н. Карпова). Ч. 1. – СПб., 1839.
- Сидонский Ф.Ф. Введение в науку философии. – СПб., 1833.

- ¹ О Ф.Ф. Сидонском см.: Яхонтов И.К., Галахов С.А. Протоиерей Ф.Ф. Сидонский (некролог) // Странник. – 1873. – Т. 4. – Ч. 2. – С. 224–225; Владиславлев М.И. Протоиерей Федор Федорович Сидонский // Журнал Министерства народного просвещения. – 1874. – № 1. – Отд. 4. – С. 50–55; И.В. Протоиерей Ф.Ф. Сидонский и его философские взгляды // Вера и разум. – 1906. – № 7; Никольский А.А. Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум. – 1907. – № 4. – С. 489–508; Катанский А.Л. Воспоминания // Христианское чтение. – 1916. – № 2. – С. 196–197. О персонологических исканиях Сидонского см.: Пишун С.В. Православная персонология и духовно-академическая философия XIX века. – М., 1996. – С. 184–188.
- ² См.: Журнал Министерства народного просвещения. – 1867. – № 6. – С. 925–946.
- ³ См.: Христианское чтение. – 1876. – № 3–4: 1877. – № 1–2. – С. 79–113; № 3–4. – С. 449–493.
- ⁴ Сидонский Ф.Ф. Введение в науку философии. – СПб., 1833. – С. 23–24.
- ⁵ Там же. – С. 353.
- ⁶ Даниловский А. История преподавания философских наук в православных духовных академиях. – М., 1909. – С. 140.
- ⁷ Там же. – С. 204.
- ⁸ Там же. – С. 242–243.
- ⁹ Там же. – С. 248.
- ¹⁰ Там же. – С. 308.
- ¹¹ Там же. – С. 312.
- ¹² Там же. – С. V.
- ¹³ О протоиерее И. Зацепине см. в книге арх. Гавриила (В.Н. Воскресенского) «История философии» (Казань, 1840. – Т. 6. – С. 148).
- ¹⁴ Там же. – С. 149.
- ¹⁵ Риттер Г. История философии с древних времен (предисловие В.Н. Карпова). – СПб., 1839. – Ч. 1. – С. 11.
- ¹⁶ См.: Христианское чтение. – 1860. – Т. 1. – С. 288–326, 394–414, 456–493, 559–580; Т. 2. – С. 501–550.
- ¹⁷ См.: Христианское чтение. – 1866. – Т. 1. – С. 219.
- ¹⁸ См.: Христианское чтение. – 1868. Т. 1. – С. 189.
- ¹⁹ См.: Странник. – 1860. – № 1. – С. 18–34.
- ²⁰ См.: Отечественные записки. – 1840. – № 7. – С. 2–5; Сын Отечества. – 1840. – Т. 3. – Кн. 4. – С. 701–722; Библиотека для чтения. – 1840. – Т. 41. – С. 19–20.
- ²¹ Воспоминания о Петербургской академии Д.И. Ростиславова // Вестник Европы. – 1883. – Август. – С. 601.
- ²² Василий Николаевич Карпов (некролог) // Христианское чтение. – 1868. – № 1. – С. 233.
- ²³ Карпов В.Н. Введение в философию. – СПб., 1840. – С. 27.
- ²⁴ Там же. – С. 32.
- ²⁵ Там же. – С. 30.
- ²⁶ Там же. – С. 67.
- ²⁷ Там же. – С. 85.
- ²⁸ Там же. – С. 100–105.
- ²⁹ Там же. – С. 92–93.
- ³⁰ Напр., см.: Серебrenиков В.С. В.Н. Карпов как психолог // Христианское чтение. – 1898. – № 5. – С. 688–700.
- ³¹ Карпов В.Н. Вступительная лекция в психологию // Христианское чтение. – 1868. – Т. 2. – С. 192.
- ³² Там же. – С. 216.
- ³³ Там же. – С. 227–229.
- ³⁴ См.: Высокоостровский А.П. Характер философских воззрений проф. В.Н. Карпова // Церковный вестник. – 1892. – № 49. – С. 772–774.
- ³⁵ Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. – СПб., 1856. – С. 4.
- ³⁶ См.: Миртов Д.П. Заслуги проф. В.Н. Карпова для русской философской мысли // Христианское чтение. – 1898. – № 5. – С. 726.
- ³⁷ См.: Карпов В.Н. Введение в философию. – СПб., 1840. – С. 117–120.
- ³⁸ Карпов В.Н. Философский рационализм новейшего времени // Христианское чтение. – 1860. – Т. 1. – С. 295.
- ³⁹ Карпов В.Н. Введение в философию... – С. 117.

УЧЕНИЕ СЛАВЯНОФИЛОВ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ ПРЕДСТАВИТЕЛЕЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОГО ТЕИЗМА

Аннотация. Автор статьи обращается к наследию представителей русской духовно-академической науки, посвятивших свои исследования творчеству славянофилов, преимущественно А.С. Хомякову и И.В. Киреевскому. Предпринимаются попытки систематизировать материалы православных теистов из Санкт-Петербургской, Московской, Киевской и Казанской духовных академий, проводится их сравнительный анализ.

Ключевые слова: Алексей Степанович Хомяков, Иван Васильевич Киреевский, религиозная философия, славянофильство, теизм, рационализм, гносеология, онтология.

Учение славянофилов является неотъемлемой частью историко-культурного наследия России XIX в. На сегодняшний день появляются первые попытки рассмотреть воззрения славянофилов с точки зрения представителей русской духовно-академической науки. Каждая из четырех духовных академий – Санкт-Петербургская (СПбДА), Московская (МДА), Киевская (КДА) и Казанская (КазДА), – сформировала собственную школу философской мысли, отличную от других. Ниже мы проанализируем точку зрения отечественных теистов всех четырех академий.

Санкт-Петербургская духовная академия. Национальная мысль была важным предметом изучения в среде профессиональных философов. Большой интерес профессоров и выпускников духовных академий вызывала философия славянофильства. Среди представителей СПбДА, рассматривавших учение славянофилов, можно отметить профессора Н.И. Барсова, И.С. Пальмова и выпускника академии М. Краснюка.

В 1869 г. в журнале «Христианское чтение» публикуется статья Н.И. Барсова «Новый метод в богословии», в которой автор обосновывает идею необходимости обновления методов богословствования при обращении к осмыслению проблем современности.

К числу оригинальных мыслителей, которые справлялись с этой задачей, Барсов относит «корифея» славянофильского направления – Алексея Степановича Хомякова. Автор статьи знакомит нас с богословскими воззрениями Хомякова, отмечает существенные черты его теории, а также ее главные пункты, им рассматривается взгляд Хомякова на различия между католичеством, протестантством и православием. Иногда он обращается к некоторым положениям теории И.В. Киреевского с целью разъяснения идей А.С. Хомякова.

Особое внимание Н.И. Барсов акцентирует на работе профессора Киевской духовной академии В.Ф. Певницкого, который в «Трудах Киевской духовной академии» высказал свое мнение по поводу богословских сочинений Хомякова. По мнению Певницкого, Хомяков представляет собой богослова-дилетанта, а богословская теория его написана «мимоходом». С такой позицией совершенно не соглашается Н.И. Барсов, который считает, что «богословские понятия Хомякова возникли у него не случайно»¹, и они «составляют плод долгого, внимательного изучения богословских вопросов по первоначальным источникам вероучения»², исходным пунктом своего учения Хомяков берет «религиозную православную идею»³.

По мнению Барсова, та часть работы А.С. Хомякова, в которой поясняется различие между «православным раскрытием христианского учения и тем развитием, которого требуют от церкви протестанты»⁴, считается одним «из капитальных вкладов в сокровищницу нашей богослов-

ской науки»⁵ и заслуживает отдельной похвалы. Тем не менее, по мнению Барсова, несмотря на богатство всех «богословских идей Хомякова», это не дает право «возводить его в звание учителя церкви»⁶.

Позже, в 1878 г., в «Христианском чтении» выйдет полемическая заметка Барсова под названием «О значении Хомякова в истории отечественного богословия», в которой он говорит о том, что идеи Хомякова «не только безупречны с точки зрения православного символического учения, но и прямо соответствуют ему, выражая его истинный смысл по отношению к современным запросам критической и отрицательной мысли рационалистической науки»⁷. Он отметит, что не каждый может изучить Священное Писание так «глубоко, полно и целостно», как это сделал Хомяков. Барсов продолжает отрицать обвинения в «протестантском рационализме или мистицизме», звучащие в адрес Хомякова. Напротив, петербургский профессор уверен в том, что Хомяков «сумел угадать в литературе святоотеческих творений светоч на пути к религиозной истине»⁸. Профессор относится к богословским сочинениям Хомякова с пониманием и считает, что в сочинениях его можно обнаружить ясное, точное определение православия, которое «дает нам не только существенные и положительные признаки предмета, но и его отличительные черты»⁹.

Особый интерес, на наш взгляд, представляет и отзыв профессора академии И.С. Пальмова на книгу представителя Киевской духовной академии В.З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» (Т. 1. Кн. 1 и 2. Киев, 1902 г.). Профессор анализирует труд Завитневича о А.С. Хомякове, рассматривает все содержание работы, доказывая, насколько хорошо справился профессор Киевской академии со своей задачей.

Как и другие исследователи, И.В. Пальмов отмечает, что Хомяков был оригинальным, разносторонним мыслителем, наделенным великим умом и нравственным характером, но при анализе его трудов тоже встречаются ошибки, указать на которые может только исследователь, обладающий некоторой «научно-исследовательской энциклопедичностью»¹⁰.

Из недочетов труда В.З. Завитневича Пальмов отмечает пассажи относительно исторических и филологических трудов Хомякова, разбор сочинений без «мельчайших подробностей»¹¹, отказ от историко-критического исследования «всех сторон и подробностей воззрений» А.С. Хомякова¹². Но даже несмотря на замечания, Пальмов считает работу Завитневича достаточно интересной и содержательной.

Интерес к творчеству славянофилов можно наблюдать и со стороны выпускников СПбДА. Так, в 1900 г. в журнале «Вера и разум» выходит статья М. Краснюка «Религиозно-философское учение прежних славянофилов», в которой отмечается, что представители славянофильства, пережив некоторое увлечение европейской философией, выработали вскоре свое самобытное учение, противопоставив его всему иностранному. Идеал славянофилов, по мнению М. Краснюка, выражается в согласии с «учением Православной Восточной Церкви без всякой условности и компромиссов»¹³, а цель их учения заключается не в создании нового богословия, а в полемике с западными вероисповеданиями. В своей работе М. Краснюк попытался изложить не только философско-теоретические воззрения славянофилов, но и оценить их социокультурное значение.

Итак, можно заключить, что представители Санкт-Петербургской духовной академии достаточно активно изучали славянофильское направление русской мысли. Серьезный интерес у академических философов вызвала личность А.С. Хомякова, творчеству которого они давали весьма высокую оценку. Положительный отклик, несмотря на рационалистический характер сочинений, получила также философия И.В. Киреевского.

Московская духовная академия. Представители Московской духовной академии (МДА) также проявили особый интерес к творчеству славянофилов. Среди тех, кто уделил особое внимание наследию славянофи-

лов, отмечаем профессора А.В. Горского и профессора П.С. Казанского, профессора М.М. Тареева, профессора богословия, священника А.М. Иванцова-Платонова и доцента МДА Ф. Андреева.

В 1900 г. в журнале «Богословский вестник» публикуется переписка ректора академии А.В. Горского и профессора П.С. Казанского со славянофилами, а также замечания Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова, которые были написаны под влиянием Петра Симоновича. П.С. Казанский настаивал на опубликовании замечаний Горского для того, чтобы подчеркнуть, что в сочинении Алексея Степановича Хомякова «Церковь одна» («Опыт катехизического изложения о Церкви») допущены ошибки, требующие исправлений, а некоторые из его положений вообще нуждаются в соответствующих комментариях. Как отметил вскоре Горский, автор обращает внимание на «внутреннее, одушевляющее и оживляющее начало Церкви» и совершенно упускает из виду «ее видимое органическое устройство»¹⁴.

В соответствии с взглядами профессора А.С. Горского по поводу некоторых положений, выдвинутых А.С. Хомяковым, можно выделить следующие критические замечания:

- преобладание философских выводов над богословскими;
- неполное, неточное определение «Церкви»;
- членами Церкви являются разумные творения, к которым примыкают и ангелы, а о живых людях речи нет¹⁵;
- отсутствие четкого понимания «видимой Церкви» при делении ее на видимую и невидимую;
- отсутствие информации о «Церкви действительной», а также об иерархии духовных начал¹⁶;
- признание автором различий между таинствами и одновременное их «смешивание»¹⁷;
- «сливание» Божественного и человеческого в понятии о Церкви¹⁸;
- несогласие с той мыслью, что каждый член Церкви свят, хотя «Церковь несомненно есть святая»¹⁹.

Таким образом, самым существенным недостатком идей А.С. Хомякова Горский считал волюнтаризм²⁰.

Один из инициаторов обсуждения сочинений А.С. Хомякова профессор академии П.С. Казанский, в свою очередь, полагал, что на основоположника славянофильства большое влияние оказала западная культура, воздействие которой не могло не проявиться в его работах.

Таким образом, представители МДА П.С. Казанский и А.С. Горский опровергли учение о Церкви, представленное А.С. Хомяковым, считая его не соответствующим богословским догмам.

Однако в московской православно-философской литературе встречается и позитивная оценка взглядов славянофилов, которая принадлежит протоиерею А.М. Иванцову-Платонову. А.М. Иванцов-Платонов высоко оценил как саму творческую личность Хомякова (назвав его даровитым богословом, пусть и непрофессиональным), так и его сочинения, занимающие существенное место в творчестве автора. Исследователь считал сочинения Хомякова несистематичными и незаконченными, но, наряду с этим, им отмечалось в них огромное количество «света и теплоты», «высоты и глубины», «христианского смысла и христианской любви», «самостоятельности», «свободы», «глубокой верности и преданности учению церкви»²¹. А.М. Иванцов-Платонов подчеркивает значимость религиозно-философских воззрений А.С. Хомякова и считает, что сочинения его «представляют наиболее полное выражение широкой православной русской мысли», которую Алексей Степанович обогатил «результатами современного научного знания»²².

Самым известным противником главного идеолога славянофильства А.С. Хомякова считается профессор Михаил Михайлович Тареев. В лек-

ции, прочитанной в сентябре 1916 г., он знакомит слушателей со своими основными направлениями в религиозной мысли и описывает основные черты своего богословствования. Во время выступления им уделяется внимание и славянофильству, а конкретно – богословствованию А.С. Хомякова, которое, по М.М. Тарееву, является «сплошной фальсификацией христианского учения» и считается «самым выразительным образчиком протестантствующего произвола по принципу святоотеческого учения»²³. Он отмечает, что для Хомякова христианская Истина заключается в церковности, она есть «мысль церковной общины», для которой «первоисточником является Церковь»²⁴.

К слову сказать, не раз православные теисты обвиняли и самого М.М. Тареева в протестантизме, что можно было наблюдать в его рассуждениях хотя бы по поводу того, что верность преданию он не считал обязательным пунктом православной веры, а святоотеческую мысль рассматривал как средство «погашения» духовной мысли.

Весьма положительной оценкой славянофильства можно считать работу доцента МДА Ф.К. Андреева. В 1915 г. в журнале «Богословский вестник» он публикует свою статью «Московская духовная академия и славянофилы», в которой пишет об отношениях, связывавших представителей МДА со славянофилами, акцентируя внимание на том, что встреча и дискуссии славянофилов и теистов МДА не случайна. Основная задача, которую ставит перед собой автор, заключается в выявлении основных черт совпадения славянофильского и теистического направлений.

Все предложенные Андреевым сведения о славянофилах группируются вокруг семей таких «столпов славянофильства» как семьи Киреевских, Аксаковых, Хомяковых и Самариных²⁵. Несмотря на различного рода замечания, Андреев считает, что мировоззрение, например, славянофила Киреевского наиболее близко к общецерковному, чем учение другого идеолога направления – А.С. Хомякова²⁶.

Несмотря на некоторую связь двух направлений русской религиозной философии, полного принятия академиками учения славянофилов так и не наблюдается²⁷, считает Ф.К. Андреев. Тем не менее, по мнению профессора, «Хомяков и Академия – это два бессменных стража у церковных Врат»²⁸.

Итак, представители Московской духовной академии оценивали идеи славянофилов в целом достаточно настороженно. Из тех, кто выступал с критикой и замечаниями, можно отметить П.С. Казанского, А.В. Горского и М.М. Тареева. Весьма положительные рецензии о работах славянофилов можно видеть в работах свящ. А.М. Иванцова-Платонова, который сожалеет о том, что творчество Хомякова не было оценено в полной мере многими видными богословами того времени, а также доцента академии Ф.К. Андреева.

Киевская духовная академия. Из представителей Киевской духовной академии, изучавших творчество славянофилов, хотелось бы отметить В.З. Завитневича, В.Ф. Певницкого, П. Линицкого и Ф.А. Терновского.

В 1864 г. в журнале «Труды Киевской Духовной Академии» появляется статья профессора Ф. Терновского «Два пути духовного развития», в которой автор анализирует сочинения И.В. Киреевского. Профессор отмечает, что И. Киреевский в своей жизни прошел два пути духовного развития: один – связан с молодостью славянофила, это время увлечения философией Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера; второй – связан со знакомством его со старцами о. Филаретом и о. Макарием, под руководством которого, собственно, проходило знакомство Киреевского с творениями Св. Отцов. При анализе сочинений Киреевского «Обозрение современного состояния литературы», «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России», «О необходимости и возможности новых начал для философии», Терновский отмечает параллель между двумя путями ду-

шевного развития: «между путем духовной раздробленности и духовной цельности» или, говоря иначе, «между характером просвещения европейского и древнерусского»²⁹.

Ф. Терновский отмечает основные положения философской системы Киреевского, которые касаются следующих вопросов:

- отношение России и Европы к выделенным путям развития;
- достоинства того или иного пути;
- историческое значение России и Европы³⁰.

Автор подробно рассматривает каждое из этих положений. Он не соглашается с идеями о различии духовного развития России и Запада, которые предлагает Киреевский, и считает несправедливым возлагать на Россию «путь развития с характером духовной цельности», а на Запад «путь духовного раздвоения»³¹.

По мнению Ф. Терновского, особого внимания заслуживают мысли Киреевского по поводу отношений между верой и разумом, которые православный мыслитель должен соединить, и тем самым «источник разума», «способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верой»³².

Терновский приходит к выводу, что Киреевский, как никто другой, имел полное право говорить о двух путях духовного развития, хотя бы потому, что сам прошел по каждому из них. И, несмотря на то, что мыслил он, по мнению автора, «односторонне», каждая из его мыслей «носит на себе печать жизненного опыта, глубокого убеждения и полнейшей добросовестности»³³.

В 1869 г. в журнале «Труды Киевской академии» выходит статья В.Ф. Певницкого «Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве», в которой высказывается мнение относительно религиозно-философских воззрений славянофилов, в частности А.С. Хомякова.

Профессор характеризует А.С. Хомякова как человека глубоко мыслящего, эрудированного, но, несмотря на ценность его богословских сочинений, он не собирается признавать их, так как, по его мнению, они не могут воздействовать на дальнейшее развитие науки. Мысли Хомякова, по его мнению, представляют собой «отдельный поток, вытекший из глубины религиозного сознания»³⁴. Ни Хомяков, ни другие представители славянофильства, считает теист, не смогли раскрыть всего содержания своего православного учения, которое рассматривают совместно с философской мыслью, и с помощью которой объясняют «чистую вселенскую веру»³⁵. Славянофилы, продолжает автор, естественным образом пытаются объяснить церковную жизнь, в преувеличенной форме показывая то или иное проявление христианства от национальных особенностей всех народов³⁶. Певницкий считает, что мысль славянофилов «следит не то, какое влияние на народный организм производит сила христианства, а то, как эта самая сила христианства подчиняется сложившейся силе народного организма, как чему-то роковому, непобедимому для нее»³⁷. Украинский исследователь отмечает, что люди всех национальностей имеют возможность обратиться в Церковь. Сила какого-то народа в отдельности — ничто по сравнению с христианской силой. Могут изменяться какие-то внешние атрибуты, как это наблюдается в других странах, но содержание самого христианства должно всегда и для всех оставаться одинаковым. Независимо от национальностей, значение религии для всех должно быть «всеобъемлющим». Таким образом, Певницкий указывает основные положения религиозно-философских работ Хомякова, которые он не принимает и с которыми не соглашается:

философско-рационалистический подход, который применяется во всех работах А.С. Хомякова;

опора богословских сочинений «на естественные соображения, на последовательность выводов из утвержденных начал»³⁸;

преувеличение «зависимости такого или иного проявления христианства от национальных особенностей»³⁹.

В 1882 г. выходит статья профессора П. Лينيцкого «Славянофильство и либерализм», в которой исследователь дает сопоставительную характеристику возникшим во второй трети XIX в. направлениям – славянофильству и западничеству.

Профессор рассматривает славянофильство в связи с либерализмом, анализирует общие черты каждого направления. Так, в работах славянофилов он отмечает отсутствие систематического материала, объясняя это практическим характером направления, которое изменялось «вместе с переменою исторических обстоятельств и условий общественной жизни»⁴⁰. Славянофильское направление, по мнению профессора, так и не сложилось в определенную, законченную систему, в связи с чем до сих пор появляются различные толкования данного учения. Уделяя большую часть работы творчеству славянофилов, автор выделяет в нем следующие положения:

защита религиозного просвещения;

доказательство превосходства самобытного просвещения, основанного на вере;

понимание самобытного характера самим народом⁴¹.

Анализируя сочинения И.В. Киреевского, профессор отмечает, что в них «не достаёт ясности» и, соответственно, становится непонятным, «потому ли основные начала европейского просвещения пали, что оказались несостоятельными перед судом разума, или же потому что сам по себе анализ имеет свойство оказывать лишь разрушительное действие в отношении к тому, к чему прилагается»⁴². Некоторые выводы Киреевского Лينيцкий считает «поспешными и не совсем верными»⁴³.

П. Лينيцкий также анализирует взгляды И.В. Киреевского и А.С. Хомякова на католичество и протестантизм. Так, у Хомякова, продолжает профессор, он (то есть взгляд) такой же, как и у Киреевского, только в отличие от последнего у Хомякова он «яснее выражен»⁴⁴. Оба славянофила говорят о том, что протестантизм и католичество не имеют существенных различий. В противопоставление двум европейским вероисповеданиям, для которых характерен рационализм, они ставят православие. Тем не менее, уточняет Лينيцкий, оба этих вероисповедания – протестантство и католичество – несмотря на свою близость, «взаимно отрицают друг друга»⁴⁵, несмотря на их общее рациональное начало, оба «одинаково далеки от церкви»⁴⁶.

Отдельно П.И. Лينيцкий рассматривает и предисловие Ю.Ф. Самарина к богословским сочинениям Хомякова, анализируя при этом и само учение Хомякова о церкви. Несмотря на то, что Хомяков критически относится к католичеству и протестантству, его учение о церкви, считает Лينيцкий, «нельзя признать в равной мере далеким от того и другого»⁴⁷ и «если нельзя назвать это движение протестантским, то во всяком случае оно значительно приближается к протестантству», что очевидно из «разделения церковной иерархии от мирян»⁴⁸.

В конце XIX в. в «ТКДА» начинает печататься уникальный труд профессора академии В.З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков» (1898 г.). Профессор дает весьма высокую оценку творчеству А.С. Хомякова, даже, несмотря на то, что зачастую не соглашается с ним. Тем не менее сам Завитневич признавался, что «до того проникся воззрениями Хомякова, что хомяковские взгляды в значительной мере сделались его собственными взглядами»⁴⁹. Как и другие исследователи творчества Хомякова, Завитневич соглашается с тем, что А.С. Хомяков «не был профессиональным богословом»⁵⁰, но, тем не менее, он уточняет, что философско-богословское мировоззрение А.С. Хомякова «доставило ему славу выдающегося богослова»⁵¹.

В.З. Завитневич анализирует философские и богословские сочинения Хомякова, выявляет главную задачу, над которой славянофил работал всю свою жизнь, – «выяснить идеал русского просвещения, не отрицающего значения материальной культуры, но отдающего предпочтение интересам духа над интересами плоти»⁵². В своей работе профессор постарался воспроизвести философско-богословскую систему мировоззрения Хомякова. В отличие от других богословов, Завитневич отмечает, что учение о Церкви Хомякова вполне можно считать законченным, так как мысли свои представитель славянофильского направления «выразил с достаточной полнотой и ясностью»⁵³. Не упускает из виду профессор и тот факт, что Хомяков «не любил облекать свои мысли в строго-определенные, вполне законченные формы»⁵⁴, что, конечно, затрудняло Завитневичу приводить их в систему.

Завитневич анализирует взгляд Хомякова на онтологию и гносеологию, отмечая огромную трудность при рассмотрении онтологической мысли Хомякова, так как он не оставил после себя «даже отдельных заметок и размышлений»⁵⁵ по данному вопросу. Согласно онтологии Хомякова, выясняет Завитневич, человек был сотворен Богом, что «падение человека – факт исторический и для уразумения его необходимо навести историческую справку»⁵⁶, которая «дана нам в откровении у священного бытописания Моисея»⁵⁷.

Кроме этого, профессор рассказывает о том, как Хомяков рассматривает вопрос об абсолютной воле Бога⁵⁸, о «спасении» человека⁵⁹, о «возможности явления Бога в условиях пространства и времени»⁶⁰, об искуплении⁶¹, о значении веры в чудо⁶² и др.

Стоит отметить, что и гносеология, и онтология Хомякова опирались на религиозную мысль, которая проявлялась, впрочем, во всех областях философствования не только Хомякова, но и других славянофилов. Профессор академии В.З. Завитневич поставил перед собой серьезную задачу:

систематизировать творчество Хомякова;

восполнить все те пробелы, которые наблюдались в системе Хомякова, при этом делая все это «не выходя за границы плоскости намеченного Хомяковым кругозора»⁶³.

Несмотря на то, что вокруг работы В.З. Завитневича было много споров и критики, труд его поистине уникален и заслуживает большого уважения.

Итак, представители КДА, как и представители МДА, в целом достаточно критично относились к творчеству А.С. Хомякова. Так, В.Ф. Певницкий критикует Хомякова за применение рационалистического подхода в богословских сочинениях, а П. Линицкий считает учение русского мыслителя близким к протестантизму. Что касается творчества И.В. Киреевского, то со стороны профессора академии Ф. Терновского отмечается бездоказательность некоторых теоретических выводов философии славянофила. Лишь профессор В.З. Завитневич высоко ценил творчество А.С. Хомякова, защищая его от нападок православных авторов.

Казанская духовная академия. Пожалуй, одним из тех немногих, кто достаточно тепло отзывался о славянофилах, можно считать доктора богословия, профессора Казанской духовной академии А.А. Царевского, по мнению которого, А.С. Хомяков, Иван и Петр Киреевские, Ю.Ф. Самарин, Константин и Иван Аксаковы, М.П. Погодин, Ф.И. Тютчев представили «целую группу писателей в высшей степени симпатичных и незабвенных в истории национального русского самосознания», которые «подвигом своей жизни» запечатали «искренность и правду своих убеждений»⁶⁴.

А.А. Царевского, как и многих видных деятелей XIX в., волновал вопрос об историческом призвании России, ее назначении. По его мнению, ответы на многие вопросы, касающиеся национальной темы, можно найти в поэзии одного из видных деятелей славянофильства – А.С. Хомякова, которого он считал одним «благоразумнейших» наших поэтов.

В свою очередь, и профессор академии И. С. Бердников отмечал, что, несмотря на то, что воззрения славянофилов «не в большом почете в нашем образованном обществе, заедаемом слепую подражательностью Запада»⁶⁵, они могут быть ценными для тех, кто дорожит интересами православия и русской народности. Бердников считает, что представленная теория славянофилов о церкви и государстве оригинальна, а все ответы, представленные славянофилами, серьезны и глубоко продуманны.

Интересными, на наш взгляд, являются и труды выпускников Казанской духовной академии Михаила Лебедева и Алексея Лушников. Работа М. Лебедева, посвященная характеристике взаимоотношений между церковью и государством по представлениям славянофилов, привлекла особое внимание со стороны профессоров академии и даже была рекомендована в качестве диссертации на степень магистра богословия⁶⁶. К слову сказать, позже М. Лебедев пересмотрел и дополнил работу необходимым материалом, и в 1906 г. в журнале «Православный собеседник» она публикуется под названием «К вопросу об отношении церкви к государству (К характеристике славянофильских течений)», а в 1908 г. отдельным изданием выходит его книга «Взаимное отношение Церкви и государства по воззрениям славянофилов. Опыт оправдания системы определения церкви от государства». В итоге сочинение представляет собой труд, состоящий из трех частей: в первой части дается исторический обзор практического решения вопроса о взаимоотношении церкви и государства (Византия, папство и протестантизм, Россия), вторая часть посвящена критике системы государственной церкви, третья часть отведена выяснению практических последствий отделения церкви от государства.

Сочинение Лебедева представляет собой серьезный, тщательно продуманный труд, в котором автор смог представить систему воззрений славянофилов. Очевидно, что М. Лебедев во многом разделяет мнение представителей славянофильского учения по данному вопросу.

Заслуживает внимания и работа выпускника академии А. Лушников, в которой автор детально описывает развитие личности И.В. Киреевского, осмысленно излагает его религиозно-философские воззрения. По мнению профессора А.А. Царевского, сочинение Лушников представляет собой капитальный вклад в ученую богословскую литературу. Профессор Царевский даже рекомендовал сочинение автора к напечатанию в качестве магистерской диссертации.

Хотелось бы акцентировать внимание и на вступительной лекции А. Лушников по истории русской литературы в Казанской духовной академии «Историко-литературная почва первого славянофильства (К вопросу о происхождении и сущности так называемого славянофильства), цель которой состояла в рассмотрении сущностей, коренных основ славянофильства, которые исследователь находит в творчестве таких литературных деятелей как Крылов, Новиков, Жуковский, Карамзин, Грибоедов и др. Анализируя литературно-философские кружки начала XIX в., автор подводит нас к учению славянофилов, всегда интересовавшихся вопросами веры и знания, просвещения, устройства жизни и др. По его мнению, славянофильское учение – это учение, проникнутое духом православия, влиявшего на развитие жизни общества, со своей религиозно-нравственной основой, идеал которого «был в согласии церковной жизни», в церковной вере⁶⁷.

Таким образом, представители Казанской духовной академии, проявив особый интерес к творчеству славянофилов, давали вполне положительные отзывы об их учении. Серьезный интерес со стороны академических философов вызывал как А.С. Хомяков, творчеству которого они давали весьма высокую оценку, так и философия И.В. Киреевского.

Итак, творчество славянофилов не могло не привлечь к себе внимание представителей духовно-академической философии. Анализ литературы

представителей Санкт-Петербургской, Московской и Киевской духовных академий показал, что в дореволюционный период не существовало единого мнения по поводу творчества славянофилов. Таким образом, представители академий разделились на три лагеря: 1) Те, кто совершенно не принимал идеи славянофилов, выступая с категоричной, резкой критикой: М.М. Тареев, П.С. Казанский, А.В. Горский, В.Ф. Певницкий, П. Линицкий. Противники академической среды критиковали работы А.С. Хомякова, считая их опасными для русского общества, отмечали, что его православие строилось под влиянием западных традиций, критиковали за применение рационалистического подхода; 2) Те, кто был умерен в своих взглядах на творчество славянофилов, – например, Н. Барсов; 3) Те, кто положительно относился к славянофильскому направлению: свящ. А.М. Иванцов-Платонов, И.С. Пальмов, Ф.К. Андреев, В.З. Завитневич, А.А. Царевский. Профессора данного направления защищали творчество А.С. Хомякова, отмечая, что сочинения его представляют особый интерес не только для профессиональных богословов, но и вообще для образованного общества.

Библиографический список

- Андреев Ф. Московская Духовная Академия и Славянофилы // Богословский вестник. – 1915. – № 9-12. Т. III. – С. 563 – 644.
- Барсов Н. Новый метод в богословии // Христианское чтение. – 1870. Ч.1. – № 1-6. – С. С. 591 – 644.
- Барсов Н. О значении Хомякова в истории отечественного богословия: полемическая заметка // Христианское чтение. – 1878. – № 1-2. – С. 303-320.
- Бердников И.С. Отзыв о сочинении студента Казанской духовной академии М. Лебедева // Православный собеседник. – 1909. Т. 2. – С. 28.
- Горский А.В. Замечания А.В. Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова [Предисл. А.А. Спасского] // Богословский вестник. – 1900. – № 11. – С. 475 – 543.
- Завитневич В.З. А.С. Хомяков. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Т. 2. – Киев, 1913.
- Краснюк М. Религиозно-философское учение прежних славянофилов // Вера и разум. – 1900. – № 15. – С. 93 – 121.
- Линицкий П.И. Славянофильство и либерализм // ТКДА. – 1882. – № 3/4. Т. 1. – С. 202 – 232, 269 – 309.
- Лушников А. Историко-литературная почва первого славянофильства (К вопросу о происхождении и сущности так называемого славянофильства) // Православный собеседник. – 1913. Октябрь. – С. 428-446, 625-632.
- Пальмов Иван Саввич. Отзыв о представленном на соискание наград им.гр.Уварова соч.проф. В.З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков. Т.1.Кн.1 и 2. Киев, 1902». 22 марта 1903 // ОР РНБ. Ф. 558. – № 87. – С. 37.
- Певницкий В. Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве // ТКДА. – 1869. Т.4. – С. 139 – 210.
- Свящ. Иванцов-Платонов А.М. Несколько слов о богословских сочинениях А.С. Хомякова (по поводу пражского их издания)// Православное обозрение. – 1869. – № 1. – С. 97 – 119.
- Тареев М.М. Новое богословие // Богословский вестник. – 1917. Август-сентябрь. – С. 168 – 224.
- Терновский Ф. Два пути духовного развития (По поводу сочинений И.В. Киреевского. 1 и 2 т. М. 1861) // ТКДА. – 1864. Т.1. – № 4. – С. 378 – 402.
- Царевский А. Значение русской словесности в национальном русском образовании – Казань, 1893.

-
- ¹ Барсов Н. Новый метод в богословии // Христианское чтение. – 1870. Ч. 1. – № 1-6. – С. 624.
- ² Там же.
- ³ Там же.
- ⁴ Там же. – С. 631.
- ⁵ Там же.
- ⁶ Там же. – С. 644.
- ⁷ Барсов Н. О значении Хомякова в истории отечественного богословия: полемическая заметка // Христианское чтение. – 1878. – № 1-2. – С. 306.
- ⁸ Там же. – С. 306, 307.
- ⁹ Там же. – С. 311.
- ¹⁰ Пальмов Иван Саввич. Отзыв о представленном на соискание наград им.гр. Уварова соч. проф. В.З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков. Т.1.Кн.1 и 2. Киев, 1902». 22 марта 1903 // ОР РНБ. Ф. 558. – № 87. – С. 19.
- ¹¹ Там же. – С. 23.
- ¹² Там же. – С. 32.
- ¹³ Краснюк М. Религиозно-философское учение прежних славянофилов // Вера и разум. – 1900. – №15. – С. 95, 97.
- ¹⁴ Горский А.В. Замечания А.В. Горского на богословские сочинения А.С. Хомякова [Предисл. А.А. Спасского] // Богословский вестник. – 1900. – № 11. – С. 522.
- ¹⁵ Там же. – С. 523, 524.
- ¹⁶ Там же. – С. 530.
- ¹⁷ Там же. – С. 533.
- ¹⁸ Там же. – С. 536.
- ¹⁹ Там же.
- ²⁰ Там же. – С. 519.
- ²¹ Свящ. Иванцов-Платонов А.М. Несколько слов о богословских сочинениях А.С. Хомякова (по поводу пражского их издания) // Православное обозрение. – 1869. – № 1. – С. 98.
- ²² Там же. – С. 115.
- ²³ Тареев М.М. Новое богословие // Богословский вестник. – 1917. Август-сентябрь. – С. 211.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Андреев Ф. Московская Духовная Академия и Славянофилы // Богословский вестник. – 1915. – № 9-12. Т. III. – С. 570.
- ²⁶ Там же. – С. 584.
- ²⁷ Там же. – С. 603.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Терновский Ф. Два пути духовного развития (По поводу сочинений И.В. Киреевского. 1 и 2 т. М. 1861) // ТКДА. – 1864. Т. 1. – № 4. – С. 381.
- ³⁰ Там же. – С. 382.
- ³¹ Там же. – С. 386.
- ³² Там же. – С. 398.
- ³³ Там же. – С. 401.
- ³⁴ Певницкий В. Речь о судьбах богословской науки в нашем отечестве // ТКДА. – 1869. Т. 4. – С. 200.
- ³⁵ Там же. – С. 201.
- ³⁶ Там же. – С. 203.
- ³⁷ Там же.
- ³⁸ Там же. – С. 201.
- ³⁹ Там же. – С. 203.
- ⁴⁰ Линицкий П.И. Славянофильство и либерализм // ТКДА. – 1882. – № 3/4. Т. 1. – С. 202.
- ⁴¹ Там же. – С. 208, 209.
- ⁴² Там же. – С. 210.
- ⁴³ Там же. – С. 211.
- ⁴⁴ Там же. – С. 269.
- ⁴⁵ Там же. – С. 270.
- ⁴⁶ Там же. – С. 271.
- ⁴⁷ Там же. – С. 286.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Завитневич В.З. А.С. Хомяков. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова. Т. 2. – Киев, 1913. – С. X.
- ⁵⁰ Завитневич В.З. А.С. Хомяков. Труды Хомякова в области богословия. Т. 1. Кн. 2. – Киев, 1902. – С. 966.

⁵¹ Завитневич В.З. А.С. Хомяков. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова... – С. XIII.

⁵² Там же. – С. V.

⁵³ Там же. – С. VII.

⁵⁴ Там же. – С. VIII.

⁵⁵ Там же. – С. IX.

⁵⁶ Там же. – С. 114-117.

⁵⁷ Там же. – С. 115.

⁵⁸ Там же. – С. 111-113.

⁵⁹ Там же. – С. 118-125.

⁶⁰ Там же. – С. 125-126.

⁶¹ Там же. – С. 134-138.

⁶² Там же. – С. 148-153.

⁶³ Там же.

⁶⁴ Царевский А. Значение русской словесности в национальном русском образовании. – Казань, 1893 – С. 78.

⁶⁵ Бердников И.С. Отзыв о сочинении студента Казанской духовной академии М. Лебедева // Православный собеседник. – 1909. Т. 2. – С. 28.

⁶⁶ Там же. – С. 32.

⁶⁷ Лушников А. Историко-литературная почва первого славянофильства (К вопросу о происхождении и сущности так называемого славянофильства) // Православный собеседник. – 1913. Октябрь. – С. 631.



Элбакян Е.С.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ В ЭПОХУ РЕЛИГИИ, РЕЛИГИЯ В ЭПОХУ ГЛОБАЛИЗАЦИИ

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы глобализации, влияние глобализации на различные типы религии и место религиозного фактора в глобализационных процессах современности. Подчеркиваются многоаспектность и амбивалентность этих процессов, невозможность дать им однозначную оценку.

Ключевые слова: религия, глобализация, интегративная функция религии, коммуникативная функция религии, светскость, секуляризация, клерикализация, теократия, новые религии, свобода совести.

Известно, что под глобализацией сегодня понимают процесс всемирной экономической, политической и культурной интеграции и унификации. Очевидно, что этот процесс, распространяющий свое влияние на экономическую, финансовую, политическую, правовую, социальную, культурную сферы жизни общества, имеет как позитивные, так и негативные стороны.

Среди позитивных исследователями обычно называются прямые иностранные инвестиции, рост международной торговли, благодаря чему создаются рабочие места и сокращается бедность, ускоряются социальные преобразования, формируется и укрепляется средний класс; новые технологии в сфере коммуникации, в частности Интернет и мобильные телефоны, способствующие быстрому и бесцензурному распространению информации и общению, развитию сотрудничества и взаимопонимания, оказания помощи и поддержки жителям разных стран и регионов мира; распространение принципов прав человека на те страны и регионы, в которых они ранее игнорировались; наконец, интернационализация этических ценностей в сознании как личности, так и общества.

К числу негативных факторов относят ухудшение в целом экологической обстановки на планете, в особенности в тех регионах, где функционирует реальный производственный сектор транснациональных корпораций; возникновение экономических диспропорций, что ведет к формированию нового витка бедности, ибо иностранные инвестиции развитых стран в экономику развивающихся, как правило, основную выгоду и прибыль приносят собственной стране, создавая в регионе инвестирования очевидные экономические диспропорции; в то же время данный процесс способствует созданию рабочих мест в развивающихся странах, однако одновременно с этим происходит значительное сокращение рабочих мест в развитых странах, ведущее к повышению уровня безработицы; отсутствие контроля со стороны государств за международными финансовыми потоками, что приводит к бессистемному перетеканию капиталов из одной страны в другую и ведет к постоянному колебанию и периодическому обрушению ряда валют; интернационализация преступности и рост организованной преступности; расширение потребительской культуры (по принципу «иметь, а не быть»); более того потребление становится обще-

культурным феноменом в мировом масштабе, вытесняя национальные культуры с их нравственно-духовными принципами; в системе образования предпочтение отдается техническим и управленческим навыкам и умениям в соответствии с требованиями рынка; игнорируются традиционные академические дисциплины, в соответствии с этим развивается тестовая форма проверки знания школьников, студентов, аспирантов; наконец, в глобализированном мире развитие болезней, в первую очередь инфекционных, происходит гораздо быстрее и в меньшей степени поддается контролю.

Глобализация меняет экономическую, социальную, культурную и информационную среду обитания человека. С одной стороны, она ведет к возрастанию взаимозависимости между странами в сфере реализации их национальных интересов, а с другой, – к неравномерному развитию мирового сообщества. Глобализация, по существу, влечет за собой процессы глобальной экономической, политической и культурной стандартизации образа и уровня жизни по образцам, являясь реальным аспектом современной мировой системы, одной из наиболее влиятельных сил, определяющих дальнейший ход развития человечества.

Какова же роль религии как социокультурного феномена в современной глобализации, а также в историческом прошлом, когда сама религия выступала катализатором глобализационных процессов?

Попытаемся ответить на этот вопрос.

Религия является одним из пяти основных социальных институтов, наряду с семьей, государством, образованием и производством. Социальные институты в обществе исполняют определенные функции, совокупность которых может расцениваться как социальная роль того или иного института. Функции социальных институтов весьма многообразны, ибо они включены в различные сферы жизнедеятельности общества. Религия, например, помимо основной функции «духовного окормления», оказывает влияние на экономическую, политическую, семейную, культурную и прочие важнейшие составляющие жизни социума.

Одной из ключевых социальных функций религии является интеграция. Большинство социологов, начиная от отцов-основателей социологии как отдельной науки Огюста Конта и Герберта Спенсера, рассматривали религию в качестве средства достижения единства, объединения (интеграции) общества, сплочения отдельных людей в массу верующих, рождающее ощущение «сопричастности» («партиципации»¹), унифицирующее образ жизни, ценностные и мировоззренческие ориентиры, социальные и нравственные нормы.

Понятие «партиципация», введенное Л. Леви-Брюлем, характеризует в основном пралогическое мышление, устанавливающее сопричастность и тождество между материальными предметами и духовными явлениями, существами и силами, индивидом и тотемом, и носит мистический характер. Благодаря партиципации в архаическом сознании возникают образы мифологических существ, формируются религиозные представления о пространстве и времени, человеке и коллективе, причинно-следственных связях и отношениях, сакральных предметах и поклонении им. Постепенное развитие логического мышления ослабляет мистическое мировосприятие, однако партиципация как некий интегратор индивидов в единую общину полностью не преодолевается, продолжая существовать в рамках развитого религиозного сознания, в том числе и в коллективных представлениях сторонников мировых религий. Отличительным признаком мировых религий, позволившим им перешагнуть национальные, культурные и государственные границы, наряду с упрощением обрядовой стороны и эгалитаризмом, был их универсализм. Мировые религии обращены ко всем народам независимо от национальности, языка, страны проживания и подданства. «Нет ни иудея, ни эллина» – таков лейтмотив мировых религий.

Соответственно этому выстраивается их вероучение, которое должно находить отклик в душах людей разных национальностей, народов, рас, регионов проживания, гражданства, социальных статусов.

Благодаря этому возникновение мировых религий способствовало объединению значительных масс людей, становящихся приверженцами того или иного религиозного направления благодаря прозелитизму и миссионерской деятельности основателей и первых последователей.

С другой стороны, уже изначально в мировых религиях была заключена некая противоположная тенденция – к дезинтеграции, причем не только с остальным («языческим») миром, но и в рамках собственной религиозной общины (в широком смысле слова). Но в целом эти процессы вели к интеграции больших масс людей и унификации их шкалы ценностей, этических норм, образа жизни. То есть, по существу, это были процессы глобализации.

Так, возникнув в VI в. до н.э., буддизм превратился в господствующую религию Индии, а его широкая экспансия в другие страны вела к некоторым, порой весьма существенным изменениям в вероучении. Эти изменения происходили частично стихийно, частично организовано в форме решений буддийских соборов. Известно, что уже на Втором буддийском соборе, который, как гласит предание, состоялся через сто лет после смерти Будды, произошел ожесточенный спор о строгости соблюдения устава, и община распалась на несколько течений. Позже стали возникать и другие ответвления буддизма. К началу нашей эры таковых насчитывалось уже свыше тридцати. Наиболее крупный раскол произошел в I в. н.э., когда буддизм распался на два больших направления: тхераваду («истинное учение», иногда называемую ханаяной – «узкий путь спасения», «малая колесница») и махаяну («широкий путь спасения», «большая колесница»). Позже возник так называемый тибетский буддизм со множеством школ и направлений, чань(дзэн)-буддизм, амидаизм и др.

Христианство, возникшее в восточных провинциях Римской империи в I в. н.э., служило идее объединения многонациональной, полиэтнической, «языческой» Римской империи на основе единой религиозной идеологии. Первоначальной почвой, на которой возникла христианская религия, было иудейское сектантство. Анализ раннехристианских источников показывает, что на первоначальном этапе развития христианские общины не имели тщательно разработанной догматики и системы культовых действий. Члены большинства из них не считали себя отделившимися от иудаизма. Напротив, они именовали себя истинными иудеями. Во второй половине I в. по мере усиления христианского космополитизма и формирования собственно христианских догматических представлений усиливается процесс отхода христианства от иудаизма и намечается окончательный разрыв с ним.

Однако возникают разногласия уже в рамках собственно христианской общины. Как до принятия Никео-Царьградского Символа веры, так и после него между различными направлениями и группировками духовенства велись ожесточенные споры по вопросам христианского вероучения. Только в рамках христологических споров возникли арианство, несторианство, монофизитство, саввелианство, монархианство и многие другие направления. Не говоря уже о великом расколе 1054 г., в результате которого западная церковь стала называться римско-католической, а восточная – православной, каждая из них пошла с этого момента своим путем, и о возникновении протестантизма в XVI в., изначально в трех формах (лютеранство, кальвинизм, англиканство), а затем – во множестве церквей и деноминаций так называемого протестантизма «второй волны» и неопрестантизма.

Ислам в период своего зарождения (VII в. н.э.) объединил под своими знаменами разрозненные арабские племена, проживающие на Аравийском

полуострове, в единое государство на основе единой религиозной идеологии. Но уже после смерти пророка Мухаммада (632 г.) в исламе произошел раскол: выделились направления суннитов, шиитов, хариджитов, которые вели между собой кровопролитную борьбу и постепенно раздробились на ряд мазхабов (толков). Позднее возникли мистическое направление суфизм, состоящее из множества тарикатов (братств), и ряд других направлений, – таких, как, например, ваххабизм или мюридизм.

Таким образом, несмотря на универсализм и эгалитаризм мировых религий, интегрирующая функция в них сопряжена с не менее ярко выраженным дезинтеграцией – как с не принадлежащим к данной религии миром (жесткая дихотомия: «мы» – верные, правоверные, избранные, посвященные и «они» – неверные, «язычники», гяуры и т.д.), так и в рамках самой религии, достаточно быстро дробящейся на множество конфессий, зачастую жестоко враждующих между собой.

В некоторые периоды истории религиозная интеграция компенсирует отсутствие этнического единства в рамках отдельного государства. Например, католицизм и по сей день является фактором государственного и регионального социально-психологического единства народов Латинской Америки. Для моноконфессиональных стран характерно отождествление в массовом сознании религиозного и национального компонентов, на основе которого зиждется идея национальной и религиозной исключительности. Здесь интегрирующая функция религии обычно поддерживается соответствующей системой обрядов и ритуалов, подкрепляющих чувство партиципации. По мнению Э. Дюркгейма, именно религия конституирует общество как социокультурную систему: она подготавливает индивида к социальной жизни, тренирует послушание, укрепляет социальное единство, поддерживает традиции, возбуждает чувство удовлетворенности.

Интегрирующая функция религии существенна для этнических или религиозных меньшинств, находящихся на протяжении долгого времени в этнически и религиозно инокультурной среде. В таких случаях обычно складываются устойчивые этноконфессиональные общности, в рамках которых именно религия оказывается интегративным фактором (диаспоральный иудаизм, общины христиан в Ливане, индуисты-тамилы в Шри-Ланке и др.). Объединяя людей в рамках санкционированного ею мировоззрения, сложившихся под ее влиянием социальных, этических и духовных ценностей, любая религиозная концепция освящает устоявшиеся нормы и существующие порядки и тем самым содействует социальной, идейной и политической интеграции.

Выступая в качестве источника социокультурного единения на базе тех или иных ценностей, нормативных установок, вероучения, культа и организации, религия одновременно противопоставляет эти общности другим общностям, сформировавшимся на базе иной ценностно-нормативной системы, вероучения, культа и организации. Это противопоставление может служить и часто служит источником конфликта между различными конфессиями, усиливая внешнюю дезинтеграцию, в то время как внутренняя интеграция в результате такого противостояния «чужакам», как правило, только укрепляется – борьба с «чужими» и «чуждыми» создает внутригрупповое чувство общности. Таким образом, интегрирующая функция религии, проявляющаяся в сплочении единоверцев, их партиципации, в то же время дополняется дезинтегрирующей функцией, противопоставляющей членов религиозной общины остальному миру, и нередко в весьма агрессивной форме.

Эффективность социальной интеграции на основе религии велика в обществах традиционного типа, где таким образом поддерживается коллективная идентичность и солидарность социальной группы. В обществах же социально дифференцированных и сложных, в условиях религиозного и национально плюрализма, традиционные религии уже неспособны в пол-

ной мере исполнять эту функцию. Религия в данном случае уже не является универсальным интегративным фактором, ибо «общественная солидарность» может устанавливаться и поддерживаться на иной основе, – например, на принципе права. Так, уже с середины XVII в. в Западной Европе возникает движение секуляризации.

Термин «*секуляризация*» (франц. *secularisation*, от позднелат. *saecularis* – мирской, светский) был впервые использован в 1648 г. на переговорах по поводу заключения Вестфальского мира, подразумевая отчуждение церковной собственности (как правило, земельных угодий) в пользу светского (нецерковного) владельца. В этом смысле все реформационные движения в Европе XVI в. носили секуляризационный характер. Требование секуляризации выдвигали Д. Уиклиф, Я. Гус, М. Лютер. Секуляризацию провели немецкие князья, поддерживающие реформационное движение в Германии. В XVI в. широкая секуляризация имела место в Швейцарии, Швеции, Дании, Норвегии, Нидерландах, Англии. Следующий этап в развитии европейской секуляризации начался в период Великой французской революции. Секуляризация осуществлялась и при объединении Италии в середине XIX в. Следствием этого стала ликвидация Папской области.

В России секуляризация также имела место. Так, в 1701 г. Петр I, стремясь ослабить влияние православной церкви в обществе, начал осуществлять политику частичной секуляризации. После 1721 г., когда был создан Синод, большая часть вотчин вернулась церкви, однако с условием выплат доли доходов в казну. В 1764 г. Екатерина II подписала указ, согласно которому все церковные и монастырские вотчины и крепостные крестьян (около 1 млн. мужчин) передавались государству. В 1917 г., в соответствии с положениями Декрета о земле, советское государство национализировало все церковные и монастырские земли, а Декретом от 20 января (2 февраля) 1918 г. церковь была отделена от государства, а школа – от церкви. То есть законодательно был введен и ныне закрепленный в статье 14 Конституции РФ принцип светскости.

Помимо первого значения (отчуждение церковной собственности), термин «секуляризация» имеет и другие значения как более узкого (переход лица из духовного состояния в светское), так и более широкого (любое освобождение от влияния религиозно-церковных институтов) характера. Длительные дискуссии вокруг данного термина привели к тому, что в целом под секуляризацией стали понимать ослабление ориентации индивидов, групп и всего общества на сверхъестественные инстанции и силы, что означает отказ от религиозного миропонимания и мироориентации². Речь в данном случае идет о секуляризации на уровне сознания, на уровне рефлексии и саморефлексии. Согласно определению Брайана Уилсона, данному в 1960-х гг., секуляризация – процесс, в ходе которого религиозное мышление, практика и религиозные институты утрачивают свою социальную значимость. К 1990-м гг., после долгих споров, устанавливается консенсус относительно понимания секуляризации. Основным значением понятия становится процесс утраты религией своей социальной значимости. Иными словами, речь никоим образом не идет об исчезновении религии как таковой, но лишь о том, что функционирование общества, прошедшего через секуляризацию, не зависит более от религии в определяющей степени. То есть религия вполне может оставаться значимым явлением для того или иного индивида, однако это не распространяется на общество в целом, независимо от уровня и характера религиозности его граждан.

Таким образом, секуляризация как мощный процесс и неотъемлемая часть социальной модернизации, постепенно набирающий силу в Западной Европе, начиная с эпохи Возрождения, заключается в снятии святости, освобождении от влияния религии, формировании приверженности светскому влиянию и, как правило, происходит в форме отчуждения церковной

собственности в пользу светского владельца. Сегодня под секуляризацией понимается «любая форма освобождения различных сфер жизни общества и личности, государства, политики, права, культуры, просвещения и семейно-бытовых отношений от влияния религии и церковных институтов, от их санкционирования религиозными нормами. Секуляризация проявляется как процесс лишения религиозных институтов ряда социальных функций, сокращения культовой практики, вытеснения религиозных представлений и замены их светскими взглядами, утверждения в общественном и индивидуальном сознании нерелигиозного мировоззрения»³. Важно обратить внимание на то, что «внешней» секуляризации во многом предшествует секуляризация «внутренняя», т.е. снижение духовности самой религии, когда говорят, что «Дух ушел из церкви». Без «внутренней» секуляризации «внешняя» вряд ли была бы возможной и уж точно не столь мощной.

По мнению известного социолога Питера Бергера, «под секуляризацией мы понимаем процесс освобождения определенных сфер общества и культуры от господства религиозных институтов и символов. Если речь идет об институтах и обществах, относящихся к новейшей истории Запада, то здесь, конечно, секуляризация проявляется в утрате христианской церковью сфер, прежде находившихся под ее контролем или влиянием: в отделении церкви от государства, в экспроприации церковных земель владений, в освобождении системы образования из-под власти церковных авторитетов. Но, если мы говорим о культуре и символах, то под секуляризацией понимается нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она оказывает влияние на всю совокупность культурной жизни и идей. Ее можно наблюдать по снижению роли религиозной тематики в искусстве, философии, литературе, и, что самое важное, – по развитию науки как автономного, чисто секулярного взгляда на мир. Более того, в данном случае мы имеем в виду, что у процесса секуляризации есть и субъективная сторона. Как существует секуляризация общества и культуры, так же существует секуляризация сознания. Проще говоря, это означает, что современный Запад порождает все больше индивидов, которые в своем отношении к миру и к самим себе не пользуются религиозными интерпретациями»⁴.

Более того, вполне возможна достаточно широкая трактовка секуляризации, когда под ней понимается освобождение сознания от любых «догм»: религиозных, квазирелигиозных, идеологических.

В процессе секуляризации вертикальное измерение человеческой жизни (человек-Бог) постепенно дополняется, а затем замещается горизонтальным измерением (человек-человек), вечность уступает место временности, «град Небесный» становится «градом земным». На этом фоне формируется так называемая *светскость*, под которой принято понимать правовой принцип, подразумевающий равноудаленность государства и всех его институтов от любых религиозных объединений и мировоззрений, а также его независимость от церковно-духовных представлений и теологических концепций. Принцип светскости и свободы совести был впервые провозглашен в 1789 г. в Декларации прав человека и гражданина (статья 10.). В ней говорится о том, что никто не может преследоваться за свои убеждения, в том числе религиозные, при условии, что их обнародование не угрожает общественному порядку. Сам же термин «светскость» («лаицизм» от франц. *laïque* – светский, мирской) впервые был использован Фернаном Бюиссоном в 1887 г. в «Педагогическом словаре». Ранее он употреблялся в качестве прилагательного (например «светское государство», «светская школа», «светская мораль»). Одним из основных принципов светскости является недопущение религиозного регламента для общественных и государственных институтов – искусства, образования, армии и т.д. Крайней формой этого следует считать *антиклерикализм*,

который возникает в качестве реакции на попытки введения такого регламента. Однако одним этим светскость, конечно, не исчерпывается, ибо она лежит в основе формирования внерелигиозной морали, внерелигиозного образования, республиканских идей и принципов гуманитарных свобод – в том числе свободы совести, вероисповедания.

Свобода совести, защищая суверенитет и автономию личности, является важнейшей составляющей свобод современного человека, краеугольным камнем в системе гуманитарно-правовых ценностей демократического типа общества. Принцип свободы совести опирается на несколько оснований:

- толерантность (в том числе веротерпимость);
- отделение государства и науки от религиозных организаций;
- свободный выбор убеждений и следование им;
- свободное распространение своих убеждений;
- свобода творчества;
- равенство всех религий и идеологических систем перед законом.

Идеи свободы совести и отделения церкви от государства получили широкое распространение в рамках протестантизма. Так, в Аугсбургском исповедании веры (лат. «Confessio Augustana», нем. «Augsburgische Konfession»), написанном Ф. Меланхтоном при непосредственном участии М. Лютера, содержится идея разделения церковной и светской властей. Со ссылкой на евангельские тексты указывается недопустимость претензий церкви на светскую власть (статья XXVIII «О церковной власти (о епископских полномочиях)»).

В рамках светского государства, на фоне общей рационализации социальных представлений, не только в сфере «чистой» науки, происходит, во-первых (как уже отмечалось) значительное усиление антиклерикального движения, а во-вторых, дифференциация различных сторон жизни общества. В религиозной сфере идут процессы плюрализации и приватизации религии, невозможные в обществе средневековой теократии. Появляется множество религий, с одной стороны, и в то же время религия становится частным делом отдельных граждан и социальных групп, – с другой. Секуляризованное светское общество отныне становится профанным и независимо от неведомого трансцендентного Бога развивается по своим собственным законам. Но именно при таком типе организации общества возможны гарантии гражданам прав свобод вероисповедания, независимо от их религиозной принадлежности, т.е. религиозной свободы.

Светскость, не устранив религию из публичного пространства, меняет лишь ее место и роль в данном пространстве, ибо религия перестает быть государственной, социально обязательной, а ее нормы не представляются более высшими этическими принципами, обязательными для всех. Ответной реакцией на секуляризационные процессы и возникновение светского общества и государства, светской морали, светского образования выступают сакрализация и ресакрализация, клерикализация и как ее предельная форма – государство теократического типа. Теократию можно охарактеризовать в широком смысле как соединение светской и духовной власти в одном лице. Условно теократию можно разделить на два вида: 1) прямая теократия (власть первосвященников – верховных жрецов в Иудее в V-I вв. до н.э.; власть фараонов в Древнем Египте, которые выступали одновременно и как земные и как небесные владыки; власть императоров в Древних Китае и Японии, которых также были одновременно и религиозными жрецами и др.); 2) делигированная теократия (монархия, санкционированная Богом, через помазание на царство, что, в частности, было характерно для царской России).

Так или иначе, но для теократии, к которой приводят процессы клерикализации, свойственен авторитарно-тоталитарный тип правления. В отличие от этого для светского государства, к формированию которого ве-

дут секуляризационные процессы, свойственен тип демократического правления.

Таким образом, секуляризация в целом также оказывается проектом глобализации, просто меняется основа унификации и интеграции – место религиозной сплоченности и шкалы ценностей занимают светский образ жизни, внерелигиозные ценности и правовые нормы.

Неслучайно поэтому в настоящее время глобализация не ассоциируется или ассоциируется в незначительной степени с религиозным фактором. Вместе с тем в современном мире, несмотря на секуляризационные процессы, роль религиозного фактора остается весьма существенной. И религия, оказываясь внутри процесса глобализации, в то же время оказывает влияние на этот процесс. Сегодня в результате интенсивности развития коммуникаций, средств связи и информационных технологий происходит расширение объема, увеличение разнообразия и ускорение глобальных религиозных потоков, повышение интенсивности и скорости религиозного обмена. Коммуникативная функция религии является двухуровневой. Первый уровень коммуникации, который устанавливается верующим той или иной религии (или конфессии) – это общение с Богом или некими иными сверхъестественными существами и сущностями. Это главный вид общения в религии, который осуществляется путем культовой деятельности – произнесения молитвы, участия в богослужении, исполнения ритуалов и т.п. Большую роль в общении данного уровня играет религиозная символика, религиозное искусство и религиозная литература. Результатом подобной «естественно-сверхъестественной коммуникации» становится возникновение устойчивых положительных эмоций (восхищения, радости, надежды и др.) и возникающего на их основе уравновешенно-позитивного психического состояния, близкого к эстетическому катарсису.

Второй уровень коммуникации в религии осуществляется между верующими одной конфессии – в рамках религиозной общины происходит их общение друг с другом, нередко выходящее за пределы «церковной ограды», в рамках внекультовой деятельности как религиозной (в большинстве случаев), так и нерелигиозной (гораздо реже). Подобное общение имеют свою специфику, суть которой заключается в том, что в жизни верующих людей преобладают религиозная мотивация, чувства и потребности перед земными интересами, когда земные ситуации и реалии рассматриваются *sub specie aeternitatis*⁵.

Дезкоммуникативность данной функции религии проявляется в доведении до некоего предела конфессиональной ограниченности. Когда невозможно или существенно затруднено общение с внешним миром, с представителями других конфессий или неверующими (например, в некоторых монастырях).

Помимо того, в последнее десятилетие происходит виртуализация религии. Религиозные отношения из социальных во многом превращаются в виртуальные. Религиозные движения активно и профессионально используют современные технологии, современные средства массовой информации. Сегодня даже в дни крупных праздничных мероприятий совсем не обязательно находиться в храме или мечети, вполне достаточно принимать в них участие «онлайн», посредством сети Интернета или наблюдения по телевизору. Точно так же с любым сакральным текстом или его разъяснениями и толкованиями можно ознакомиться во Всемирной Сети. Там же можно узнать обо всех событиях той или иной религиозной организации, не выходя из дома, пообщаться на форумах с единомышленниками или оппонентами⁶. Религиозная община как ядро «первичной» приходской жизни утрачивает былое коммуникативное значение.

Сами организационные и культовые основы также во многом меняются. Порой при посещении современных церквей создается устойчивое впечатление, что находишься в хорошо работающем офисе, где культово-ри-

туальные практики попадают в графу «оказания религиозных услуг». По существу, выхолащивается мистическая суть религии, когда место мистики занимает мистификация, которая по большей части рассматривается в качестве «коммерческого проекта», тем самым свидетельствуя об отсутствии веры у самих ее проводников, становящихся «мистификаторами»⁷.

Вместе с тем в подавляющем большинстве религий остаются весьма действенными нормы и ценности, более того, – так или иначе, в сущностном плане они, как правило, совпадают в различных религиях, являясь универсальными. Рассмотренные в аспекте глобализма, эти унифицированные (общечеловеческие) нормы и ценности вполне могут становиться основой общества, несмотря на мультирелигиозность большинства современных государств.

Более того, как было показано выше, именно религии принадлежала сама идея глобального, ставящая целью объединить весь мир своими идеями, нормами и ценностями. В то же время каждый регион мира может быть охарактеризован с точки зрения распространения главных религиозных групп, в то время как религия в пределах каждой нации и этнической группы обладает собственными уникальными характеристиками. Исторические религии, связанные с традиционными общественными институтами, ценностями и мировоззрением в целом, безусловно, вынуждены реагировать на процессы глобализации. Несмотря на то, что эти «традиционные» религии сопротивляются глобализации, считая ее угрозой своему типу религиозности, что, во многом, стимулирует рост фундаменталистских настроений, все-таки глобализация в определенной мере способствует сохранению «традиционной религиозности», поверх которой располагается религиозность нового типа, ибо глобализации сопутствует детерриториализация религии. В глобализованном мире любая религия находит своих приверженцев там, где исторически их никогда не было, и теряет в регионах традиционного распространения. Субъектом выбора все больше становится отдельная личность, независимо от принадлежности к какой-либо религиозной или этнокультурной традиции. Плюрализм и даже эклектизм религиозных воззрений распространяются не только на уровне различных обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих. Именно новая религиозность, представленная Новыми религиозными движениями (НРД) и религиозными меньшинствами, является религиозным каналом глобализации. Такая религиозность, нередко представляющая собой синкретические представления, почерпнутые из разных религиозно-философских систем как Запада, так и Востока, разрушает некие границы, в которые веками были встроены исторические («традиционные») религии, и создает духовно-нравственное основание для распространения глобализационных процессов во всех сферах жизни общества, в первую очередь в экономике, информации, культуре, политике. Эта своего рода «альтернативная социализация», свидетельствующая о социальной активности НРД, выдвигающих собственные социально-политические парадигмы и ценностные ориентиры, чаще всего отличные от исторических традиций того или иного отдельного общества, но согласующиеся с общим глобализационным трендом. В ответ на это «старые» религии акцентируют внимание на их длительной истории, культуре, влиянии на формирование национального самосознания народа, тем самым увязывая ту или иную религиозную традицию с определенным регионом, этносом, страной и противопоставляя ее тенденциям вестернизации, с которыми неизменно ассоциируется глобализация. Попытки принятия традиционными религиями глобалистских норм и ценностей находят отражение в их отношении к другим религиям – базируется ли оно на демократических принципах свободы совести и вероисповеданий или априорно исходит из приоритета своей религии и восприятия всех остальных как ложных и «вражеских».

Так, в «Основах социальной концепции Русской православной церкви» отмечается, что «реальностью становится феномен правовой и политической регионализации и глобализации» (XVI.2). Это вызывает опасения у РПЦ, поскольку возникающие в результате глобализационных процессов международные организации «могут становиться средством несправедливого доминирования стран сильных над слабыми, богатых над бедными, технологически и информационно развитых над остальными. Практиковать двойные стандарты в области применения международного права в интересах наиболее влиятельных государств» (XVI.2)⁸. В главе 11 «Основ социальной концепции российского иудаизма» проводится близкая православной мысль о том, что «многосторонние межгосударственные соглашения привели к созданию разветвленной системы межгосударственного права, обязательного для исполнения в странах, подписавших соответствующие договоренности. Некоторым международным организациям правительствами передается ряд полномочий, которые касаются экономической, политической и военной деятельности и затрагивают не только международные отношения, но и внутреннюю жизнь народов. Решения, связанные с заключением судьбоносных международных договоров, должны приниматься в согласии с волей народа, правительства должны отстаивать духовную самобытность стран.

В работе международных организаций должно быть обеспечено равенство суверенных государств в доступе к механизмам принятия решений и в праве решающего голоса, в том числе при определении базовых международных стандартов»⁹. Однако специальный раздел, посвященный непосредственно проблеме глобализации, в документе российского иудаизма отсутствует. Также нет подобного раздела и оценок глобализации в социальных документах таких распространенных в России религий как ислам и протестантизм. Отношение к глобализации не высказано в «Основных положениях социальной программы российских мусульман», в «Социальной позиции протестантских церквей России», в «Основах социальной концепции Российского объединенного Союза христиан веры Евангельской», в «Социальной концепции Евангелическо-Лютеранской Церкви Аугсбургского Исповедания».

Вместе с тем в Основах социальной концепции Русской православной церкви и в «Основах социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России» имеются специальные разделы, посвященные глобализации. Так, в документе Русской православной церкви рассматриваются различные аспекты глобализации (политико-правовой, экономической и культурно-информационный). Критично оцениваются транснациональные корпорации, с возникновением которых связывается экономический аспект. Такого рода организации «не желают считаться с традициями и религиозными устоями народов, вовлекаемых в осуществление их планов. Церковь не может не беспокоить и практика финансовых спекуляций, стирающая зависимость доходов от затраченного труда. Одной из форм этих спекуляций являются финансовые «пирамиды», крушение которых вызывает широкомасштабные потрясения. В целом подобные изменения в экономике приводят к утрате приоритета труда и человека над капиталом и средствами производства» (XVI.3)¹⁰.

В культурно-информационной сфере глобализация обусловлена развитием технологий, облегчающих перемещение и взаимосвязь людей друг с другом, распространение и получение информации. «Однако данный процесс сопровождается попыткой установления господства богатой элиты над остальными людьми, одних культур и мировоззрений над другими, что особенно нетерпимо в религиозной сфере. В итоге наблюдается стремление представить в качестве единственно возможной универсальную бездуховную культуру, основанную на понимании свободы падшего человека, не ограничивающего себя ни в чем, как абсолютной ценности и мерила

истины. Такое развитие глобализации многими в христианском мире сопоставляется с построением Вавилонской башни» (XVI.3)¹¹.

По мнению Русской православной церкви, глобализация таит в себе следующие опасности:

«Во-первых, глобализация, наряду с изменением привычных способов организации хозяйственных процессов, начинает менять традиционные способы организации общества и осуществления власти. Во-вторых, многие положительные плоды глобализации доступны лишь нациям, составляющим меньшую часть человечества, но имеющим похожие экономические и политические системы. Другие же народы, к которым принадлежит пять шестых населения планеты, оказываются выброшенными на обочину мировой цивилизации. Они попадают в долговую зависимость от финансистов немногих промышленно развитых стран и не могут создать достойные условия существования. Среди их населения растут недовольство и разочарование» (XVI.3)¹². Третьей опасностью является «тотальная унификация». Поэтому необходимы меры, ограничивающие негативные стороны глобализационных процессов, сводящиеся к контролю путем всех доступных обществу и государству механизмов над транснациональными корпорациями и за процессами, происходящими в финансовом секторе экономики, к сохранению духовной и культурной самобытности стран и народов, борьбе с коммерциализацией информационно-творческого пространства.

«В целом вызов глобализации требует от современного общества достойного ответа, основанного на заботе о сохранении мирной и достойной жизни для всех людей в сочетании со стремлением к их духовному совершенству. Помимо сего, необходимо достичь такого мироустройства, которое строилось бы на началах справедливости и равенства людей перед Богом, исключало бы подавление их воли национальными или глобальными центрами политического, экономического и информационного влияния» (XVI.3)¹³. Поскольку, по мнению авторов «Основ социальной концепции Русской православной церкви», глобализационные процессы развиваются в условиях приоритета «интересов земной жизни человека и человеческих сообществ перед религиозными ценностями», постольку «Церковь стремится к утверждению христианских ценностей в процессе принятия важнейших общественных решений как на национальном, так и на международном уровне. Она добивается признания легитимности религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний (в том числе государственных) и как существенного фактора» (XVI.4)¹⁴.

Близкий к православному подход обнаруживается в социальной доктрине российских адвентистов, которые в новом издании «Основ социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня в России» посвятили специальный раздел глобализационным процессам – «Глобализация: ее объективный характер и противоречивые тенденции».

В разделе отмечается: в условиях глобализации и взаимопроникновения культур церковь видит свой долг в том, чтобы вновь и вновь указывать на «величие Божественного замысла о единстве человеческой семьи, а также выступать в защиту достоинства людей и наций» (10.2)¹⁵. В документе подчеркивается, что страны и народы нуждаются друг в друге, ибо глобализация породила их экономическую, экологическую, культурную зависимость друг от друга. Следствие глобализации являются, с одной стороны, культурный обмен и ценностно-нормативная унификация, а с другой, как реакция на это, – укрепление национального самосознания и самобытности. В крайней форме это позитивное явление может переходить в негативные формы шовинизма и национализма.

Сегодня процессом глобализации охвачены практически все сферы человеческой жизни – политическая, экономическая, социальная, культурная, научная, информационная. «Подталкивают род людской к объедине-

нию и такие негативные факторы как угроза экологического кризиса, международная преступность и терроризм, новые болезни, поражающие целые континенты» (10.2)¹⁶.

Констатируя объективный характер процесса глобализации, Церковь адвентистов седьмого дня подчеркивает негативные тенденции, связанные с этим процессом:

1. Утрата духовных интересов и замена их сугубо материальными, утрата религиозной веры, усвоение материалистического мировоззрения.

2. Деятельность транснациональных корпораций, создающая монополизацию капитала в отдельных странах и регионах в ущерб другим. Происходит снижение экономического роста и социального развития в менее развитых странах, где используются полуфеодалские методы эксплуатации работников. В то же время и в развитых странах творческий потенциал работников во многом также находится во власти использующих его корпораций.

3. Манипулирование общественным сознанием при помощи СМИ, формирующих взгляды, вкусы, оценки, устремления людей.

4. Унификация культуры с едиными жизненными стандартами, грозящая уничтожению разнообразия этносов с их самобытным укладом жизни и национальных культур, что может приводить к ассимиляции и даже вымиранию отдельных народностей.

5. Попытка реконструкции религиозно-государственных союзов. «Несмотря на секулярную жизненную позицию большинства населения Земли, в современном мире сохраняется опасность возрождения религиозно-государственных союзов, создаваемых под предлогом спасения от нарастающей духовной деградации» (10.2)¹⁷.

Рецепты, предлагаемые религиозной организацией, вполне традиционны. Они сводятся к укреплению мировоззренческих (религиозных) и нравственных основ по следующим направлениям:

- «вера в библейскую концепцию сотворения мира и человека по образу Божьему, которая помогает противостоять животному началу в человеке; понимание реальности греха и опасности подвергнуться искушению, особенно сребролюбию и чувственным порокам, широко и настойчиво насаждаемым массовой культурой;

- вера в живую связь со Христом, который ныне ходатайствует о человеке в Небесном храме и оказывает помощь всякому, кто обращается к Нему;

- активная жизненная позиция и участие во всех созидательных процессах современного общества;

- ответственность перед семьей и обществом» (10.2)¹⁸.

Адаптация к поликонфессиональному пространству, характерному для современного этапа глобализации, дается с большим трудом историческим религиям, не желающим пускать на свою каноническую территорию новые религиозные направления, причем независимо от их «традиционности» или «нетрадиционности».

Выбор религии, возможный в мировом пространстве благодаря своеобразному «глобальному религиозному рынку», предлагающему любую религию на любой вкус, с одной стороны, интегрируют всех желающих в противовес секуляризационным процессам обрести религиозную веру, а с другой, – дифференцирует их в зависимости от того, какое религиозное направление выбирается. Субъектом выбора все чаще становится отдельная личность независимо от принадлежности к какой-либо религиозной или этнокультурной традиции. Религиозный плюрализм и даже эклектизм распространяются сегодня не только на уровне различных обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих. Массовое распространение также получает синкретическая религиозность или квазирелигиозность, в которой причудливым образом сочетаются различные, далекие друг от

друга, а порой и противоречащие друг другу элементы, взятые из различных религиозно-философских направлений.

Этот процесс вызывает ответную реакцию, когда присущее глобализации нивелирование религиозных, национальных, региональных, культурных различий обретает свою противоположность – их усиление, актуализацию местнических тенденций, фрагментацию общества, национализм и регионализм.

Глобализация влечет определенные трансформации в религиозном комплексе «исторических» религий. Поскольку постепенно меняется религиозное сознание верующих, постольку происходят изменения в культовой практике (например, переход с латинского на национальные языки в католическом богослужении после Второго Ватиканского собора и др.), и в восприятии других религий, с которыми приходится соседствовать. Сегодня в ряде регионов и стран мира между собой соперничают две тенденции: первая, условно «консервативная» (иногда именуемая «фундаменталистской»), требует ставить местные религиозные традиции выше глобальных; вторая, условно «либеральная», напротив, отдает приоритет глобальным ценностям и нормам, в том числе толерантности, предполагающей равные условия для функционирования различных религиозных направлений в одном и том же регионе или стране. Именно эти две тенденции, по существу, представляют современный религиозный дискурс в аспекте глобализации, – естественно, с учетом местной специфики. Если же рассматривать глобализацию в узко-экономическом смысле, как формирование глобального финансового рынка, то это практически не имеет отношения к религиозным организациям, ибо последние являются по своему типу некоммерческими, не занимаются финансовой и предпринимательской деятельностью и не имеют отношения к транснациональным корпорациям. Вместе с тем, не оставаясь равнодушными к социальной ситуации, разрыву между полюсами бедности и богатства, осуждая безудержную гонку за сверхприбылями в ущерб духовно-нравственной составляющей, призывая к милосердию и благотворительности не только в отношении отдельных граждан, но целых народов или стран, религиозные организации, по существу, демонстрируют типичный ответ на процессы глобализации. Как защитную реакцию традиционных религий можно рассматривать их стремление укреплять связи с государством, этнической или национальной группами, для которых данная религия является исторической, в стремлении противостоять натиску новых религий и расширять свое влияние, обеспечивая тем самым перспективы собственного существования и развития, распространения своих доктринальных положений и религиозно-социальных норм.

Таким образом, оказывается, что нельзя дать однозначную оценку роли религии в процессе глобализации, с одной стороны, и влияния процесса глобализации на саму религию, – с другой. Это амбивалентное единство весьма противоречиво и многоаспектно. Стоит лишь еще раз подчеркнуть особую роль и место нетрадиционных религий в глобализирующемся социуме, форм их миссионерской деятельности и методов коммуникаций, с учетом динамичного роста и социального состава, включающего молодежь и наиболее интеллектуальные слои населения, отрыва от государственно-национальных границ и интересов, культурно-исторической ассоциированности с определенным социальным сообществом.

Библиографический список

Забияко А.П. *Партиципация* // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М: Академический проект, 2006. – С. 748.

Новые религии в России: двадцать лет спустя / под ред. Е.С. Элбакян. – СПб.: Древо жизни, 2013.

Овсиенко Ф.Г. Клерикализм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 666–667.

Овсиенко Ф.Г. Секуляризация // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 1148.

Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня России. – М.: [без изд-ва], 2009.

Основы социальной концепции Русской православной церкви // О социальной концепции русского православия. Приложение. – М.: Республика, 2002. – С. 250–392.

Религия как социальный институт / под ред. Е.С. Элбакян. – М.: Изд. дом Академии труда и социальных отношений, 2011.

См. Основы социальной концепции российского иудаизма // Режим доступа: http://www.sxnarod.com/index.php?act=articles&CODE=one_art&a=22481.

Социальные функции религии в условиях модернизации общества: XXI век / под ред. Е.С. Элбакян. – М.: Изд. дом Академии труда и социальных отношений, 2011.

Тощенко Ж.Т. Теократия: фантом или реальность. – М.: Academia, 2007.

¹ См.: Забияко А.П. Партиципация // Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 748.

² Lubbe H. Saekularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. – München, 1965. – S. 23.

³ Овсиенко Ф.Г. Секуляризация // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2008. – С. 1148.

⁴ Berger P. The Social Reality of Religion. – L., 1967. – P. 106–107.

⁵ С точки зрения вечности (лат.).

⁶ См. об этом подробнее, напр.: Забияко А.П., Воронкова Е.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012.

⁷ В этой связи невольно вспоминается роман С. Есина «Имитатор», в котором прекрасно описана такого рода «мистификация».

⁸ Основы социальной концепции Русской православной церкви // О социальной концепции русского православия. Приложение. – М., 2002. – С. 387.

⁹ См. Основы социальной концепции российского иудаизма / http://www.sxnarod.com/index.php?act=articles &CODE=one_art&a=22481

¹⁰ Основы социальной концепции Русской православной церкви // О социальной концепции русского православия. Приложение. – М., 2002. – С. 389.

¹¹ Там же.

¹² Там же. – С. 390.

¹³ Там же. – С. 391.

¹⁴ Там же. – С. 392.

¹⁵ Основы социального учения Церкви Христиан Адвентистов Седьмого Дня России. – М., 2009. – С. 225.

¹⁶ Там же. – С. 227–228.

¹⁷ Там же.. – С. 230.

¹⁸ Там же. – С. 231.



Религия и право

Терюкова Е.А.

РОССИЙСКОЕ ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВО НАЧАЛА XX в. О ВЕРОИСПОВЕДНЫХ ПЕРЕХОДАХ

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы, связанные с таким важнейшим аспектом российского законодательства начала XX в. как разработка нового вероисповедного законодательства, основанного на принципах свободы совести и вероисповедания. Особое внимание уделяется выработке законодательных норм, обеспечивающих реализацию на практике такого ее высшего проявления как признание за верующими права самостоятельно и безнаказанно определять свою религиозную или нерелигиозную принадлежность.

Ключевые слова: вероисповедное законодательство, свобода совести, свобода вероисповедания, вероисповедные переходы.

Начало XX в. в истории России отмечено активной законодотворческой деятельностью в области свободы совести и свободы вероисповедания. В условиях ширящегося общественно-политического кризиса вопрос об обеспечении на практике декларируемой основными законами Российской империи терпимости в делах веры и расширении прав неправославных вероисповеданий стал одним из самых острых и животрепещущих. Развернувшаяся на эту тему общественная дискуссия выявила, что в российском обществе сложились две точки зрения на данную проблему.

Первая была представлена теми, кто считал, что российское законодательство предусматривает достаточную свободу вероисповедания, вытекающую из Свода законов Российской империи, в котором декларировалось, что «все не принадлежащие к господствующей Церкви подданные Российского государства природные и в подданство принятые, также иностранцы, состоящие в Российской службе или временно в России пребывающие, пользуются каждый повсеместно свободным отправлением их веры и богослужения по обрядам оной»¹. Пример тому – защищенная 22 апреля 1901 г. докторская диссертация известного специалиста по церковному праву М.Е. Красножёна «Иноверцы на Руси. Положение неправославных христиан». Он писал: «В своем исследовании об иноверцах на Руси, на основаниях данных истории, я пришел к заключению, что охранение господствующей Православной веры и полное невмешательство во внутреннюю религиозную жизнь иноверцев – были теми началами, которыми руководилось русское церковное и светское правительство в своих отношениях к «иностранным вероисповеданиям». Большой терпимости к иноверцам, чем та, коею пользуются они у нас, не может быть»². Однако в сноске автор данного высказывания уточнял, что речь идет о вероисповеданиях, а не секантах, к которым в силу несовершенства российского законодательства по религиозным вопросам относился обширный круг разнородных общин, в том числе протестантского толка. Данная точки зрения была весьма устойчивой и долго бытовала среди российского

чиновничества. Так, в аналитической записке, подготовленной Департаментом духовных дел иностранных исповеданий в июне 1917 г. и представленной на рассмотрение Временному правительству, говорилось: «Веротерпимость, присущая духовному укладу русского народа, до известной степени отражалась в законодательстве русского государства относительно иностранцев и иноверцев даже тогда, когда само государство носило еще определенный вероисповедный характер. Она нашла свое выражение и в старых Основных Государственных Законах в ст. 45, перешедшей в нынешние в качестве ст. 67: «свобода веры присвоается не токмо христианам инославных исповеданий, но и евреям, магометанам и язычникам: да все народы, в России пребывающие, славят Бога Всемогушего разными языками по закону и исповеданию праотцев своих»³. Вместе с тем в записке указывалось, что, «допуская известную терпимость к исповеданию веры праотцев, старое русское законодательство в то же время не признавало проявлений личной инициативы в делах веры: оно не допускало переходов в иное, кроме православия, исповедание, образования нового вероучения, тем более выхода во внеисповедное состояние. Это отрицательное отношение к вероисповедным переходам до начала текущего столетия поставлено было под охрану более или менее суровых уголовных законов, каравших за добровольный переход из православия в другую веру и из христианства вообще в нехристианское исповедание (ст. 185 и 188 Уложения о наказаниях. Изд. 1885 г.)»⁴.

Противоположная точка зрения была представлена теми учеными, публицистами, политическими и общественными деятелями, которые отстаивали необходимость проведения коренной реформы в сфере государственно-церковных отношений, ратовали за модернизацию российского законодательства, укрепление начал религиозной свободы и веротерпимости. Их усилиями эта проблема стала предметом публичного обсуждения как в печати, так и в органах законодательной власти. По мнению А.А. Дорской, своеобразным катализатором интереса к проблеме совести в России стало отлучение от церкви графа Л.Н. Толстого⁵. Это событие подхлестнуло студенческие волнения, в частности в Казанском соборе 4 марта 1901 г., по результатам которых власти были вынуждены констатировать, что отсутствие у молодежи достаточного уважения к Церкви является результатом «отсутствия правильного религиозного воспитания в семье»⁶. В газетах стали публиковаться различные мнения на религиозные темы, а в Санкт-Петербурге с конца 1901 г. с целью «свободного обсуждения вопросов церкви и культуры» начали проводиться Религиозно-философские собрания. Ярким примером полемики по вопросам свободы совести может служить дискуссия, развернувшаяся в российской печати осенью 1901 г. и инициированная орловским губернским предводителем дворянства М.А. Стаховичем, который в сентябре 1901 г. выступил на Орловском миссионерском съезде, рассматривавшем ряд вопросов о борьбе православия с обуревающими его ересями и сектами. Его «речь, касающаяся вопроса о свободе совести», была опубликована в «Орловском вестнике» и «Санкт-Петербургских ведомостях» «с надеждой, что она привлечет общественное внимание и вызовет принципиальное обсуждение затронутого в ней вопроса»⁷. В дискуссию включились такие периодические издания как «Московские ведомости», «Новое время» и др.

Актуальность вопроса о свободе совести была связана с тем глубоким противоречием, в которое вступали между собой в начале XX столетия основные положения российского вероисповедного законодательства и насыщенная религиозная жизнь многонациональной и поликонфессиональной России, время от времени обогащаясь появлением новых, так называемых сектантских обществ и церквей. Последнее обстоятельство, с одной стороны, диктовало необходимость определения их юридического

положения и создания системы управления ими, с другой стороны, оно ставило российских законодателей перед проблемой установления в области вероисповедной политики полного единообразия в отношении как православных, так и последователей инославных и иноверных учений. «Посягательство со стороны государства на свободу совести, вторжение его в интимную область религиозных убеждений и попытка установить крепостническое состояние в вопросах вероисповедания» являлось одной из самых крупных аномалий в русской общественной жизни начала XX в.⁸

Требование законодательного оформления принципов свободы совести и реализации на практике такого ее высшего проявления как признание за верующими права самостоятельно и безнаказанно определять свою религиозную принадлежность осознавалось в качестве первостепенной задачи уже не только представителями прогрессивно настроенной общественности, но и властями. Так, российский император Николай II в первые годы XX столетия неоднократно выражал намерение «охранить освященную Основными Законами Империи терпимость в делах веры», «подвергнуть пересмотру узаконения о правах раскольников, а равно лиц, принадлежащих к инославным и иноверным исповеданиям», принять «меры к устранению в религиозном быте их всякого прямо в законе не установленного стеснения и расширить права вероисповеданий»⁹, что нашло выражение в серии указов и манифестов, подписанных Николаем II в период с февраля 1903 г. по октябрь 1905 г.

Остроту общественной дискуссии по проблемам свободы совести в России выявила и подчеркнула первая русская революция, которая показала: от того, насколько прогрессивный характер будут носить государственные реформы по вопросам религиозных свобод, в немалой степени будет зависеть общественно-политическая стабильность. Консервативное требование недопустимости отпадения от православия и необходимости поддержания установлений, направленных на защиту прав первенствующей и господствующей Православной церкви (зафиксированных в различных статьях Уложения о наказаниях и Уставов о предупреждении и пресечении преступлений), выраженное в наиболее яркой форме в запрете «как рожденным в православной вере, так и обращающимся к ней отступить от нее и принять иную веру, хотя бы и христианскую»¹⁰ уже не соответствовало «ни общественному правосознанию, более не укладывающемуся в рамки бюрократического строя, ни религиозным запросам, исходившим из среды самой господствующей церкви, ни стремлениям различных национальностей, населяющих Россию»¹¹.

На пике первой русской революции 17 апреля 1905 г. появился именной Высочайший Указ, который впервые в истории России легализовал переход из православия в другое христианское исповедание. Согласно первому пункту указа, отпадение от православной веры в другое христианское исповедание или вероучение более не подлежало преследованию и не должно было влечь за собой каких-либо невыгодных в отношении личных или гражданских прав последствий, причем отпавшее по достижении совершеннолетия от православия лицо должно было признаваться принадлежащим у тому вероисповеданию или вероучению, которое оно для себя избрало. На практике это означало, что к существовавшим ранее в России двум вариантам перемены исповедания – присоединение или возвращение в православие и переход из одного инославного исповедания в другое – была добавлена новая возможность – переход из православия в другое христианское исповедание. Последнее, еще недавно считавшееся «проступком» действие, теперь не требовало получения даже особого разрешения.

Уже вскоре после обнародования указа от 17 апреля 1905 г. в различных местностях империи, прежде всего «с неокрепшим еще в правосла-

вии населением», по преимуществу в униатских районах Царства Польского и в населенных мусульманами восточных областях России, а также латышского населения Прибалтийского края, начали поступать заявления от лиц, числящихся по метрикам православными, об исключении их из православия и о причислении их к другому исповеданию¹². Однако удовлетворение этих ходатайств встретило у местных властей значительные затруднения, так как в указе от 17 апреля не оговаривался порядок, в соответствии с которым можно было воспользоваться правом перехода из одной веры в другую. В связи с этим, «озабочиваясь беспрепятственным проведением в жизнь Указа 17 апреля», Министерство внутренних дел в конце мая 1917 г. вышло в Комитет Министров с представлением о необходимости, впредь до законодательной разработки вопроса, установить временные правила для перехода из православия в иноверные и инославные исповедания¹³. Комитет Министров поручил Министерству внутренних дел предоставить на основании бывших в комитете суждений местным властям и лицам необходимые на этот предмет указания.

Циркуляр, оговаривающий порядок перемены вероисповедания, был опубликован Министерством внутренних дел 18 августа 1905 г.¹⁴. В нем подчеркивалось, что после обнародования указа от 17 апреля 1905 г. законодательно установлены только три варианта перемены вероисповедания: принятие и возвращение в православие, переход из одного иностранного исповедания в другое такое же и переход из православия в ту или другую инославную или иноверную религию.

Циркуляр указывал, что относительно принятия православия или возвращения в лоно православной церкви господствующей в государстве Православной церкви принадлежит неотъемлемое право всеми законными средствами содействовать переходу в православие и оказывать духовное воздействие на отпадающих и отпавших членов своих к удержанию их в прежней вере и возвращению к православию. В этом отношении губернские власти должны оказывать православному духовенству полное содействие, наблюдая, чтобы лицам, отпавшим от православия, но желающим вернуться к нему, не было препятствий и стеснений со стороны иноверцев. Что касается перехода из одного иностранного исповедания в другое, то в действующий закон (Устав Духовных Дел Иностранных Исповеданий, ст. 6 и Высочайше утвержденное 19 апреля 1904 г. мнение Государственного Совета) указом 17 апреля не было внесено никаких изменений, и существующие в этом отношении постановления остаются без изменения. По вопросам отпадения от православия указ 17 апреля, уничтожая за этот поступок наказание, а равно все действовавшие ранее гражданские его последствия, тем самым предоставлял каждому свободное избрание веры. Установление требования получения особого разрешения для перехода из православия в иную веру противоречило бы духу указа. Поэтому Министерство видело свою задачу лишь в выработке определенного порядка регистрации таких переходов и вменение данной обязанности местным административным властям.

На основании этого и руководствуясь поручениями Комитета Министров от 25 июня 1905 г. Министерство внутренних дел данным циркуляром устанавливало порядок перехода православных в инославные и иноверные исповедания, согласно которому лица, желающие перейти из православия в одно из инославных христианских исповеданий, должны были обратиться с заявлением непосредственно или через уездную административно-полицейскую власть к местному губернатору. В последнем случае уездная административно-полицейская власть была должна безотлагательно представить заявление губернскому начальству и одновременно с этим сообщить православному священнику. Губернатор по получении заявления должен был немедленно уведомить православное епархиаль-

ное начальство и не позднее чем через месяц со дня получения заявления препроводить его на усмотрение местного инославного духовного начальства (месячный срок устанавливался «дабы дать возможность увещания отпадающего со стороны православного духовенства»). После подтверждения инославными властями акта перехода губернатор ставил об этом в известность епархию. Вся процедура должна была занимать не многим более месяца¹⁵.

Несмотря на простоту установленной процедуры и проявленную оперативность в разработке вышеописанного порядка, не обошлось без осложнений. Так, уже в первые дни после опубликования Указа от 17 апреля 1905 г. в западных губерниях России начался переход лиц «значившихся православными, преимущественно из так называемых «упорствующих», т.е. униатов», в католичество¹⁶. Выпущенные 18 августа 1905 г. правила регистрации перехода из православия в иные христианские исповедания были доведены до римско-католических епархий, но в некоторых случаях не были ими своевременно опубликованы (в отдельных местностях задержка составляла 2-3 года). В результате значительные массы населения, фактически совершившие переход в католичество, не могли быть признаны католиками ни правительственными установлениями, ни судами, так как лица, совершившие переход без соблюдения порядка от 18 августа 1905 г., согласно закону продолжали считаться «заведомо православными». Следствием этого были не только трудности, с которыми сталкивались эти лица при удовлетворении своих религиозных потребностей, но и целый ряд различных ограничений в правах (их браки, заключенные по католическому обряду, считались недействительными, дети должны были воспитываться в лоне православия).

Придавая (вопреки закону) циркуляру от 18 августа 1905 г. обратную силу, Министерство внутренних дел требовало, чтобы «установленную данную циркуляром регистрацию совершили все уже перешедшие, даже те, которые перешли до 18 августа, т.е. в то время, когда циркуляра еще не было»¹⁷. Как указывается в пояснительной записке, датируемой мартом 1917 и сохранившейся в Российском государственном историческом архиве, «когда, применяясь к указанному требованию Министерства, некоторыми перешедшими предприняты были попытки к урегулированию вероисповедного своего положения, таковое в результате еще ухудшилось: перешедших стали увещевать «не переходить» в католичество, к которому они принадлежали уже много лет; тем, которые при переходе имели требуемый возраст, но перешли таковой в момент подачи заявлений о регистрации, в последней стали отказывать; у перешедших отбирались документы, в коих они значились католиками, и, наконец, что самое главное, лишь стало известным, что таким перешедшим исполнялись требы римско-католическими священниками, против последних стали возбуждаться судебные преследования. К тому же сама процедура регистрации, требующая от людей неграмотных и несостоятельных подачи особых заявлений и оплаты их гербовым сбором, оказалась на практике слишком стеснительной, а иногда прямо невыполнимой»¹⁸. С целью разрешения этой коллизии министр внутренних дел граф Н.Б. Щербатов 17 июля 1915 г. установил особые правила для тех, кто отпал от православия в католичество в период между 17 апреля и 18 августа 1905 г.¹⁹. Согласно этим правилам, они признавались католиками со дня фактического выхода из православия. Для них был установлен срок – 1 ноября 1915 г., в течение которого данный переход должен был быть оформлен юридически. Однако этот срок также представлялся неудовлетворительным, в связи с чем римско-католическое духовенство и польское общество возбудили ходатайство о признании католиками всех лиц, фактически присоединившихся к католической церкви²⁰.

Несмотря на то, что, по оценкам многих современников, указ 17 апреля 1905 г. «не затрагивал общих руководящих идей российского законодательства», данный закон был несомненным актом веротерпимости со стороны государства и открыл новую страницу в истории церковно-государственных отношений в России²¹. И хотя веротерпимость в нем понималась ограниченно, сам факт признания вероотступничества не преступлением, а гражданским правом был «крупным приобретением», создававшим определенные рамки для ограничения существующего произвола»²².

Осознаваемая уже современниками ограниченность указа 17 апреля 1905 г., который «не проводил последовательно свободы индивидуального религиозного самоопределения»²³, ставила вопрос о необходимости продолжения вероисповедной реформы. Однако, как указывалось в ранее упоминаемой пояснительной записке, датированной мартом 1917 из Российского государственного исторического архива, указ «не мог достигнуть цели, когда самый государственный строй не изменился»²⁴. Решительным шагом в сторону политических реформ стал царский Манифест от 17 октября 1905 г., первым пунктом которого была выражена воля монарха даровать населению незыблемые основы гражданской свободы на началах действительной неприкосновенности личности, свободы совести, собраний и союзов.

В связи с необходимостью реализовать на практике положения Манифеста 17 октября на правительство была возложена обязанность «наметить необходимые меры к обеспечению каждому возможности беспрепятственно осуществлять на практике права, вытекающие из дарованной монаршей волей милости»²⁵. Первые шаги в этом направлении были предприняты уже в начале 1906 г. Так, для устранения тех уголовных санкций, которые ранее ограничивали свободу совести, 14 марта 1906 г. было утверждено мнение Государственного Совета о согласовании некоторых постановлений Свода Законов и уголовного законодательства с указом 17 апреля 1905 г. и о введении в действие главы второй высочайше утвержденного 22 марта 1903 г. Уголовного уложения о нарушении ограждающих веру постановлений, с отменой наказания за отпадение от христианской веры в нехристианскую (Уложение о наказаниях, ст. 185; Устав о предупреждении и преследовании преступлений, ст. 36), а также за соращения без употребления власти, принуждения, обольщения, обещания выгоды или обмана православного в иное нехристианское исповедание. В утвержденной 23 апреля 1906 г. новой редакции Основных государственных законов, в главе второй о правах и обязанностях российских подданных появилась долгожданная статья: «Российские подданные пользуются свободой веры. Условия пользования таковой определяются законом»²⁶.

Не могла остаться в стороне от законодательного творчества в области вероисповедного права и Государственная Дума 1-го созыва (27 апреля – 8 июля 1906 г.). Уже 15 мая 1906 г. председатель Думы препроводил министру внутренних дел поданное за подписью 49 членов Думы заявление с приложением проекта основных положений предполагаемых изменений в законах о свободе совести. Эти положения гласили:

«1. Каждому гражданину Российской империи обеспечивается свобода совести. Посему пользование гражданскими и политическими правами не зависит от вероисповедания, и никто не может быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры. (Примечание. Все узаконения, ограничивающие гражданские и политические права лиц, принадлежащих к тем или иным вероисповеданиям, отменяются).

2. Все существующие и вновь образуемые в Российской империи вероисповедания пользуются в одинаковой мере свободой богослужения и отправления религиозных обрядов, а также проповедования и распространения

ния своих учений, поскольку при осуществлении этой свободы не совершается деяний, предусмотренных общими уголовными законами.

3. Никто не может быть силой государственной власти принужден принадлежать к какому-нибудь вероисповедному обществу или совершать религиозные действия или участвовать в обрядах какого-нибудь вероисповедания.

4. Никто не может отказываться в силу своих религиозных убеждений от исполнения гражданских или политических обязанностей, кроме случаев, точно в законе указанных.

5. Всякий, достигший 17-летнего возраста, может выйти из состава вероисповедного общества, к какому он принадлежит; несовершеннолетний, не достигший одного возраста, воспитывается в том вероисповедании, в коем пожелают его воспитывать родители.

6. Особый закон определяет порядок ведения актов гражданского состояния.

7. Особые узаконения определяют преподавание вероучения. Эти узаконения не должны противоречить началам свободы и равенства вероисповеданий».

В отзыве министра внутренних дел П.А. Столыпина на заявление 49 членов Государственной Думы указывалось: так как предложенные 49 членами Государственной Думы положения о свободе совести затрагивали «вопросы первостепенной важности, могущие оказать влияние на все стороны государственного устройства и управления, Министерство внутренних дел вменяло себе в обязанность»²⁷ заняться выработкой нового законопроекта и представить свои предложения по этому вопросу на рассмотрение Совета Министров, что и было выполнено к февралю 1907 г., когда Министерством было представлено семь новых законопроектов по вероисповедным вопросам.

Эти законопроекты исходили из того, что согласно основным началам государственного права Российской империи свобода совести есть «право каждого, обладающего достаточно созревшим самосознанием лица, беспрепятственно и без всякого для него правового ущерба признавать или заявлять свою веру или даже отсутствие таковой»²⁸. Данное понятие свободы совести включало такие важнейшие гражданские права как: право каждого лица заявлять свою веру и убеждать других к принятию исповедуемого им учения, если уголовные законы не нарушаются содержанием данного исповедания; право лица, принадлежащего к тому или иному исповеданию, беспрепятственно отправлять богослужения по предписаниям своей религии в своем частном помещении; право лиц, которые имеют одни и те же религиозные воззрения, составлять религиозные собрания для совместного отправления богослужения и образовывать религиозные союзы; право каждого лица по достижении законного возраста как самому беспрепятственно переходить из одного вероучения в другое или в никакое, так и менять исповедание своих не достигших определенного возраста детей; невмешательство государственной власти в духовные отношения частных лиц к исповедуемому ими вероучению; недопущение со стороны государства принуждения кого-либо, даже из лиц, находящихся в непосредственном распоряжении государства, к совершению или к участию в каких бы то ни было богослужебных или религиозных обрядах или к несению повинностей в пользу какого-либо религиозного общества; право пользоваться всеми гражданскими и политическими правами гражданина без каких-либо в них ограничений в зависимости от вероисповедания; право лица совершать все необходимые гражданские действия без обязательств совершать при этом какие-либо церковные обряды, т.е. независимость политических прав и гражданских обязанностей от религиозной принадлежности. При этом учитывалось, что самое широкое толкова-

ние свободы совести не исключает и некоторые ограничения, основанные на требованиях государственного порядка. Так, в представлении Департамента духовных дел иностранных исповеданий в Государственную Думу от 28 февраля 1907 г. говорилось: «никакой абсолютной свободы в современном культурном и правовом государстве быть не может, и никакое благоустроенное общество не может терпеть, чтобы под знаменем свободы исповедания проводилась свобода преступления и анархия»²⁹. Поэтому свободой совести и свободой исповедания не должны оправдываться ни нарушение уголовных законов, ни нарушение общественного порядка и нравственности, ни уклонение от государственных повинностей.

Проведенный сотрудниками Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел анализ ситуации, сложившейся в России по вопросу о свободе совести и накопленном в этой области опыте передовых европейских стран, опубликованный в 1906 г. Министерством в виде «Справки о свободе совести» показывал, что законодательные мероприятия, которые «подлежат осуществлению в целях проведения в жизнь свободы совести», немыслимы без реализации такого ее важнейшего компонента как свобода выхода из вероисповедания и избрания такового³⁰. В условиях многонациональной и многоконфессиональной России свобода выхода из вероисповедания и избрания такового должна была подразумевать различные варианты переходов, – например, переход из христианства в нехристианское исповедание или в язычество, переход из одной христианской конфессии в другую или из нехристианского в иное нехристианское исповедание, а также образования групп подданных, не исповедующих определенной религии.

Как отмечал оставшийся неизвестным автор справки, согласно российскому праву, переход из христианства в нехристианское исповедание или в язычество не был прописан, но и не был разрешен. Однако наличие в Уложении о наказаниях главы «О отступлении от веры и постановлений Церкви», а также в Уставах о предупреждении и пресечении преступлений ст. 70, согласно которой только одна господствующая Православная церковь имела право в пределах Российского государства убеждать не принадлежащих к ней лиц к принятию ее учения³¹, всегда понималось на практике как недопущение законом таких переходов. По мнению же Комитета Министров, изложенному в его журнале, принятие законодательной нормы, разрешавшей православным переходить в нехристианское исповедание, не соответствовало бы «глубокому сознанию истинности высочайших начал, лежащих в основе веры Христовой, и едва ли вызывается надобностью в виду несомненной исключительности подобных случаев»³². Поэтому, с одной стороны, переход из православия в ислам или иудаизм не должен влечь за собой каких-либо репрессивных для отпавшего мер, но, с другой стороны, для него должны остаться в силе все невыгодные последствия такого шага, касающиеся прежде всего актов гражданского состояния, которые произойдут вследствие непризнания государством подобного перехода. Из этого правила было сделано исключение в отношении тех лиц, которые хотя и числились православными, но в действительности исповедовали ту нехристианскую веру, к которой до присоединения к православию принадлежали они сами или их предки. Им по закону от 17 апреля было разрешено возвратиться в прежнее вероисповедание. Это правило указом Правительствующего Сената от 2 июня 1906 г. было распространено и на лиц, желающих вернуться в нехристианское исповедание из инославных исповеданий, а Министерством внутренних дел – и на возвращение из христианства в язычество.

Автор «Справки о свободе совести» указывает, что такая законодательная двусмысленность требовала немедленного прояснения. Для реализации на практике свободы перехода из христианства в нехристианское

исповедание или язычество «необходимо указать в самом законе, что такой переход разрешается или признается государством, с распространением на эти переходы общего порядка, временно установленного циркуляром 18 августа 1905 г., впредь до выработки Министерством юстиции правил регистрации актов состояния лиц, переходящих в другое исповедание»³³.

Не меньшей двусмысленностью был отмечен и переход из одного христианского вероисповеданий в другое и из нехристианского – в иное нехристианское. С одной стороны, закон допускал переход из одной христианской конфессии в другую, а равно и из нехристианства в христианство; но в то же время (как по закону 17 апреля 1905 г.) переход из православия в инославие становился возможным только по достижении совершеннолетия, так и переход лиц, не принадлежащих к господствующей Православной церкви, в другие христианские исповедания мог происходить только с ведома правительственной власти и особого разрешения губернатора, а в отношении евреев – министра внутренних дел или, в Кавказском крае, российского императора на Кавказе. Кроме того, в уставах духовных дел иностранных исповеданий имелись и отдельные ограничения прав выбора веры.

Что же касается переходов из одного нехристианского исповедания в другое такое же, то в действующем законодательстве по этому вопросу никаких постановлений не содержалось. Однако Департаментом духовных дел иностранных исповеданий велась обширная переписка по делам о переходе из язычества в ислам, или, как тогда говорили, «магометанство», из которой следовало, что отсутствие в законе четких указаний понималось на практике в том смысле, что переходы из язычества в магометанство законом не допускаются. Дополнительным основанием для такого толкования закона послужило в частности и Высочайшее повеление от 2 августа 1854 г., которое последовало в ответ на обращение обер-прокурора Святейшего Синода, что «идолопоклонники Оренбургского края, находясь между татарами, предпочитают магометанство, и что некоторые из них уже обратились в оно»³⁴, предписывало, чтобы местным начальством были приняты самые деятельные меры для ограждения язычников. В результате местные власти переход язычников в ислам запрещали вовсе. Это «Высочайшее повеление» как прямо не основанное на законе административное распоряжение, стесняющее свободу исповедания веры, было отменено 2 апреля 1905 г. по представлению министра внутренних дел, на которого была возложена обязанность по реализации шестого пункта Указа Николая II от 12 декабря 1904 г. об устранении религиозных стеснений и расширении прав вероисповеданий.

На основании всего изложенного оставшийся неизвестным чиновник Департамента духовных дел иностранных исповеданий делал вывод: так как в действующих узаконениях нет прямого запрещения переходов из одного нехристианского исповедания в другое такое же, а Высочайшим Указом 17 апреля и Манифестом 17 октября 1905 г. населению была дарована свобода совести, «надлежит признать, что упомянутые переходы, в том числе и из язычества в магометанство, в настоящее время должны быть признаны дозволенными в пределах Империи. Но так как прямых постановлений по сему предмету в законе не содержится, то при издании закона о свободе совести надлежало бы включить в законоположение точное указание на право перехода из язычества в нехристианство и из одного нехристианского исповедания в другое»³⁵.

Что касается права не принадлежать ни к какой религии, то, как указывалось в справке, «не может, конечно, подлежать сомнению, что нет более нежелательного элемента в государстве, чем подданные без религии, этого главного устоя нравственности: такие лица легче всего являются

благодатной почвой для зарождения всякого рода смуты и беззакония»³⁶. Однако опыт ведущих западных государств – таких как Пруссия, Австро-Венгрия или Великобритания, в которых принцип свободы совести был закреплён законодательно, показывал необходимость признания возможности существования граждан, не исповедующих никакой религии. Как и в предыдущих случаях, в действующих в Российской империи законах не содержалось прямого запрета на непринадлежность ни к какой вере, но при этом имелись косвенные постановления, указывающие на ее запрещение. Так, согласно Уложению о наказаниях, за погребение христиан без совершения надлежащих христианских обрядов в случаях, когда пригласение духовного лица подлежащего вероисповедания к погребению умершего было возможно и не было сопряжено с особыми трудностями, виновные подлежали аресту от трех недель до трех месяцев, а ст. 184 Устава о цензуре и печати гласила, что «из книг духовного содержания подвергаются запрещению все те, которые заключают в себе умствования и мнения, противные главным началам христианской веры, или опровергающие учение православной церкви, или же ведущие к безбожию, материализму, неуважению Священного Писания и т.п.»³⁷. По мнению автора справки, правила эти подлежали отмене, но с установлением свободы совести и вытекающего из нее права не принадлежать ни к какой религии необходимо было, подобно западным государствам, установить новый порядок метрикации – гражданский, допустить внеконфессиональные погребения, а также ввести гражданскую присягу и брак.

Представленные в феврале 1907 г. Министерством внутренних дел семь законопроектов оговаривали вопросы перехода из одного исповедания в другое, отношения государства к отдельным исповеданиям и определяли преимущества Православной церкви, обеспечивали свободу богослужений и отправления обрядов, а равно сооружения и устройства молитвенных зданий, правила образования религиозных обществ, регулировали область семейного права, отменяли те статьи действующего законодательства, в которых содержались политические или гражданские ограничения в связи с принадлежностью к инославия или иноверию, пересматривали существующие положения, препятствующие развитию монашеской жизни последователей римско-католической церкви. Все законопроекты касались как инославных, так и иноверных исповеданий, старообрядцев и отпавших от православия сектантов, они охватывали весь круг проблем, намеченных к решению Государственной Думой, кроме введения гражданского брака и гражданской метрикации, так как эти вопросы были связаны с гражданским законодательством в целом.

Однако судьба их была драматична. В условиях думской чехарды они либо так и остались не рассмотренными, либо были отозваны разработчиком под влиянием критики со стороны Святейшего Синода. В свою очередь «усилия Государственной Думы первого и последующих созывов к изменению вероисповедных законов, стесняющих права личности, встречали непреодолимые препятствия как со стороны Правительства, так и влиятельной части Государственного Совета»³⁸. В результате в Российской империи последнего десятилетия ее существования в области церковно-государственных отношений сложилась неоднозначная ситуация, когда в условиях провозглашенной свободы совести никаких иных, кроме обозначенных выше узаконений, направленных на расширение прав личности в деле религиозного самоопределения, издано не было. Более того, наряду с новыми законами, сохраняли силу старые, отражающие дореформенные представления о задачах вероисповедной политики российского государства. По этим законам, не отмененным вплоть до 1917 г., не предусматривалось ни переходов из какого-либо инославного христианского исповедания в сектантство, старообрядчество и нехристианство,

ни внутренних переходов между этими вероисповеданиями, ни переходов из одной нехристианской веры в другую нехристианскую, равно как и выход во вневероисповедное состояние, которое считалось запрещенным. Не содержалось в законах и указаний на возраст, в котором допускаются переходы из одного инославного исповедания в другое. Важнейшие государственные институты оставались построенными на строго конфессиональных началах. Так, воспитание малолетних опекунами должно было вестись «в страхе Божьем», за погребение христианина без христианского обряда были установлены наказания, брак считался действительным только в случае, если он совершался по церковному обряду.

Даже относительно разрешенных законом переходов из одного исповедания в другое действовали различные правила. Переходы в господствующую православную церковь не только допускались из всех других исповеданий беспрепятственно, но государство их даже поощряло. Православная церковь имела исключительное право убеждать последователей иных христианских исповеданий и иноверцев принимать ее учение о вере. Православных миссионеров губернские власти должны были не только охранять среди иноверцев, но и оказывать им всемерную помощь. При этом духовным и светским лицам прочих христианских исповеданий и иноверцам было строжайше запрещено прикасаться к убеждению совести не принадлежащих к их религии. При переходе из инославия и иноверия в православие были установлены льготы, а также учреждены награды для лиц, содействующих увеличению числа православных (например, старообрядцы, сектанты и последователи изуверных учений (кроме скопцов) Тобольской и Томской губерний, обращающиеся в православие, пользовались трехлетней льготой от налогов³⁹; принимающие крещение мусульмане и язычники исключались из прежних званий и окладов и пользовались трехлетней льготой от всех податей⁴⁰; если до обращения в православие иноверцы не платили никаких податей, то после крещения они также навсегда оставались от них свободными; если в прежнем исповедании новообращенные в православие были обложены меньшими по сравнению с христианами окладами, то и после крещения они оставались при прежней уменьшенной подати вплоть до самой смерти⁴¹; по распоряжению министра внутренних дел принимающим крещение башкирам предоставлялось особое пособие⁴²; право на получение пособия из казны при переходе в православие также было признано за евреями, калмыками и киргизами, но они, приняв христианскую веру, семьями или отдельно должны оставить прежнее место проживания среди иноверцев и переселиться в города и села с христианским населением.

Неполнота законов, их противоречивость и казуистичность послужили основанием к изданию многочисленных разъяснений и правил. При применении этих законов на практике целый ряд острых вопросов оставался открытым или разрешался в отрицательном смысле – например, могли ли быть переводимы в другую веру малолетние дети при переходе в нее одного из родителей (когда нет в живых второго родителя), могли ли быть переводимы в нехристианскую веру малолетние дети при возвращении в нее обоих родителей, кто понимался под предками-нехристианами, чтобы иметь право перехода в нехристианство? Масса неувязок оставалась и в области семейно-брачного законодательства, сохранялись ущемления в правах по усыновлению в зависимости от вероисповедной принадлежности.

Внесенный 14 февраля 1907 г. Министерством внутренних дел в Государственную Думу законопроект «О вызываемых свободой совести изменениях прав семейственных» был отозван правительством на доработку в 1909 г. Второй важнейший законопроект, внесенный в Государственную Думу 20 февраля 1907 г. «Об изменении законоположений, касающихся перехода из одного христианского исповедания в другое», предпола-

гавший унификацию правил перехода из одного христианского вероисповедания в другое и отмену всех вышеперечисленных льгот, был подвергнут существенным изменениям. Государственной Думой были значительно расширены условия допущения вероисповедных перемен, было признано необходимым допустить переходы не только из одного христианского исповедания в другое, но и во всякое вероисповедание или вероучение, принадлежность к коему не наказуема в уголовном порядке. Также было внесено дополнение, что не достигшие совершеннолетия, но перешедшие 14-летний возраст дети, могут переходить с согласия родителей или попечителей в другую веру. Определение же вероисповедной принадлежности малолетних, было предоставлено родителям или тому, на попечении кого они находятся⁴³.

С этими предложениями Государственной Думы не согласился Государственный Совет, и, полагая необходимым ограничить условия, когда вероисповедные переходы могут быть допущены, высказался против допущения переходов из христианства в нехристианство; свободные переходы детей в возрасте от 14 лет Государственный Совет полагал допустить только из нехристианства в христианскую веру, а из одного христианского исповедания в другое – только такое, к которому принадлежал один из родителей. Не достигшие 14 лет должны оставаться в вере своего родителя. Из-за этих разногласий законопроект был передан в Согласительную комиссию, образованную из равного числа представителей Государственной Думы и Государственного Совета, которая, однако, не смогла устранить разногласия, и потому на заседании 24 января 1912 г. данная комиссия постановила внести в Государственную Думу вместе с делом свое особое заключение.

В Думе законопроект был подвергнут новой переработке в комиссии по вероисповедным вопросам и 28 августа 1915 г. в переработанном виде вынесен на обсуждение. Он предполагал разрешить переходы во все вероисповедания и вероучения, за исключением тех, принадлежность к которым наказуема в уголовном порядке. Переход во внеисповедное состояние не допускается. Самостоятельное право перехода в другую веру предоставлялось лицам, достигшим 18 лет, не достигшим этого возраста, но имеющим 14 лет от роду названное право предоставлялось с разрешения родителей, попечителей, опекунов и т.д. Вероисповедание малолетних определяли родители или те лица, на попечении которых они находились. Предлагалось установить новый порядок регистрации вероисповедных переходов, по которому желающие перейти из одного исповедания или вероучения в другое должны были подавать о том письменное заявление местному губернатору или градоначальнику, а последний незамедлительно уведомлять местные духовные власти, ведущие метрические книги, обоих исповеданий. Предлагалось считать переход состоявшимся по истечении 30 дней с момента подачи заявления.

Эти предложения комиссии по вероисповедным вопросам остались в Государственной Думе не рассмотренными.

После свержения самодержавия Временное правительство в своем обращении к населению выразило намерение отменить все вероисповедные ограничения и еще до созыва Учредительного собрания обеспечить страну твердыми нормами, гарантировавшими гражданскую свободу и гражданское равенство (Декларация 3 (16 марта) 1917 г.). Для реализации тех положений декларации, которые касались вопросов веры, было создано Особое Совещание при МВД под председательством комиссара Временного правительства профессора С.А. Котляревского. Это совещание разработало законопроект о вероисповедных переходах, руководствуясь в своей работе мнением, что «что из всех видов гражданских свобод именно свобода совести не мирится с компромиссами и требует своего полно-

го осуществления»⁴⁴. Заключение, ставшее итогом его, впоследствии легло в основу Постановления Временного правительства о свободе совести от 14 июля 1917 г., которое впервые в истории России сформулировало принцип: «каждому гражданину российского государства обеспечивается свобода совести. Посему пользование гражданскими и политическими правами не зависит от вероисповедания и никто не может быть преследуем и ограничиваем в каких бы то ни было правах за убеждения в делах веры»⁴⁵.

Библиографический список

Дорская А.А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. – СПб.: Изд-во РГПУ, 2001. – 144 с.

Красножен М. Иноверцы на Руси. Положение неправославных христиан в России. – Т. I. – Юрьев: тип. К. Маттисена, 1900. – 206 с.

Мегульников С. Церковь и государство в России (К вопросу о свободе совести). – Вып. I. – М.: Изд-во товарищества И.Д. Сытина, 1907. – 196 с.

Терюкова Е.А. Деятельность Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи в XIX – начале XX вв. // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С 43-49.

¹ Свод законов Российской империи. – СПб., 1892. – Т. I, ч. I. – Ст. 44.

² Красножен М. Иноверцы на Руси. Положение неправославных христиан в России. – Т. I. – Юрьев, 1900. – С. 10.

³ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 57. Л. 45.

⁴ Там же.

⁵ Дорская А.А. Свобода совести в России: судьба законопроектов начала XX века. – СПб., 2001. – С. 32.

⁶ Московские ведомости. 1901. – 8 марта. – С. 2.

⁷ Стахович М. О свободе совести // Санкт-Петербургские ведомости. – 1902. – № 267. – С. 2.

⁸ Мегульников С. Церковь и государство в России (К вопросу о свободе совести). – Вып. I. – М., 1907. – С. 25.

⁹ Правительственный вестник. – СПб., 1904. – № 283. – С. 2.

¹⁰ Свод Уставов о предупреждении и пресечении преступлений. Ст. 36 // Свод законов Российской империи. Т. XIV. – СПб., 1890.

¹¹ РГИА. Ф. 821. Оп. 10. Д. 57. Л. 45.

¹² Там же. Л. 4.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. Л. 5.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Там же. Л. 49.

²⁰ Там же.

²¹ Терюкова Е.А. Деятельность Департамента духовных дел иностранных исповеданий Министерства внутренних дел Российской империи в XIX – начале XX вв. // Религиоведение. – Вып. 4. – 2010. – С. 45.

²² Мегульников С. Церковь и государство в России... – С. 93.

²³ РГИА. Ф. 821, Оп. 10. Д. 57. Л. 46.

²⁴ Там же.

²⁵ Научно-исторический архив Государственного музея истории религии. Ф. 2 Оп. 25. Д. 11. Л. 1.

²⁶ Свод законов Российской империи. – Т. I, ч. I. – Ст. 81. – СПб., 1906.

²⁷ РГИА. Ф. 821. Оп. 10 Д. 39. Л. 367.

²⁸ Научно-исторический архив Государственного музея истории религии. Ф.2 Оп. 25. Д. 8 Л. 1.

²⁹ Там же. Л. 2.

³⁰ РГИА. Ф. 821 Оп. 10 Д. 39 Л. 8.

³¹ Свод Уставов о предупреждении и пресечении преступлений. Ст. 70 // Свод Законов Российской империи. Т. XIV. – СПб., 1890.

³² РГИА. Ф. 821 Оп. 10 Д. 39 Л. 8.

³³ Там же. Л. 9.

³⁴ Там же. Л. 12.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. Л. 16.

³⁷ Устав о цензуре и печати. – Ст. 184 // Свод законов Российской Империи. – Т. 4. – СПб., 1890.

³⁸ РГИА. Ф. 821 Оп. 10 Д. 57 Л. 46.

³⁹ Устав о прямых налогах. – Ст. 603 // Свод законов Российской империи. Т. V. – СПб., 1914.

⁴⁰ Там же. – Ст. 605.

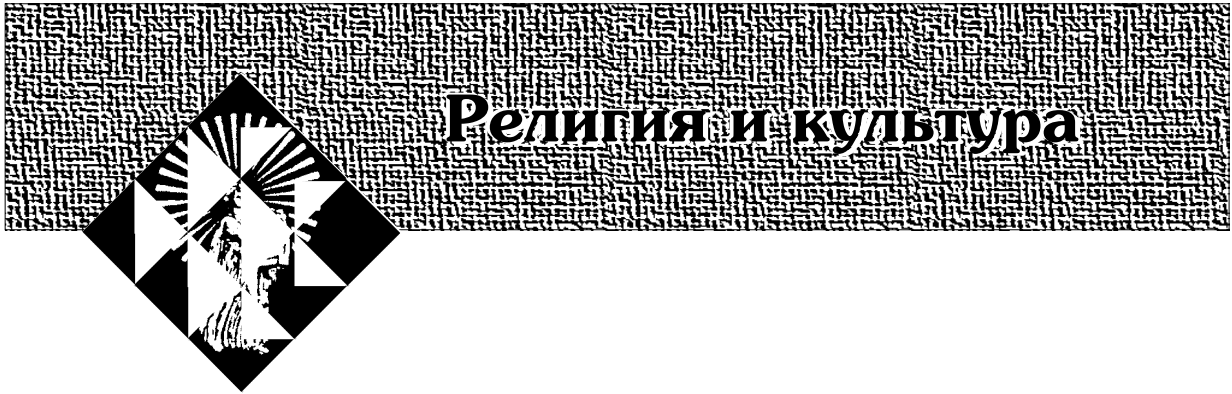
⁴¹ Там же. – Ст. 606.

⁴² Свод Законов Российской империи. По прод. 1906 г., особ. прил. к IX т., книга VII., ст. 165
и прим.

⁴³ РГИА. Ф. 821. Оп. 10 Д. 57. Л. 51.

⁴⁴ Там же. Л. 53.

⁴⁵ Там же. Л. 56.



Постернак К.В.

ИМПЕРАТРИЦА ЕЛИЗАВЕТА ПЕТРОВНА И ЦЕРКОВНОЕ ИСКУССТВО ЕЕ ВРЕМЕНИ

Аннотация. В статье рассматривается влияние религиозных взглядов Елизаветы Петровны на развитие церковных искусств в России. Императрица с большим вниманием относилась к канонам и традициям православной церкви, требовала неукоснительного их соблюдения от архитекторов и художников. На примере формирования архитектурно-декоративного убранства петербургских иконостасов середины XVIII в. показаны механизмы такого влияния, его масштабы; кратко освещен характер взаимоотношений императрицы с архитекторами и художниками.

Ключевые слова: Елизавета Петровна, церковное искусство, архитектура, барокко, иконостас.

Царствование императрицы Елизаветы Петровны (1741–1761) стало эпохой расцвета барокко в России. Этому периоду в истории русского искусства посвящена обширная литература. В то же время следует констатировать, что специфика развития именно церковных искусств в середине XVIII в. – храмоздания, иконописи, богослужебной музыки – до сих пор изучена недостаточно. Одним из главных упущений в этой области является пренебрежение личностью самой императрицы.

Отчасти такое положение сложилось еще в XVIII в. Елизавета Петровна оказалась в тени двух великих монархов – Петра I и Екатерины II. Достижения елизаветинского времени недооценивали, а порою и просто не замечали при сравнении с последующими царствованиями. В XIX – начале XX вв. личность Елизаветы Петровны воспринималась через призму крайне субъективных дневниковых записей и воспоминаний современников, а также откровенных анекдотов. Такое положение закрепляли многочисленные околоисторические сочинения и художественные произведения, поддерживавшие образ «веселой царицы».

В советский период к этим факторам добавилась идеологическая составляющая. Если в ранних работах И. Э. Грабаря можно встретить такие характеристики как «екатерининская эпоха», «александровский классицизм», то в литературе середины XX в. они уступили место терминам «ранний классицизм», «зрелый классицизм», «поздний классицизм». Из всех царствований лишь для правления Петра I было сделано исключение, и его выделили в особый период, неизменно подчеркивая личный вклад царя при создании архитектурных сооружений.

В отличие от своего отца Елизавета Петровна не брала в руки карандаш или перо, не делала чертежей и рисунков. Ее влияние было не столь заметным и прямолинейным, и все же оно определило облик важнейших произведений эпохи, ее символов – таких, например, как ансамбль Смольного монастыря в Санкт-Петербурге. Многие процессы в русском искусстве середины XVIII в. до сих пор остаются непонятыми, получают ис-

каженные толкования лишь потому, что мы не видим за ними их основного движителя – воли императрицы.

В этой статье мы попытаемся проследить механизм подобных воздействий на частном примере формирования архитектурно-декоративного убранства петербургских иконостасов елизаветинского времени. При кажущейся незначительности этот пример весьма показателен, так как позволяет в полной мере выявить взгляды и предпочтения Елизаветы Петровны в области церковных искусств, а также осветить характер ее взаимоотношений с архитекторами и художниками.

Как известно, Елизавета Петровна отличалась глубокой религиозностью, с большим вниманием относилась к исполнению церковных обрядов и предписаний. Императрица строго соблюдала посты (что подтверждается сохранившимися документами)¹, регулярно посещала богослужения, совершала паломничества в знаменитые монастыри (например, в 1749 г. после тяжелой болезни она пешком ходила на богомолье в Троице-Сергиеву лавру). Елизавета имела в Зимнем дворце рядом с внутренними покоями небольшую домовую церковь. Во время богослужений в этой церкви императрица лично принимала участие в исполнении церковных песнопений².

Будучи сама ревностной православной христианкой, Елизавета заботилась о том, чтобы и ее подданные соблюдали обычаи православной церкви. Французский посланник в России маркиз де ла Шетарди писал в 1742 г.: «Царица не удовольствовалась самым строгим, каким только можно себе придумать, выполнением поста и соблюдением в продолжении страстной недели всех требуемых тогда обрядов, и должно думать, что она считала необходимым показать своим народам пример уважения, должного церкви. <...> Духовенство, как говорят, было лишено в предшествовавшее царствование многих преимуществ и исключительных выгод. Царица в два дня, в которые она на прошедшей неделе заседала в сенате, издала указ, в силу которого духовенству возвращены все права, отнятые у него царицею Анною»³.

Императрицей был принят ряд весьма жестких мер, ограничивающих деятельность представителей иных христианских конфессий и адептов нехристианских религий. К.А. Писаренко на основании архивных документов излагает историю процесса над княгиней И.П. Долгоруковой, подозревавшейся в том, что она тайно приняла католичество. Елизавета проявила большой интерес к этому делу и сама присутствовала при чинопоследовании отрицания «от заблуждений римского костела», совершавшегося над княгиней и ее семьей в придворной церкви Летнего дворца⁴.

В царствование Елизаветы Петровны был завершен новый исправленный и отредактированный перевод Библии. С целью распространения чтения Священного писания было предписано продавать Библию по цене 5 рублей и объявить о том публично, чтобы не позволить перекупщикам повышать цену⁵.

Самое пристальное внимание уделяла Елизавета церковным искусствам, выказывая при этом верность канонам и традициям русской православной церкви. Якоб Штелин писал: «В целях сохранения старейшей русской церковной музыки она не очень охотно разрешала во вновь сочиненных церковных мотетах смешения с итальянским стилем, столь любимым ею в другой музыке»⁶.

В 1743 г. императрица объявила, «чтоб, по долгу своему, св. Синод имел наблюдательство и в епархии подтвердил с объяснением надлежащими указами, дабы в церквях как вновь строящихся, так и ныне имеющих, учреждение алтарей и святых престолов, также во оных украшении святыми иконами и прочим было, во всем, по узаконению Восточных церквей, сходственно, дабы ничто как к нарушению узаконения церкви нашей, так и к соблазну народному последовать не могло»⁷. Объявляя этот указ пе-

тербургскому епископу Никодиму, Синод комментировал его так: «в С.-Петербурге, яко знатнейшей Российской Империи резиденции, учинить осмотр, а потом достоверное и собоперсональное освидетельствование: у построенных вновь церквей, святые алтари на восток ли построены, и в тех новопостроенных и старых церквах, нет ли где в писании святых икон с каких иностранных кунштов, а не по древнему Восточныя, греческаго исповедания, церкви обычаю, и неискусным мастерством писанных, или же (кроме распятия Христова) резных образов, каковых иметь запрещено, <...> и в прочем, внутрь церквей, строении и украшении, какая где православновосточному церковному обычаю есть перемена, подробно все описать <...>, а притом и о поправлении <...> мнение свое прислать в св. правительствующий Синод в самой скорости»⁸.

Указ этот не остался без внимания, как нередко случалось в XVIII в. Например, в 1744 г. выяснилось, что алтари старой деревянной и ново-строящейся каменной Успенских церквей на Никольской улице в Санкт-Петербурге ориентированы на юг, а не на восток. Согласно представлению еп. Никодима старую церковь надлежало разобрать. Новую церковь перестраивать было бы убыточно, но ее возведение было приостановлено⁹.

Елизавете принадлежала инициатива возрождения традиционного пятиглавия в русской церковной архитектуре. Первые распоряжения в этом направлении были отданы при возведении Преображенской церкви лейб-гвардии Преображенского полка в Санкт-Петербурге. Первоначальный проект архитектора М. Г. Земцова не удовлетворил Елизавету. Менее чем через два года после закладки храма, в 1745 г., последовал устный указ императрицы: «при строящейся лейб гвардии преображенскаго полку в слободах каменной церкви, на куполе и лантернинах главы делать не против апробованнаго плана и фасада, но против глав, имевшихся в Москве на соборной церкви успения пресвятыя Богородицы (т.е. пятиглавого Успенского собора Московского Кремля – *К.П.*)»¹⁰. Такое радикальное изменение композиции храма потребовало значительной переделки первоначального проекта. На чертежах архитектора П.А. Трезини, принявшего после смерти М.Г. Земцова руководство строительством церкви, в угловых компартиментах здания обозначены небольшие ротонды¹¹. Очевидно, они должны были принять на себя массу высоких боковых главок, слишком тяжелых для первоначальных сводов. Именно этот вариант и был реализован¹².

Впоследствии необходимость пятиглавия подтверждалась специальными указами для всех новых церковных построек в Санкт-Петербурге. Например, в 1747 г. Елизавета Петровна повелела сделать для уже упоминавшейся Успенской церкви «к апробации чертежи о пяти главах, как в Москве на Успенском соборе и на прочих церквах главы обыкновенно греческие бывают». Во исполнение этого указа из Москвы были присланы чертежи кремлевских Успенского, Благовещенского и Архангельского соборов, на основании которых архитектор П.А. Трезини подготовил новый проект петербургской церкви¹³.

Успенский собор был указан в качестве образца для собора Смольного монастыря в Санкт-Петербурге, проектированием которого занимался Ф.Б. Растрелли¹⁴. Более того, под пятиглавие перестраивались и возведенные ранее однокупольные церкви – например, Сампсониевский собор (1728–1740, пятиглавие дополнено в 1761)¹⁵. Примечательно, что в храмовом строительстве Москвы пятиглавие в эпоху барокко практически не употреблялось. Единственное исключение представляет церковь Климента Папы Римского на Пятницкой улице.

Учитывая непосредственный интерес Елизаветы Петровны к церковной архитектуре, ее стремление привести внешний вид новых храмов в соответствие с православными обычаями, становится понятным особое

внимание императрицы к оформлению иконостасов. Весьма показателен в этом отношении эпизод, приводимый в записках кн. Я.П. Шаховского (обер-прокурора Синода в 1742–1753 гг.): «Ея Величество увидя меня и подозвав изволила мне с неудовольствием говорить: “Чего де Синод смотрит? Я де была вчерась на освящении новосделанной при полку Конной гвардии церкви, в которой де на Иконостасе в том месте, где по приличности и надлежало быть живо изображенным Ангелам, поставлены резные, на подобие купидонов болваны, чего де наша церковь не дозволяет”»¹⁶.

А.И. Богданов в «Дополнении» к описанию Санкт-Петербурга указывает, что в 1752 г. «В церкви Казанской Пресвятыя Богородицы собственным Ея Императорскаго Величества Елизаветы Петровны повелением во обоих приделах по сторонам к прежнему иконостасу приделано еще в прибавку иконостаса для постановления во обоих по два местных образов, да в настоящей церкви над обеими северными и южными дверьми по одному местному образу в золотых рамах, понеже на тех местах по пространству места поставлены были прежде круглые образа»¹⁷. Очевидно, в данном случае переделки были призваны привести иконостас к каноническому виду с обязательным наличием больших по размеру икон Спасителя и Богоматери в местном (нижнем) ряду.

В «Историко-статистических сведениях по Санкт-Петербургской епархии» приводятся фрагменты переписки генерала В. В. Фермора, назначенного наблюдать за сооружением иконостаса церкви Преображенского полка¹⁸. Из этой переписки следует, что решение основных вопросов, касающихся внешнего вида иконостаса, оставалось за императрицей, к которой В.В. Фермор обращался лично или через графа Румянцева.

Многие проекты иконостасов обер-архитектора Ф. Б. Растрелли были подвергнуты переделке в соответствии с пожеланиями Елизаветы Петровны. Так, при утверждении чертежа иконостаса Андреевского собора в Киеве было указано: «где значитца как на плане, так и на фасаде оного чертежа витые столбы, оным не быть, а быть вместо оных пилястрам»¹⁹.

Большой интерес в данном контексте представляет история проектирования иконостаса домово́й церкви Царскосельского дворца.

Согласно пожеланиям Елизаветы Петровны, иконостас «должен был быть прямой, без выгибов, и пол алтаря находится на одном уровне с полом всей церкви»²⁰. Сохранился авторский чертеж Ф.Б. Растрелли 1747 г.²¹. Изображенный на нем иконостас имеет форму невысокой алтарной преграды. Основная его часть закрывает по высоте меньше половины алтарного пространства храма. На створках врат помещены четыре больших клейма-картуша в круглых рамах (вместо положенных шести, заключающих в себе изображения Благовещения и четырех апостолов-евангелистов). Помимо иконных изображений на царских и дьяконских вратах, в иконостасе предусмотрено всего восемь икон, расположенных в три яруса; при этом в третьем ярусе находится только одна икона. Иконостас увенчан массивной скульптурной композицией, включающей фигуры двух полулежащих ангелов, поддерживающих картуш с вензелем Елизаветы Петровны, и изображение голубя в «сиянии».

Как указывает А.Н. Бенуа, иконостас предполагалось изготовить из мрамора (скорее всего искусственного)²². Но императрица «в ответ на словесный доклад <...> постановила такого новшества не вводить, а делать иконостас деревянным с позолотой по резьбе и окраской в фонах малиновым цветом»²³.

Иконостас уже начали изготавливать, когда 17 августа 1748 г. архитектор С.И. Чевакинский, занимавшийся перестройкой Царскосельского дворца, доложил о получении им от Ф.Б. Растрелли «апробованного» (т.е. утвержденного императрицей) чертежа иконостаса, «который против прежде апробованного чертежа имеет разноту, как в мерах, так и в манерах»²⁴. Такое неожиданное изменение проекта потребовало срочно известить

живописца Г.Х. Гроота, уже приступившего к работе над образами для иконостаса, чтобы он дождался присылки новых рам, изготовленных вместо прежних²⁵. Впрочем, и на этом изменения не прекратились. «27 сентября 1749 г. Елисавета отменила позолоту и постановила орнаменты серебрить; но ввиду того, что часть позолоты была уже произведена, императрица окончательно остановилась на лазоревом цвете для фонов, как более “приличном” для позолоты. В этот цвет (темносиний) берлинской лазури и была выкрашена церковь в окончательном виде...»²⁶. Необходимо упомянуть следующую любопытную деталь. В одном из донесений 1749 г. сообщается: «... ея императорское величество изволит спрашивать рисунок иконостаса <...> прикажите господам живописным мастерам, чтобы Грот сделал абрис иконостасу, хотя бы и без украшения, с одними только местами и показаниями литер, какия из икон не написаны, и где какая будет, свободныя же места оставить просто для разметки ея величеству...»²⁷. Иными словами, императрица желала сама показать на рисунке, где и какую икону в иконостасе следует расположить.

Домовая церковь Царскосельского дворца была освящена в 30 июля 1756 г. во имя Воскресения Христова. Сохранился фиксационный чертеж иконостаса 1750-х гг., выполненный, вероятно, С.И. Чевакинским, и чертеж расположения икон в иконостасе, относящийся к 1753 г. Многочисленные изображения иконостаса, относящиеся к XIX – началу XX вв., доносят до нас его облик в последующие эпохи.

Сравнение осуществленного иконостаса с чертежом 1747 г. свидетельствует о полной переработке первоначального проекта. Это уже не легкая алтарная преграда, но массивная «стена из икон», полностью закрывающая восточную часть храма. Более тридцати иконных образов располагается в шесть рядов²⁸. Колонны и пилястры коринфского ордера, собранные в группы, акцентируют центральную ось иконостаса. Остальная его часть представляет собой ровную гладь стены с расположенными на ней иконными образами в резных рамах. Поверхность иконостаса выкрашена в синий («лазоревый») цвет, на фоне которого эффектно выделяются золоченые резные детали. Скульптура используется весьма умеренно: на лучковом фронте над царскими вратами помещено изображение «сияния» и две фигуры ангелов. Царские врата имеют шесть клейм. Венчается иконостас изображением Распятия в резной раме-клейме сложной многоугольной формы²⁹.

На первый взгляд такое кардинальное изменение проекта представляется капризом ветреной императрицы, с одинаковой легкостью меняющей платья и перестраивающей дворцы. Внимательное рассмотрение показывает, что подобное толкование будет поверхностным.

Иконостас домового храма Царскосельского дворца, по сути, возвращает нас к древнему типу высокого ярусного иконостаса, возрождает на новой основе традиции допетровского времени. Это особенно хорошо видно при сравнении с оригинальными памятниками начала XVIII в. – например, открытыми иконостасами Петропавловского собора в Петербурге (1722–1727) и Преображенского собора в Нарве (до 1733, не сохранился). Учитывая высказывавшиеся Елизаветой Петровной пожелания относительно внешнего вида иконостаса, позволим предположить, что в Царскосельском дворце целенаправленно сооружался *образцовый православный иконостас*.

Реализация этого замысла, вероятно, оказалось непростой задачей как для архитектора, так и для заказчика. Было необходимо признать своеобразие типа древнерусского иконостаса, выделить его характерные черты, а затем найти их адекватное воплощение в рамках нового архитектурного стиля. С этим, на наш взгляд, и следует связывать изменение проекта. Отталкиваясь от самых общих требований императрицы относительно архитектуры алтарной преграды, Ф.Б. Растрелли пытался подобрать наибо-

лее подходящий с его точки зрения вариант, в то время как Елизавета, видевшая или, скорее, интуитивно ощущавшая несоответствие представленных проектов русским традициям, требовала переделок. Эта работа в конечном итоге увенчалась полным успехом. И. Э. Грабарь писал в 1900-х гг.: «Нельзя однако сказать, чтобы Растрелли, так изумительно угадавший “русский дух” пятиглавия, был всегда “иностранцем” во внутренней церковной декорации. Его иконостасы представляют такое же дальнейшее развитие московских идей 17-го века, как и его пятиглавые концепции. И здесь он создал тип, почти доживший до наших дней, тот тип высокой, раззолоченной, ослепительно сверкающей стены, которая делит алтарь от храма»³⁰.

К этой цитате можно сделать только одну поправку: «развитие московских идей 17-го века», как и «пятиглавые концепции», не было инициативой самого Ф.Б. Растрелли. Едва ли архитектор осмелился бы предложить новый проект иконостаса в то время, когда реализация предыдущего уже шла полным ходом. Инициатива в данном случае, без сомнения, исходила от императрицы, ориентировавшейся на знакомые ей древнерусские образцы. Известно, например, что во время посещения Зеленецкого Троицкого монастыря 3 февраля 1747 г. она «не раз говорила сопровождавшему ее графу Гр. Разумовскому, что гладкие иконостасы предпочитает резным...»³¹. Возможно, отсюда же исходит требование убрать резные витые колонны из иконостаса Андреевской церкви в Киеве.

Бросая широкий взгляд на петербургские иконостасы середины XVIII в.³², мы увидим, что все они в той или иной степени отражают предпочтения Елизаветы Петровны. Композиция иконостасов, как правило, развернута в плоскости, сложные пространственные решения редки (ср.: «прямой, без выгибов»). Иконостасы занимают всю высоту храма, нередко поднимаются в подкупольное пространство, увенчиваются Распятием³³. Соблюдается ярусное расположение икон с обязательным наличием местного ряда, включающего, по крайней мере, иконы Спасителя и Богоматери по сторонам царских врат. Резное декоративное убранство при всей пышности и торжественности не заслоняет иконных образов. Позолота сдержанна; вызолачиваются в основном рамы икон и резные детали, остальная поверхность иконостаса окрашивается. Отделка искусственным мрамором не употребляется (например, при создании иконостаса Преображенской церкви в Санкт-Петербурге Елизавета Петровна неоднократно подчеркивала, что он должен быть деревянный, «а не из алебастру на вид мрамора»³⁴). Царские врата воспроизводят характерную для памятников XVII в. схему из шести клейм-картушей на двух створках. Полностью исключаются большие сквозные проемы в стене иконостаса при закрытых царских вратах.

Отдельного рассмотрения заслуживает использование скульптуры. Казалось бы, оно должно резко противоречить консервативным взглядам Елизаветы Петровны (вспомним ее слова кн. Шаховскому). Не поощрялось оно и официальной церковью: еще в 1722 г. появился указ Синода о запрещении устанавливать скульптуры в церквях³⁵. По этому поводу уместно привести замечание И.Л. Бусевой-Давыдовой, сделанное ею в отношении иконостасов «флемской» резьбы: «Никакие другие резные изображения, кроме ангелов, в составе иконостасов XVII в. не допускались. Очевидно, это исключение было сделано под влиянием старой традиции помещать над верхним рядом иконостаса или в его составе шестикрылых херувимов – писанных серебром, золотом на досках, или резных, обложенных окладами; шестокрылы могли находиться и на столбцах царских врат»³⁶.

Данное замечание полностью применимо и в нашем случае. Резкое высказывание Елизаветы о «резных, наподобие купидонов, болванах» в иконостасе церкви Конногвардейского полка, вероятно, следует отнести

лишь к недостаточно профессиональному исполнению или чрезмерно светскому характеру скульптур; при этом императрица вовсе не возражала против наличия «живо изображенных ангелов». Важно отметить также следующее обстоятельство: если в иконостасах петровского времени довольно часто встречаются скульптурные изображения святых: апостолов, пророков и т.д., то в елизаветинских иконостасах присутствуют только изображения ангелов и Распятия (иногда – с фигурами предстоящих Богоматери и апостола Иоанна). Более того, из некоторых памятников петровской эпохи «лишние» изображения просто удалялись, – например, из иконостаса Пантелеимоновской церкви дворца А.Д. Меншикова в Ораниенбауме в сер. XVIII в. были убраны скульптуры апостолов, в то время как фигуры ангелов остались, и лишь поменяли свое местоположение³⁷.

В 1743–1744 гг. иером. Гавриил Краснопольский предлагал разместить в домовый церкви Кадетского корпуса (в здании бывшего Меншиковского дворца) деревянную резную скульптуру из прежней усадебной церкви А.Д. Меншикова на Васильевском острове. В ответ на это прошение Синод категорически запретил установку статуй: «хотя оные в прежней церкви и были <...> в той строящейся церкви (кроме Распятия) ставить не надлежит»³⁸.

Уникальное скульптурное убранство иконостаса Петропавловского собора сохранилось в первозданном виде, вероятно, лишь благодаря тому, что этот памятник связывался с именем Петра I, которое служило ему своего рода «охранной грамотой».

Таким образом, скульптурные изображения в иконостасах елизаветинского времени выполняли прежде всего символическую и декоративную функции (за исключением группы Распятия с предстоящими). Они не рассматривались как альтернатива иконному образу, как *объект поклонения*, а потому считались вполне допустимыми – при условии строгого ограничения репертуара.

Указанные выше черты – особенность именно петербургских иконостасов и именно елизаветинского времени. Уже в середине 1760-х гг. в столичных храмах вновь появляются барочные иконостасы, широко открывающие алтарь, – например, в церкви Спаса (Успения Богородицы) на Сенной площади (главный придел освящен в 1765 г., не сохранен). В этом памятнике примечательны также скульптуры ангелов по обе стороны от царских врат – мотив, восходящий к иконостасу Петропавловского собора и проектам Н. Гербеля для Исаакиевской церкви (1724)³⁹. В то же время этот иконостас во многом предвосхищает классицистические алтарные преграды конца XVIII в. в виде триумфальных арок.

Обращаясь к барочным иконостасам, создававшимся за пределами Санкт-Петербурга, мы будем встречать еще больше «вольностей» в их архитектурно-декоративном оформлении. Например, в иконостасе из придела Ильи Пророка церкви Параскевы Пятницы на Пятницкой ул. в Москве (1748, арх. Д.В. Ухтомский; ныне находится в Смоленской церкви Троице-Сергиевой лавры) отсутствуют местные иконы Спасителя и Богоматери. Царские врата иконостасов в Москве и провинции нередко украшались сложными рельефными композициями с изображениями Благовещения, Тайной вечери, Сошествия Св. Духа и др. Традиционная схема из шести клейм, типичная для петербургских памятников, встречается редко.

Иконостас одного из приделов Ильинской церкви в Арзамасе (середина XVIII в., не сохранился) имел резные фигурные иконы местного ряда⁴⁰. В третьем ярусе иконостаса Покровской церкви в Полтаве (построена в 1764 г. в Ромнах, перенесена в Полтаву в 1900 г., не сохранилась) располагались скульптурные изображения двух первосвященников, а также Иоанна Крестителя и Иоанна Богослова (удалены в XIX в.)⁴¹. В первом ярусе иконостаса церкви Рождества Христова с. Нижнее Аблязово (середина–

вторая половина XVIII в.) были поставлены фигуры херувимов-«шестокрылов» в виде атлантов с обнаженными торсами.

Вместо Распятия провинциальные иконостасы нередко венчались массивными резными композициями с изображениями Бога-Отца и Воскресения Христова (иконостасы Покровской церкви в Полтаве; собора Спасо-Яковлевского монастыря в Ростове, 1762–1764; Успенского собора во Владимире, 1767–1774, и др.).

Резными изваяниями чрезвычайно был насыщен иконостас Благовещенской церкви в Арзамасе (1780-е, не сохранился), известный по описанию архим. Макария (Миролюбова): «В Благовещенской церкви средняя царская врата изображают Сионскую горницу под сению и в ней сошествие святого Духа. Средину в горнице на возвышенном сиденье занимает Божия Матерь, по сторонам по шести апостолов сидящих, из которых по три на стороне держат каждый книгу в виде Евангелия. Аверху над царскими вратами изображено овальной впадиной Воскресение Христово. Оживленную и несущуюся, как бы по воздуху, плоть Спасителя окружают шесть летящих ангелов и девять лиц херувимских. Над плотью Спасителя утверждено изображение Господа Саваофа. Под образом Воскресения, имеющем вышины и ширины около шести аршин (около 4,2 м – К.П.), на верхнем карнизе иконостаса поставлены резные также образа в натуральный рост, с правой стороны Моисея Боговидца и апостола Петра, с левой – Аарона и апостола Павла. На царских вратах боковых приделов резными изображения по правую руку Благовещения Пресвятыя Богородицы, а по левую – явление ангела первосвященнику Захарии»⁴².

Ничего подобного мы не найдем в Петербурге елизаветинского времени. Столичные иконостасы много сдержаннее и строже, хотя, казалось бы, именно здесь следовало ожидать появления наиболее оригинальных памятников.

На примере формирования архитектурно-декоративного убранства петербургских иконостасов хорошо видно, сколь велико было влияние Елизаветы Петровны на развитие церковных искусств. Относясь с чрезвычайной серьезностью к православным канонам, она требовала неукоснительного их соблюдения от архитекторов и художников. В некотором смысле императрица была первой «славянофилкой». Никто больше в XVIII столетии (за исключением, возможно, старообрядцев) не уделял такого внимания исконным русским традициям и не пытался восстанавливать их с такой же методичностью и последовательностью. К сожалению, вклад Елизаветы Петровны до сих пор не оценен в полной мере. Во многом этому способствуют сложившиеся стереотипные оценки елизаветинского времени. Заслуги императрицы приписывают окружавшим ее деятелям искусства, в первую очередь, Ф. Б. Растрелли. Надеемся, что наша статья хотя бы в малой степени послужит восстановлению исторической справедливости.

Библиографический список

Архитектурная графика России. Первая половина XVIII века. Научный каталог. – Л., 1981.

Бенуа А. Царское Село в царствование императрицы Елизаветы Петровны. – СПб., 1910.

Богданов А.И. Дополнение к историческому, географическому и топографическому описанию Санктпетербурга с 1751 по 1762 год. – СПб., 1903.

Бусева-Давыдова И.Л. Русский иконостас XVII века: генезис типа и итоги эволюции // Иконостас. Происхождение – развитие – символика. – М., 2000. – С. 621–650.

Грабарь И.Э. История русского искусства. – Т. III. Петербургская архитектура в XVIII и XIX веке. – М., б.г. [1910].

Денисов Ю.М., Петров А.Н. Зодчий Растрелли. Материалы к изучению творчества. – Л., 1963.

Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. – СПб., 1873. – Вып. 3.

Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. – СПб., 1876. – Вып. 5.

Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. – СПб., 1878. – Вып. 6.

Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. – СПб., 1883. – Вып. 7.

Коршунова Н.Г. Иконостас придворной церкви Воскресения Христова в Большом Царскосельском дворце как пример диалога русской и западноевропейской культур // Петербург – место встречи с Европой. Материалы IX Царскосельской научной конференции. – СПб., 2003. – С. 175–185.

Петров А. Н.С. И Чевакинский и петербургская архитектура середины XVIII века // Русская архитектура первой половины XVIII века. – М., 1954. – С. 311–368.

Писаренко К.А. Елизавета Петровна. – М., 2008.

Успенский А.И. Большой Царскосельский дворец // Художественные сокровища России. – 1904. – № 9. – С. 263–298.

¹ Писаренко К.А. Елизавета Петровна. – М., 2008. – С. 290–293.

² Штелин Я.Я. Известия о музыке в России // Штелин Я. Музыка и балет в России XVIII века. – Л., 1935. – С. 58.

³ Пекарский П.П. Маркиз де-ла-Шетарди в России 1740–1742 годов. – М., 1862. – С. 613.

⁴ Писаренко К.А. Указ. соч. – С. 237–244.

⁵ Историко-статистические сведения о Санкт-Петербургской епархии. – СПб., 1878. – Вып. 6. – Ч. I. – С. 65–68.

⁶ Штелин Я.Я. Указ. соч. – С. 58.

⁷ Историко-статистические сведения... – СПб., 1873. – Вып. 3. – Ч. I. – С. 47–48.

⁸ Историко-статистические сведения... – Вып. 3. – Ч. I. – С. 48.

⁹ Историко-статистические сведения... – Вып. 3. – Ч. I. – С. 36, 48; Историко-статистические сведения... – СПб., 1876. – Вып. 5. – Ч. II. – С. 4.

¹⁰ Историко-статистические сведения... – Вып. 5. – Ч. II. – С. 95.

¹¹ Архитектурная графика России. Первая половина XVIII века. Научный каталог. – Л., 1981. – С. 140.

¹² Такое необычное построение внутреннего пространства храма было сохранено арх. В.П. Стасовым при перестройке собора после пожара 1825 г. Ротонды в интерьере Преображенского собора можно видеть и сейчас.

¹³ Малиновский К.В. Санкт-Петербург XVIII века. – СПб., 2008. – С. 334

¹⁴ Денисов Ю.М., Петров А.Н. Зодчий Растрелли. Материалы к изучению творчества. – Л., 1963. – С. 10.

¹⁵ Сампсониевский собор в Санкт-Петербурге / кол. авт., рук. проекта Н. Буров. – СПб., 2009. – С. 51.

¹⁶ Шаховской Я.П. Записки князя Якова Петровича Шаховского, писанные им самим. – СПб., 1821. – Ч. I. – С. 109. Освящение Благовещенской церкви при лейб-гвардии Конном полку состоялось в присутствии императрицы 12 декабря 1743 г. (Историко-статистические сведения... – Вып. 5. – Ч. II. – С. 295–296).

¹⁷ Богданов А.И. Дополнение к историческому, географическому и топографическому описанию Санктпетербурга с 1751 по 1762 год. – СПб., 1903. – С. 62.

¹⁸ Историко-статистические сведения... – Вып. 5. – Ч. II. – С. 97–108.

¹⁹ Цит. по: Денисов Ю.М., Петров А.Н. Указ. соч. – С. 11.

²⁰ Бенуа А. Царское Село в царствование императрицы Елисаветы Петровны. – СПб., 1910. – С. 43.

²¹ Хранится в Национальной библиотеке в Варшаве. Опубликовано: Денисов Ю.М., Петров А.Н. Указ. соч. – С. 123.

²² Бенуа А. Указ. соч. – С. 43–44.

²³ Бенуа А. Указ. соч. – С. 44. Отделка иконостасов мрамором практиковалась в петровскую и аннинскую эпохи. Мраморными были иконостасы 1720-х гг. в верхней Александро-Невской и нижней Благовещенской церквях Александро-Невского монастыря (Рункевич С.Г. Алексан-

дро-Невская лавра. 1713–1913. Историческое исследование. – СПб., 1913. – С. 356, 358). Иконостас соборной церкви монастыря также проектировался из мрамора (Рункевич С.Г. Указ. соч. – С. 477). Искусственным мрамором был отделан иконостас домовая церкви Зимнего дворца Анны Иоанновны (Денисов Ю.М. Исчезнувшие дворцы // Эрмитаж. История строительства и архитектура зданий. – Л., 1989. – С. 45).

²⁴ Петров А.Н. С.И. Чевакинский и петербургская архитектура середины XVIII века // Русская архитектура первой половины XVIII века. – М., 1954. – С. 315. На основании этого рапорта А.Н. Петров полагал, что первоначальный проект иконостаса принадлежал С.И. Чевакинскому.

²⁵ Петров А.Н. Указ. соч. – С. 315–316.

²⁶ Бенуа А. Указ. соч. – С. 44. См. также: Успенский А.И. Большой Царскосельский дворец // Художественные сокровища России. – 1904. – № 9. – С. 271.

²⁷ Цит. по: Успенский А.И. Указ. соч. – С. 270.

²⁸ История создания живописи и программа иконостаса подробно рассмотрены в статье: Коршунова Н.Г. Иконостас придворной церкви Воскресения Христова в Большом Царскосельском дворце как пример диалога русской и западноевропейской культур // Петербург – место встречи с Европой. Материалы IX Царскосельской научной конференции. – СПб., 2003. – С. 175–185.

²⁹ В царствование Екатерины II пол церковного зала был понижен, а перед иконостасом устроена высокая лестница.

³⁰ Грабарь И.Э. История русского искусства. – Т. III. Петербургская архитектура в XVIII и XIX веке. – М., б.г. [1910]. – С. 214.

³¹ Историко-статистические сведения... – СПб., 1883. – Вып. 7. – С. 460.

³² Ныне в Петербурге сохраняется шесть подлинных иконостасных комплексов, которые можно отнести к эпохе елизаветинского барокко: иконостасы нижних приделов (освящены в 1760 г.) и главного верхнего придела (освящен в 1762 г.) Никольского морского собора (арх. С.И. Чевакинский, проекты 1755 г.); два иконостаса в церкви Владимирской иконы Богоматери (первоначальный – 1760-х гг., ныне развернут в сторону алтаря; новый – из домовая церкви Аничкова дворца, 1747–1751 гг., арх. Ф.Б. Растрелли); иконостас Троицкой церкви («Кулич и Пасха»), перенесенный из придела Зачатия Иоанна Предтечи в Благовещенской церкви на Васильевском острове (освящен в 1764 г.); иконостас Андреевского собора на Васильевском острове (был готов, вероятно, уже в 1768 г., позднее реконструировался). К началу XX в. в Петербурге сохранялось еще по меньшей мере десять иконостасных комплексов 1740–1760-х гг.; к ним следует добавить иконостасы дворцовых церквей в Царском Селе и Петергофе. Благодаря многочисленным изображениям этих памятников можно достоверно реконструировать их внешний вид. Сюда же мы отнесем ряд проектов петербургских иконостасов середины XVIII в., хранящихся в российских и зарубежных архивах.

³³ Данную особенность петербургских иконостасов елизаветинского времени отмечали еще в XIX в.: Историко-статистические сведения... – Вып. 7. – С. 18–19.

³⁴ Историко-статистические сведения... – Вып. 5. – Ч. II. – С. 97, 100.

³⁵ Постановление от 21 мая 1722 г. «О воспреещении иметь в церквах иконы: резные, вытесанные, изваянные и вообще писанные не искусно или несогласно Св. Писанию» (Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. – СПб., 1872. – Т. II. 1722. – С. 293–295).

³⁶ Бусева-Давыдова И.Л. Русский иконостас XVII века: генезис типа и итоги эволюции // Иконостас. Происхождение – развитие – символика. – М., 2000. – С. 632. Например, в верхней части иконостаса Спасского собора Спасо-Прилуцкого монастыря в Вологде во второй половине XVII в. были установлены 23 резных позолоченных херувима и 23 резных посеребренных серафима. Е.А. Виноградова полагает, что это были «силуэтные рельефы с более объемными накладными ликами»: Виноградова Е. А. Деревянная скульптура и резной декор монастырских храмов (по материалам переписных книг имущества северных монастырей XVI–XVIII вв.) // Деревянная культовая скульптура. Проблемы хранения, изучения, реставрации. Международная научно-практическая конференция (Москва, 25–26 октября 2010 года). – М., 2011. – С. 57, 63.

³⁷ Горбатенко С.Б. Иконостас Пантелеймоновской церкви Большого дворца в Ораниенбауме // Памятники истории и культуры Санкт-Петербурга. Сб. научных статей. – СПб., 1994. – С. 145.

³⁸ Трубинов Ю.В. Церковь Воскресения Христова в усадьбе А.Д. Меншикова (исследование и реконструкция) // Краеведческие записки. Исследования и материалы. – СПб., 1996. – Вып. 4. – С. 70.

³⁹ Архитектурная графика... – С. 36–37.

⁴⁰ Макарий (Миролюбов), архим. Памятники церковных древностей. Нижегородская губерния. – СПб., 1857. – С. 398.

⁴¹ Красовский М.В. Курс истории русской архитектуры. – Ч. 1. Деревянное зодчество. – Пг., 1916. – С. 399.

⁴² Макарий (Миролюбов), архим. Указ. соч. – С. 390–391.

Забияко А.А., Землянская К.А.

ТЕОСОФСКАЯ УТОПИЯ В КУЛЬТУРНОЙ ЖИЗНИ ДАЛЬНЕВОСТОЧНОЙ ЭМИГРАЦИИ

Так. Бога нет. Но есть – закон и честь,
добро, любовь... и жизнь всего живого...
– Чудак какой! Бежишь трусливо слова:
«Добро..., любовь...» – так это Бог и есть
(А. Ачаир. Атеизм¹).

Аннотация. В статье исследуются особенности культурной жизни дальневосточной эмиграции, обусловленные влиянием теософии и «Живой Этики» Н. Рериха. Теософская доктрина стала очередной утопической моделью жизнестроения, помогающей русским эмигрантам адаптироваться в инокультурной среде и организовать свою жизнь на новых духовных основаниях. Увлечение Рерихом в русском Харбине имело как личные причины (собственный религиозный опыт, мистическая экзальтация творческих натур), так и идеологические (мечта о создании нового независимого Сибирского государства, обновленной России). Для одних (Алексей Ачаир) теософия и учение Рериха стали руководством по созданию молодежной организации «Молодая Чураевка», для других (Альфред Хейдок) – мощным источником беллетристических сюжетов мистической прозы и стимулом жизненной стойкости.

Ключевые слова: теософия, утопия, религиозные искания, мистика, Агни Йога, «Живая Этика», Сибирское государство, культурная жизнь, литературное творчество, «Молодая Чураевка», беллетристика, мистические сюжеты, идея перевоплощения, Николай Рерих, Георгий Гребеничиков, Алексей Ачаир, Альфред Хейдок.

При подготовке статьи использовались средства государственной поддержки, выделенные в качестве гранта НИР № 6 1075. 2011 «Литература и культура русских эмигрантов в Маньчжурии в социокультурном, общественно-политическом и этнокультурном контексте».

Развитие русской мысли рубежа XIX–XX вв. было связано с разного рода утопиями – философскими, художественно-эстетическими, религиозными, этнокультурными, социально-политическими. Утопическое моделирование жизни проявлялось как в социально-политических проектах (наиболее полно реализованном – коммунистическом), так и в религиозно-мистических формах. Многие из этих идей перекликались между собой, несмотря на внешний антагонизм базовых установок их идеологов². Проблемы переустройства настоящей России (ее социума, религии, политики) и духовного бытия русского человека решались апологетами разных концепций по-своему – от бесконечных прений на встречах «нового религиозного сознания», сеансов столоверчения в аристократических салонах до устрашающих террористических акций, националистических демаршей и т.д. Присущая русскому сознанию спиритуалистичность, помноженная

на кризис традиционного православия, с одной стороны, и разочарование в возможностях научного познания, с другой, способствовали усилению мистических настроений и породили массовое увлечение спиритизмом³, теософией, антропософией и т.д. «Душа современного человека на известной ступени развития жаждет премудрого знания, не удовлетворенная ни наукой, ни религиозной верой»⁴, – писал Н. Бердяев, который, хотя и критиковал теософию и оккультизм, все же понимал причины обращения к этим формам религиозного сознания. «...Нельзя пройти мимо теософии, что для известных слоев современного культурного общества легче всего перейти к религии на почве теософии. На теософическом пути требуется всего менее интеллектуальных жертв и отречений. Не нужно отказываться от навыков рациональной мысли, от культурных привычек, можно примирить всякие противоположности. Популярная теософия соглашается быть естественным дополнением к позитивной науке и позитивной культуре, расширением натурализма на новые планы»⁵.

Теософская мысль была ориентирована на Восток – один из основных топосов утопической русской мысли. Востоком был пронизан весь «серебряный век» русской культуры. Наряду с опасливым отношением к «панмонголизму» (В. Соловьев) русские философы, художники, поэты испытывают восторженный интерес к загадочному и экзотическому Китаю, пытаются понять философские основания его культуры, проникнуть в смысл литературных текстов (вспомним произведения Вл. Соловьева, Н. Бердяева, А. Блока, К. Бальмонта, Н. Гумилева и др.)⁶. В сознание мистически настроенного круга столичной интеллигенции входит учение Е.П. Блаватской, Н.К. Рериха, увлекшие их и развиваемые ими мифы о Шамбале и Беловодье⁷.

Казалось бы, трагедия Первой мировой войны и революционная катастрофа 1917 г. должны были вылечить русское общество от соблазна утопических идей. Однако, потеряв родину и близких, утратив привычный жизненный уклад и оказавшись в чуждых странах, русские изгнанники еще более ощутили потребность в духовных опорах, откликаясь порою на весьма сомнительные проекты и утопические планы.

И вновь для некоторых такой спасительной утопией стало теософское учение. Многие русские последователи теософской доктрины эмигрировали в разные уголки планеты и там образовали новые центры изучения или присоединились к уже сформированным теософским секциям. Так, финская секция официально признала членство трех отдельных российских кружков. Подобные кружки сформировались в Берлине, Париже, Лионе, Флоренции, Турине, Стамбуле, Сан-Франциско, Бруклине, Батавии (Джаккарта), а также в различных городах Южной Америки и на Дальнем Востоке (Владивосток, Тяньцзинь, Шанхай, Ханьжоу и Гонконг)⁸. Одним из центров изучения теософии в восточном зарубежье стал русский Харбин.

В культурной жизни дальневосточной эмиграции увлечение теософией носило специфический характер, став, по-видимому, продолжением «спиритомании», во многом определявшей культурную жизнь в дореволюционной России⁹. Неукорененность бытия эмигранта, «религиозная амплитуда» харбинской культуры, атмосфера межкультурного синтеза сыграли немаловажную роль в популярности теософской доктрины¹⁰. Теософские настроения буквально были «растворены» в обыденном сознании русских харбинцев, даже если их носители не отдавали себе в этом отчета. В.А. Слободчиков, харбинский поэт, в мемуарах рассказывает об одной из ячеек теософского общества в Харбине, секретарем которой была его мать. Теософы собирались на частной квартире семьи Слободчиковых, их было немного, человек пятнадцать. Общество «не имело официального статуса и регистрации, да, по-видимому, такая организация в те времена в регистрации и не нуждалась»¹¹. Слободчиков запомнил, что изучение

теории членами теософской ячейки носило серьезный характер: «две книги Блаватской, «Тайная доктрина» и «Эзотерическое христианство» изучались и обсуждались в течение полутора лет». Эти книги тогда еще не были переведены на русский язык, и все присутствующие читали их на английском языке, а затем обсуждали содержание на русском¹².

Очевидно, что старшему поколению дальневосточных эмигрантов теософские идеи были более близки и соприродны. В первую очередь, потому, что «дети восемнадцатого года» были ориентированы на культуру «серебряного века» и религиозные искания той поры. Многие из старших харбинцев еще до революции познакомились с идеями Н.К. Рериха, а в начале 1920-х гг. восприняли его новые прожекты как откровение, столь ожидаемое в эпоху духовных метаний и общественного разброда¹³. А в 1927 г. Рерих предпринимает практическую попытку осуществить свои духовные предсказания и найти-таки мифическую Шамбалу. Этот «Великий План», результатом которого должно было стать создание «Новой Страны», монголо-сибирского государства на просторах Азии, и составил содержание Тибетской экспедиции 1927-1928 гг. Для многих дальневосточных эмигрантов учение Рериха, преломляемое в столь практическом ключе, имело судьбоносное значение.

Определяющую роль в увлечении теософской доктриной играли индивидуальные особенности психологической и социальной ориентации апологетов, а также их личный религиозный опыт. Судьба двух писателей и ярких приверженцев теософского учения в культурном процессе русского Харбина весьма примечательна. Речь идет об Алексее Ачаире и Альфреде Хейдоке.

Алексей Ачаир (1896–1960) – личность, созидательными и просветительскими инициативами которого в «полудикой» Маньчжурии была сполна удовлетворена потребность в культурном герое русских изгнанников¹⁴. Созданная Ачаиром «Чураевка» вошла в историю эмигрантских объединений как совершенно уникальное образование, где вопросы художественного мастерства поднимались наравне с вопросами духовного воспитания, где закладывались основы будущей самостоятельной деятельности «питомцев» (не случайно Ю.В. Крузенштерн-Петерс назовет свои воспоминания «Чураевский питомник»)¹⁵.

Многонаправленность системы духовного воздействия на молодежь, осуществляемого Ачаиром и его единомышленниками, не укладывалась в рамки совершенствования художественного мастерства, как это было, например, в поэтических объединениях других эмигрантских центров. В ее основе лежали не просто просветительские, но и миссионерские интенции Ачаира, сугубо оригинальная религиозная мотивация русского секретаря ХСМЛ. Уже в пору расцвета «Чураевки» Ачаир подчеркивал, что его объединение стремилось найти «путь к красоте, простоте и бесстрашию» через «возжигание факела духа во мгле повседневных забот»¹⁶. Он считал ХСМЛ движением, направленным против всего антихристианского, антирелигиозного, антиэтического, движением, отстаивающим христианскую гражданственность и развитие человеческой личности на основах христианской этики и нравственности¹⁷.

И это была не просто риторическая патетика. Ачаир своим обликом, творческим поведением, и, как оказывается, религиозной настроенностью, словно пытался всемерно соответствовать великим предшественникам. Рожденный в сибирской казачьей станице, Алексей Ачаир не был воспитан в атмосфере «серебряного века», однако его судьбу и деятельность во многом определила модернистская модель жизнестроения¹⁸. Творчество писателей и поэтов рубежа веков интересовало его не просто как художественный опыт.

Модернистское сопряжение и взаимопроникновение «текстов жизни» и «текстов литературы» послужили для Ачаира образцом, в соответствии с

которым он пытался выстроить собственную религиозную систему, опирающуюся на конкретику практических соображений деятельного сибиряка. Опубликованная в последние годы переписка А. Ачаира и Г. Гребенщикова дает возможность понять, что многие просветительские планы Алексея Ачаира питались религиозной концепцией Н.К. Рериха, содержательно обогащаясь идеями сибирского регионализма¹⁹. Эпистолярное общение разделенных океанами сибирских прожектеров продолжалось недолго, в течение нескольких месяцев 1927 г. и составило 7 писем; 3 из них Ачаир написал Гребенщикову. Ачаиру, инициировавшему этот диалог, в это время исполнился 31 год. Гребенщикову – 43. Он уже издал сборники повестей и рассказов «В просторах Сибири» (1915), «Степь да небо» (1917), три тома эпопеи «Чураевы» (1922-1923), роман «Былина о Микуле Буяновиче» (1924). А. Ачаир был читателем и горячим почитателем писательского таланта Г.Д. Гребенщикова²⁰.

В основе религиозных устремлений и Гребенщикова, и Ачаира лежали принципы сибирского регионализма, понятого как духовное объединение всех мыслящих сибиряков, движимых идеей свободной и процветающей Сибири. В историографии термин «сибирское областничество» теснейшим образом связан с понятием «сибирский регионализм». Идеи сибирского регионализма берут свое начало из того времени, когда по общероссийской политической программе сибирский регион целенаправленно заселялся переселенцами из других регионов. «Оторванное от привычной социокультурной среды, оказавшееся в неведомом краю, в иных природно-климатических условиях, вынужденное существенно скорректировать свои хозяйственные занятия, непосредственно соприкоснувшись с культурой Востока (непривычной и привлекательной), славянское население обостренно ощутило свою русскость, очищенную от местных особенностей, столь стойко сохраняемую на их бывшей родине»²¹.

Сибирские областники развили концепцию Сибири как особой области с присущими ей географическими, этнокультурными, политическими особенностями и специфическим региональным самосознанием²². Культурная направленность сибирского областничества выразилась в идеях просветительства и патриотизма, которые должны были способствовать выводу сибирского региона из культурной изоляции, преодолению его культурного провинциализма²³. Известно, что Гребенщиков поддерживал программу, последователем которой он сам стал под влиянием известного исследователя Центральной Азии и Сибири Г.Н. Потанина²⁴, и выступил одним из организаторов Общества сибиряков в США²⁵. В своем творчестве он поднимал вопросы сибирской старины и особенно пристальное внимание уделял проблеме угнетения «инородцев», уважению национальной самобытности и традиций коренного населения Сибири²⁶.

Г.Д. Гребенщикова можно назвать первопроходцем в деле распространения «сибирского влияния». В 1925 г. он организует строительство американской Чураевки. Это поселение мыслилось как *скит русской культурной мысли*, как начало «Практической Школы жизни», цель которой состояла в помощи человеку «проходить свой жизненный путь бережно, полезно и красиво»²⁷. Выбирая место для будущего *скита*, Гребенщиков испытывал обостренную тоску по родине, ему очень хотелось найти место, которое напоминало бы Россию, Сибирь с ее пейзажами, где на лоне природы можно было бы размышлять о «первой помощи человеку»: «Плохо это или хорошо, навязчиво или наивно, но больше и усерднее всего я хотел бы задуматься о радости для ближнего и для далекого брата – человека и, главное, о том, чтобы, помогая в укреплении духа самому себе, научиться подать первую посильную помощь человеку-брату, русскому, без различия сословий, религии и политики»²⁸.

Поэтому не случайно Ачаир обращается за советом к более опытному единомышленнику, «своему старшему другу и брату по народу»²⁹ Геор-

гию Гребенщикова. В лице Ачаира объединение молодых харбинцев (очевидно, имевших смутные представления об основах регионализма³⁰) восприняло опыт американской Чураевки, расположенной недалеко от Нью-Йорка. Ачаир так объяснял выбор названия своего объединения: «За границей существует маленькая культурная колония – деревня Чураевка, где учатся русскому языку и истории дети в русской школе, где они знакомятся с русским бытом, родной культурой. Они на время как бы уходят в родную страну, хотя бы в миниатюре, и черпают там из нее национальные соки для работы в международном обществе, в большом международном и, во всяком случае, иностранном масштабе. Мы руководились именем Чураевки – как символом накопления творческих национальных сил за границей»³¹.

Он собирается работать над «установлением Всемирной сибирской связи – для учета культурно-творческих сил, которые могут быть использованы для будущей помощи строительству Нашей страны»³², «пусть всемирная Чураевка явится деревней, отдельные дома которой разбросаны по всей Земле»³³. «Вселенская Русь», как видно, была не только поэтической метафорой дальневосточного поэта, но и *религиозным концептом* эмигранта-областника.

Сибирь становится одним из смыслообразующих понятий системы его духовных устремлений. Специфичен подбор выражений для раскрытия Ачаиром образа Сибири: «живая связь», «большая Сибирь», «дух Жизни, Света и Любви». О том, что идея религиозного служения Сибири необыкновенно увлекла Алексея Ачаира, свидетельствует его лирическое творчество тех лет:

Святая Русь – Суровая Сибирь.
Так вот и все, что сохранилось с детства...
И от тебя, годов изгнания пыль,
уберегу отцовское наследство³⁴.

«Думы вечны» в его переписке – свидетельство сильнейшего влияния философии Н.К. Рериха. В этом сам Ачаир признается: «на столе передо мной лежат и “Цветы Мории”», и «эти цветы <...> – в сердце»³⁵; «Пути Благословения – моя настольная книга с начала 26-го года»³⁶.

В ответных письмах со стороны Гребенщикова не единожды звучат призывы изучать творческое наследие Н.К. Рериха, «этого редчайшего в наш век Человека»³⁷, идеи которого лишь будущие потомки поймут в полной мере: «Прекрасно делаете, что читаете Рериха. Это еще непочатый, не открытый пророк нашей эпохи»³⁸. В будущем, по мысли Г. Гребенщикова, харбинская «Чураевка» может стать «неуловимым Беловодьем, символом для единения культурных сил <человечества>»³⁹. Гребенщиков призывает Ачаира «свободно и по внутреннему зову отойти для работы путем рыцарского служения культуре и путем искреннего понимания происходящей Космической Эволюции»⁴⁰, для «создания учреждения подвига, для достижения великой радости небывалого еще служения Будущему Человечеству»⁴¹, для творения «неслыханно-чудесного Грядущего»⁴², для создания «своей новой, великой, всемирной Сибири»⁴³, «построения новой светлой Родины, Страны Великого Будущего»⁴⁴. Основная цель, по мысли Гребенщикова, «должна быть самой далекой и прекрасной настолько, чтобы казаться почти недостижимой. Так оно и будет: чем выше вы будете идти, тем выше вам захочется»⁴⁵.

Очевидно, что сама переписка возникает в период мучительных духовных метаний Ачаира. Симптоматично его признание Г. Гребенщикову: «В моей работе (вообще) и, в особенности, в стихах я чувствую сейчас, и не только чувствую, но и наблюдаю какой-то *перелом*. Словно происходит внутри или вне меня какое-то перемещение мне неизвестных духовных частиц. <...> Я переживаю сейчас на себе – отсутствие питающей

среды. Я как бы ядро в пустом яйце, и чтобы не колотиться о стенки – я раздвинул себя до границ формы. Естественно произошло разрежение, и от этого образовались пустоты. Эти пустые клеточки я ничем не могу заполнить. Не думайте, что не стремлюсь к этому. Пустота разъедает и живые волокна, и вот это-то и есть главное» (курсив наш. – *Авт.*). Философия Рериха стала для Ачаира духовным прибежищем. Этика Агни Йоги уделяла большое внимание внутренней работе человека над самим собой, подробно рассматривала процесс самосовершенствования и восхождения ко все более высоким формам бытия и сознания⁴⁶. Важнейшей основой философии Космической Реальности Н.К. Рериха являлось Знание как таковое. Без знания невозможна эволюция человеческого общества, без него невозможно совершенствование человека и его продвижение вверх, невозможно сужденное ему преображение⁴⁷. Гребенщикову оказываются близки и понятны терзания Ачаира «... не радостно ли неустанно работать над собою для того, чтобы не только показать истинного Бога, но и быть в числе немногих его избранных посланцев в мир»⁴⁸.

Согласно учению Агни Йоги, человек концентрирует в себе мощные энергии; энергия, которой обладает человечество, настолько велика, что способна повлиять на процессы планетарного и космического масштаба: «Нужно не забыть, что энергия, получаемая человечеством, нужна для правильного движения планеты. Когда же эта энергия становится отравленной, она ослабляет оградительную сеть и тем нарушает равновесие многих светил»⁴⁹. Поэтому Рерихи большое значение придавали произнесенному слову: оно способно накапливать в себе энергию и влиять на движение человеческой истории. Возможно, это положение Гребенщиков и пытается донести до творческого сознания Ачаира в следующем выражении: «И ныне надо обращаться с некоторыми словами, как с электрическим током огромного напряжения: неумелое или грубое обращение может вызвать взрыв и один вред».

Гребенщиков пишет Ачаиру о том, что они «живут в период, когда впервые на земле появляются величайшие свершения, ради которых приходили Будда и Христос и многие пророки, но которые не были миром понятными до конца»⁵⁰. Возможно, Гребенщиков имеет в виду эпоху, когда, по мысли Рерихов, формируется новый тип мышления – космическое мышление: «Мы находимся у самого преддверия нового века, новой расы, и потому наше время может быть приравнено к последним временам Атлантиды, в существовании которой наука начинает все более и более убеждаться», – говорила современникам Е.И. Рерих⁵¹.

В своих призывах к Ачаиру Гребенщиков постоянно говорит о *теплоте доверия* («Мне как-то особенно тепло от сознания, что я могу всю эту *теплоту доверия* отдать обратно в утроенной порции»)⁵², о *Радости жизни* («Это будет для нас первый шаг к Школе жизни, то есть к *Радости жизни*»)⁵³. Эти понятия-концепты напрямую соотносятся с учением Рерихов: «не бессмысленная телячья радость, которая заставляет прыгать и скакать, и дрыгать бессознательно ногами, но это Радость мудрости, Радость от сознания Красоты Бытия»⁵⁴. Согласно этике Агни Йоги, *радость* наступает от осознания возможности что-то кому-то дать⁵⁵, от философского восприятия себя в мире и своего отношения к этому миру. «Я к этому прибавил бы, что все вечное и великое можно найти в любой крупине сущего. Значит – все зависит от того, как на что смотреть, как мыслить, как воспринимать»⁵⁶, – формулирует свое кредо жизни Г. Гребенщиков. И он продолжает: «путь к прекрасному <лежит> через жертву, через подвиг, через искренний отказ от многого, что иногда ошибочно называем ценным»⁵⁷, и если мы «будем творить благо всюду и всегда – и, как лучами солнца, покроем мир искренностью и любовью. И тогда станет легко и радостно работать даже в дымовой трубе»⁵⁸.

Ачаир наполняет свои письма философским содержанием, следуя практическим советам и духовным наставлениям Гребенщикова и проникаясь духовными идеями Рериха: «Ваш совет будет крещением нашего молодого дела – крещением духом Жизни, Света и любви»⁵⁹; «Для себя я имею желание, чтобы иметь как можно больше для других»⁶⁰. Последний тезис Ачаира почти дословно перелагает положения Этики Агни Йоги о преодолении препятствия на пути к высшим мирам – чувства собственности, а потому «опытом жизни и почитанием Иерархии» необходимо освободиться от этого чувства⁶¹.

Что понимает харбинский поэт под собственностью? 31-летний Ачаир пишет: «По-моему, нет сильнее муки, как не иметь, что *отдать*. Но отдавать то, что я сам считаю не ценным – ценно ли это? Отсюда и мое разочарование (впрочем, я никогда не был и в очаровании) от моей работы вообще и творчества в частности. А вместе с тем, я не имею права не иметь, что *отдать*. Я должен. Ведь все мы должны – следующему за нами поколению, которое слишком мало хорошего видело, да и сейчас видит в жизни»⁶² (курсив наш. – *Авт.*). Гребенщиков трактует моменты уныния и разочарования Ачаира сугубо в рерихианском ключе: «Уж ежели вы досрости до сознания, что “нет сильнее муки, как не иметь, что отдать”, то значит – Вы умеете отдать и путем отдачи еще больше накапливаете»⁶³. А для Ачаира «отдать» – это живая потребность всех его жизненных устремлений.

Через десять лет эти строки буквальным образом отзовутся на страницах самого загадочного сборника Ачаира – «Лаконизмы»:

Девушка

– Жизнь – это приз, это первенство, гонка;
жизнь побеждают, беря, были бы
щеки алей...
Девушка хитрость подметила тонко:
– Если нет счастья *отдать* – стоит ли
жить на земле?

Перед тем, как «Лаконизмы» увидели свет, Ачаир словно предался творческой схиме – целых двенадцать лет он, по-видимому, не просто вынашивал идею сборника⁶⁴, а достраивал индивидуальную духовную систему. И вот в знаковый для русской культуры год (празднования 100-летия Пушкина) он публикует книгу, состоящую из 52 стихотворений сверхкраткой формы. Внешний вид этой книжечки напоминал молитвенник, ее стихотворные изречения – духовные наставления. Не случайно один из критиков весьма тонко почувствовал религиозную природу ее дидактизма: «Такие книжечки стихов во времена Вольтера давали славным воинам на память, когда они шли в долгие походы и битвы»⁶⁵.

Процитированная миниатюра максимально выражает принцип лаконичного диалога, в форме которого написано большинство стихотворений сборника. Структура стихотворения представляет, как правило, смысловой двучлен типа «вопрос – ответ» либо «тезис – антитезис»; в соположении двух точек зрения и воплощается смысл суждения. В разных стихотворениях Ачаира оппонентами являются воображаемый учитель и ученик («Плата», «Дом», «Атеизм»), девушка и юноша («Девушка»), карандаш и пишущий («Карандаш»), рукопись и поэт («Рукопись») и т.д. Иногда диалогизм рождается структурным параллелизмом двустийший, внешне не связанных по смыслу («Иногда», «Пустой конверт», «Ромео и Юлия»).

Долгий опыт интерпретации «темных мест» этого художественного произведения обращал одного из авторов данной статьи к опыту рефлексии харбинским поэтом традиции восточной философии (преимущественно – «Суждений и бесед» Конфуция) и к одновременным попыткам «себя под Пушкиным чистить»⁶⁶, а также к неизбытому личному чувству Ачаи-

ра к своей Музе⁶⁷. Новые факты духовной жизни Ачаира, запечатленные в его эпистолярном общении с Гребенщиковым, становятся кристаллизующим компонентом всех предшествующих умопостроений. «Лаконизмы» не просто «замкнули» определенный жизненный цикл сорокалетнего поэта в его стремлении к личностному самоопределению. Эти стихотворения оплотнили целую религиозно-философскую систему, сформировавшуюся в сознании Ачаира за двенадцать лет.

Действительно, в «Лаконизмах» поэтически преломилась сложившаяся система моральных ценностей Ачаира – поэта, воина, мужа, отца, мужчины, пропущенная сквозь сито богатого личного опыта и помноженная на поэтическую ситуацию отшельничества⁶⁸. Этот сборник не просто эстетизировал геронтологические переживания харбинского изгнанника, но, в первую очередь, подытожил его религиозный опыт. В нем переварились и идеи сибирского регионализма, и рериховские заветы, и индивидуальное осмысление идеи Пути (Тропы Судьбы), совпавшее с традиционно-китайским синкретическим пониманием Дао.

В этом смысле особый интерес представляет концепт «отдать», имеющий, как видно из переписки с Гребенщиковым, религиозную подоплеку. В художественном пространстве духовных максим Ачаира он атрибутирован различным субъектам:

Плата

Всю жизнь прожить и – выиграв игру! –
взять незаметное и самое простое...
Мы отдаем, что мы имеем, друг,
а платим столько, сколько это стоит.

Любовь

Как ты ласкала, женщина, того,
кто взял любовь и *не дал* ничего?!
Ручей бежит к реке с отвесной кручи,
а там и в море, а затем и в тучи...

Первой в ряду лирических адресатов стоит Девушка. Этот, казалось бы, отвлеченный образ имел реального прототипа – Лариссу Андерсен⁶⁹. О легендарной Музе харбинского Парнаса написано много, особенно – про романтическую увлеченность ею поэтов Г. Гранина и Н. Петереца⁷⁰. Ясно, что Ачаир в определенной мере «приписал» своей Музе собственные духовные послы, связанные с желанием *отдать*. В предисловии к сборнику «Семеро» (1931) он писал о стихотворении Л. Андерсен «Колыбельная»: «Ее первым побуждением явилось – *отдать* ребенку – девочке частицу своего восприятия красоты жизни»⁷¹. Его столь щедрый аванс начинающей поэтессе, привлекая внимание к ее довольно несовершенному с версификационной точки зрения стихотворению, стал воплощением его собственного желания «отдать».

Вероятно, надежды, возлагаемые учителем на талантливую и одухотворенно-красивую ученицу, можно уподобить тем идеалистическим послылам, которые в свое время А. Блок адресовал Л.Д. Менделеевой, а Андрей Белый – М. Морозовой. Блок и Белый, видевшие в своих избранницах, вслед за В. Соловьевым, воплощение идеи «Вечной Женственности», «Мировой Души», испытали впоследствии глубокий душевный кризис. Ни та, ни другая «Прекрасными Дами» себя видеть не хотели; другими были и их натуры.

Иной сценарий мифотворческой заостренности отношений получился у Ачаира и Андерсен: тонкая поэтическая натура Лариссы органично усвоила заветы Учителя, только – не смогла, как думала сама, воплотить все их в жизнь. «Я всегда любила Ачаира»⁷², – писала она в одном из писем, добавляя, что любила и «Гали» (жену поэта Галину), но – «по-другому». Думается, что Ларисса – одна из немногих чурьевцев, кто смог проник-

нуться религиозным чувством жизнестроения в «Духе Жизни, Света и Любви», двигавшим Ачаиром всю его жизнь. Но к Рериху это имело самое опосредованное отношение.

Ларисса верила искренности Ачаира, а к отвлеченным идеям Рериха и «Агни Йоги» так и относилась – весьма-весьма отвлеченно. Ее «рерихианство», по всей видимости, было опять-таки навеяно личностью Ачаира – свидетельством тому могут служить ее воспоминания в письмах: «О Н.К. Рерихе я помню только то, что он сказал что-то, что полагается, когда Алексей Ачаир представил меня: “Вот это наша будущая художница”. Запомнила, что лицо Рериха было немного странным: очень гладкое, бледно-желтоватое, как воск, слегка восточное. Не помню, как он был одет, но не в костюме, как все люди. Это все. Потом я читала о нем. И то, что он написал. Кажется, Ачаир, Рерих и Гребенщиков были “одного толку” и переписывались. Однажды Ачаир сказал мне, что Рерих (или Гребенщиков) написал про меня: “Вижу в этой девочке много света”. Это по поводу чего-то, что я написала. (Запомнилось – лестно, – но только вот ничего особенно светлого не получилось). Позднее, уже в Шанхае, я написала Рериху просьбу взять меня в экспедицию.

Еще позднее, тоже в Шанхае, я посещала кружок, который можно было считать кружком рериховцев, возглавлявшийся художником Владимиром Болгарским»⁷³.

Понимание содержания религиозных исканий Ачаира в духе Рериха, частично отраженных в его переписке с Гребенщиковым, выразилось Лариссой Андерсен в маловразумительной формуле: «одного толку»⁷⁴. Однако личная – промыслительная – роль ее в судьбе Ачаира (поэта, педагога, учителя) воспринималась Лариссой изначально совершенно иначе. В автобиографическом эссе «По весенней земле (из раннего)» Ларисса (в форме так называемого “экстатического путешествия” [М. Элиаде]) воспроизведет один эпизод из своей юности, напрямую перекликающийся с историей знакомства с Ачаиром:

« – Расскажи мне что-нибудь о любви...

– О любви?... Я расскажу тебе о том, что могут люди дать любви...

– Это длинная сказка?

– Нет, очень короткая. Жила одна девушка. Совсем не красивая и совсем не самая лучшая. Ей было все равно, как жить. Она думала: «Нет никого на свете, кто хотел бы, чтобы я была хорошая». И вот однажды один человек сказал ей: «Ты чиста. Ты прекрасна. Ты имеешь так много, что можешь радовать других. И я так хочу, чтобы ты была такою всегда...» И человек ушел.

– Но это не о любви?

– Ты ошибаешься. Если это не о любви, то надо ли о любви?..

– И он увез ее с собой?

– Нет, он совсем не был принцем на белом коне. И он любил ее. Не для себя... Но дал ей то, чего не мог бы дать самый влюбленный...»⁷⁵.

Действенность ачаировской проповеди Любви отразилась на всем жизненном пути Лариссы, оказавшейся только одной ученицей, не предавшей своего Учителя. «Помоги мне сломать преграды / И вернуться к себе самой!» – через десятилетия обратится она к тому, кто дал ей «путевку в жизнь» («Невыполненный обет»)⁷⁶.

Вернемся к ачаировскому концепту «отдать» и напомним, что поводом к столь мощной взаимной рефлексии его содержания со стороны сибирских писателей стала реальная ситуация. Ачаир рассказывает о том, как, беседуя с одним учеником, решил поделиться с ним своими письменными заметками о странствиях по северной тайге. И – не нашел их. Ачаир начинает мучительно воссоздавать по памяти обстоятельства этого путешествия: «Вы не знаете, что семь лет тому назад я один бродил в оле-

нней шкуре, полубосой, голодный, дикий – по якутской тайге моей любимой Сибири. Я слеп в тайге, я шел по бадарану, ступая окровавленными ступнями на острые сухие стебли прошлогодних трав, я сидел у реки три дня и глотал выброшенную на берег гниющую рыбу, и искал смерти – и не находил ее»⁷⁷. Через несколько лет эти воспоминания буквально отзовутся в тексте одного из его рассказов – «Тайна северной тайги» (1937)⁷⁸, где речь вновь пойдет об этом вынужденном путешествии, своими тяготами вызвавшим полумифические, полумистические видения у героя повествования. Автобиографический герой «Тайны северной тайги» вспоминает, как «с окровавленными ногами, в оленьей шкуре, усталый, голодный, худой, как обожженная пожаром лиственница, – согнулся от боли: наступил ногой на острый камень. <...> Нога кровоточила. <...> Я – полужверь, полудикарь, затравленный и ободранный, изнемогающий от голода, пробирался на Камчатку с моим другом, уссурийским казаком»⁷⁹. Этот рассказ станет своеобразной перекличкой с другим харбинским рериховцем, о котором пойдет речь ниже.

Идейно-психологические и религиозные основания ачаировской программы «всемировой Сибири», реконструируемые из эпистолярного опыта с Гребенщиковым, способствуют прояснению не только общественных, но и личных мотивов творчества Алексея Ачаира и его учеников (в частности, Лариссы Андерсен, Николая Щеголева, Николая Петереца). Кроме того, эти письма помогают понять и принять утомляющую назидательность, избыточную пафосность лирики Ачаира – не просто романтика, а, как оказывается, настоящего идеолога, страстного проповедника, истинного апостола высоких гуманитарных идей в русском Харбине.

Отдельной темой в разговоре о теософии в ее «художественных трансформациях» является проблема обретения этничности в полиэтнической среде русского Харбина. В этом отношении весьма показательны, как идеи Н.К. Рериха нашли живейший отклик и понимание в душе другого писателя – Альфреда Петровича Хейдока (1892–1990). Как и Ачаир, Хейдок имел богатый жизненный опыт, воевал на фронтах Первой мировой и Гражданской войн, чудом спасся, перейдя Амур буквально накануне вхождения в Благовещенск красных партизан⁸⁰. Боевой офицер, бывший начальник Амурской милиции при белых, попав в Харбин – окунулся в писательскую жизнь и стал пламенным последователем и сотрудником Рериха на всю жизнь. И это было не случайно.

Ощущение религиозности, склонность к мистическому постижению реальности были присущи латышскому мальчику с ранних лет, о чем мы узнаем из его автобиографических очерков. Во многом эти особенности духовного состояния психики объяснимы глубокой религиозностью его матери и бабушки. Хейдок вспоминал: «Церковь была довольно далеко, и она [бабушка] каждое воскресенье устраивала нечто вроде богослужения сама, в полном одиночестве. После завтрака она водружала на носочки в железной оправе и доставала из шкафа сборник проповедей на каждое воскресенье и праздник. Проповеди она читала громким голосом, хотя ни одного слушателя у нее не было; мать хлопотала по хозяйству, отец по воскресеньям уходил на сыгровку любительского оркестра, в котором участвовал (на контрабасе), а если это был охотничий сезон, то непременно уходил на охоту, к великому неудовольствию бабушки, обрушивавшей на него упреки, что время, отведенное для богослужения, он употребляет для “греховной страсти”»⁸¹.

Мать научила будущего писателя тонко чувствовать окружающую красоту, ее религиозность носила пантеистический характер: «Многим я обязан ей в своем воспитании, главным образом – бережным отношением к природе. Помню: на росистом лугу она подозвала меня и раскрыла перед моими глазами гнездо какой-то птички, полное крапчатых яиц. Но она меня

строго предупредила, чтобы я их не касался руками, так как птичка, почуввав чужое прикосновение, больше к гнезду не вернется. Умело она раскрывала передо мной красоту природы, научила любить цветы...»⁸². При этом брат и отец поэта особой религиозностью не отличались. Отец мечтал видеть в сыне не писателя, а «веселого кузнеца», как и он.

Альфред Хейдок, выросший в прибалтийской деревне на окраине Российской империи, воспитанный в лютеранской семье, вынужден был учить русский язык, с детства знакомиться с русской литературой, так как образование и библиотека в школе были русскоязычными в силу тогдашней имперской политики. Сам же Хейдок верил, что он сам когда-то в прошлых жизнях был русским, и надо было просто вспомнить давно знакомое⁸³. Любимыми писателями харбинского мистика с детства были М.Ю. Лермонтов и Н.В. Гоголь.

В 16 лет юноша попадает в сибирскую глухую деревушку. Позднее он сочтет это знаком предопределения. Будущий теософ знакомится с русскими народными обычаями. Своеобразие песенного начала русской культуры произвело неизгладимое впечатление на его сознание. В своем последующем творчестве он неоднократно использовал наследие русского фольклора, через него возвращая своего героя к архетипическим истокам формирования личности. Правда, по-русски до конца жизни Альфред Хейдок говорил с акцентом⁸⁴, однако это не помешало ему создать безупречные с точки зрения русской стилистики и напоенные поэзией тексты.

Типологию формирования его религиозности, глубочайшего интереса к тайнам бытия можно соотнести с судьбой румына Мирчи Элиаде, который также «на протяжении всей жизни имел склонность видеть в событиях своей жизни, порой на первый взгляд мелких или случайных, многозначительный скрытый смысл»⁸⁵. С детства маленький Мирча испытывал неизбывную тягу к этническому самоопределению⁸⁶. Анализируя свою этнокультурную идентичность, Элиаде объяснял перепады настроения, ему присущие, и интерес к национальной мифологии, и тягу к сакральному именно поликультурностью своего генетического наследия⁸⁷.

Альфреду Хейдоку с ранних лет была близка идея перевоплощения, которую, как думал, он воспринял благодаря романам Крыжановской. Однако готовность к ее восприятию была определена склонностью к личному религиозному опыту, способностью к вещим снам, «экстатическим путешествиям» (М. Элиаде) и мистическим предчувствиям. Как и румынский мистик, всю жизнь разрабатывавший собственную концепцию «творческой герменевтики», Хейдок большое значение придавал своим «онейрическим» предсказаниям. Так, уже в конце жизни он подробно рассказывал о снах-предсказаниях и мистических схождениях, предопределивших его судьбу. Чудесным образом он мог предугадывать события личной жизни, читать на расстоянии мысли близких. Так вышло и с его судьбоносным увлечением творчеством Н. Рериха.

Перипетии судьбы забрасывают молодого латышского офицера Хейдока с фронтов Первой мировой войны на Амурскую землю, а затем – в Харбин. Там его устремленность к духовной системе Рериха нашла свое жизнетворческое воплощение. По словам самого Хейдока, уже с детства он был под большим впечатлением от репродукций картин Н.К. Рериха. Своими необычными темами они будили в нем мечту, звали вдаль, окутывали действительность сладостью сказки. Подолгу, не отрываясь, заглядывался юный Альфред на эти картины и как бы переселялся в них. Хейдок писал: «Мне было 16 лет, когда я пришел к заключению, что нет в мире лучше художника, чем Рерих. Мог ли я в то время подумать, что когда-нибудь с ним встречусь». Уже в рассказе «Маньчжурская принцесса» (1930) при описании китайских представлений о мире дается упоминание полотен Рериха – «седая вечность, космическое спокойствие и даль за гранью недостижимых миров». После встречи с Рерихом творчество

Хейдока получило другое направление, пронизанное идеями кармы и перевоплощения. Известно, что Хейдок мог быть знаком с трудами Рериха до 1934 г., поскольку в 1924 г. была выпущена книга «Пути благословения», включившая 12 статей Н.К. Рериха. Книга была издана при непосредственном участии Г.Д. Гребенщикова. В 1924 г. в газете «Русский голос» были опубликованы две статьи «Н.К. Рерих» за подписью Е.В. и «Таинство Рериха» Г.Д. Гребенщикова. В 1933 г. в «Заре» опубликована статья Рериха «Неизлечимая рана».

Для А. Хейдока, переведившего «Тайную доктрину» Е.П. Блаватской, увлечение теософским учением явилось ступенью на пути к постижению «Агни Йоги» Н. Рериха. В 1934 г. произошла встреча Хейдока с Рерихом. Эту встречу Хейдок считал самым важным событием, поворотным пунктом своей жизни. Вот как вспоминал он об этом событии: «Первый раз я встретился с Николаем Константиновичем на вечере, устроенном литературным объединением “Чураевка”. <...> Когда я узнал, что А. Ачаир устраивает вечер в честь приезда Николая Константиновича, я помчался к нему с просьбой, чтоб он познакомил меня с Николаем Константиновичем, и А. Ачаир обещал. Зал, в котором происходило это собрание, был не велик, но он был полон народу. Появился Николай Константинович, я впервые увидел его, и произнес краткую речь о сотрудничестве. О сотрудничестве, как о принципе, на котором должны строиться человеческие межгосударственные отношения в будущем. Он призывал также всех вносить принцип сотрудничества в нашу жизнь. <...> Когда А. Ачаир меня представил, я попросил Николая Константиновича назначить мне аудиенцию, принять меня для более, так сказать, длительного разговора. Но оказалось, что желающих попасть к Николаю Константиновичу так много, что Николай Константинович должен был открыть запись на прием и нанять специального швейцара у дверей, который пускал посетителей строго по записи, по очереди, и эту запись как раз вел его брат. Когда я попросил о приеме Николая Константиновича, он обратился к брату и спросил: “Как там у тебя, когда мы сможем принять молодого писателя?” Брат прикинул и сказал: “Через три дня. Очередь такая большая, что через три, четыре дня”. Ну, вот я дождался назначенного времени для приема и пришел к Николаю Константиновичу. <...>

Войдя в кабинет, он встал за письменным столом. Причем письменный стол его стоял напротив входной двери, в которую я входил. И вот в этот момент, когда он стоял за письменным столом во весь рост, когда я близко устремил на него взгляд, я понял, что я давно знаю его, и что совсем не первый раз вижу его, и еще я понял, что он мне *роднее родного отца*. У меня вылетели все заготовленные фразы, с которых я хотел начать разговор с Николаем Константиновичем. Я решил задать ему вопрос, который меня очень волновал в Томске, и я задал его. Я сказал: “Николай Константинович, я читал ваши книги: «Пути благословения», «Сердце Азии», читал о Шамбале и о Великих Учителях, скажите мне, действительно ли существуют такие Великие Учителя и такая Шамбала?” И он мне ответил: “Да, существуют, и я у них был”. После этого у нас пошла беседа о Великих Учителях, о теософии, о Шамбале. Николай Константинович сказал, что Великие Учителя Шамбалы дали Новое Учение, которое называется «Агни Йога», более того, он мне обещал книги Агни Йоги, как только придет его багаж. Я слушал, *преисполненный огромной радости*, я был счастлив, Николай Константинович излучал из себя *духовный магнетизм*, на фоне которого люди чувствовали себя счастливыми, радовались. Присутствие Николая Константиновича *было до того благостно*, до того приятно, что не хотелось уходить, но я понимал, что уходить-то надо. Но, прощаясь, я так сказать, высказал мысли, что я прощаюсь, ухожу совсем и больше не приду, а он меня перебил и сказал: “Зачем, вы будете приходить, мы с вами будем встречаться”, – и называет новый

день для прихода» (Курсив наш. – Авт.)⁸⁸. Потом у Хейдока и Рериха завяжется переписка, к сожалению, пропавшая во время ареста в СССР. Телеграмму Рериха с поддержкой идеи вернуться в СССР Хейдок будет хранить также до ареста. А вот кольцо с зеленым камнем, подаренное Учителем в тот незабвенный день, Хейдок пронесет сквозь лагеря и лишения... «Настанет некогда в жизни каждого человека такой день, когда он будет в состоянии заглянуть в свои ранее прожитые жизни в веках и тысячелетиях». В такой емкой форме А. Хейдок выразит один из постулатов учения Агни Йоги в своем позднем творчестве. Уже в харбинскую бытность он был готов к ее восприятию и стойкому следованию идеям Рериха.

Это можно проследить, реконструируя образный и мифопоэтический мир одного из самых загадочных рассказов харбинского мистика – «Нечто» (1931). Что есть Нечто? Образ таинственного Нечто нельзя найти ни в одной из мировых религий и культурных форм. Однако упоминание о нем, пусть даже и через другое наименование, присутствует в учении Н.К. Рериха. Это Шамбала – будущая эпоха духовности, культуры, разума и мировой общины, в ней воплощены мечты о земном Рае, будущем всеобщем братстве. Когда люди смогут заключить прочный союз с понятием Братства, тогда можно надеяться на строение крепких основ, тогда к человечеству приблизится великое светлое Будущее⁸⁹.

Многие пытаются достичь Шамбалы. Некоторые из них исчезают навсегда. Только немногие доходят до святого места, и только если карма их созрела⁹⁰.

Это таинственное Нечто пытается постичь потерявший интерес к жизни американский богач Стимс. Он отправляется в безумное путешествие по мертвой пустыне в поисках этого неведомого Нечто. *Я иду за тем заманчивым «Нечто», которое окутывает тайной далекие горы и исчезает по мере приближения к ним. Если хотите – назовите это наркотом неизведанных глубин. Человечество платит ему дань непогребенными костями в самых неудобных закоулках планеты* (С. 149). *Мне тут нужно найти нечто... ну, такое... это трудно объяснить, но оно чрезвычайно важно для меня* (С. 154). По дороге герой с каким-то дьявольским хладнокровием и мистическим пророчеством отправляет находящегося рядом с ним невинного человека по тому же пути, что прошел и он сам – к конечной цели – безумию и смерти. *К выведенной единице он стал приписывать нули, и тут же дьявольский сарказм подсказал ему: – С тремя нулями Илья испытает лишь краткое блаженство, с четырьмя – превратится в тупого мещанина, с пятью – станет, пожалуй, крупным дельцом, а с шестью... сгорит, как я, и, может быть... – тут он задумчиво потер переносицу, – может быть, снова снарядит караван на запад, в поисках невероятного...* (С. 159).

В замутненном сознании Стимса на рассвете предстал образ женщины на белом коне. *Женщина на белом коне только что проскакала мимо нас! – в самое ухо прокричал ему Стимс, покрывая голосом рев бури; он трепетал в невероятно радостном возбуждении, – это конец пути; она приведет нас к людям! Слышишь – нужно бежать за ней* (С. 156). *«Она неслась, как птица по равнине... на ней была огненно-красная мантия и убор из страусовых перьев на голове... Ее лицо излучало сияние. Она сказала, что давно ждет меня... что жрецы в храме трижды приносили жертвы о моем прибытии* (С. 157).

Образ иллюзорной женщины можно рассмотреть и как возможный результат галлюцинации героя, и как концептуальную реализацию в нем различных мировых символов. Упоминание страусовых перьев на голове женщины отсылает нас к мифологии Древнего Египта, где перо страуса являлось атрибутом Маат, богини истины и правосудия, жены бога мудрости

Тота⁹¹. Только Тот, лунный бог египтян, удостоивается этих знаков... Его же называют измерителем, мужем божественной Маат (С. 73). Это перо, согласно легенде, клали на чашу весов при взвешивании душ умерших, чтобы определить тяжесть их грехов. Их использовали как символ справедливости.

«Ее лицо излучало сияние» (С. 157). Сияние символизирует чистую духовность, мудрость, святость, чистоту сердца, сверхъестественное⁹².

Белый конь (лошадь), на котором восседает женщина, – символ очень сложной религиозной природы: это и древнейшая зловещая ассоциация с царством мертвых, и апокалиптический символ христианства, и животное-апотрофей в славянской языческой символике⁹³. Возможно, что здесь есть намек и на атрибут Будды, ведь известно, что он покинул земную жизнь на белой лошади⁹⁴.

Теперь обратимся к числовой символике. Три – число священное, первое совершенное, сильное число, поскольку при его разделении сохраняется центр, то есть центральная точка равновесия. Оно является янским и благоприятным. Это символ троичности бытия: «все тройственное совершенно», «все подлинное триедино»⁹⁵. Окультисты полагают, что понятие «тройка» представляет собой проявление наивысшего уровня в сфере духовного мира⁹⁶.

Итак, в образе женщины-галлюцинации слились черты различных культур, словно это – само учение Рериха, в котором звучат голоса многих учений и религий мира: буддизм, веданта, египетский эзотеризм, зороастризм, античные мистерии, русское язычество, христианство. Если суммировать все символические трактовки элементов этого образа, то можно их представить в виде следующих теософских сем: чистая духовность, мудрость, святость, чистота сердца, сверхъестественное, справедливость, истина, свет, жизнь, духовное просветление. Этими качествами должны обладать истинные махатмы, которые населяют Шамбалу, считал Н. Рерих. Возможно, Хейдок изобразил в столь странной форме проводника в таинственную Шамбалу, воспетую Рерихом. «Она приведет нас к людям! Слышишь – нужно бежать за ней! Она сказала, что давно ждет меня, что жрецы в храме трижды приносили жертвы о моем прибытии» (С. 156).

Можно заметить, что Хейдок использует весьма специфическую лексику – *космизм, пространство миров, мысль о любви всечеловеческой, радость не от овладения чем-то, а от радости бытия, «шепот Космоса, полного далекого гула рождающихся и погибающих миров»* (С. 24). Мы словно окунаемся в терминологический континуум учения Н. Рериха, ибо эти лексемы концептуальны именно для его философии. Рерих пишет, что любовь может создавать миры, и советует думать о великом даре любви к Единому Богу и уметь развивать великий дар прозрения в будущее Единство человечества. «Учение жизни, направленное мною, – пишет Н. Рерих, – кратчайший путь для достижения явления понимания Космоса»⁹⁷.

Во многих рассказах своего сборника «Звезды Маньчжурии» (1934) Хейдок утверждает возможность непосредственных контактов людей со сверхъестественными силами. Так, призрак Андрея Бельского (одноименный рассказ) предупреждает друга о грозящей ему опасности, Кузнецов из рассказа «Миами» общается с помощью деревенского духовидца и колдуна со своей умершей женой. *Возможность общения со сверхъестественными силами* теософия объясняет пользой для живущего от возвращения духа на объективный уровень. Предупреждение призрака в рассказе «Призрак Андрея Бельского» спасло Вадиму жизнь, то есть сила стремления умершего Андрея спасти друга заставила «высшее сознание» остаться бодрствующим.

Идея перевоплощения нашла свое прямое представление в рассказе «Маньчжурская принцесса». Художник Багров оказывается способен за-

глянуть за завесу времени и увидеть собственную ипостась несколько сотен лет назад: *«Одним словом, в ту минуту я уже был не нынешний Багров, а... Как ты думаешь, кто я был? Яшка Багор, атаман шайки, ... ну, там – землепроходец Сибири, что ли или просто – разбойник»*⁹⁸. Хейдок объясняет эту способность Багрова, с одной стороны, силой его любовного чувства к маньчжурской принцессе, с другой стороны, его художественным даром. В теософском учении говорится о том, что «мы остаемся с теми, кого потеряли в материальной форме и становимся много ближе к ним, чем когда они были живы. Ибо чистая божественная любовь – не только цветок человеческого сердца, но имеет свои корни в вечности. Духовная святая любовь бессмертна, и Карма, рано или поздно, дает возможность тем, кто любил друг друга с такой возвышенной страстью, воплотиться еще раз»⁹⁹. Так художник Багров, осознав, какая любовь его посетила в прошлом, старается всеми силами соединиться с любимой в сфере «тонкого мира». Для этого он последовательными экспериментами с собственным здоровьем *«стал ловить смерть на приманку, чуть-чуть приоткрывая ей дверь»* (С. 41).

Хейдок делает попытку изучить природу любовного чувства во вселенном масштабе. В этом находит себя теософская идея возникновения будущего всеобщего братства. В рассказе «Песнь Вальгунты» писатель соединяет два временных пласта – время дикарства на заре человечества и «нынешнее» начало XX в. Лишь обратившись к истокам существования человечества, мы можем обнаружить идею слияния человеческих чувств в едином порыве, которое и должно привести к возникновению всеобщего братства. На поиски истины автор отправляет героя – человека среди многих, ничем не выделяющегося скромного комиссионера. С точки зрения теософского вероучения, все люди между собой равны и неважно, посредством кого будет провозглашена истина, ведь в каждом человеке обретен Бог. Но Хейдок приходит в финале рассказа к неутешительному выводу о том, что современный человек недостаточно стремится к постижению истины: *«в темной душе моей произошло какое-то движение, точно там замерцал слабый свет, и мне показалось, что я получил ответ на свои вопросы, но не хватало соображения сделать вывод»* (С. 121).

Теософия как мистическое учение являлось синтетической доктриной, претендующей на раскрытие особых божественных тайн, на всеобщность и всеохватность. Она соединяла в себе черты буддизма и других восточных учений с элементами оккультизма и неортодоксального христианства. Со страниц сборника «Звезды Маньчжурии» также звучат голоса многих религий. Это и языческое поклонение богам древних египтян в рассказе «Храм снов», представление о карающей и воздающей силе кармы буддийского вероучения: *«пусть вертится колесо жизни: пройдут века, настанут новые жизни, и тогда Лао Ку будет сидеть у полного котла, а лодочники – наоборот...»* (С. 172). Само название другого рассказа («Неоцененная добродетель») содержит в себе центральное антропологическое понятие даосизма – добродетели как собственно проявления энергии Дао в сфере бытия. Влияние даосизма проявляется на страницах сборника в изображении китайского культа предков: *«трижды он бьет земные поклоны и трижды посылает заклинания властителю Царства Мертвых, чтобы отпустил он отлетевший дух усопшего»* (С. 168). Хейдок обращается и к религиозному синкретизму восточного славянина: *«Мы справили похороны и очень далеко везли покойника на кладбище, где предали его земле, которая ему, действительно, мать»* (С. 144). Православная культура входит в художественную ткань сборника посредством христианских оборотов, которыми герои сборника иногда пересыпают свою речь: *«Всякая тварь от бога, мил человек»* (С. 164).

Теософические штудии любопытным образом пересекались с иными религиозными и общественно-политическими увлечениями харбинской интеллигенции. Известно, например, что Алексей Ачаир как русский секретарь ХСМЛ в Маньчжурии – был масоном. Этот факт биографии Ачаира неотделим от его деятельности в ХСМЛ, о чем в личном деле А. Грызова приводится справка неофициального характера: «По имеющимся сведениям, является масоном...»¹⁰⁰. Среди прочих «подрывных» действий политики ХСМЛ против Маньчжу-Ди-Го указывается параграф «Связь ХСМЛ с масонскими организациями», где сообщается: «ХСМЛ тесно связан с местными масонскими организациями. Секретарь ХСМЛ Грызов, вице-председатель Делового комитета присяжный поверенный Каргалов, руководитель организации костровых братьев и сестёр А.А. Гусев являются членами масонской организации Розенкрейцеров».

Надо отметить, что «к масонам принадлежали многие представители эмигрантской творческой, научной, военной интеллигенции, журналисты, писатели, лидеры политических групп Харбина, Шанхая, представители духовенства»¹⁰¹. По неподтвержденным данным, А.А. Грызов был одним из ближайших помощников главы ложи. Его масонство не было тайной для харбинской богемы, более того, дружба с Ачаиром способствовала убежденности в том, что и его друзья – тоже масоны (например, Лев Гроссе)¹⁰². Что повлияло на масонство Ачаира – должность секретаря проамериканской христианской организации или же смесь православной доктрины с мистической заинтересованностью «серебряного века» (известно, например, как увлечены были масонством А. Блок, Вяч. Иванов и др.), – сказать трудно.

Тесная связь теософии и масонства в те дни ни для кого не была секретом¹⁰³. В обвинениях религиозных радикалов-националистов их «преступная» деятельность по разложению основ русского духа, космополитической дезориентации молодежи была увязана в общий контекст («розенкрейцеры, теософы, Рерих») ¹⁰⁴. Возможно, в сознании Ачаира идеи сибирского регионализма любопытным образом соединились с рериховской теорией создания Сибирского Государства во главе с Теософической Церковью – по крайней мере, именно в этом обвиняет Рериха В. Иванов в своем трактате.

Были ли «космополитические» устремления Н. Рериха, учеников и сочувствующих ему искренни или сложные вопросы устройства мироздания, перевоплощения и кармического предначертания – суть только «заговор мирового масонства»¹⁰⁵? Зная о гуманитарной и просветительской деятельности Ачаира и Рериха, трудно всерьез воспринять страстные филиппики в их адрес. Если говорить персонально об А. Хейдоке и А. Ачаире, то искренность их устремлений не вызывает сомнений. Ни в воспоминаниях харбинских современников об Ачаире, Хейдоке, Слободчикове, ни в позднейших исследованиях о них мы не найдем обвинений в материальной обусловленности их масонской либо теософской деятельности. Другое дело, что в бурной политической и общественной жизни русского Харбина и шире, всего дальневосточного зарубежья, безобидная на сегодняшний день теософия и до сих пор непознанное и загадочное масонство стали той картой, что активно разыгрывалась националистами и религиозными радикалами. При этом одна из наиболее радикальных героинь литературного процесса русского Харбина, активный деятель фашистской партии и член «Братства Русской Правды» Марианна Колосова¹⁰⁶ в 1929 г. пишет загадочное стихотворение «Ничто»:

Не пожалею, что уйду я от земли
И встречу утро новое вдали.
И сказочные белые слоны
Пойдут к границе
Голубой страны¹⁰⁷.

Знала ли она о Рерихе, о Шамбале? Как относилась к теософии? Этих данных мы, к сожалению, не имеем. Но эта лирическая медитация удивительным образом лексически, топонимически и концептуально перекликается с теософскими предчувствиями А. Хейдока в рассказе «Нечто». Мечта о «голубой стране», где ходят «сказочные белые слоны», сияют «звезды в синем небе» в стихотворении «Н. Юртина» – только антураж, сопровождающий «безликое, безмолвное», «чудесное “ничто”». В поисках этой загадочной сущности готов мужской герой лирики Колосовой оставить своего суетного друга, «уйти с земли» и «встретить утро новое вдали».

Космополитизм как клеймо, припечатываемое православными радикалами харбинскому масонству, в мировоззрении и общественной деятельности того же Ачаира имеет глубоко патриотические и гуманистические основания. «Вненациональность» его лирики связывается ныне с сердечной готовностью понять иные культуры в их многообразии.

Лирический субъект его стихотворений (н-р, «На моей земле»), будучи лично знакомым с жизнью семиреченских казаков, пропускает юношеские воспоминания сквозь книжный опыт, наполняя ностальгические мотивы не только географическими реалиями (Памир, Алматы), региональными подробностями быта (жмутся сакли), но и мифологией населяющих эти края народов. Вероятно, теонимы *Никдали и Сарасвати*¹⁰⁸, обозначающие персонажей центрального индуистского мифа, не были знакомы Ачаиру с детства, но он вплетает их в систему координат собственной мифологии уже с высоты приобретенных знаний:

Как пернатые цеппелины
черных с проседью облаков
вдоль хребтов пролегли долины
семиреченских казаков.
По уступам скал жмутся избы –
гнезда – сакли суровых мест.
И меж изб лиловеют искры,
точно птицы, ища насест.
Где, любуясь, готов был звать я
братом мне золотой Памир,
там Никдали и Сарасвати
снова свой воскрешают миф.
Где цвели, пламеня, вишни,
где душа – как снега, чиста, –
там снегов и цветов неслышней
поступь женская и уста...¹⁰⁹

В самых разных формах лирических воспоминаний и экспериментальных жанров Ачаира («Лаконизмы») возникает особый образ родной земли, соединяющий исконно русские реалии, а также представления и нравы населяющих сибирские земли самых разных этнокультурных племен (мусульман, индуистов, буддистов).

Так или иначе, но в причудливой мозаике культурной жизни Харбина деятельность «масона» Ачаира, теософская теория, учение Рериха, его приезд и выступления, а также художественная рецепция доктрины оставили несомненный след. Тотальный мистицизм европейской культуры XX в. стал общим корнем повального увлечения представителей столь противоположных друг другу, на первый взгляд, теософии и харбинского фашизма. Оккультизм, интерес к магии, к эзотерическим штудиям, поиски европейской пракультуры, приводящие неизменно к Гималаям и Шамбале – общий знаменатель мистифицированных теорий и идеологий всех мастей¹¹⁰. Теософские настроения, увлечение оккультными практиками легли

в основу художественных и жизнестроительных моделей участников литературной и культурной жизни русского Харбина, стали частью утопических проектов дезориентированных в инокультурном пространстве изгнанников.

Повторимся: теософия увлекла по большей части старшее поколение дальневосточных изгнанников. Для молодого поколения харбинской интеллигенции теософские темы были, как правило, далеки и непонятны. В своих мемуарах Вл. Слободчиков рассказывал, что после смерти матери он нашел ее записи. В этих дневниковых тетрадах было «много ее соображений, связанных с теософским видением человеческого естества». Сам поэт принадлежал к генерации молодых чураевцев, практика спиритизма и теория теософии не увлекали его настолько, чтобы почувствовать глубокий интерес к их изучению. Спиритизм и теософию Слободчиков рассматривал сочувственно – как интересную забаву старшего поколения: «Мне *нравилось* слушать сообщения о единстве религии, науки и философии, обдумывать мысли, которые волновали меня своей таинственной непонятностью»¹¹¹ (Курсив наш. – *Авт.*).

Газеты той поры свидетельствуют, как на одном из заседаний «Чураевки» был зачитан большой доклад «Некоторые идеи антропософии» (лектор – М.С. Бережнов-Агмадов). Большое место в докладе занимал вопрос о великих оккультистах XIX в. и их преемниках – теософах и антропософах. Само выступление прошло хорошо, доклад заинтересовал аудиторию, однако журналист, освещающий мероприятие, позволил себе оговорку: «Следует, однако, заметить, что сама тема не для всех была достаточно ясна ввиду отвлеченности затрагиваемых в ней вопросов, а, тем более, что в составе аудитории преобладала молодежь, в основе отрицательно относящаяся к теософским и оккультным вопросам»¹¹². Позднее Валерий Перелешин, один из самых талантливых харбинских «юнцов», также отзывался о теософии как чем-то шарлатанском (не стесняясь в выражениях, именовал ее даже «блевотизмом» – по имени основательницы теософии Е.П. Блаватской)¹¹³, все «завиральные» явления его юности воспринимались им как чудачества: «двери растворялись ни с того ни с сего, посуда сама билась в шкафах, по ночам по полу катались какие-то предметы»¹¹⁴.

Однако его близкая подруга, Мария Коростовец, была противоположных убеждений, она была последовательной теософкой, печаталась в специальных изданиях¹¹⁵. Ее истовая вера в существовании запредельного отразилась в любопытных воспоминаниях о шанхайских встречах «чураевского братства». Они собрались в количестве девяти человек в кружке «Пятница»: Н. Петерец, Н. Щеголев, В. Перелешин, Л. Андерсен, Л. Хайндрова, Ю. Крузенштерн-Петерец, М. Коростовец, В. Иевлева, В. Померанцев. Их объединяло общее харбинское прошлое, а за плечами первых пятерых (хотели они это признать или нет) была чураевская школа. «В “Пятнице” велась серьезная литературная работа и учеба; это была именно рабочая студия»¹¹⁶; все были еще молоды, а от прозаической действительности за стенами кружка «нужно было бежать, чтобы как-то сберечь себя до того дня, когда войны больше не будет, террора не будет, голода и холода тоже не будет»¹¹⁷. Совершенно неожиданно для всех умер во цвете лет от воспаления легких Николай Петерец – один из духовных лидеров объединения, личность яркая и неоднозначная¹¹⁸. Трагедия отозвалась в сердце М. Коростовец мистическим образом. Много позже она писала своим друзьям: «Самое яркое, что у меня осталось от наших собраний, это – помните? – первая пятница после смерти Николая Петереца, когда мы втроем – Ларисса, Вы и я – накрывали на стол и без сговора поставили лишний прибор “для Коли”, и в этот момент в окно раздался стук ногтей (помните, у него были длинные холеные ногти?), и Ларисса сказала – это он! Вы пошли и “открыли ему дверь”. А, кажется, я сказала

громко: “Коля, если это Вы, подайте знак!” И электрическая лампочка потухла и вспыхнула, потухла и вспыхнула. Я всегда привожу этот факт, как доказательство жизни по ту сторону...»¹¹⁹. Как видно, личная мифология Петереца и его демонизированный образ органично соединились с полуспиритической – полутеософской трактовкой бытия Марией Коростовец.

Итак, увлечение теософией, личностью и творчеством Н.К. Рериха сыграло немаловажное значение в формировании харбинской культуры и отдельных художественных натур (А. Хейдока, А. Ачаира, Н. Слободчикова (брата Владимира), Н. Уранова и др.). Мечта о чудесном уходе в новые миры, присущая теософской утопии начала XX в., на харбинской почве соединилась и с практической организацией молодежи (в лице А. Ачаира), и с поисками этнокультурной идентичности (в лице А. Хейдока). Правда, деревня, предполагаемая на берегах Сунгари, не была построена Ачаиром. Но возникло духовное единение молодых людей, в идейной основе которого лежали не просто областнические посылы, а сплав жизнестроительной программы символистов и рерихианская философия. Ачаир не творил из мира иллюзии – наоборот, мечтал претворить утопию в жизнь. Единство слова и дела Ачаира воплощалось и в работе в Областной Думе, и Казачьем Союзе, и в деятельности ХСМЛ, и в его участии в масонской организации. Жаль, что его прекрасные устремления не были органично восприняты молодежью, но в этом, однако, есть онтологическая закономерность¹²⁰. Судьбы Ачаира и Хейдока были печальны, оба прошли лагеря и ссылки, но их духовная стойкость – во многом от их духовных практик¹²¹.

Результатом теософской настроенности стала активная творческая деятельность художественно одаренных натур, и эти произведения, несмотря на некоторые «темные» места, понятные только их авторам-теософам, до сих пор увлекают читателя проникновением в вершины духа и постижением запредельных миров. Нового мира русская эмиграция не построила, однако своими утопическими идеями и произведениями дала, во-первых, духовный ориентир своим современникам, во-вторых, создала особый художественный мир литературы восточной ветви русского рассеяния. Постепенно отечественный читатель самых разных духовных ориентаций открывает для себя поэзию Алексея Ачаира, Альфреда Хейдока, Марианны Колосовой и др.

Библиографический список

Аблажей Н.Н. Сибирское областничество в эмиграции. – Новосибирск, 2003. – 302 с.

Блаватская Е.П. Ключ к теософии. – М., 1993. – 318 с.

Диао Шаохуа. Харбинская «Чураевка» // Рубеж. – 2003. – № 4 (866). – С. 219–228.

Забияко А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2007. – 212 с.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Меж двух миров»: Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2008.

Забияко А.А., Крыжанская К.А. Переписка А. Ачаира и Г. Гребенщикова: идеи «сибирского регионализма» в контексте индивидуальной религиозности харбинского поэта // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 197–218.

Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – 428 с.

Коллекция «русского харбинца». Каталог собрания В.А. Слободчикова. – М.: Пашков дом, 2006. – 116 с.

Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – 368 с.

Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987.

Полански П. Русская печать в Китае, Японии и Корее. Каталог собрания Библиотеки им. Гамильтона Гавайского университета. – М.: Пашков дом, 2002. – 204 с.

Рак И.В. Египетская мифология. – М., 2004. – 320 с.

Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 239–264.

Росов В.А. Белый Храм на высоких горах. Очерки о русской эмиграции и сибирском писателе Георгии Гребенщикове. – СПб., 2004. – 120 с.

Слободчиков В.А. О судьбе изгнанников печальной... Харбин. Шанхай. – М., 2005. – 432 с.

¹ Ачаир А. Лаконизмы. – Харбин, 1937.

² Об этом, например: Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России. Конец XIX – начало XX вв. – М., 1991; Малинин В.А. История русского утопического социализма. Вторая половина XIX – начало XX века. – М., 1991; Шестаков В.П. Эсхатология и утопия (Очерки русской философии и культуры). – М.: Владос, 1995. – 208 с.; Геллер Л., Нике М. Утопия в России / пер. с фр. – СПб.: Гиперион, 2003. – 312 с. и др.

³ Об этом: Раздьяконов В.С. Спиритизм и творчество Владимира Соловьева: увлечение, разочарование, критика // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 73–83.

⁴ Бердяев Н. Теософия и антропософия в России // Типы религиозной мысли в России. – Paris, 1989. – С. 463.

⁵ Там же. – С. 464.

⁶ Лукин А. Образ Китая в России (до 1917 года) // Проблемы Дальнего Востока. – 1998. – № 5; Молодяков В. Восток Ксеркса (Япония в философии истории Владимира Соловьева и Андрея Белого) // Проблемы Дальнего Востока. – 1999. – № 1; Россия – Восток – Запад. – М., 1998; Смирнов И.С. Стафф, Туссен и... Гумилев: Восток – Запад. – М., 1989; Исаченко В.И. Образ Китая и китайцев в русской ментальности второй половины XIX – начале XX вв. (философско-религиозный анализ) // АКД. – Благовещенск, 2005.

⁷ Шахматова Е.В. Шамбала как утопия русского сознания // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 132–143.

⁸ Карлсон М. Нет религии выше Истины (История теософского общества в России 1875–1922). – Нью-Джерси, 1993. См. также: Дельфис. – 1992. – № 18; 1999. – № 19, 20; 2000. – № 21, 22.

⁹ Книги по теософии и оккультизму занимают в корпусе харбинских и шанхайских публикаций большое место. Например: Архангельский Д.А. Ты есть То. Новое сознание человечества. – Харбин: Изд-е Е.Г. Белоноговой, 1931. – 468 с.; Полный оракул и чародей, предсказывающий будущее по предложенным вопросам... – Шанхай: Слово, 1939. – 108 с.; Пономарев А.Р. О теософии. – Харбин: Изд-во Харбинского епархиального миссионерского совета, 1936. – 126 с.; Практический курс сосредоточения. Оккультное руководство. – Шанхай: Изд-во Р.О.Ц., Б.г. – 56 с.; Пьянкович В.Н. Лекции по оккультизму... – Харбин: Софийский тип, 1928. – 186 с.; Соломбин Е. Таинственное в обычном. – Шанхай: Книгоизд-во В.П. Камкина и Х.В. Попова, 1936. – 359 с.; Теософия и теософское общество: краткий очерк. – Шанхай: Изд-е А.Ф. Крудсена, 1937. – 51 с.; Истоки тайноведения: справочник по оккультизму...; еженедельный журнал русского оккультного центра «Огонь» (Шанхай) // Полански П. Русская печать в Китае, Японии и Корее. Каталог собрания Библиотеки им. Гамильтона Гавайского университета. – М.: Пашков дом, 2002. – 204 с. Библиотека Д.Н. Бодиско предлагала харбинским читателям ознакомиться со следующими изданиями: Тутолка С. Оккультизм и магия // Рупор. – 1931. – № 252. – С. 1; Крыжановская В.И. Рафаэля; Ее же. Мертвая петля и др. // Рупор. – 1931. – № 188. – С. 2. На страницах харбинских газет весьма много публиковали отрывки из теософского трактата Д.А. Архангельского. Например: Архангельский Д. Семь тел человека // Рупор. – 1927. – № 1996. – С. 5; Его же. Женщина спасает человечество! // Рупор. – 1927. – № 2000. – С. 17; Его же. Рассудок – наш враг, ум – наша гордость! // Рупор. – 1927. – № 2012. – С. 2.

¹⁰ Об этом: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Меж двух миров»: Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008.

¹¹ Слободчиков В.А. О судьбе изгнанников печальной... Харбин. Шанхай. – М., 2005. – С. 62–63.

¹² Книжное собрание В. Слободчикова, в котором сохранилась часть семейной библиотеки, содержит несколько книг философского и оккультного характера. Например, «Истоки тайноведения: справочник по оккультизму» (Шанхай: Speed Studio, 1939. – 208 с.), «Астрономическое мировоззрение в его историческом развитии» С. Оппенгейма (Берлин: Изд-во И.П. Ладыжникова, 1923. – 142 с.), «Пути благословения» Н. Рериха (Харбин: Alatas, 1924. – 157 с.), «Четвертое измерение: обзор главнейших теорий и попыток исследования области неизмеримого» П. Успенского (Берлин: Парабола, 1931. – 117 с.), «Японские рассказы из области чудесного» (Иокохама, 1909. – 45 с.) // Коллекция «русского харбинца». Каталог собрания В.А. Слободчикова. – М.: Пашков дом, 2006. – 116 с.

¹³ Об этом, например: Росов В.А. Николай Рерих: Вестник Звенигорода. Экспедиции Н.К.Рериха по окраинам пустыни Гоби. Книга I: Великий План. – СПб.: Алетейя; М.: Ариаварта-Пресс, 2002. – 272 с.; Шахматова Е.В. Шамбала как утопия русского сознания // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 132–143.

¹⁴ Подробно об А.А. Ачаире см.: Забияко А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2007. – 212 с.; Забияко А.А. «Лирическая романтика, к сожалению...»: А. Ачаир // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – С. 174–217; Забияко А.А. Русский Харбин: мифогенное пространство и художественное мифотворчество // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008. – С. 18–39.

¹⁵ Крузенштерн-Петерс Ю.В. Чураевский питомник (о дальневосточных поэтах) // Возрождение. – 1968. – № 204. – С. 45–70; Подробно об этом: Забияко А.А. «Дело о «Чураевском питомнике» (новые штрихи к известной истории харбинского поэтического объединения) // Проблемы Дальнего Востока. – 2006. – № 6. – С. 170–186.

¹⁶ Ачаир А. Письмо в Музей Николая Рериха (январь 1932) // Архив Музея Николая Рериха. – Нью-Йорк. Цит. по: Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 240.

¹⁷ Десять лет работы среди молодежи. Юбилейная беседа с пом. старшего секретаря А.А. Грызовым // Заря. – 1933. – № 268. – С. 3.

¹⁸ Магомедова Д.М. Переписка символистов как целостный текст и источник сюжета // Поэтика русской литературы конца XIX – начала XX в. – М., 2009. – С. 759.

¹⁹ Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 239–264. В дальнейшем ссылки на письма А. Ачаира и Г. Гребенщикова приводятся по этому изданию. Подробнее об этом см.: Забияко А.А., Крыжанская К.А. Переписка А. Ачаира и Г. Гребенщикова: идеи «сибирского регионализма» в контексте индивидуальной религиозности харбинского поэта // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Русские и китайцы: региональные проблемы этнокультурного взаимодействия. Вып. 9. Сборник материалов международной научно-практической конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Изд-во АмГУ, 2010. – С. 197–218.

²⁰ Подробнее о Г.Д. Гребенщикове см.: Росов В.А. Белый Храм на высоких горах. Очерки о русской эмиграции и сибирском писателе Георгии Гребенщикове. – СПб., 2004. – 120 с.; Росов В.А. Георгий Гребенщиков. О Новом Ковчеге // Дельфис. – 2001. – № 1. – С. 37–39; Росов В.А. Георгий Гребенщиков: наследие сибирского писателя в Санкт-Петербурге // Берега. – 2005. – Вып. 4. – С. 58–59; Тарлыкова О. Аристократ мысли и слова // Зарница. – 1926. – № 6; Горшков М. К 25-летию юбилею литературной деятельности Г.Д. Гребенщикова // Гун-бао. – 1931. – 4 апреля; <Б.п.> Юбилей Г.Д. Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 325. – С. 4; Гинс Г. Г.Д. Гребенщиков. По случаю 25-летнего юбилея // Заря. – 1931. – № 335. – С. 4; Нилус Е.Х. На чествовании Г.Д. Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 345. – С. 6; Ачаир А. Идея творчества Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 347. – С. 6; Растан М. Юбилей Г.Д. Гребенщикова // Заря. – 1931. – № 312. – С. 4; <Б.п.> 25-летний юбилей Г.Д. Гребенщикова // Рупор. – 1931. – № 323. – С. 9; О.Ш. Литературный юбилей // Рупор. – 1931. – № 309. – С. 10; Леонов В.Н. Культурологическая концепция Г.Д. Гребенщикова: Дис. ...канд. филос. наук. – Барнаул, 2003. – 141 с.

²¹ Ремнев А. Вдвинуть Россию в Сибирь. Империя и русская колонизация второй половины XIX – начала XX в. // Новая имперская история постсоветского пространства: сборник статей. – Казань, 2004. – С. 235. Подробно о понятиях «сибирская ментальность», «сибирский регионализм» см. еще: Сибирь в панораме тысячелетий: Материалы международного симпозиума: В 2 т. Т. 2. – Новосибирск, 1998.

- ²² Аблажей Н.Н. Сибирское областничество в эмиграции. – Новосибирск, 2003. – С. 4.
- ²³ Там же. – С. 6.
- ²⁴ Азаров Ю.А. Гребенщиков // Литература русского зарубежья. 1920–1940. – М., 2008. – Вып. 4. – С. 351.
- ²⁵ Там же. – С. 354.
- ²⁶ Там же. – С. 351.
- ²⁷ Росов В. «Полно охватить всю Сибирскую Русь». «Молодая Чураевка» в письмах Георгия Гребенщикова и Алексея Ачаира // Новый журнал. – 2009. – №256. – С. 249.
- ²⁸ Гребенщиков Г. Письма с Помперага // Перезвоны. – 1926. – № 22. – С. 689.
- ²⁹ Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 4.06.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 253.
- ³⁰ В 1930 г. в харбинских газетах появились публикации об изданных книгах по сибирскому регионализму: Сватиков С.Г. Россия и Сибирь (к истории сибирского областничества XIX в. – Прага: Изд-е общества сибиряков в СССР, 1930.
- ³¹ Цит. по: Дiao Шаохуа. Харбинская «Чураевка» // Рубеж. – 2003. – № 4 (866). – С. 220.
- ³² Там же.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Ачаир А. Сибирь // Рубеж. – 1932. – № 46.
- ³⁵ Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 28.03.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 244.
- ³⁶ Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 31.05.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 251.
- ³⁷ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 255.
- ³⁸ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Там же. – С. 249.
- ³⁹ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 255.
- ⁴⁰ Там же. – С. 256.
- ⁴¹ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 10.10.1927 // Там же. – С. 259.
- ⁴² Письмо Г. Гребенщикова кружку христианской молодежи в Харбине от 7.09.1927 // Там же. – С. 261.
- ⁴³ Там же. – С. 262.
- ⁴⁴ Там же.
- ⁴⁵ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 10.10.1927 // Там же. – С. 257.
- ⁴⁶ Трефилов В.А. Агни Йога // Основы религиоведения / под ред. И.Н. Яблокова. – М., 1994. – С. 244.
- ⁴⁷ Шапошникова Л.В. Основные особенности философии Живой Этики // Электронная библиотека международного центра Рерихов. [М., 2008–2011]. URL: <http://lib.icr.su/node/904>. (дата обращения: 15.05.2010).
- ⁴⁸ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 254.
- ⁴⁹ Трефилов В.А. Агни Йога... – С. 243.
- ⁵⁰ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 254.
- ⁵¹ Рерих Е.И. Письмо от 28.08.1931 // Агни Йога: Интернет-энциклопедия. URL: <http://agniyoga.roerich.info/index.php?title=28.08.31> (дата обращения: 13.05.2010).
- ⁵² Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 248.
- ⁵³ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Там же. – С. 249.
- ⁵⁴ Рерих Е.И. Письмо к молодежи о радости // Практика Агни Йоги. URL: http://agni-yoga.eu/?page_id=197 (дата обращения: 14.05.2010).
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 2.05.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 249.
- ⁵⁷ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 254.
- ⁵⁸ Там же. – С. 255.
- ⁵⁹ Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 31.05.1927 // Там же. – С. 251.
- ⁶⁰ Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 4.06.1927 // Там же. – С. 253.
- ⁶¹ Трефилов В.А. Агни Йога... – С. 244.
- ⁶² Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 4.06.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 253.
- ⁶³ Гребенщиков Г. Ачаиру А. Письмо от 7.09.1927 // Там же. – С. 254.
- ⁶⁴ И предшествующий сборник «Первая», и последующие за «Лаконизмами» книги стихов состоят из произведений самых разных жанров, отличающихся и по объему.

- ⁶⁵ А-с. Алексей Ачаир. «Лаконизмы» [рец.] // Рубеж. – 1937. – № 16.
- ⁶⁶ См.: Забияко А.А. «Восток – дело тонкое...» (сборник Ачаира «Лаконизмы» как опыт этнокультурного синтеза) // Тропа Судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2005. – С. 124–186.
- ⁶⁷ Забияко А.А. «Лирическая романтика, к сожалению...»: Алексей Ачаир // Тропа Судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2005; Забияко А.А. Страсть русского сердца в одеждах восточной мудрости («Лаконизмы» Ачаира) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Благовещенск, 2010. – Вып. 4. – С. 60–80.
- ⁶⁸ Забияко А.А. Страсть русского сердца в одеждах восточной мудрости («Лаконизмы» Ачаира) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Благовещенск, 2010. – Вып. 4.
- ⁶⁹ Там же.
- ⁷⁰ Например: Эфендиева Г.В. «Я верю в тишь и дальние кочевья...»: Ларисса Андерсен // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы...» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2008.
- ⁷¹ Ачаир А. «Семеро» [вст. ст.] // Семеро. – Харбин, 1931. – С. 7.
- ⁷² Письмо Л.Н. Андерсен А.А. Забияко от 9 августа 2006 г. // Личный архив А.А. Забияко.
- ⁷³ Андерсен Л. Письмена памяти: Из переписки. Письмо Ю.В. Линнику. 21 сентября 1994. Иссанжо // Андерсен Л.Н. Одна на мосту. – М., 2006. – С. 352–353.
- ⁷⁴ Подробно о встрече Ачаира с Рерихом см.: Забияко А.А., Крыжанская К.А. Спиритизм, теософия, масонство: харбинский вариант космополитизма // Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Меж двух миров»: Русские писатели в Маньчжурии. – Благовещенск, 2009. – С. 175–195.
- ⁷⁵ Андерсен Л. Другие берега: Из воспоминаний // Андерсен Л.Н. Одна на мосту. – М., 2006. – С. 250.
- ⁷⁶ Об этом: Эфендиева Г.В. «Я верю в тишь и дальние кочевья...»: Ларисса Андерсен. Указ. изд.
- ⁷⁷ Ачаир А. Гребенщикову Г. Письмо от 4.06.1927 // Новый журнал. – 2009. – № 256. – С. 253.
- ⁷⁸ Рубеж. – 1937. – № 23. – С. 1–6.
- ⁷⁹ Там же. – С. 1.
- ⁸⁰ Хейдок А. Страницы моей жизни. Из устных рассказов писателя (1989) // Дельфис. – 2002. – № 2.
- ⁸¹ Хейдок А. Скорее... Автобиографические очерки // Официальный сайт о творчестве Альфреда Петровича Хейдока. [М., 2006]. URL: <http://www.hejdok.ru/index.html> (дата обращения: 12.05.2009).
- ⁸² Там же.
- ⁸³ Попов А.Е. Трудная жизнь сильного духа: А.П. Хейдок // Официальный сайт о творчестве Альфреда Петровича Хейдока. [М., 2006] // URL: http://www.hejdok.ru/b_porov.html (дата обращения 15.02.2007).
- ⁸⁴ Иронические замечания на сей счет оставил В. Перелешин: Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987.
- ⁸⁵ Об этом: Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 53–66.
- ⁸⁶ Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. – 2008. – № 1. – С. 53–66.
- ⁸⁷ Eliade M. L'epreuve du labyrinthe. Entretiens avec Claud-Henri Rocquet. – Paris, 1978.
- ⁸⁸ Хейдок А. Интервью журналу «Беловодье» // Неоконченная симфония. – Рубцовск, 2004.
- ⁸⁹ Стульгинский С.В. Космические легенды Востока. – Ростов н/Д., 1992. – С. 11.
- ⁹⁰ Рерих Н.К. Шамбала Сияющая // Теософия в России [Неофиц. сайт]. 2000 // URL: <http://www.teosophy.ru/lib/shambala.html> (дата обращения: 6.11.2009).
- ⁹¹ Рак И.В. Египетская мифология. – М., 2004. – С. 269.
- ⁹² Энциклопедия символов / под ред. В.М. Рошаль. – М., 2006. – С. 323.
- ⁹³ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. – М., 1996. – С. 152–154.
- ⁹⁴ Энциклопедия символов / под ред. В.М. Рошаль. – М., 2006. – С. 881.
- ⁹⁵ Бидерманн Г. Энциклопедия символов. – М., 1996. – С. 298–299.
- ⁹⁶ Энциклопедия символов / под ред. В.М. Рошаль. – М., 2006. – С. 47.
- ⁹⁷ Рерих Н. Листы сада Мории // Октябрь. – 2001. – № 5. – С. 19.
- ⁹⁸ Хейдок А. Звезды Маньчжурии // Хейдок А. Огонь у порога. – Магнитогорск, 1994. – С. 31. В дальнейшем ссылки на это издание даются в тексте статьи с указанием страниц в скобках.
- ⁹⁹ Блаватская Е.П. Ключ к теософии. – М., 1993. – С. 135.
- ¹⁰⁰ Государственный архив Хабаровского края. – Ф. 830. – Оп. 3. – Д. № 5462 А.А. Грызова. – Л. 7–14.
- ¹⁰¹ Кочубей О.Е., Печерица В.Ф. Исход и возвращение... (русская эмиграция в 20-40 годы). – Владивосток, 1998. – С. 194.

- ¹⁰² Государственный архив Хабаровского края. – Ф. 830. – Оп. 3. – Д. № СД –2 /2077. Б.М. Юльского. – Л. 6.
- ¹⁰³ Об этом, например: Иванов В. Православный мир и масонство. – Харбин, 1935.
- ¹⁰⁴ Иванов В. Православный мир и масонство. – Харбин, 1935.
- ¹⁰⁵ Там же.
- ¹⁰⁶ О религиозно-художественном радикализме М. Колосовой см.: Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма // Религиоведение. – 2013. – № 1. – С. 158–172.
- ¹⁰⁷ Юртин Н. (Колосова М.). Ничто // Рубеж. – 1929. – № 44.
- ¹⁰⁸ См.: Сарасвати // Мифы народов мира. Энциклопедия: В 2 т. – М.: Сов. энциклопедия, 1988. – Т. 2. – С. 409.
- ¹⁰⁹ Цит. по: Ачаир А. На моей земле // Рубеж. – 1933. – № 44.
- ¹¹⁰ Сравните, например, географию экспедиций Рериха и фашиствующих археологов, а также теософскую доктрину и этнокультурные реконструкции германских фольклористов (об этом: Кондратьев А.В. Ритуальный смысл мегалитических сооружений // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 3–8).
- ¹¹¹ Слободчиков В.А. О судьбе изгнанников печальной... Харбин. Шанхай. – М., 2005. – С. 62.
- ¹¹² <Б.п.> Доклад в «Чураевке» // Заря. – 1931. – № 347. – С. 7.
- ¹¹³ Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987.
- ¹¹⁴ Перелешин В. Два полустанка // Литературная учеба. – 1989. – № 6. – С. 111.
- ¹¹⁵ Например: Коростовец М. Атомная энергия // Оккультизм и йога. – 1966. – Кн. 34. – С. 120.
- ¹¹⁶ Бакич О. Остров среди бушующего моря // Новый журнал. – 2005. – № 239. – С. 174–200.
- ¹¹⁷ Перелешин В. Два полустанка. Russian poetry and literary life in Harbin and Shanghai, 1930–1950. – Amsterdam, 1987. – С. 102–103.
- ¹¹⁸ Об этом: Забияко А.А., Эфендиева Г.В. «Четверть века беженской судьбы» (художественный мир лирики русского Харбина). – Благовещенск: Амурский гос. университет, 2008.
- ¹¹⁹ Цит. по: Бакич О. Остров среди бушующего моря // Новый журнал. – 2005. – № 239. – С. 178.
- ¹²⁰ Об этом: Забияко А.А. «Дело о «Чураевском питомнике» (новые штрихи к известной истории харбинского поэтического объединения) // Проблемы Дальнего Востока. – 2006. – № 6. – С. 170–186.
- ¹²¹ Об этом: Забияко А.А. Тропа судьбы Алексея Ачаира. – Благовещенск, 2007; Хейдок А. Страницы моей жизни. – М., 2011.



Давыдов И.П.

ОБРЕТЕНИЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

(Рецензия на книгу: *Маль Эмиль. Религиозное искусство XIII века во Франции* / пер. с франц. – М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2008. – 552 с.)

Аннотация. Рецензируемая книга представляет собой первое издание на русском языке фундаментального сочинения французского искусствоведа-медиевиста Эмиля Маля (1862-1954). Русскоязычная медиевистика до сих пор не богата собственными оригинальными исследованиями французской готики, поэтому фундаментальный труд по семиотике готического интерьера и экстерьера, не вчера отметивший свой вековой юбилей, на фоне современных научно-популярных сочинений оказывается очень востребованным. Книга может быть рекомендована всем интересующимся медиевистикой, философией культуры, историей религиозного искусства в качестве своеобразного семиотического комментария к альбому христианского искусства Франции Средних веков.

Ключевые слова: Эмиль Маль, медиевистика, искусствоведение, французская готика, средневековая архитектура, христианское искусство.

Рецензируемая книга представляет собой первое издание на русском языке фундаментального сочинения 1899 г. французского искусствоведа-медиевиста Эмиля Маля (1862-1954). Русскоязычная медиевистика до сих пор не богата собственными оригинальными исследованиями французской готики, поэтому приращение знания идет путем заимствования¹ – и труд по семиотике готического интерьера и экстерьера, не вчера отметивший свой вековой юбилей, на фоне публицистических сочинений, например, «почетного хранителя музеев Франции» Люка Бенуаса или Анджелы Черинотти², оказывается откровением для современного отечественного читателя³. Разумеется, специалистам представлять Эмиля Маля нет необходимости⁴, но тем удивительнее, что, скажем, в популярном ныне справочном издании 2003 г. «Словарь средневековой культуры» о Мале и его заслугах нет упоминания (правда, там вообще отсутствуют статьи «Архитектура» и «Готика», что выглядит по меньшей мере загадочно⁵).

В последнее десятилетие много говорилось и писалось об эстетике западноевропейского Средневековья – достаточно напомнить публикации Умберто Эко⁶. Причем нередко разговор об эстетике Средних веков уходит и уходит в сторону средневековой теологии истории (в духе Иоахима Флорского)⁷ и исторической поэтики, фактически опираясь на художественный язык средневековья⁸. В советском искусствоведении и философии культуры возник труднопреодолимый соблазн смешения культурных эпох средневековья и Возрождения⁹, определяющий преобладание в нашей стране исследований феномена Ренессанса¹⁰ в ущерб феномену «Долгого средневековья»¹¹.

На общем фоне не критичной и навязчивой констатации факта прогрессивности искусства Ренессанса по сравнению с предыдущей тысячелетней эпохой, строгостью и взвешенностью суждений выгодно отличаются труды историка архитектуры В.П. Зубова (ум. 1963)¹². В данном контексте нас интересуют преимущественно две его работы из неоконченного «триптиха»: «Византийский архитектор» и «Архитектура западного средневековья (по данным литературных источников)»¹³, где он очень грамотно и аккуратно показывает сходства и различия восточно- и западноевропейской христианской зодческой традиции, похоже, пользуясь методологией Люсьена Февра и Марка Блока (но не афишируя это). Ситуация в отечественной науке и философии искусства, на наш взгляд, стала исправляться сравнительно недавно – благодаря переводам на русский язык трудов корифеев французской медиевистики, в первую очередь, школы «Анналов» (Жака Ле Гоффа, Филиппа Арьеса, Робера Фоссье, Мишеля Пастуро, Алена де Либера и др.¹⁴), которые смогли продемонстрировать, комбинируя данные макро- и микроуровней исторического анализа социума и менталитета локальных общественных групп, несостоятельность идеи резкого хронографического отграничения феодальной формации средневековья от буржуазного Нового времени.

Имеет смысл также вспомнить опыт культурологического различения свящ. П. Флоренским – не по времени, а по духу – двух регулярно сменяющих друг друга типов культур: «средневекового» и «возрожденского»¹⁵. П.А. Флоренский утверждал, что с начала XX в. европейское общество вошло в позитивную фазу, «новое средневековье»¹⁶. Тем важнее было провести своеобразную «ревизию» того, что досталось «новому средневековью» от «старого», чем Э. Маль – старший современник Флоренского – и занимался¹⁷.

Эстетика и эстетическое не существуют сами по себе – их субстратами являются тексты, вербальные и невербальные. И заслуга Э. Маля именно в том и состоит, что он один из немногих историков и теоретиков искусства сумел синтезировать культурный сплав архитектоники готики и библейского нарратива и интерпретировать его герменевтическими методами, опираясь на латинское св. Предание (PL аббата Миня), за что получил уважительное прозвище «Шампольон соборов» – его безупречная классическая филологическая подготовка и навыки живописного мастерства, приобретенные в юности, позволили ему стать археологом средневекового зодчества у себя на родине. Маль оперирует термином «иконография», заимствованным у Дидрона из его работы «Христианская иконография» 1843 г., в несколько непривычном для нас смысле – как синонимом «иконологии», предвосхищая понятийный аппарат Эрвина Панофского¹⁸. Его интересует коррелят св. Писания и «каменной скрижали» памятников христианской архитектуры, фиксируемый с инструменталистской дотошностью. Если можно так выразиться, для Э. Маля рельефные плиты соборов – это гранки какого-то нового (точнее, хорошо забытого старого, что он и пытается доказать, обретая Средневековье вновь) невероятного издания Библии, набранного «шрифтом Брайля» для духовно слепых людей. И он всю жизнь будет расшифровывать этот грандиозный и грациозный код, различая «издания» зданий поздней античности, раннего средневековья, готики, Ренессанса, барокко...

Строгость методологии и научная добросовестность никогда не позволяли Э. Мालю смешивать стили, эпохи, предметы своего культуролого-семиотического анализа¹⁹ – он строго разводил французское, итальянское, немецкое и т.д. средневековое, ренессансное, барочное искусство, предпочитая скрупулезный диахронный анализ синхронно-компаративному, регулярно привнося в переиздания своих трудов новейшие достижения библеистики, искусствоведения, археологии и медиевистики. Именно в этом ключе выдержана рецензируемая книга. Ее открывает обширное

введение, поделенное на две главы: «Основные черты средневековой иконографии» и «Метод изучения средневековой иконографии».

Основной объем книги занимают культурологические интерпретации четырех «Зерцал» Винсента из Бове: Зерцала природы (кн. 1), Зерцала науки (кн. 2), Зерцала морали (кн. 3) и Зерцала истории (кн. 4), сопровождающиеся грамотно подобранным иллюстративным материалом. «Зерцало истории» – наиболее обширный раздел «Религиозного искусства XIII века во Франции» и включает шесть глав, в которых последовательно представлены результаты поиска соответствий литургического и декоративного убранства готических соборов Франции с событийным рядом священной истории Ветхого Завета, Нового Завета, церковной истории «золотого века» христианских святых (мучеников, королей, отшельников).

Отдельно Э. Маль останавливается на исторически неподтвержденных легендарных персонажах, мифологических образах античности. Венчают этот экскурс, как и следовало ожидать, эсхатологические и сотериологические темы конца мировой истории, Апокалипсиса и Страшного Суда. В кратком резюме Э. Маль подчеркивает уникальность каждого из памятников французского средневековья, к которым он призывает относиться со всей возможной бережливостью и благоговением. Русское издание его труда снабжено добротным «Указателем имен», демонстрирующим энциклопедическую эрудированность Э. Маля, и предваряется весьма информативной статьей Алексея Расторгуева «Жизнь и труды Эмиля Маля».

Книга может быть рекомендована всем интересующимся медиевистикой, философией культуры, историей религиозного искусства в качестве своеобразного семиотического комментария к альбому христианского искусства Франции Средних веков. Остается ждать, когда на русский язык будет переведен полный корпус фундаментальных сочинений Э. Маля, куда должны быть включены: «Религиозное искусство позднего средневековья во Франции» (1908), «Религиозное искусство XII века во Франции» (1922), «Религиозное искусство после Тридентского собора» (1932), «Рим и его древние храмы» (1942) и др.

¹ Готика: Архитектура. Скульптура. Живопись / под ред. Рольфа Томана. Изд. на рус. яз. – Кёльн: Изд-во «Кёнеманн», 2000. – 568 с., 1500 ил. Особ. – С. 28-190; Романское искусство: Архитектура. Скульптура. Живопись / под ред. Рольфа Томана. Изд. на рус. яз. – Кёльн: Изд-во «Кёнеманн», 2001. – 481 с. – С. 120-177; Эрши Анна. Живопись интернациональной готики / пер. с венг. – Будапешт: Корвина, 1986.

² Бенуас Люк. Знаки, символы и мифы. – М.: АСТ-Астрель, 2004. – 160 с.; Тайны соборов или Соборы тайны / под ред. А. Черинотти; пер. с итал. – М.: Вече, 2007. – 128 с.

³ К слову, далеко не все западноевропейские историки-медиевисты и специалисты в области урбанистики считают нужным обогатить свой научный инструментарий ссылками на труды Э. Маля – таковых мы не найдем, например, в сочинениях Бернара Гене, Жоржа Дюби, Пьера Шоню, Йохана Хейзинги и проч.

⁴ Ванеян С.С. Архитектура и иконография. «Тело символа» в зеркале классической методологии. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 832 с. – С. 829 и др.; Добиаш-Рожественская О.А. Культура западноевропейского средневековья. – М.: Наука, 1987. – 352 с. – С. 44-45, 314, 325; Муратова К.М. Мастера французской готики XII-XIII веков: Проблемы теории и практики художественного творчества. – М.: Искусство, 1988. – С. 329 и др.

⁵ Словарь средневековой культуры / под общ. ред. А.Я. Гуревича. – М.: РОССПЭН, 2003. – 632 с. Но, наверное, эта фигура умолчания более красноречива, нежели убогая заметка на десять строк о готическом искусстве, помещенная в претенциозном «Словаре христианского искусства» Дианы Апостолос-Каппадоны (Пер. с англ. – Челябинск: Урал-Л.Т.Д., 2000. – С. 56).

⁶ Эко Умберто. Искусство и красота в средневековой эстетике / пер. с итал. – СПб.: Алетейя, 2003. – 256 с.; Эко Умберто. Эволюция средневековой эстетики / пер. с итал. и лат. – СПб.: Азбука-классика, 2004. – 288 с.

⁷ Избранную литературу по данному вопросу на европейских языках см., напр., в: Зубов В.П. Труды по истории и теории архитектуры. – М.: Искусствознание, 2000. – 528 с. – С. 328.

⁸ Эта тема была близка отечественным исследователям и советской эпохи. См., напр.: Художественный язык средневековья / под ред. В.А. Карпушина. – М.: Наука, 1982. – 272 с.

⁹ Из истории культуры Средних веков и Возрождения / под ред. В.А. Карпушина. – М.: Наука, 1976. – 317 с.

¹⁰ Баткин Л.М. Итальянское Возрождение: Проблемы и люди. – М.: РГГУ, 1995. – 448 с.; Культура, эпоха и стиль: Классическое искусство Запада / сб. статей в честь 70-летия проф. М.И. Свидерской. – М.: Галарт, 2010. – 432 с.; Свидерская М.И. Пространственные искусства в западноевропейской художественной культуре XIII-XIX веков: Учеб. пособие: В 2 кн. – М.: Галарт, 2010. – 928 с.; Соколов М.Н. Вечный Ренессанс: Лекции о морфологии культуры Возрождения. – М.: Прогресс-Традиция, 1999. – 423 с.

¹¹ Другие средние века. К 75-летию А.Я. Гуревича. Сб. статей. – М.; СПб.: Университетская книга, 1999. – 463 с.

¹² Зубов В.П. Архитектурная теория Альберти. – СПб.: Алетейя, 2001. – 464 с.; Он же. Труды по истории и теории архитектуры. – М., 2000.

¹³ Зубов В.П. Труды по истории и теории архитектуры... – С. 20-375.

¹⁴ Арьес Ф. Время истории. – М.: ОГИ, 2011. – 304 с.; Ле Гофф Ж. Рождение чистилища. – Екатеринбург – М.: У-Фактория, Астрель, 2011. – 544 с.; Он же. Цивилизация средневекового Запада. – Екатеринбург: У-Факториал, 2005. – 568 с.; Либера Ален де. Средневековое мышление. – М.: Праксис, 2004. – 368 с.; Пастуро Мишель. Символическая история европейского средневековья. – СПб.: Александрия, 2012. – 448 с.; Фоссье Робер. Люди средневековья. – СПб.: Евразия, 2010. – 352 с.

¹⁵ Флоренский П.А. Автореферат; Он же. Соч.: В 4 т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1994. – 797 с. – С. 39.

¹⁶ История русской философии: Учеб. для вузов / общ. ред. М.А. Маслина. – М.: Республика, 2001. – 639 с. – С. 434.

¹⁷ Пафос нашего замечания очевиден: в нынешнюю эпоху «нового средневековья» (П. Флоренский) целесообразно сосредоточиться на медиэвистике. Школа «Анналов», раздвигая исторические рамки средневековья, позволяет учесть все нюансы, а строгость методологии того же Э. Маля не допустит смешения средневековых и «возрожденских» феноменов в исследовании культурного наследия Европы.

¹⁸ Панофский Эрвин. Этюды по иконологии: Гуманистические темы в искусстве Возрождения / пер. с англ. Н. Г. Лебедевой и Н. А. Осминской. – СПб.: ИД «Азбука-классика», 2009. – 432 с. – С. 27 и след. Э. Маль знал книгу Чезаре Рипа «Иконология» 1593 г., призывал обращать на нее исследовательское внимание, но в современный научный оборот понятие «икология» ввел все же не он.

¹⁹ И эта особенность роднит творчество Э. Маля с творчеством его русского коллеги и современника Петра М. Бицилли (1879-1953). Отчасти схожи и логики построения их сочинений. См., напр.: Бицилли П.М. Элементы средневековой культуры. – СПб.: Мифрил, 1995. – 244 с.; Бицилли П.М. Место Ренессанса в истории культуры. – СПб.: Мифрил, 1996. – 256 с.

CONTENTS

History of Religions

<i>Mathew M. Fialko</i> , Rosicrucianism and modern European alchemy	3
--	---

Being the main subject of the early Christian theological conversation, a belief in Christ who pre-existed as Divine being before his incarnation, is rooted in the ancient Old Testament exegesis as well as in the intertestamental religious literature. The first known written translation of the Bible made in Greek, the Septuagint (III-II c. BC) may be considered as one of the most important witnesses of Hebraic messianic hopes during the age of Hellenism.

Key words: Bible, Christ, Septuagint, messianism, Judaism, Hellenism.

Religions of Russia

<i>Pavel V. Belous</i> , About religious and moral condition of the Russian society in the early XX century	12
---	----

The time from 1914 to 1945 may be called «the time of strong obscuration of the European mind». The theme of spiritual crisis in Russia in early XX century is studied insufficiently, despite of the decisive importance of this aspect. The primary cause of any action is the internal state of the person. In this article, by using literature, memoirs of contemporaries, periodicals and archival documents, has a shot to define the religious condition of society in pre-revolutionary times, which define people behavior and became a «psychological preparation» for impending disaster in 1917.

Key words: Russian Orthodox Church, Tobolsk diocese, religiosity, morality, society, revolution, intellectuals, clergy, faith, property.

<i>Nikolay V. Dmitriev</i> , Ecclesiastic moral influence on non-Orthodox military men of the Russian Far East army in the pre-revolutionary period	19
---	----

The article deals with the organization of spiritual and moral influence on non-Orthodox military men of the Russian Far East army in the period until 1917.

Key words: catholic, lutheran, moslem, judaist, catholic church, protestant church, pastor, kister, mullah, rabbi, kurat, anagnoste, proselytism.

<i>Olga P. Ostrovskaya</i> , Mass Migration Phenomenon of Pentecostals to Nakhodka city. Causes and Effects	29
---	----

The paper focused on the main factors of mass migration of Pentecostals to Nakhodka city at the end of 1950th and on causes of its origin. They include the complex of objective changes of political and religious situation in the country and confessional peculiarities of Pentecostalism. The emergence of this phenomenon created a practical model of cooperation between Soviet society and believers in the reality of a certain city.

Key words: sign, symbol, State and Church relations, axiology, value, ontology, civil religion, semiotics, desacralization, postmodernism, quasy-religion, cratocentrism, simulacra.

<i>Irina V. Kuprianova</i> , Traditionalism of Old Believers against the apostasy of westernization	37
---	----

The article deals with ideological basis of the traditionalism of Old Believers, which dates back to pre-schism Orthodoxy of Moscovia. Checking all the vital phenomena on conformity to Christian ideal, Old Believers, as long ago as civilization came, guessed the threat for traditional society and had been finding the answers on its challenge in the vital practice. The author makes a conclusion that the ideological and empirical

basis of Old Believers can be needed to modern situation as instruments of counteraction to processes of westernization and dechristianization of the Russian society, destructive for national originality.

Key words: Westernization, apostasy, Old Believers, traditionalism, dechristianization, globalization, confessional charity, religious collectivism.

Religions of the East

Sergey V. Pakhomov, Soteriological Aspects of the Higher Reality in Hindu Tantrism 43

Soteriological matters in Hindu Tantrism, in the context of tantric ideas about the supreme deity are researched in this article. Freedom is an integral part of the higher divine reality. Deity acts outside any conditionality; any action of it is somewhat soteriological. God pours out his mercy upon all those who aspires to spiritual heights. The paradox of the Godhead consists in the fact that It both gives a releasing knowledge and condemns creatures to ignorance, and from it all sorts of samsarical restrictions grow. Accordingly, only Deity can release them in fact. However, it performs this action with a help of efforts on the part of supporters of tantric teachings, which create favorable conditions for the acquisition of divine grace in the course of their spiritual practice.

Key words: Hindu Tantrism, soteriology, Highest Reality, freedom.

Irina R. Garri, Nyingmapa monasteries of Eastern Tibet 52

The article concerns with Eastern Tibet monasteries of Nyingmapa, the oldest Tibetan Buddhist school. It is based on the diary of the trip to one of the most remoted regions of Kham - the Tibetan Autonomous Prefecture Ganzi in Sichuan and on the Tibetan and Chinese sources collected during the author's research in Tibet. The paper also briefly exposes the Nyingmapa school and doctrines of Chan and Dzogchen in the Tibetan Buddhist tradition.

Key words: Eastern Tibet, Kham, Buddhism, Nyingmapa school, Dzogchen, Chan.

Dulma V. Ayusheyeva, Tibetan Buddhism in North America 63

The paper analyses the modern state of Tibetan Buddhism in North America. The author investigates the main peculiarities and tendencies in the development of Tibetan Buddhism in this region.

Key words: Tibetan Buddhism, lineage of teachers, Buddhist organizations and centers.

Andrey P. Zabiako, Marina A. Khaymurzina, Interpretation of religion by Chinese thinkers in the context of the development of Religious Studies in China (the second half of the XXth century – the beginning of the XXIst century). The second article 70

The article is devoted to the main methods in interpretation of the term «religion» in the Chinese Religious Studies. In the contemporary state of continental Chinese Study of Religion Marxist atheism has a dominant position. It's evidently determined by the ideological situation in China. However, Marxist interpretations of religion are gradually getting rid of whilom dogmatism. Now, in a certain extent, we can speak about the ideological openness in Religious Studies, which resulted in the process of traditional Marxist interpretations reappraisal. This process, authorized on political and academic levels, is denoted as «Chinazation of Marxist religious conception». It means that in the Chinese science Marxist methodology coexists with the western religious conceptions. Moreover, western conceptions have substantial influence on the development of Chinese religious theories. Classical western interpretations of religion are being assimilated and becoming transformed, opening up the new possibilities for further development. The ideas of western religious studies stimulate the evolution in the religion interpretation from its simplified and perverted form of consciousness to

the complicated and significant part of a socio-cultural system. On the other hand, western religious theories are frequently criticized for Eurocentrism and Christian-centrism. According to some Chinese scientists' point of view, the interpretation of the religion essence in the context of the Chinese religious peculiarity requires appealing to the key categories and senses of the Chinese culture. Some Chinese authoritative publications revealing the religion essence single out shen as one of the key Chinese categories. *Shendao shenjiao* – «to teach someone with the help of the Holy truth» – is one of key Chinese senses. Some Chinese leading scientists argue that the universal essence and the main social function of religion consist in the expression of *shendao shenjiao*.

Key words: religion, Study of Religion, the essence of religion, definition of religion, Marxism, atheism, phenomenology of religion, sociology of religion, psychology of religion, history of religion.

Philosophy of Religion

Yuri M. Serdyukov, The problem of Transcendental Subject: Historical and Philosophical Perspective (From I. Kant To S. Grof) 88

The article sheds light upon the evolution of the theory of transcendental subject since its origin within the confines of I. Kant's philosophy till the 1980s. Special attention is being paid to the concept of transcendental viewed as the unconscious in the philosophy of mysticism of C. Du Prel and transpersonal psychology of S. Grof.

Key words: transcendental subject, religious experience, near-death experience, the unconscious, philosophy of mysticism, transpersonal psychology.

Vladimir M. Storchak, Religion and science in the context of dichotomy of relations between the conscious and the unconscious 102

The paper deals with theoretical questions of religion evolution. The main attention is given to the problem of dialectic interaction in this process of rational and irrational, science and religion.

Key words: The unconscious, quasi-religion, science, religion, secularization, conscious, evolution.

Religious Philosophy

Elena N. Anikeeva, Sources of Indian theism in the pre-philosophy: Vedas and Upanishads 113

The origin of Indian theism (ishvara-vada) is found out of pre-philosophy: Vedas, Upanishads, – where forms the archetype (essential characteristics) of divine person and arises the concept of Ishvara. In Vedas deity is characterized by relativism: 1) indefinite number of deities; 2) the absent of exact hierarchy in the pantheon with the sovereign person on the top; 3) high degree of (poly) functionality and dependence of Vedic gods from ritual; 4) united ontological impersonal source connected the variety of gods and deities in definite panentheistic unity. In Vedas and Upanishads the ontological status has a character of «attributive-functional theism» (A. Losev's termin), which, in contradistinction from «substantial theism» of monotheistic religiosity, closely connected with metaphysics of impersonal Absolute, the primary to the personal gods.

Key words: Ishvara, ishvara-vada, theism, pantheism, panentheism, relativism of Divine Persons, attributive-functional theism, substantial (absolute) theism.

Chinghis Ts. Tsyrenov, Zheng Xianzhi and his work «Reasonings about immortality of the soul» 122

The article is devoted to understudied sinobuddhist work «Shen bu mie lun» written by a buddhist thinker and statesman Zheng Xianzhi (364-427). There is reflected the

religious and philosophical polemic period of the Southern and Northern Dynasties around sinobuddhist thesis «of immortality of soul» in this work. This article deals with reconstruction of conceptual structure of investigated work, as well as the approximate date of its creation. It is found that «Shen bu mie lun» was written under the influence of early medieval Chinese teaching xuanxue («the doctrine of the mysterious»). The author has executed translation of the main work's theses.

Key words: soul and corporeal form, fire and brushwood, li principle, Wang Bi, Guo Xiang, presence and absence, the great limit, wisdom and foolishness.

Sergey V. Pishoon, The nature of philosophical knowledge in interpretation of St.-Petersburg's school of ecclesiastical and academic theism (standpoints of F.F. Sidonsky and V.N. Karpov) 131

The paper deals with the history of Russian philosophy. The author refers to works of Russian religious thinkers – F.F. Sidonsky and V.N. Karpov. The author makes a conclusion that F.F. Sidonsky and V.N. Karpov are founders of school of thought in St.-Petersburg's ecclesiastical academy. Their original problem consisted in framing of clear and, at the same time, profound definition of philosophy and its parts. It should be emphasized that the thinkers both showed originality in seeking to resolve such matter.

Key words: philosophy, philosophy history, Russian philosophy, theism, ecclesiastical academy, Orthodoxy.

Natalia A. Senko, The doctrine of Slavophiles in the interpretation of representatives of the ecclesiastical academic theism 138

The article discusses the heritage of the representatives of Russian ecclesiastical academic science, who devoted their research works to the Slavophiles, mainly to A.S. Khomyakov and I.V. Kireevsky. The author attempts to systematize materials of orthodox theists from St. Petersburg, Moscow, Kiev and Kazan ecclesiastical academies to conduct its comparative analysis.

Key words: Aleksey Stepanovich Khomyakov, Ivan Vasilyevich Kireyevsky, religious philosophy, slavophilism, theism, rationalism, epistemology, ontology.

Sociology of Religion

Ekaterina S. Elbakyan, Globalization in the age of religion, religion in the age of globalization 149

The article of E. S. Elbakyan «Globalization in the age of religion, the religion in the age of globalization», explores the challenges of globalization, the impact of globalization on the different types of religion and, on the contrary, the place of the religious factor in the processes of globalization today. It is highlighted the multidimensional nature and the ambivalence of these processes, the inability to give them a clear assessment..

Key words: Religion, Globalization, integrative function of religion, communicative function of religion, secularism, secularization, clericalization, theocracy, new religions, freedom of conscience.

Religion and Law

Teryukova Ekaterina A., Russian Religious Legislation of the early 20th century about interreligious conversions 163

The article concerns with the problem of the new Religious Legislation elaboration in Russia in the early 20th century. This Legislation based on the notions of Freedom of Conscience and Worship. The article is focused on the elaboration of legislative norms which could provide Russian citizens the possibility to choose religion and change religious affiliation without special authorizations and any threatening punishment..

Key words: Religious Legislation, Freedom of Conscience, Freedom of Worship, religious affiliation, interreligious conversions.

Religion and Culture

<i>Kirill V. Posternak, Empress Elizabeth of Russia and religious art of that time</i>	177
--	-----

The paper provides an analysis of influence of Empress Elisabeth's religious commitments on the development of ecclesiastical art in Russia. The Empress paid attention to canons and traditions of Orthodox Church and demanded from architects and artists to observe them thoroughly. There are demonstrated mechanisms of such influence in the article, on the example of architectural decorative adornments of St.-Petersburg's iconostases of the middle of XVIII century; the character of relations between the Empress and artists is briefly elucidated.

Key words: Empress Elizabeth of Russia, ecclesiastical art, architecture, baroque, iconostasis.

<i>Anna A. Zabiako, Xenia A. Zemlyanskaya, Theosophy Utopia in the cultural life of the Far-east emigration</i>	187
---	-----

The article investigates the features of the cultural life of the Far Eastern emigration due to the influence of theosophy and «Living Ethics» of N. Roerich. Theosophical doctrine became an utopian model of lifestyle, helping Russian emigrants to adapt to the cultural environment and organize their life on the new spiritual foundation. Breakout for Roerich of the Russian in Harbin had a personal reasons (own religious experience, mystical exaltation of the imaginative nature) as well as ideological ones (the dream of creating a new independent Siberian State, a revitalized Russia). For some (Alexey Achair) theosophy and the teaching of Roerich became a guide for the creation of the youth organization «Young Churaevka», for others (Alfred Heydock) – a powerful source of fictional plots for mystical prose and motivation for resilience.

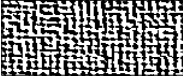
Key words: soul and corporeal form, fire and brushwood, li principle, Wang Bi, Guo Xiang, presence and absence, the great limit, wisdom and foolishness.

Score

<i>Ivan P. Davydov, Discovering the Middle Ages</i>	211
---	-----

The book under review is the first publication in Russian of one of the fundamental works of French medievalist and art historian Émile Mâle (1862-1954). Russian-language medieval studies are not rich with its own original research works on the French Gothic architecture, so the fundamental work on the semiotics of the Gothic interior and exterior is highly relevant. The book is recommended to anyone interested in medieval studies, philosophy, culture, history, religious art as a kind of semiotic commentary to the medieval Christian art in France.

Key words: Émile Mâle, medieval studies, history of art, French Gothic architecture, medieval architecture, Christian art.



ABOUT THE JOURNAL

The journal «Study of religion» is the first Russian journal dedicated to the religion studies as scientific and education subject.

The journal is oriented for the academic society. Editorial board of the journal forms its content bearing in mind its strictly scientific character. The journal is a non-theologic publication. It means that it is far away from religious-apologetic goals as well as from religious-revealing ones. It is connected with no contemporary confession, and the authors can have their own religious convictions. The journal it is strictly separated from occult, mystical, pseudo-historical and fantastic creations that are now trying to replace study of religion as well as theology of traditional confessions.

Special journal focused on the religion studies plays an important role in self-identification of the Russian religion studies as a scientific subject and a university course of studies. It includes articles about history of world and Russian religions, philosophy of religion, sociology of religion, psychology of religion, etc. Much attention is paid to the contemporary religious situation in Russia. The journal helps the specialists from different fields of science to exchange information. That is why, being a professional publication, the journal gives a wide range of opportunities to those scientists who open new aspects in the study of religion.

We will be glad to cooperate with Russian and foreign colleagues.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Извещение	ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ (наименование получателя платежа) ИНН2801027174 р/с № 40501810500002000001 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск (наименование банка получателя платежа) БИК 041012001 ОКАТО 10401000000 КБК 000000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год) (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого _____ руб. _____ коп.
Кассир	
Квитанция	ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ (наименование получателя платежа) ИНН2801027174 р/с № 40501810500002000001 (ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа) УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск (наименование банка получателя платежа) БИК 041012001 ОКАТО 10401000000 КБК КБК 000000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год) (наименование платежа) Сумма платежа _____ руб. _____ коп. Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп. Итого _____ руб. _____ коп.
Кассир	

Вниманию подписчиков!
С 1 января 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточнить реквизиты можно будет на сайте журнала <http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadovskaya@rambler.ru.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)

« ____ » _____ 20 ____ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

С условиями приема указанной в платежном документе суммы, в т.ч. с суммой взимаемой платы за услуги банка, ознакомлен и согласен

(подпись плательщика)

« ____ » _____ 20 ____ г.

Информация о плательщике

(Ф.И.О., адрес плательщика)

(ИНН)

№ _____
(номер лицевого счета (код) плательщика)

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. Стоимость одного номера – 350 руб. (с учетом НДС), годового комплекта из 4 номеров – 1400 руб. Подписку на 2014 г. можно оформить через **Объединенный каталог «Пресса России» (зеленый) – подписной индекс 13107.**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счета АмГУ платежным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год)*.

Для иностранных читателей стоимость годовой подписки составляет 100 USD (70 евро).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Наименование платежа – подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is 100 \$ USD, 70 euro (4 volumes).

Postal fees are included in the subscription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет № 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области

Текущий валютный счет № 40503840411000000001

Транзитный валютный счет № 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRUM2 BLA

КПП 280102001

ОГРН 1027739609391

Purpose of the payment – subscription for «Study of Religion» journal (2014).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

*Вниманию подписчиков!

С 1 октября 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточнить реквизиты можно будет на сайте журнала <http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadovskaya@rambler.ru.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

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.

Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 (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 использования специальных шрифтов (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.

Статьи представляются в распечатке на бумаге и в электронном варианте (исключительно в формате RTF). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (например: «Иванов_статья»). Библиографические ссылки и примечания к основному тексту статьи оформляются в виде концевых сносок. Система внутритекстовых ссылок и отсылок в квадратных скобках не применяется.

К статье прилагаются:

- 1) аннотация (от 300 до 900 зн.) **на русском и английском языках**;
- 2) ключевые слова/словосочетания (не более 10) **на русском и английском языках**;
- 3) *пристатейный библиографический список*, включающий библиографические записи использованных в статье основных изданий и других документов (не более 15 наименований);

4) *общий список всех библиографических ссылок*, имеющихся в основном тексте статьи, сносках или примечаниях. Список библиографических ссылок прилагается отдельным файлом (также в формате RTF), название которого должно включать в себя фамилию автора и пометку «ссылки» (например: «Иванов_ссылки»). 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, с указанием конкретных страниц, на которые ссылается автор.

5) *сведения 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.

К статье могут прилагаться иллюстрации (изображения объектов, рисунки и т.д.), которые при черно-белой печати не снижают качество восприятия текста. Цветные иллюстрации и другие графические объекты в высоком качестве размещаются в PDF-версии журнала на сайте www.amursu.ru/religio в разделе «Архив», а также на сайте Научной электронной библиотеки (<http://elibrary.ru>). Каждая иллюстрация нумеруется и подписывается автором, в конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, Амурский государственный университет, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов (статья и общий список всех библиографических ссылок – итого два файла) **обязательно** высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru **с пометкой «статья»**.

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее на сайте журнала). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Электронные файлы принимаются редакцией исключительно в формате DOC. Просим обратить Ваше внимание на то, что при переводе документа из одного формата в другой **могут пропасть сноски**. Убедитесь, что они сохранились. Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов_статья.doc).

К статье могут прилагаться иллюстрации (изображения объектов, рисунки и т.д.), которые при черно-белой печати не снижают качества восприятия текста. Цветные иллюстрации и другие графические объекты в высоком качестве размещаются в PDF-версии журнала на сайте www.amursu.ru/religio в разделе «Архив», а также на сайте Научной электронной библиотеки (<http://elibrary.ru>). Каждая иллюстрация нумеруется и подписывается автором, в конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, Амурский государственный университет, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов обязательно высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее в разделе «Подписка»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Образец оформления статьи:

(файл прилагается к письму с пометкой «статья»)

И.И.Иванов

Религиозно-политический экстремизм в России

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты деятельности религиозно-националистических организаций в политическом процессе России. Изучение деятельности религиозно-националистических организаций позволяет утверждать, что в современном религиозном радикализме существуют два направления: православное и неоязыческое. Автор приходит к выводу, что, несмотря на ограниченные возможности для участия в политическом процессе, религиозно-националистический радикализм является потенциально опасной для общества разновидностью праворадикальных идеологий, в которой совмещаются религиозная нетерпимость и агрессивный национализм.

Ключевые слова: радикализм, экстремизм, национализм, православие, язычество, ксенофобия.

[Основной текст статьи]

Библиографический список

(в алфавитном порядке)

Адорно Т.В. К логике социальных наук // *Вопр. философии*. – 1992. – № 10. – С. 76–86.

Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // *Вестник аналитики*. – 2002. – № 3 (9). – С. 154–164.

Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Annotation

Ivan I. Ivanov, Religiously Political Extremism in Russia

The paper deals with some aspects of the activity of religiously nationalistic organisations in the political process of Russia. The study of activity of religiously nationalistic organizations allows saying that there are two trends in the contemporary right radicalism: orthodox and pagan. In spite of the limited possibilities for the participation in the political process, religiously nationalistic radicalism is a kind of right radical ideologies that is potentially dangerous for the society, combining religious intolerance and aggressive nationalism.

Key words: Radicalism, extremism, nationalism, orthodoxy, paganism, xenophobia.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Сведения об авторе

(обязательно на двух языках – русском и английском)

Ф.И.О.: Иванов Иван Иванович

Научная степень, звание: кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор

Место работы: Амурский государственный университет

Должность: Доцент кафедры религиоведения, проректор по научной работе

Рабочий адрес: Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр.1, каб. 7

Домашний адрес: Амурская область, г. Благовещенск, ул. Институтская, 26 кв. 5 (не для публикации)

E-mail: ivanovii@mail.ru

Name: Ivanov Ivan Ivanovich

Academic degree and status: PhD (Philosophy), Dr.Sc. (History), Full Professor

Place of employment: Amur State University

Post / Appointment: Assistant Professor at Study of Religion Department, vice-rector at science

Business address: of. 7, build. 1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia

Home address: 5, 26 Institutskaya str., Blagoveschensk, Amur region, Russia (not for publication)

E-mail: ivanovii@mail.ru

[Концевые сноски – ссылки, примечания и т.д.]

Образец оформления общего списка библиографических ссылок:

(прилагается к письму отдельным файлом с пометкой «ссылки»)

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 203–212.

Терентьев А.А. Буддизм // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2008. – С. 207.

Адорно Т.В. К логике социальных наук // Вопр. философии. – 1992. – № 10. – С. 76–86.

Официальные периодические издания: электронный путеводитель / Рос. нац. б-ка, Центр правовой информации. [СПб., 2005–2007]. URL: <http://www.nlr.ru/lawcenter/izd/index.html> (дата обращения: 18.01.2007).

Бочарников И.В. Внутриполитическая безопасность России и потенциальные причины конфликтов на ее территории // Вестник аналитики. – 2002. – № 3 (9). – С. 154–164.

Петров П.П. История религиоведения. – М.: Высш. шк., 2009. – 300 с.

Стенограмма беседы с П.П. Петровым // Материалы полевых исследований в с. Сосновка Ивановского района Тульской области 5–10 мая 2010 г. (личный архив И.И. Иванова). – С. 5.

Пелюх Е.И. Специфика религиозности российских адептов китайского движения «Фалуньгун» // Россия и Китай на дальневосточных рубежах: от конфронтации к сотрудничеству. Вып. 8. Сборник материалов научной школы и международной научной конференции / под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, 2009. – С. 177–185.



АВТОРЫ НОМЕРА

Финалко Матвей Михайлович – аспирант Русской христианской гуманитарной академии. mathew@list.ru.

Белоус Павел Владимирович – аспирант Сургутского государственного университета. ThinkerTGS@gmail.com.

Дмитриев Николай Владимирович – соискатель кафедры религиоведения Амурского гос. университета. d_n_v133@rambler.ru.

Островская Ольга Петровна – аспирант кафедры отечественной истории и архивоведения Гуманитарной школы Дальневосточного федерального университета. 777olga777@bk.ru.

Куприянова Ирина Васильевна – канд. ист. наук, доцент кафедры музеелогии и охраны природного и культурного наследия Алтайской государственной академии культуры и искусств. irinaak-63@mail.ru.

Пахомов Сергей Владимирович – канд. филос. наук, доцент каф. философии и культурологии Востока философского факультета СПбГУ. zagra68@mail.ru.

Гарри Ирина Регбиевна – д-р ист. наук, доцент, ведущий научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (г. Улан-Удэ). irina.garri@gmail.com.

Аюшеева Дулма Владимировна – канд. филос. наук, доцент, старший научный сотрудник отдела философии, культурологии и религиоведения Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (г. Улан-Удэ). dulmaayush@yandex.ru.

Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения Амурского гос. университета, главный редактор журнала «Религиоведение». sciencia@yandex.ru.

Хаймурзина Марина Ахатовна – аспирант кафедры религиоведения Амурского гос. университета. mfaiizova@yandex.ru.

Сердюков Юрий Михайлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск). editor@festu.khv.ru.

Сторчак Владимир Михайлович – д-р филос. наук, доцент кафедры истории МГТУ им. Н.Э. Баумана. storchak@yandex.ru.

Аникеева Елена Николаевна – канд. филос. наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов. elena@rambler.ru.

Цыренов Чингис Цыбикдоржиевич – канд. ист. наук, младший научный сотрудник отдела философии, религиоведения и культурологии Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН (г. Улан-Удэ). chts17@mail.ru.

Пишун Сергей Викторович – д-р филос. наук, профессор, директор Уссурийского филиала Дальневосточного федерального университета «Школа педагогики». pishoons@mail.ru.

Сенько Наталья Александровна – аспирант кафедры философии «Школы гуманитарных наук» Дальневосточного федерального университета, преподаватель Центра обучения и тестирования по русскому языку как иностранному Уссурийского филиала Дальневосточного федерального университета «Школа педагогики». n.a.senko@mail.ru.

Элбакян Екатерина Сергеевна – д-р филос. наук, профессор кафедры социологии и управления социальными процессами Академии труда и социальных от-

ношений (г. Москва), ответственный секретарь журнала «Религиоведение». elbakyanes@gmail.com.

Терюкова Екатерина Александровна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения философского факультета СПбГУ. eaterioukova@mail.ru.

Постернак Кирилл Владимирович – старший научный сотрудник Государственного научно-исследовательского музея архитектуры им. А.В. Щусева (г. Москва). kir-posternak@yandex.ru.

Забияко Анна Анатольевна – д-р филол. наук, профессор кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета. sciencia@yandex.ru.

Землянская Ксения Александровна – аспирант кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета. phlox@mail.ru.

Давыдов Иван Павлович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения МГУ. hierosphaera@mail.ru.

Учредители:

Амурский государственный университет;
Объединение исследователей религии
при участии философских факультетов
Московского и Санкт-Петербургского го-
сударственных университетов

Адреса редакции:

675027, Благовещенск, Игнатиевское шос-
се, 21, Амурский государственный универ-
ситет, каб. 328. E-mail:sciencia@yandex.ru;

119991, ГСП-1, г. Москва, Ленинские горы,
МГУ, Учебный корп. 1, философский факуль-
тет, каб. Г- 502.

Founders:

Amur State University;
Association of researchers of religion; with
participation of the Faculties of philosophy of
Moscow State University and St. Petersburg
State University.

Editorial offices:

675027 Blagoveschensk, Ignatievskoe Schosse
21, Amur State University, office 328.

E-mail:sciencia@yandex.ru;

119991, Moscow, GSP-1, Moscow State Uni-
versity, Leninskie Gory, Training Bldg. 1, Fa-
culty of Philosophy, room. G-502

*Журнал зарегистрирован Министерством Российской Федерации по
делам печати, телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.
Свидетельство ПИ № 77-79-73 от 14.05.2001.*

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

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2013. № 3.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 16.09.13. Редактор издательства *О.К. Мамонтова*. Корректор – *А.Ф. Романенко*. Компьютерная верстка – *О.В. Храмова* и *Л.М. Пейзель*. Переводчик – *Е.А. Конталева*. Технический редактор – *Е.А. Конталева*. Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 39,9. Тираж 500. Заказ 439.

ДЛЯ ЗАМЕТОК