

Научно-  
теоретический  
журнал

# Религио ведение

ISSN 2072-8662

Key title: Religiovedenie

## СОДЕРЖАНИЕ

Выходит 4 раза в год

№ 4 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

- Шульц Д.Н. История догматической деятельности Вселенских соборов: сотериологический подход ..... 3  
Салмин А.К. Булгары в их религиозных воззрениях .. 12

### Религии России

- Сулаев И.Х. Государственная политика в Дагестане в области мусульманского образования (первая треть XX в.) ..... 18  
Землянский И.А. Церковные библиотеки Благовещенской епархии (1899-1917 гг.) ..... 23  
Глушаев А.Л. Баптисты и пятидесятники в советском коллективе: конструирование идентичности в первой половине 1960-х гг. (на материалах Пермской области) ..... 32  
Чирков Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) ..... 41

### Религии Востока

- Кикнадзе Д.Г. Магико-мантическая практика Оммёдо в средневековой Японии (по материалам сборника «Удзи сюи моногатари», XIII в.) ..... 48  
Лепехова Е.С. Ритуальная структура отношений между императором и буддийской сангхой в Японии в эпоху Хэйан (X-XII вв.) (на примере буддийских церемоний Мисаэ и Мисюхо) ..... 59  
Ким П.Г. Американские миссионеры в Корее на рубеже XIX-XX вв. .... 64  
Михалев А.В. Религия как фактор внешней политики современной Монголии ..... 70

### Философия религии

- Сердюков Ю.М. Методологические лакуны концепции С. Грофа и материалистическая интерпретация около-смертного опыта в историко-философском и научно-антропологическом контекстах ..... 78

### Религиозная философия

- Печеранский И.П. Единство религиозной веры и положительного знания в «психологии живой личности» В. Снегирева ..... 93  
Воронцова И.В. «Апостол модернизма» Джордж Тиррель в его отношении к католицизму: 1902-1909 гг. ... 100  
Приложение. Письма Джорджа Тирреля ..... 111

### Религия и право

- Пономарева В.П. Проблема взаимосвязи права и религии в трудах Матвея Ершова . . . 116  
Ковальчук Ю.С. Религиозные негосударственные организации в XXI в.: социальная работа или политическое участие? . . . 122

### Психология религии

- Буланова И.С. Смысловое содержание религиозной конверсии . . . 132

### Религия и культура

- Забияко А.А., Дябкин И.А. Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20-х – 40 гг. XX в. . . . . 139  
Зельницкая (Шларба) Р.Ш. Влияние трансформации абхазского общества в XX в. на изменения в похоронно-поминальной обрядности в современной Абхазии . . . . . 157

### История религиоведения

- Михальченко С.И. «Воспоминания» Е.В. Спекторского о религиозной жизни южных славян 1920 – 1930-х гг. . . . . 164  
Кутарев О.В. Характеристика Рода и Рожаниц в славянской мифологии: интерпретации Б.А. Рыбакова и его предшественников . . . . . 170

### Кругозор

- Второй конгресс российских исследователей религии. «Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы» . . . . . 178  
Гарри И.Р. Рецензия на книгу. Цыремпиллов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – начало XX в.) . . . . . 180  
Contents . . . . . 183  
Содержание журнала за 2013 год . . . . . 188  
About the journal . . . . . 192  
Информация для подписчиков . . . . . 193  
К сведению авторов . . . . . 196  
Авторы номера . . . . . 199

### 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.



Шульц Д.Н.

## ИСТОРИЯ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ВСЕЛЕНСКИХ СОБОРОВ: СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

*Аннотация. В работе обосновывается тезис, что в основе всех христианских догматов лежит сотериологическое основание. Показано, что решения первых христианских соборов о единстве и троичности Бога, о единой Личности и двойственности природ и энергий во Христе связаны с церковными таинствами, с аскетической и мистической практикой.*

*Ключевые слова: христианские догматы, сотериология, Вселенские соборы, патристика.*

В экуменическом движении и в либеральном богословии в качестве одного из способов достижения христианского единства озвучивается исключение из сферы догматики всех моментов, по которым наблюдаются расхождения в различных церковных традициях. При этом догмат понимается как некая абстракция или философская концепция, случайно принятая Церковью в ходе противоборства различных фракций.

Однако, на наш взгляд, на протяжении первых семи веков формулировка тринитарных и христологических догматов была тесно связана с практической жизнью первых христиан. Иными словами, для христианских авторов первых веков заблуждения в догматических вопросах являлись лакмусовой бумажкой, по которой можно было судить об ошибках в «ортопраксии».

Итак, отталкиваясь от утверждения о сотериологическом характере христианских догматов как от гипотезы, постараемся на истории Вселенских соборов показать, что любой христианский догмат представляет собой результат осмысления тайны спасения.

Первым вопросом, возникшим в истории христианской догматики, был вопрос о наличии человеческой природы во Христе.

Докетизм осуждается уже некоторыми авторами Нового Завета, прежде всего в посланиях ап. Иоанна (1Ин. 4:2-3). Согласно этому учению, Христос не воспринимал в реальности человеческое тело, оно было лишь призрачным. В основе всей полемики церковных авторов против докетизма лежит понимание того, от чего, собственно, спасает Христос. В понимании античных философов и гностических авторов спасение есть «освобождение духовной искры из уз темной материи и души из лабиринта зла»<sup>1</sup>. Иными словами, Спаситель должен был дать знание («гнозис»), доступное лишь избранным. Он должен вывести душу из материальной оболочки, из тела как «темницы души», возвысить ее к божественному, а не сам принять навечно человеческое тело.

Церковные авторы на протяжении четырех веков боролись с различными проявлениями докетизма, доказывая полноту воспринятой и спасенной человеческой природы во Христе. Значительный вклад в формулирование позитивного (в противоположность апологетическому) богословия внесли малоазийские авторы. Так, Игнатий Антиохийский отвергает до-

кетизм на том основании, что Христос спасает не только душу, но и тело, которое обоживается и возносится на небо. Тело Христа, евхаристия, есть «врачевство бессмертия»<sup>2</sup>. Также и Иринеи Лионский учит, что Бог должен был обожить всего человека, спасти его от тления, восстановить разрушенных грехом мир и человека. Поэтому воспринятый человек не может быть призрачным<sup>3</sup>. Западный апологет Тертуллиан соглашался, что Христос должен был спасти тело и сделать его безгрешным<sup>4</sup>, как и душу<sup>5</sup>.

Уже в IV в. Аполлинарий учил, что Христос воспринял плоть и душу, но высшая часть человека – ум или дух – была заменена в его личности божественным Логосом. Аполлинарий исходил из сотериологических доводов. По мнению лаодикийского епископа, необходимо было, «чтобы Бог умер как человек. А если во Христе дан полный человек, т.е. и с человеческим разумом (логосом), то он, как человек, и страдал, и искупления не получилось бы»<sup>6</sup>.

В антропологии Аполлинария в человеке именно ум слаб и является источником греха, и, чтобы Спаситель был безгрешным, чтобы смог осуществить спасение, ум должен быть заменен божественным Логосом. При этом устраняется и возможность разных действий человека и Бога в Иисусе<sup>7</sup>. По Аполлинарию, Христос должен быть не полностью человеком, а «с примесью» Божественного, образуя единую смешанную природу. Такое смешение позволяет утверждать, что Бог страдал добровольно и поклонение Христу абсолютно едино. Спасение заключается в том, что «возвышение к Божеству полного эмпирического человека совершается лишь в душах верующих»<sup>8</sup>, которые должны «по подражанию Христу» усвоить себе плоды искупления и побороть грех в своей жизни»<sup>9</sup> собственными силами. Такой вывод сближает учение Аполлинария с пелагианством.

Основной аргумент против учения Аполлинария также был именно сотериологическим. Папа Дамас выразил его следующим образом: «если воспринят (Сыном Божиим) несовершенный человек, то несовершенно и наше спасение, потому что не весь человек спасается»<sup>10</sup>. Таким образом, возникает известный сотериологический принцип: «что не воспринято, то не спасено». И важнейшим элементом понимания Церковью спасительных деяний является то, что Иисус Христос был всецело человек и «Его послушание, Его свобода, Его страдания как человека были элементами, посредством которых пришло спасение»<sup>11</sup>.

Таким образом, в первые века вопрос о божественности Христа не стоял (за исключением, пожалуй, лишь динамического монархианства, разделявшего Логос и Иисуса). Защиты требовало, как мы это показали выше, утверждение о полноте его человеческой природы. Но вместе с ним возникают и тринитарные аспекты, а именно – отношения между Отцом и Сыном. Одной из попыток такого осмысления, основанного на иудейском представлении об абсолютно едином Боге, является модализм, который предполагает тождество всех трех ипостасей.

Логическим следствием из модализма в области сотериологии является утверждение, что на кресте страдал сам Отец (патрипассианство). Другим следствием из тезиса модализма об абсолютном божественном единстве является принципиальная невозможность откровения Бога твари, а соответственно – невозможность ее причастия божественному и, как результат, спасения человека в христианском его понимании<sup>12</sup>.

Как мы установили, тезис о божественной природе Спасителя является краеугольным камнем христианской веры. Под сомнение ставилась реальность человеческой природы во Христе, но его божественность не подвергалась сомнению вплоть до IV в. Арий в определенной мере борется с модализмом, пытаясь при этом сохранить монотеизм и защитить трансцендентность божественной природы для твари. Лавируя между модализмом и тритеизмом, александрийский пресвитер жертвует божественностью Логоса ради божественности единого Отца.

Опять же вопрос о божественной природе во Христе не является сугубо спекулятивным, он непосредственно связан с вопросом о спасении. Сотериологической стороной богословия Ария является утверждение, что Слово «по природе изменяемо... если пожелает, может измениться, потому что Оно, как и мы, изменяемой природы. Потому Бог, предуведав, что Слово будет совершенным, предварительно даровал Ему ту славу, какую человек стал иметь впоследствии за добродетель»<sup>13</sup>. Благодаря возможности изменяться и возрастать в совершенстве, хотя «Христос – не истинный Бог, но Он обожен по причастности ... по благодати нарицается Сыном и Силою»<sup>14</sup>. В сказанном проявляется динамическое монархианство Павла Самосатского, вдохновителя Лукиана, учителя Ария.

Аналогичные сотериологические мотивы можно найти у Евсевия Кесарийского. Как отмечает К. Шёнборн, в системе этого богослова, склоняющегося к арианству, «целью вочеловечения Христова является возведение человечества к истинному познанию ... Аспекты спасения, искупления, дарования благодати весьма отодвинуты на задний план; Евсевий оставил нам преимущественно этическое и интеллектуальное умозрение христианской жизни. Пропасть между Богом и творением так и осталась для него непроходимой»<sup>15</sup>.

Как заключает Е. Зайцев, «спор между Афанасием и арианами велся по вопросу о том, каким образом человек может обожиться»<sup>16</sup>. К. Шёнборн так интерпретирует сотериологический аргумент отцов против арианства: «если бы Логос как простая тварная сущность стал человеком, то тогда человек, тем не менее, остался бы таким, каким он и был до этого, а именно: без связи с Богом... Ибо тварное не может тварное сочетать с Богом ... и поскольку Логос сам нуждается в искуплении, часть творения не может быть искуплением для всего творения»<sup>17</sup>. В действительности же божественный Логос «привел естественного человека в связь с Богом, и таким образом было обеспечено его искупление и обожение»<sup>18</sup>. В конечном итоге трансцендентная монада Ария отстранена от мира и человека непреодолимой пропастью, не способна не только спасать, но даже свидетельствовать о своем существовании.

Помимо сотериологических аспектов, арианская смута имеет также и практический аспект: вопрос о возможности молитвенного обращения к Сыну. К IV в. подобное обращение являлось устоявшейся церковной практикой. Повсеместно употреблялись гимны вроде «Свят Бог, распятый за нас». От подобных элементов богослужения сами ариане в отличие от Павла Самосатского не отказывались. Однако ортодоксальные богословы среди них говорили о «неувязке между догматическим принципом и литургической практикой»<sup>19</sup>. Так применительно к арианскому богословию возникают вопросы относительно евхаристической практики – относительно того, какой природе приобщаются христиане во время причастия. В частности, у Евсевия евхаристия получает «духовное, воспоминательное истолкование»<sup>20</sup>. Отцы Церкви IV в. обращали внимание на непоследовательность арианства и в использовании крещальной формулы «во имя Отца, Сына и Святого Духа»<sup>21</sup>.

Кратко рассмотрев связь триадологии и сотериологии, перейдем к истории христологических догматов<sup>22</sup>. Еще в III в. близким к модализму оказывается динамическое монархианство. Согласно этому учению Иисус является человеком, проникнутым Логосом и исключительной божественной благодатью. На различных жизненных этапах он возрастает в праведности, в борьбе с грехами. В итоге достигает искупления грехов остальных людей и единства с Богом, которое мыслится лишь как единство и согласие мыслей и воли<sup>23</sup>. Эти христологические воззрения Павла Самосатского через Лукиана проникли в арианство. Как будет видно ниже, в области сотериологии оно оказывается очень близким также несторианству и пелагианству.

III Вселенский собор решал вопросы, в которых переплелись аспекты и мариологические, и христологические, и харитологические. Но начало положил вопрос чисто литургический, самым непосредственным образом касающийся жизни верующих, – о практике использования в церкви титула «Богородица».

У несториан Логос не соединен с человечеством реально, но лишь обитает в нем, как в храме. Человеческая природа остается для него внешней, не «собственной». Для сотериологии это означает, что на кресте страдает человек, никак реально не связанный с божеством, а Бог остается чуждым спасению<sup>24</sup>.

По учению св. Кирилла, сам Бог Слово есть «пострадавший плотью, распятый плотью, принявший смерть плотью и, наконец, ставший первородным из мертвых»<sup>25</sup>. Благодаря общению свойств можно утверждать, что Бог страдал на кресте, Бог искупил тварь. В качестве жертвы искупления Христос «принес Себя в приношение... за нас только одних»<sup>26</sup>. Александрийский епископ осуждает точку зрения, будто Иисус как обычный человек, возраставший в благочестии, «принес Себя в приношение и за самого Себя»<sup>27</sup>.

Как указывают некоторые исследователи, фундаментальное различие между системами Кирилла и Нестория находится в области учения о благодати и спасении<sup>28</sup>, о возможности для человека быть причастным Богу<sup>29</sup>. «Главный порок учения Нестория, согласно свт. Кириллу, – это отрицание спасительного страдания Бога Слова»<sup>30</sup>.

В системе несториан Логос принял полную человеческую виновную<sup>31</sup> природу<sup>32</sup>. Но в своей человеческой природе Христос действительно всецело сражался со страстями и победил их, восстановил в себе падшую природу. Сохраняло его от греха его безгрешное рождение и союз с божественным Логосом. Христос – всего лишь пример истинного благочестия и нравственности<sup>33</sup>. Бог извечно предвидел высокую нравственность Иисуса и избрал его для выполнения миссии<sup>34</sup>. Он есть «величайший аскет», и его единство с Богом возрастает по мере нравственного совершенствования<sup>35</sup>. То есть обожение, единение с Богом не результат воплощения, а следствие аскетического подвига Иисуса. И это единение с Богом мыслилось «моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом»<sup>36</sup>.

Аналогично для Пелагия благодать имеет четыре аспекта: учение и откровение, раскрытие будущих вознаграждений и наказаний, указание на ловушки дьявола, просвещение<sup>37</sup>. Соответственно для пелагианства невозможно говорить о первородном грехе, но лишь о дурном примере Адама, а в противовес ему – о положительном примере Христа<sup>38</sup>. Таким образом, в понимании благодати антиохийский богослов и британский монах очень близки.

Вслед за Феодором Несторий настаивает, что человек Иисус спасается самостоятельно, своими собственными усилиями, используя божественную благодать как некую внешнюю помощь. Следовательно, христиане должны спасаться собственными деяниями, обращая внимание на Христа как на учителя, как на образец человека, прошедшего все этапы восхождения к Богу. В этом положении несторианство сближается с пелагианством<sup>39</sup>, утверждавшим преодолимость греха собственными усилиями, и практикой «восточного» аскетизма<sup>40</sup>, носившего «внешний, практический, моралистический» оттенок<sup>41</sup>. А в мистической практике несториан «страдания и смерть Искупителя если и присутствовали, то скорее в смысле духовного соумирания мистика со Христом»<sup>42</sup>.

В 9-й анафеме Несторию св. Кирилл осуждает мнение, будто Христос пользовался Святым Духом обитающего в нем божества как некою «чуждою силою», а не «собственным Его Духом»<sup>43</sup>. В этом случае не произошло бы реального обожения человеческой природы, а проявлялась бы

лишь внешняя помощь. Во Христе Бог реально воспринял человеческую природу, сделал ее своей собственной, «изгнал тление и удалил смерть»<sup>44</sup>. В нем человек освящается, «восходит к началу, преобразуемый к обновлению жизни и к возвращению нетления»<sup>45</sup>, «к неслитному единению с Богом Словом и чрез Него с Отцом»<sup>46</sup>.

Но Несторий усматривает в александрийском богословии слияние и смешение божественного и человеческого (аполлинаризм). Такое смешение ставит под сомнение бесстрастность Логоса, его божественность, а также лишает смысла страдания Иисуса.

В области сакраментологии учение Нестория не опиралось на понимание Церковью евхаристии, в отличие от учения св. Кирилла. Взгляды Нестория определяют дары евхаристии как «плоть Господа животворящую и собственно принадлежащую самому Слову Бога Отца, но принадлежащую как бы другому, кому, отличному от Него, и соединенному с Ним по достоинству»<sup>47</sup>. Соответственно в поклонении Христу он чтится «вместе с Богом, пребывающим в Нем... а не “единым поклонением”»<sup>48</sup>, за что несторианство оказывалось под подозрением в поклонении твари.

В V в. Евтихий учил, что Христос обладает двумя природами – божественной и человеческой – до воплощения, а после – некой одной<sup>49</sup>. То есть оказывается, что Христос «“неединосущный нам”, то есть чужд человечеству»<sup>50</sup>, «не единокровен нам, тело его не человеческое, а человекоподобное»<sup>51</sup>. В борьбе с евтихианством Лев Великий подводит под христологическую доктрину классическое сотериологическое основание: «Мы не могли бы победить виновника греха и смерти, если бы нашего естества не воспринял и не усвоил Он... При сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одном лице... мог умереть по одному (естеству) и не мог умереть по другому, как того требовало свойство нашего врачевания... Не полезно во спасение, и одиночество опасно – признавать во Христе Иисусе или только Бога без человека, или лишь человека без Бога... Отрицать истинную плоть – значит отрицать и страдание во плоти. А это значит отрицать действительность нашего спасения»<sup>52</sup>.

В.В. Болотов указывает на сотериологическое измерение Халкидонского догмата: «Христос есть Спаситель всего человечества; но личность индивидуализирует человека, расчленяет человечество на множественность самостоятельных «я». Все люди причастны одной человеческой природе ... если бы Христос воспринял личность человека, то это было бы как бы символом, что Он спас именно этого человека, и не было бы указано на то, что Им спасено все человечество»<sup>53</sup>. К. Шёнборн добавляет: бытие Христа «человеком как раз потому и есть совершенное, примерное человеческое бытие, поскольку он «единосущен нам», и не как сверх-человек и как человек другой породы, а как подлинный Человек»<sup>54</sup>.

Как стремится показать Г. Флоровский, практика монофизитской аскетики связана со стремлением подчеркнуть отличие единой богочеловеческой природы после воплощения от обычной человеческой, с акцентированием на божественном элементе в ущерб человеческому. Она заключалась «в самоуничтожении человека, в острой потребности преодолеть человеческое как таковое»<sup>55</sup>, тесно связана «с аскетическим изуверством, с аскезой самоистязания и надрыва»<sup>56</sup> и нашла себе благоприятную почву в египетском «аскетическом квиетизме»<sup>57</sup>. Его целью (здесь можно усмотреть влияние платонизма) было обретение «бессмертной и бесстрастной природы», христианской апатии<sup>58</sup>.

Дальнейшее развитие монофизитства также связано с сотериологическими вопросами, которые обратили на себя внимание и ортодоксальных богословов. Прежде всего речь шла о тленности или нетленности тела Христа, или, в другой формулировке, о наличии во Христе «безгрешных», «безукоризненных» страстей.

Последователи Юлиана Галикарнасского (афтартодокеты или фантазиасты) довели его учение (о неповрежденной, чистой человеческой природе во Христе) до утверждений, близких к докетическим<sup>59</sup>. Тело Христова нетленно не только после воскресения, но с самого момента воплощения. То есть оно не единосущно нашему. Такая позиция афтартодокетов означает, что реальных страстей на кресте не было, не было и смерти, поскольку первозданная человеческая природа не могла умирать вовсе. Соответственно, мнимой оказывается вся человеческая жизнь Христа, мнимо и само событие спасения человечества. В действительности, как указывает С.Л. Епифанович, «для уврачевания этого (падшего) естества, Он (Христос) должен был и воспринять его тленность»<sup>60</sup>.

V Вселенский собор, казалось бы, никак не связан с сотериологией. Тем не менее в значительной мере он является отзвуком дискуссий относительно гимна «един от Святой Троицы пострадал». На самом соборе дискуссии развернулись не только по поводу ортодоксальности Феодора Мопсуетского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, а относительно возможности осуждения или оправдания после смерти. По мнению историков, отцы собора выносили решение о «невидимой стороне Церкви»<sup>61</sup>, о роли ее в спасении человека и в определении конечной участи умерших<sup>62</sup>. Также собор осудил и оригинистские воззрения относительно спасения всех (даже демонов и нечестивых людей), опровергнув мнение, будто Христос был распят за всех и будто в последнее время будет всеобщее восстановление. Наконец, недостатком оригенизма можно считать излишний спиритуализм, когда «чрезмерное подчеркивание невидимого угрожает приуменьшить значение искупительного воплощения Бога-Слова»<sup>63</sup>.

В учении о двух волях, догматизированном VI Вселенским собором, особенно проявляются сотериологические основания. В отличие от монофелитов ортодоксальная мысль подчеркивает, что человеческая воля Христа не поглощалась божественной, а в полной свободе образовывала «высочайшее согласие» и «полнейшее созвучие» с божественной волей<sup>64</sup>. Таким образом, искупительное деяние состоит не в отказе от человеческой воли и не в пассивном подчинении божественной воле, не в упразднении человеческого самоопределения. Учение о двух волях отрицает фатализм и квиетизм, указывая на то, что Бог не может спасти человека помимо его собственной активной воли и требует от человека активного участия в деле своего спасения. Но эта падшая человеческая воля обоживается и восстанавливается в своем достоинстве под действием божественной благодати.

Учение о двух волях указывает на Христа как на образец спасительного пути. II Ватиканский собор истолковывает учение о двух волях в сотериологическом аспекте следующим образом: спасение человека заключается в свободном принятии божественной воли, в том, чтобы человек «добровольно искал своего Творца и, свободно держась его, пришел к полному и блаженному совершенству. Итак, человеческое достоинство требует, чтобы он действовал по сознательному и свободному выбору, то есть лично, движимый и побуждаемый изнутри, а не по слепому внутреннему побуждению или чисто внешнему принуждению»<sup>65</sup>.

Следующим вопросом, ставшим предметом разбирательства VII Вселенского собора, был вопрос об иконопочитании. Вряд ли можно найти другую проблему, столь сильно связанную с практикой христианского благочестия и богословием. Вопрос об иконопочитании тесно связан с практикой почитания мощей и святых, допустимостью молитвы святым, ангелам и Богородице<sup>66</sup>.

Видный защитник иконопочитания Иоанн Дамаскин указывал (помимо аргументации от многовековой практики и христологических аргументов) на сотериологический смысл богословия иконы. Он отмечал, что во Христе сначала человеческое тело, а затем и вся материя получают освяще-

ние. Сама икона исполнена божественной благодати как и изображенное на ней лицо, является носителем и подателем божественных энергий<sup>67</sup>. В конечном итоге защитники иконопочитания даже могли сказать: «я видел человеческий облик Бога, и душа моя спасена»<sup>68</sup>. В конечном итоге, по словам В. Лурье, вопрос об иконопочитании есть вопрос об обожении плоти<sup>69</sup>.

Догмат об иконопочитании является важной вехой в формировании учения Григория Паламы о нетварных божественных энергиях. Но прежде чем перейти к следующему этапу развития восточного богословия, необходимо остановиться на сотериологических предпосылках паламизма в учении Николая Мефонского.

На константинопольских соборах 1156–1157 гг., главным участником которых является св. Николай Мефонский, было подтверждено учение, что крестная жертва и евхаристия приносятся не только Отцу, но Отцу и Сыну и Святому Духу, которые не могут быть разделены в своем едином действии<sup>70</sup>. Разделение двух актов означало бы разделение ипостасей Отца и Сына и, следовательно, вело бы к арианству. Как человек, Иисус принес искупительную жертву, а как Бог, он принял ее. Таким образом, соборы формулируют два важнейших сотериологических принципа. Первый утверждает, что действия Троицы вовеки нераздельны, включая все домо-строительство спасения. Второй направлен против антропоморфного понимания Бога и понимания спасения как обмена ценностями между Богом и человеком. Спасение есть преобразование падшей человеческой природы через соединение с божественной благодатью.

Появление учения Григория Паламы о нетварных энергиях – учения во многом триадологического и пневматологического, имеет, безусловно, и сотериологические основания. Прежде всего оно раскрывает смысл христианского понимания теозиса как возможности единения с Богом, причастия к божественному в его энергиях. И раскрываются пути достижения обожения как конечной цели христианской жизни в мистической практике исихазма и в церковных таинствах<sup>71</sup>.

Отсюда становится понятным, почему исповедание этих догматов напрямую связывалось с возможностью спасения. Приведем лишь несколько примеров из католического богословия. Как гласит Афанасьевский символ веры, «всякий, кто хочет спастись, должен прежде всего придерживаться католической веры»<sup>72</sup>. Римский собор 382 г. называет условием спасения веру в Троицу<sup>73</sup>. А папа Гормизда «первым условием спасения» называет следование правилам истинной веры<sup>74</sup>.

Таким образом, в представленной статье мы постарались доказать тезис, что сотериология является краеугольным камнем христианской богословия, детерминирует развитие всех его отраслей и обосновывает все ключевые церковные догматы.

### ***Библиографический список***

Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. – Т.1. – М.; СПб.: Никея-РХГА, 2009. – 672 с.

Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов: история богословской мысли. – М.: Поколение, 2007. – 718 с.

Дьянія Вселенскихъ Соборовъ, изданныя въ русскомъ переводѣ при Казанской духовной академіи. – Казань: Центральная типография, 1910.

Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. – 144 с.

Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. – М.: ББИ, 2007. – 296 с.

Карташев А.В. Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – 486 с.

Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. – Т. 1. – М.: Духовная библиотека, 2007. – 375 с.

Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Дух восточного христианства [600-1700]. – Т. 2. – М.: Духовная библиотека, 2009. – 317 с.

Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 304 с.

Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – 336 с.

Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III – XX вв.). – СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. – 560 с.

Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. – М.: Христианская Россия, 2003. – 414 с.

---

<sup>1</sup> Поснов М.Э. История христианской церкви. – М.: Высшая школа, 2005. – С. 157.

<sup>2</sup> Писания мужей апостольских. – СПб.: Амфора, 2007. – С. 397.

<sup>3</sup> Иринеи Лионский. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2008. – С. 145.

<sup>4</sup> Тертуллиан. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. – С. 178-179.

<sup>5</sup> Там же. – С. 173.

<sup>6</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 239

<sup>7</sup> Аполлинарий Лаодикийский, как автор формулы «единая природа Слова воплощенного», которая под именем Афанасия Великого попала в творения Кирилла Александрийского, стал в некотором смысле родителем монофизитства. И св. Кирилла, и его последователей обвиняли в аполлинаризме. Как мы видим, логическим следствием учения Аполлинария можно считать и монофелитство.

В то же время В.В. Новиков, опираясь на гипотезу О. Давыденкова и В.М. Лурье, считает, что формула «единая природа Бога Слова Воплощенная» имеет сотериологический смысл и означает «не только индивидуальное человечество Иисуса, но и всю полноту обоженного человечества – всех спасенных и спасаемых» (Новиков В.В. Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в Толкованиях на Евангелие от Иоанна // [http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n\\_01\\_0001](http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001)). Таким образом, даже эта пресловутая монофизитская формула может иметь вполне ортодоксальное истолкование.

<sup>8</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов: история богословской мысли. – М.: Поколение, 2007. – С. 189-190.

<sup>9</sup> Там же. – С. 190.

<sup>10</sup> Dentzinger H., Schonmetzer A. Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edition XXXII. – Freiburg: Verlag Herder KG, 1963, §146.

<sup>11</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего. – М.: Христианская Россия, 2003. – С. 135-136.

<sup>12</sup> Курт Ф. Бог триничной любви. – М.: Христианская Россия, 2010. – С. 189.

<sup>13</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. – М.; СПб.: Никея-РХГА, 2009. – Т. 1. – С. 133.

<sup>14</sup> там же. – С. 134.

<sup>15</sup> Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. – М.: Христианская Россия, 1999. – С. 72.

<sup>16</sup> Зайцев Е. Учение В. Лосского о теозисе. – М.: ББИ, 2007. – С. 67.

<sup>17</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего... – С. 103.

<sup>18</sup> Там же. – С. 104.

<sup>19</sup> Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. – Т. 1. – М.: Духовная библиотека, 2007. – С. 190.

<sup>20</sup> Шёнборн К. Икона Христа... – С. 79.

<sup>21</sup> Пеликан Я. Христианская традиция... – С. 190.

<sup>22</sup> Христологическая фаза не исключает полностью тринитарного измерения. В эту эпоху авторы стремятся отыскать в аргументации или приписать своим оппонентам обвинения в арианстве, савеллианстве, в четверичности Бога и т.д. И наоборот, при рассмотрении тринитарных вопросов, – например, Filioque – апологеты стремились усмотреть у своих оппонентов христологические ереси.

<sup>23</sup> Гарнак А. История догматов, §25 // <http://biblicalstudies.ru/books.html#Garnak>

- <sup>24</sup> Согласно Д. Ферберну, уже папа Целестин усматривал в несторианстве сотериологические аспекты. Он увидел в учении Нестория понимание спасения как «человеческое восхождение к соединению с Богом, а не Божье нисхождение к человеку» (Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 248-249).
- <sup>25</sup> Кирилл Александрийский. Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнение Нестория как правые // Антология восточно-христианской мысли. – Т. 1. – М.; СПб.: Никея-РХГА, 2009. – С. 580.
- <sup>26</sup> Там же. – С. 578.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 1–31.
- <sup>29</sup> Новиков В.В. Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в Толкованиях на Евангелие от Иоанна, §5.4 // [http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n\\_01\\_0001](http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001)
- <sup>30</sup> Там же, §1 // [http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n\\_01\\_0001](http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001)
- <sup>31</sup> Вокруг того, какую же природу, поврежденную после грехопадения или нет, принял Христос, развернулись оживленные дискуссии в отечественном богословии (см., в частности, Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Вып. 1. – Пермь: ПО «Панагия», 2002. – С. 109-128; <http://karelin-r.ru/newstrs/105/1.html>; <http://www.moral.ru/Osipov.htm>; <http://www.pravlib.narod.ru/dogmatika22.html>; <http://www.pravoslavie.ru/sm/5870.htm>).
- <sup>32</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков. – Минск: Изд-во Белорусского экзархата, 2006. – С. 13.
- <sup>33</sup> Беркхов Л. История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000. – С. 110.
- <sup>34</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 200; Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... С. 9.
- <sup>35</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 201; Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 9.
- <sup>36</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 16.
- <sup>37</sup> Пеликан Я. Христианская традиция... С. 301.
- <sup>38</sup> Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. – Вып. 1. – Пермь: ПО «Панагия», 2002. – С. 42.
- <sup>39</sup> Д. Ферберн указывает, что впервые связь между несторианством и пелагианством установил Иоанн Кассиан (Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 194). Также связь между несторианством и пелагианством основывается на тесных контактах Феодора Мопсуэстского и пелагиан (у него нашел защиту Юлиан Экланский после изгнания на Западе) (Гарнак А. История догматов // <http://biblicalstudies.ru/books.html#Garnak>; Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. – С. 216).
- <sup>40</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 5. Также Г. Флоровский указывает, что параллельно с моральными мотивами в сотериологии Нестория «подчеркнуты “юридические” мотивы».
- <sup>41</sup> Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. – С. 9.
- <sup>42</sup> Пеликан Я. Христианская традиция... – Т. 2. – С. 44.
- <sup>43</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли... – Т. 1. – С. 577.
- <sup>44</sup> Творения святителя Кирилла епископа александрийского: В 3-х т. – Т. 3 – М.: Паломник, 2002. – С. 40.
- <sup>45</sup> Там же. – С. 158.
- <sup>46</sup> Там же. – С. 759.
- <sup>47</sup> Антология восточно-христианской богословской мысли... – Т. 1. – С. 578.
- <sup>48</sup> Там же. – С. 576.
- <sup>49</sup> Дьянія Вселенскихъ Соборовъ, изданныя въ русскомъ переводъ при Казанской духовной академіи. – Казань: Центральная типография, 1910. – Т. 3.– С. 82.
- <sup>50</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. – С. 310.
- <sup>51</sup> Гарнак А. История догматов, §42 // <http://biblicalstudies.ru/books.html#Garnak>
- <sup>52</sup> Дьянія Вселенскихъ Соборовъ... – С. 218-222.
- <sup>53</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 352.
- <sup>54</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего... – С. 158.
- <sup>55</sup> Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII веков... – С. 4.
- <sup>56</sup> Там же – С. 42.
- <sup>57</sup> Там же. – С. 6.
- <sup>58</sup> Пеликан Я. Христианская традиция.. – С. 220-221.
- <sup>59</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 405.
- <sup>60</sup> Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. – С. 32.

- <sup>61</sup> Карташев А.В. Вселенские соборы... – С. 431.  
<sup>62</sup> Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских соборов... – С. 487.  
<sup>63</sup> Шёнборн К. Икона Христа... – С. 55.  
<sup>64</sup> Шёнборн К. Бог послал Сына Своего... – С. 203.  
<sup>65</sup> Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. – С. 461.  
<sup>66</sup> Шёнборн К. Икона Христа... – С. 142.  
<sup>67</sup> Иоанн Дамаскин. Первое защитительное слово // О святых иконах и иконопочитании. – Краснодар: Текст, 2006. – С. 27-28.  
<sup>68</sup> Иоанн Дамаскин. Первое защитительное слово... – С. 32.  
<sup>69</sup> Лурье В.М. Лекции по византийскому богословию. Формативный период. – СПб.: Аxioma, 2006. – С. 446-451.  
<sup>70</sup> Епископ Николай Мефонский и византийское богословие: Сб. исслед. / ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. – М.: Центр библейско-патрол. исслед.; Империиум-Пресс, 2007. – С. 156-162.  
<sup>71</sup> Относительно связи учения об Евхаристии с учением о нетварных энергиях см. работу: Дунаев А.Г. Православное учение о Евхаристии в контексте паламитских споров // <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Mir-prav.djvu>.  
<sup>72</sup> Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III – XX вв.). – СПб.: Изд-во св. Петра, 2002. – С. 19.  
<sup>73</sup> Там же. – С. 125.  
<sup>74</sup> Там же. – С. 244.

Салмин А.К.

## БУЛГАРЫ В ИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ВОЗЗРЕНИЯХ

*Аннотация. В статье на основе первоисточников (Захария Ритор, Масуди, Ибн-Фадлан и др.) анализируются религиозные воззрения болгар и родственников им суваров. Хронологический диапазон – с VI по XVIII вв. Особое внимание уделено исламизации болгарской аристократии в начале X в.*

*Ключевые слова: болгары, сувары, религия.*

Захария Ритор определил болгар по состоянию на середину VI в. как «народ языческий и варварский»<sup>1</sup>. Это однозначно говорит в пользу того, что к тому времени болгарские племена не были подвержены ни христианизации, ни исламизации. Видимо, был прав и Бернат Мункачи, говоря о распространении ислама. Он предполагал, что болгары познакомились с основными элементами ислама на Кавказе, а приняли эту веру на Волге.

До появления на Волге некоторые болгары были знакомы также с христианством. В 619 г. в Константинополе крещены правитель болгар Кубрат и его дядя. Однако преемники Кубрата остались в своей прежней вере<sup>2</sup>.

Масуди описывал событие, связанное со стычкой хазарских мусульман с русами<sup>3</sup>. Действие происходило в 912 г. или сразу же после этого года. Но явно до 922 г. Русы на судах по Хазарской реке спускались до города Атиль, выходили в Хазарское море и совершали нападения на прибрежные города. Как писал Масуди, русы проливали кровь, делали что хотели, захватывали имущество. Тысячи мусульман были убиты. Прибрежные народы были в смятении. Когда мусульмане Хазарского царства узнали об этом, они обратились к царю Хазарии позволить им дать отпор русам и отомстить за кровь братьев-мусульман. Битва длилась три дня. Русы были преданы мечу, убиты и утоплены. Спасшиеся 5 тысяч на судах пошли к той стороне, которая ведет к стране буртасов. «Некоторые из них были убиты буртасами; другие попали к бургарам-мусульманам, которые [также] поубивали их». Нам в данном описании важно знать, что бургар/булгар Масуди называет мусульманами. Речь, конечно, идет о по-

волжских булгарах. Это лет за десять до арабской миссии. Выходит, еще до Ибн-Фадлана булгары имели контакты с мусульманским миром и некоторые из них приняли ислам. Так, Ибн-Фадлан читал письмо халифа, а Алмуш слушал его стоя. При этом нет намека о присутствии рядом переводчика. О том, что Ибн-Фадлан знал болгарский язык, говорить не приходится. Выходит, Алмуш знал арабский язык. Следовательно, он уже имел отношение к мусульманской религии. Также сообщается, что в Булгарии еще до прибытия посольства имелись муэдзины, были в употреблении молитвы, предписываемые исламом. На основе источников Д.А. Хвольсон делал допустимое предположение о знакомстве болгар с мусульманством с 912 г. Однако есть основание передвинуть эту дату на более раннее время. На раскопках Новгорода выявлен дирхем 907 г. с именем Джафара Ибн-Абдаллаха. Нумизмат С.А. Янина и археолог Р.Г. Фахрутдинов считают, что это имя Алмаса, правителя Булгарии. Предполагаемую дату косвенно подтверждает и Ибн-Русте. Он писал, что царь Болгарии Алмуш исповедует ислам. Он также говорил, что в стране есть мечети и начальные училища с муэдзинами и имамами. Даже одежда и кладбища у болгар как у мусульман. Белые круглые дирхемы приходят к ним из мусульманских стран. Пребывающие в своих древних традициях люди при встрече с булгарами-мусульманами поклоняются им<sup>4</sup>. Д.А. Хвольсон напоминал о распространении в начале X в. в Булгарии не только ислама, но и наук, известных мусульманам. Несколько лет спустя после Ибн-Фадлана Ал-Бекри уже уверенно утверждал, что царя болгар зовут Алмас, а исповедует он ислам<sup>5</sup>.

Зарождающиеся феодальные отношения в начале X в. диктовали великому князю Алмушу необходимость объединения народа вокруг единой веры. В качестве государственной идеологии князь предпочел ислам. Для того чтобы уточнить, как и откуда пришел на Среднюю Волгу ислам, достаточно посмотреть на маршрут миссионеров. Багдадское посольство избрало не прямой географический путь. Сначала оно взяло курс в Бухару, оттуда – в Хорезм и только затем направилось к Булгарию. Хотя из Багдада на Волгу ближе через Кавказ. В.В. Бартольд выбор такого маршрута справедливо объяснял тем, что булгары вошли в соприкосновение с мусульманской культурой через Хорезм и владения Саманидов. Он также допускал родство болгар с хорезмийцами. Об этом же говорит факт чеканки в X в. в Булгарии монет саманидского образца. Хотя не следует сбрасывать со счета и то, что на прямом пути из Багдада стояли хазары.

Как и любая новая религия, ислам насаждается среди населения Булгарского царства насильственно. Известно, например, что булгары вели против соседних буртасов джихад, т.е. «священную войну». А непослушным суварам Алмуш пригрозил мечом. Окончательное оформление ислама в Булгарии произошло не на земле суваров, а ближе к башкирским степям на реке Джаушыр (ныне – Яуширма). В связи с этим, как мне представляется, звучит сомнительно замечание Б.В. Каховского. Он пишет, что якобы булгарскому царю нужны были от мусульманского правителя реальные средства, а не их «магическая» символика. Алмуш дал знать, что посольство могло бы и не приезжать, раз не доставило денег<sup>6</sup>. Выходит, великому князю нужны были деньги для возведения крепости. Да, ему нужны были деньги, но как символ-благословение. Ведь единая вера в государстве гораздо дороже денег. Это прекрасно понимал Алмуш. Впрочем, вот диалог писаря миссии Ибн-Фадлана с Алмушем: «Государство твое обширно, (денежные) средства твои изобильны и доход твой многочислен, так почему же ты просил государя, чтобы он построил крепость на доставленные от него деньги, которым нет числа?» Он же сказал: «Я полагаю, что Держава Ислама приносит счастье, и их (денежные) средства берутся из дозволенных (религиозным законом) источников. По этой причине я и обратился с просьбой об этом. Право же, если

бы я захотел построить крепость на свои средства, на серебро или золото, то, конечно, для меня в этом не было бы никакой трудности. Право же, я только хотел получить благословение от денег повелителя правоверных и просил его об этом»<sup>7</sup>. Как видим, первоисточник не оставляет места сомнениям.

Комментируя данный эпизод, И.В. Дубов справедливо пишет, что речь идет прежде всего о политической и религиозной ориентации Булгара на Арабский халифат. Добавим: принимая имя повелителя правоверных Джафар, Алмуш, естественно, не стремится этим понравиться Востоку и выгадать деньги на крепость. Намерения его более серьезные: установить в стране государственную религию ислам, соблюдая все формальности. Действительно, монополия религии обеспечила бы великому князю подчинение племен с разными верованиями и объединение их вокруг единой религии. Таким образом царь рассчитывал поймать сразу двух зайцев: покончить с феодальной раздробленностью и сформировать единый кулак против внешних врагов, в первую очередь – против сильной в то время Хазарии. Именно религиозная почва стала поводом для отказа царем булгар отдать свою дочь хазарскому кагану («он иудей, а она мусульманка»). В доказательство решения Алмуша принять ислам можно привести и следующий эпизод из Мешхедской рукописи: «Воистину, Аллах могучий и великий даровал мне ислам и верховную власть повелителя правоверных, и я – раб его (Аллаха), и это – дело, которое он возложил на меня»<sup>8</sup>. А Ибн-Фадлан, как миссионер, называет иноверцев-суваров «отребьем». Впрочем, от ислама отвернулись не только сувары, так поступила и часть племени эскэл. Вообще, и сам Ибн-Фадлан преувеличивал значение посольства в деле утверждения в стране ислама.

В городе Булгār все жители – мусульмане, сообщает арабская рукопись «Худūd ал-'āлем» о событиях X в.<sup>9</sup> В таком утверждении скрывается мысль о том, что в городе Булгār жила верхушка общества в лице священников, купцов и ремесленников. Во второй половине X в. соборная мечеть города Булгар располагалась в людной местности – на рынке<sup>10</sup>. В 949-952 гг. в г. Суваре чеканились серебряные монеты булгарского царя Талиба б. Ахмеда.

Следует обратить внимание на одно важно обстоятельство. Все евразийские кочевники, массово обращенные в новые религии (уйгуры, хазары, волжские булгары, огузы, сельджуки, карлуки), к тому времени имели государство, организованы в племенные союзы или находились в стадии становления государственности. Как верно отмечает Питер Голден, «новая религия могла функционировать в качестве объединяющей силы, средства идеологического дистанцирования, символа независимости, и все это помогало процессу формирования государства»<sup>11</sup>.

Во времена правления мадьярского герцога Таксони, примерно около 970 г., пришла в Венгрию толпа булгар-мусульман под начальством двух братьев Билла и Боксу. Чуть позже прибыла еще группа под начальством Хесена. В Венгрии их называли билерами. Видимо, эти люди были из Билляра (= чуваш. *Пӹлӹр*). Всех их встретили дружелюбно и поселили на левом берегу Дуная, где был основан город Пешт. Пришествие булгар стало следствием набега русов в 968 г. на страны болгар и хазар. Впоследствии булгары в Венгрии, несмотря на гонения, сыграли важную роль в качестве откупщиков и управляющих финансами.

Согласно летописи, булгары стремились навязать свою новую веру и русам. Так, в 986 г. они пришли к великому князю в Киев и предложили ему принять веру мухаммеданскую («бохмици»). А на вопрос: «Како есть вера ваша?», болгарские посланники ответили: «Обрезати оуды таинныя, а свинины не ясти, а вина не пити». Однако такие правила не понравились Владимиру. «Руси есть веселие питие, не можем бес того быти», – ответил он.

В Булгарии жестко контролировали попытки манипуляции религиозным сознанием населения. Об этом, например, свидетельствует житие Св. Авраамия (Авраамия), мученика Булгарского: «Сей бысть иного языка, а не рускаго». Авраамий, как христианин, занялся миссионерством и имел успехи. За все это он в 1229 г., в старческом возрасте, поплатился жизнью. Согласно Симеоновской летописи, событие произошло в 1230 г.

Таким образом, религия сыграла историческую роль в Волжской Булгарии – она стала отныне дополнительным и решающим этноразделительным барьером. При этом наиболее достоверно положение о том, что ислам распространился в Волжской Булгарии среди феодалов, купцов и ремесленников. Позже они составили ядро татарского народа. А сельское земледельческое население придерживалось своей прежней религии. Часть историков склонна полагать, что эти земледельцы составили основу формирования современных чувашей. Как констатировал А.Ф. Лихачев, мусульманская религия укоренилась главным образом в царствовавшей над Булгарией династией и между жителями города Булгара; масса же народа осталась при своей прежней религии, сохранившейся до наших дней между немногими уже ее последователями. Затем такую мысль высказывали В.Ф. Каховский, В.Д. Дмитриев и другие историки.

По состоянию на конец XII – начало XIII вв. жители города Булгар исповедовали ислам ханифистского толка<sup>12</sup>. Ибн Са'ид ал-Магриби констатировал, что большинство булгар являются мусульманами, но есть среди них и христиане<sup>13</sup>. Должно быть, речь идет о начале XIII в. Однако не следует сбрасывать со счета и свидетельство венгерского монаха Юлиана, утверждавшего в 1236 г., что в Великой Булгарии – все приверженцы народных обрядов и верований<sup>14</sup>. Конечно, Юлиан говорил о южном периферии Волжского государства. Тем более, его впечатление не относится к г. Булгар. Уже в 1253 г. фламандский монах-путешественник имел все основания утверждать: «Эти булгары – злейшие сарацины, крепче держащиеся закона Магометова, чем кто-нибудь другой»<sup>15</sup>.

О крепких корнях ислама в городе Булгаре свидетельствовал и известный арабский путешественник XIV в. Ибн-Батута. Так, прибыв в Булгар, он вместе с местными людьми помолился на закате солнца. Затем последовал призыв к вечерней молитве. Были исполнены молитвы теравих, шаф и витр<sup>16</sup>. В 1323 г. в Булгарах был замучен за веру еще один христианин. Звали его Феодор. В рассказе, датированном 731 г.х. (1330-1331 гг.), Булгар назван одним из известнейших городов Кыпчакии. Здесь дело ислама жило и побеждало. Например, в городе была специальная должность для определения времени молитв. Звали этого человека Масуд. Для исчисления точного астрономического времени он активно пользовался инструментами<sup>17</sup>. В событиях 1376 г. жителей Булгара Великого летопись называет бесерменами, а их князей на исламский лад звали Осан и Маахмат Салтан.

Ровно через три века после казни православного мученика Авраамия, в 1529 г., в Казани произошло аналогичное событие. На этот раз казненным оказался Иван, пленный христианин из Нижнего Новгорода. Ему предлагали отречься от Христа, но он предпочел мученическую смерть.

Но мы бы слухавили, если сказали, что ислам среди булгар привился с начала X в. массово. Во-первых, новую арабскую религию приняли изначально городские жители, ремесленники, торговцы и другие зажиточные слои населения, а основная масса жителей продолжала придерживаться старых традиций. И в XVIII в. при татарских деревнях имелись кладбища, утопающие в зелени. Еще в середине XX в. в татарских деревнях можно было записывать легенды о *киреметных* молевых рощах. Архивные источники утверждают, что в 20-х гг. XX в. татары (в том числе и крещенные) проводили всеобщие полевые моления в знак благодарности богествам за выращенный урожай и благополучие деревни. При этом они

резали быков и баранов, варили кашу. Место для жертвоприношения выбирали в стороне от деревни, у речки. Проводили также моления богам с просьбой послать на землю теплый дождь, так нужный всходам. В ряду старых традиций в XX в. у татар можно было видеть *симек*, *йле чыккан көн*. Не по исламским, а по вековым традициям велись ритуалы проводов в иной мир. Такие записи, к примеру, имеются из поселений Верхние Меретьяки, Платоновка, Ахметьево, Владимировка (Татарстан), Старые Курбаши Цивильского уезда. В этом плане поволжские татары сельской местности вписывались в общую религиозную культуру региона. Вскоре по настоянию мусульманского духовенства *киремети* были уничтожены как несовместимые с исламом.

История не любит сослагательного наклонения. Тем не менее следует признать, что вероотступничество верхушки государства, как ни парадоксально, сильно ослабило великую Волжскую Булгарию. Одно из ключевых племен страны – сувары, желая сохранить свою древнюю веру, ушли на правобережье. Теперь Булгария уже точно не могла противостоять сильному соседу – Хазарии. С того времени начинается счет годам в сторону упадка Волжской Булгарии, а заодно болгар как народа. Если бы болгары в 922 г. не приняли ислам, то название этого племени сохранилось бы теперь как название народа. И повода вести дискуссию на предмет «Кто есть потомки болгар» и «Кто есть волжские татары» не было бы. Одинаково верно (конечно, на ретроспективном уровне) положение о том, что сувары вполне могли бы сохранить свой этноним в той форме, как он звучал на начало X в. А вместе с тем и свою веру, и традиционную культуру.

#### **Библиографический список**

Абу-л-Фида'. Таквим ал-булдан (Книга упорядочения стран) // Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв. Перевод. Комментарий. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 76–166.

Ал-Бекри. Известия о славянах и их соседях. Издал и перевел барон В. Розен // Записки Императорской Академии наук. – Т. 32. – СПб.: Имп. АН, 1879. – С. 1–64.

Ал-Мукаддаси. Лучшее разделение для познания климатов / пер. с араб., введ., коммент., указ., карта, таблица – Н.И. Сериков // Восточное историческое источниковедение и специальные исторические дисциплины. – Вып. 2. – М.: Наука, 1994. – С. 268–334.

Аннинский С.А. Известия венгерских миссионеров XIII и XIV вв. о татарах и Восточной Европе // Исторический архив. III. – М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. – С. 71–112.

Бартольд В. Введение // Худūd ал-'āлем. Рукопись Туманского. С введением и указателем В. Бартольда. – Л.: Изд-во АН СССР, 1930. – С. 1–32.

Голден П.Б. Религия кыпчаков средневековой Евразии // Степи Евразии в эпоху средневековья. Т. 6. – Донецк: ДНУ, 2008. – С. 309–340.

Ибн-Батута Абу Абдаллах. Подарок наблюдателям по части диких стран и чудес путешествий // Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Т. I: Извлечения из сочинений арабских. – СПб.: С.Г. Строганов, 1884. – С. 278–314.

Ибн-Даста. Известия о хозарах, бургасах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда бен Омар Ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя X века, по рукописи Британского музея в первый раз издал, перевел и объяснил Д.А. Хвольсон. – СПб.: Тип. Имп. ун-та, 1869.

Ибн Са'ид ал-Магриби. Книга распространения земли в длину и ширину // Коновалова И.Г. Восточная Европа в сочинениях арабских географов XIII–XIV вв.: Текст. Перевод. Комментарий. – М.: Восточная литература, 2009. – С. 19–75.

Ибн-Фадлан. Книга // Ковалевский А.П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921-922 гг. Ст., пер. и коммент. – Харьков: Харьков. ун-т, 1956. – С. 119–148.

Каховский Б.В. О язычестве волжских болгар (по археологическим данным) // Новые исследования по археологии и этнографии Чувашии. – Чебоксары: НИИ, 1983. – С. 26–42.

Масуди. Мурудж ад-Дзахаб // Минорский В.Ф. История Ширвана и Дербенда. – М.: Восточ. лит., 1963. – С. 192–201.

Рубрук Гильом де. Путешествие в Восточные страны // Карпини Джованни дель Плано. История монголов. Рубрук Гильом де. Путешествие в Восточные страны. Поло Марко. Книга. Пер. – И.М. Минаев. – М.: Мысль, 1997. – С. 88–189.

Элумари Ибн-Фадлаллах. Сочинения // Тизенгаузен В. Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. – Т. I: Извлечения из сочинений арабских. – СПб.: С.Г. Строганов, 1884. – С. 207–251.

---

<sup>1</sup> Захария. Хроно. XII. 7.

<sup>2</sup> Голден 2008: 331.

<sup>3</sup> Масуди. Мурудж. 8.

<sup>4</sup> Ибн-Даста. Известия. III. 1,4,7.

<sup>5</sup> Ал-Бекри 1879: 63.

<sup>6</sup> Каховский 1983: 27-28.

<sup>7</sup> Ибн-Фадлан 1956: 141.

<sup>8</sup> Ибн-Фадлан 1956: 139.

<sup>9</sup> Бартольд 1930: 32.

<sup>10</sup> Ал-Мукаддаси 1994: 289.

<sup>11</sup> Голден 2008: 334.

<sup>12</sup> Абу-л-Фида' 2009: 125.

<sup>13</sup> Ибн Са'ид 2009: 31.

<sup>14</sup> Аннинский 1940: 80.

<sup>15</sup> Рубрук. Путешествия. XXI.

<sup>16</sup> Ибн-Батута 1884: 297.

<sup>17</sup> Эломари 1884: 237.



Сулаев И.Х.

**ГОСУДАРСТВЕННАЯ ПОЛИТИКА В ДАГЕСТАНЕ  
В ОБЛАСТИ МУСУЛЬМАНСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ  
(первая треть XX в.)**

*Аннотация. Статья посвящена расширению сети мусульманских школ и специфике их работы в Дагестане в рамках государственной политики в первой трети XX в. Освещаются наиболее важные постановления по исламу советских и партийных органов власти.*

*Ключевые слова: мусульманские школы, мектебы, медресе, муталимы, мударрисы.*

Многовековое распространение влияния ислама и проникновение его во все сферы жизнедеятельности дагестанского общества в целом и каждой общины в отдельности обусловили широкое распространение и развитие системы мусульманского образования в Дагестане. Главными звеньями мусульманской системы образования были начальные школы – мектебы и школы повышенного типа – медресе. На начальном этапе образования в мектебах обучались основам религии, грамоте, чтению Корана, получали элементарные сведения из естественных наук. Более же высокая ступень образования в медресе предполагала углубленное изучение мусульманского богословия и права.

Примечательные школы – мектебы – открывались в любое время года, по усмотрению муллы. Как было замечено известным кавказоведом второй половины XIX в. П.К. Усларом, в Дагестанской области не было почти ни одного селения, в котором при мечети у кадия или муллы не обучались бы арабскому языку от 3 до 15 учащихся<sup>1</sup>. Ученики-муталимы нередко переходили от одного учителя-мударриса к другому, пользовавшемуся большей известностью или обладавшему большей ученостью<sup>2</sup>. Каждый учитель-мударрис обучал своих учеников-муталимов исходя из степени своей подготовленности и компетентности в разных отраслях богословия, естествознания или гуманитарных знаний. В Дагестанской области даже в начале XX в. царское правительство так и не установило никаких критериев оценки знаний и уровня подготовленности для учителей мусульманских школ. В других мусульманских регионах империи, где функционировали духовные правления мусульман, регулировавших образовательный процесс, требования к преподавателям-мударрисам были более высокими.

Сохранившиеся статистические данные времен царской власти, а позже и советской, дают нам возможность проследить рост в Дагестане числа мусульманских школ. Например, если в 1913 г. в Дагестанской области действовали 700 мектебов и медресе<sup>3</sup>, то в следующем, 1914 г., их число увеличилось до 860<sup>4</sup>. По более поздним официальным данным советских чиновников, до 1917 г. в Дагестане существовало около двух тысяч мусульманских школ при мечетях с количеством учащихся до 40 тысяч<sup>5</sup>.

Количество мусульманских школ в Дагестанской области (с 13 ноября 1920 г. – Дагестанская АССР) стало заметно увеличиваться после Февральской и Октябрьской революций. Можно назвать несколько причин этого роста: 1) активная деятельность духовенства, направленная на расширение сети мусульманских школ, так как преподавание приносило неплохие доходы их организаторам; 2) демократическая политика органа Временного правительства в Дагестанской области – Областного исполнительного комитета и возникшего в мае 1918 г. Горского правительства – в образовательном пространстве, учитывавшая потребности и менталитет мусульманского населения; 3) относительно терпимая политика молодой советской власти к исламу и мусульманскому образованию в начале 1920-х гг., поскольку ислам рассматривался руководством большевистской партии как гонимый и преследуемый царским правительством, а значит – временный союзник.

В 1918-1919 гг. Горское правительство выступало за расширение и улучшение как светского, так и мусульманского образования, а при Главном шариатском правлении правительства создало специальный отдел медресе, вакфов и завещаний<sup>6</sup>. Возникшие легально в разных округах Дагестанской области советы алимов и созываемые ими маджлисы (съезды) добивались у властей открытия новых школ. Так, состоявшийся 20 июля 1917 г. в Темир-Хан-Шуре съезд алимов Дагестана принял решение об открытии высшего духовного училища – медресе – в Темир-Хан-Шуре и в 9 окружных центрах<sup>7</sup>. Съезд поручил специально выбранным алимам составить новые учебные программы для мусульманских школ и постановил использовать часть поступлений от закята и вакфов на нужды образования<sup>8</sup>. При этом споры среди алимов разгорелись по вопросу о том, на каком языке обучать детей. Одни требовали оставить арабский, другие предлагали перейти на тюркский. Этот вопрос на протяжении десяти лет не смогло решить и руководство Дагестанской АССР.

Октябрьская революция и приход к власти большевиков внесли большие изменения в законодательную базу о религиозном образовании в советской России. Декрет советской власти, отделивший церковь от государства и школу от церкви (20 января 1918 г.), исключал возможность организованного преподавания религиозных вероучений во всех государственных, общественных и иных образовательных учебных заведениях<sup>9</sup>. На заседании Государственной комиссии по народному образованию 26 сентября 1918 г. было установлено, что мусульманской школе требуется привести программы и методы преподавания в соответствие с идеологической концепцией большевиков: единой трудовой школой.

До укрепления позиций советской власти руководители советского государства пытались учитывать национально-религиозные особенности регионов бывшей империи. Начиная с 1918-1919 гг. среди центральных ведомств РСФСР по вопросу о предоставлении возможности преподавания основ мусульманского вероучения детям и подросткам постоянно возникали разногласия. Несмотря на отсутствие согласованной линии центральных ведомств по этому вопросу, прагматические интересы большой политики требовали от власти серьезных уступок в осуществлении вероисповедной политики по отношению к нерусским народам<sup>10</sup>.

Советское государство было вынуждено учитывать национально-религиозные особенности мусульман России и в трудные годы Гражданской войны и начального периода нэпа. Это было отражено в ряде решений официального уровня. Принятый на Малой коллегии Наркомнаца РСФСР 6 декабря 1922 г. циркуляр № 65 по вопросу преподавания вероучения в мусульманских школах запретил репрессии в отношении мусульманского духовенства за проповедь ислама и обучение догматам мусульманского вероучения в мечетях и на дому. Богословские школы, содержащиеся за счет добровольных пожертвований частных лиц, не могли быть закрыты,

но преподавание догматов ислама в советских и в частных школах, где обучали общеобразовательным предметам, не допускалось<sup>11</sup>.

Свою позицию в этом вопросе выразила и Антирелигиозная комиссия ЦК РКП (б), которая 21 августа 1923 г. (протокол № 34) признавала возможным допущение преподавания мусульманского вероучения в мечетях детям, окончившим советскую школу I ступени<sup>12</sup>. В какой-то степени центральные партийные органы старались учитывать местные особенности и прислушивались к голосу руководителей национальных республик. 1 июля 1923 г. Антирелигиозная комиссия ЦК РКП (б) (протокол № 29) по ходатайству Дагестанского ЦИК разрешила представителям духовенства работать в советских школах еще один год<sup>13</sup>.

Уступки нерусским народам в вопросах религиозного образования со стороны центральных ведомств делались тогда, когда они получали санкции у высшего политического руководства СССР – Политбюро ЦК РКП (б) – ВКП (б). Так, своим постановлением Политбюро ЦК РКП (б) от 14 февраля 1924 г. разрешило «в некоторых частях СССР организацию мусульманских духовных школ»<sup>14</sup>. Получив санкцию Политбюро ЦК РКП (б), Президиум ВЦИК, например, разрешил 28 июля 1924 г. преподавание мусульманского вероучения народностям нетюркского происхождения, исповедующим мусульманское вероучение<sup>15</sup>. Учитывая специфику местных условий, советская власть в Дагестане разрешила изучать Коран в советских школах до 1925 г., а попытки путем административного вмешательства запретить обучение детей мусульманскому вероучению решительно пресекались партийными и советскими органами<sup>16</sup>.

Руководство Дагестанской АССР до второй половины 1920-х гг. добивалось у федерального центра учета местных условий в религиозных вопросах и в то же время старалось принимать решения, не противоречащие постановлениям вышестоящих органов власти. Так, в ноябре 1925 г. ЦИК ДАССР принял Инструкцию о порядке регулирования преподавания мусульманского вероучения в республике, которая исходила из постановлений Президиума ВЦИК от 9 июня и 28 июля 1924 г. Согласно этой инструкции, было разрешено преподавать мусульманское вероучение в мечетях 12-летним детям, а мектебы и медресе подлежали обязательной регистрации в окружных отделах народного образования (ОНО)<sup>17</sup>.

26 октября 1926 г. Бюро Дагестанского обкома ВКП (б), согласовав вопрос регулирования преподавания мусульманского вероучения в республике с федеральными Наркомпросом и НКВД, утвердило специальную Инструкцию. Согласно этой инструкции, Наркомфину республики поручалось распространить налог на учителей-мударрисов как на лиц, занимающихся свободной профессией, а для «проработки вопроса об отделении церкви от государства» создавалась комиссия в составе первых лиц республики – Дж. Коркмасова, Д. Атаева, М. Далгата, А. Тахо-Годи<sup>18</sup>. В Дагестанской АССР эта Инструкция, как и некоторые другие советские законы, не была реализована до конца 30-х гг.

Несмотря на ограничительные меры властей, рост количества мусульманских школ до 1926 г. становится общей тенденцией для страны в целом. По некоторым данным, только с 1924 г. по 1926 г. в СССР были открыты 923 новые мусульманские школы с контингентом около 20 тыс. муталимов<sup>19</sup>. Комиссия ЦК ВКП (б), работавшая в Дагестане в 1927 г. под руководством инспектора Синельникова, отметила, что в Дагестане все еще преобладают примечетские школы, а количество учащихся в них значительно превышает количество учащихся в советских школах<sup>20</sup>.

Вопрос допущения деятельности религиозных школ в СССР оставался в поле зрения Политбюро и Оргбюро ЦК ВКП (б) и во второй половине 20-х гг. Так, Оргбюро ЦК ВКП (б) в январе 1927 г. приняло постановление, допускавшее «в автономных областях и республиках РСФСР с тюрк-

ско-татарским населением преподавание вероучения лицам, достигшим 14-летнего возраста, имеющим при этом свидетельство об окончании не менее чем двух групп 1-й ступени Единой трудовой школы (ЕТШ), и не иначе, как при условии их добровольного согласия обучаться вероучению»<sup>21</sup>. Для всех автономных республик, областей и губерний РСФСР устанавливался одинаковый тип инструкции о преподавании мусульманского вероучения. Местным парторганизациям предложили учитывать местные особенности таких, например, областей как Северный Кавказ. Этот же вопрос 18 августа 1927 г. вынесло на обсуждение Политбюро ЦК ВКП (б), настоявшее на разработке инструкции для религиозных школ всех вероисповеданий, указав местным организациям, что основой борьбы против мусульманского движения должен быть ряд культурных мероприятий по улучшению советских школ. Существующий закон подлежал изменению в соответствии с директивой ЦК<sup>22</sup>.

Вышеприведенные документы Политбюро ЦК ВКП (б) свидетельствуют о желании высшего политического руководства страны установить в конце 20-х гг. полный контроль над духовной жизнью мусульман в связи с начавшимися крупными общесоюзными программами – коллективизацией, индустриализацией и культурной революцией.

Религиозные школы в республике начали закрываться после выхода Постановления ВЦИК и СНК РСФСР «О религиозных объединениях» от 8 апреля 1929 г., запретившего преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений не только в государственных и общественных учебных и воспитательных заведениях, но и в частных<sup>23</sup>. Опубликованный 18 июня 1929 г. указ ВЦИК о запрете преподавания мусульманского вероучения окончательно развязал руки партийным и советским чиновникам, ускорив закрытие мусульманских школ по всей стране<sup>24</sup>. В массовом порядке стали закрываться мектебы и медресе, хотя некоторые дагестанские общества тому противились.

Сокращению мусульманских школ по Дагестану, а потом их закрытию в 1930-е гг., несомненно, способствовали жесткие антирелигиозные меры советского государства – такие как отчуждение вакфного имущества в пользу советских школ и кресткомов и репрессивные меры против духовных лиц и организаторов школ.

### ***Библиографический список***

Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства. Дополнение к книге П.В. Гидулянова – М., 1929.

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. р-1235. Оп. 41. Д. 4.

Дагестан к 15-й годовщине Октября. – Махачкала, 1932.

Далгатова А.Г. «Религиозная оппозиционность» в Советской России (октябрь 1917 – конец 1930-х гг.). – СПб., 2002.

Декреты Советской власти. Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М., 1957.

История Дагестана. Т. 3. – М., 1968.

Каймагаров Г.Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. – М., 2001.

Меликов С.Т. Истинное лицо «слуг Аллаха». – Орджоникидзе, 1987.

Обзор Дагестанской области за 1913 г. – Темир-Хан-Шура, 1914.

Османов А.И. Осуществление новой экономической политики в Дагестане 1921-1925 гг. – М., 1978.

Преодолевая религиозное влияние ислама (Из опыта коммунистической работы Казахстана) 1917 – начало 1930-х гг. – Алма-Ата, 1990.

Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 3. Д. 420. Л. 5.

РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 3. Д. 647. Л. 4.  
 Там же. Ф. 89. Оп. 4. Д. 115.  
 Там же. Ф. 17. Оп. 60. Д. 796.  
 Салахбекова З.А. Взаимоотношения власти и мусульманского духовенства Дагестана в 20-30-е гг. XX века // Наш Дагестан. – 2002. – № 5.  
 Услар П.К. Предположение об устройстве горских школ // Этнография Кавказа. – Тифлис, 1877. – Т. 1.  
 Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. 8-П. Оп. 3. Д. 248. Л. 46.  
 ЦГА РД. Ф. Р-33. Оп. 5. Д. 1.  
 ЦГА РД. Ф. Р-610. Оп. 1. Д. 17.  
 ЦГА РД. Ф. Р-627. Оп. 1. Д. 10 а. Л. 12.  
 ЦК РКП (б) – ВКП (б) и национальный вопрос. Кн. 1. 1918-1933 гг. / сост. Л.С. Гатагова, Л.П. Кошелева, Л.А. Роговая. – М., 2005.

<sup>1</sup> Услар П.К. Предположение об устройстве горских школ // Этнография Кавказа. – Тифлис, 1877. – Т. 1. – С. 3-4.

<sup>2</sup> Каймаразов Г.Ш. Мусульманская система образования в Дагестане // Ислам и исламская культура в Дагестане. – М., 2001. – С. 116 – 117.

<sup>3</sup> Обзор Дагестанской области за 1913 г. – Темир-Хан-Шура, 1914. – С. 59.

<sup>4</sup> Дагестан к 15-й годовщине Октября. – Махачкала, 1932. – С. 59.

<sup>5</sup> Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 60. Д. 796. Л. 17.

<sup>6</sup> Центральный государственный архив Республики Дагестан (ЦГА РД). Ф. р – 627. Оп. 1. Д. 10а. Л. 12.

<sup>7</sup> Там же. Ф. р – 610. Оп. 1. Д. 17. Л. 2.

<sup>8</sup> Там же. Ф. 8-п. Оп. 3. Д. 248. Л. 46.

<sup>9</sup> Декреты советской власти. Т. I. 25 октября 1917 г. – 16 марта 1918 г. – М., 1957. – С. 371 – 373.

<sup>10</sup> Далгатов А.Г. «Религиозная оппозиционность» в Советской России (октябрь 1917 – конец 1930-х гг.). – СПб., 2002. – С. 211 – 212.

<sup>11</sup> ЦК РКП(б) – ВКП(б) и национальный вопрос. – Кн. 1. 1918-1933 гг. / сост. Л.С. Гатагова, Л.П. Кошелева, Л.А. Роговая. – М., 2005. – С. 90.

<sup>12</sup> РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 115. Л. 61.

<sup>13</sup> Там же. Л. 31 – 32.

<sup>14</sup> Там же. Ф. 17. Оп. 3. Д. 420. Л. 5.

<sup>15</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. р-1235. Оп. 41. Д. 4. Л. 97.

<sup>16</sup> Османов А.И. Осуществление новой экономической политики в Дагестане 1921-1925 гг. – М., 1978. – С. 191.

<sup>17</sup> ЦГА РД. Ф. р-33. Оп. 5. Д. 1. Л. 98.

<sup>18</sup> История Дагестана. Т. 3. – М., 1968. – С. 192.

<sup>19</sup> Меликов С.Т. Истинное лицо «слуг Аллаха». – Орджоникидзе, 1987. – С. 62.

<sup>20</sup> Салахбекова З.А. Взаимоотношения власти и мусульманского духовенства Дагестана в 20-30-е гг. XX века // Наш Дагестан. – 2002. – № 5. – С. 42 – 43.

<sup>21</sup> РГАСПИ. Ф. 89. Оп. 4. Д. 117. Л. 9-10.

<sup>22</sup> Там же. Ф. 17. Оп. 3. Д. 647. Л. 4.

<sup>23</sup> Гидулянов П.В. Отделение церкви от государства. Дополнение к книге П.В. Гидулянова – М., 1929. – С. 5.

<sup>24</sup> Преодолевая религиозное влияние ислама (Из опыта коммунистической работы Казахстана) 1917 – начало 1930-х гг. – Алма-Ата, 1990. – С. 192.

## ЦЕРКОВНЫЕ БИБЛИОТЕКИ БЛАГОВЕЩЕНСКОЙ ЕПАРХИИ (1899–1917 гг.)

*Аннотация. В статье анализируется влияние церковных библиотек на формирование образовательно-культурного уровня переселенческой среды Амурской области, находящихся в ведении Благовещенской епархии. Основное содержание статьи составляют изученные автором материалы «Благовещенских епархиальных ведомостей» и архивных источников. Рассматриваются становление и развитие церковных библиотек с момента основания Благовещенской епархии в конце XIX – начале XX вв. Показывается роль церковных библиотек в передаче ценностей русской православной культуры амурскому казачеству и последовавшим за ними на Дальний Восток переселенцам. Автор последовательно рассматривает роль духовных учреждений – консистории, монастырей, церквей и учебных заведений – семинарии, церковно-приходских школ и школ грамоты в формировании библиотечного дела в Амурской области.*

*Ключевые слова: библиотеки церковных учреждений, библиотеки церковных школ, библиотека Благовещенского православного братства Пресвятой Богородицы, Епархиальные ведомости, Епархиальный училищный совет, книжная культура, православная русская культура.*

С освоением дальневосточных земель ошутимое влияние на процесс возникновения новых библиотек оказывала миссионерская деятельность русской церкви, которая формировала духовный мир первого населения восточных окраин России – амурского казачества и переселенческой среды на основе православия, ценностей русской культуры.

Первые библиотеки при монастырях и церквях были главными просветительскими центрами Дальнего Востока: при них открывались многочисленные духовные школы, обеспечивавшие грамотными кадрами гражданские и церковные учреждения края<sup>1</sup>.

Наличие библиотек было обязательно при открытии церковных школ – церковно-приходских и школ грамоты, так как в них находились необходимые для обучения учебные и наглядные пособия, письменные принадлежности, которые еще не имело возможности приобрести местное население. Создавали такие библиотеки при поддержке священников учителя, поэтому они и назывались учительскими. По количеству монастырей и церквей, школ, принадлежащих духовному ведомству, можно судить о наличии библиотек Благовещенской епархии, возникшей на основе реорганизации Камчатской епархии и ведущей самостоятельное существование с 1 января 1899 г.<sup>2</sup>.

### Библиотеки духовных учреждений Благовещенской епархии

В начале XX в. с ростом церквей увеличилось число монастырских библиотек, что стало не только всенародным делом, но и заботой государства. Доказательством этому служит сообщение военный губернатору Амурской области о высылке статс-секретарь императорской канцелярии Куломзиным для Аркадие-Семеновской церкви утвари, икон, облачения и книг<sup>3</sup>, и что «вещи Аркадие-Семеновской церкви получены»<sup>4</sup>.

Широкую деятельность по распространению православных христианских знаний, направленных против сектантской пропаганды (в данной статье понятие «секта» и его производные используются в стилистике и семантике исторического контекста), осуществляло Благовещенское право-

славное братства Пресвятой Богородицы. Библиотека братства<sup>5</sup> была создана специально для накопления христианской литературы, противосектантских брошюр и распространения их среди населения, в основном, бесплатно, во время совершения крестных ходов. Так, в отчете о своей деятельности за 1903 г. братство сообщало: «по распоряжению его преосвященства председателя братства, епископа Никодима, весь запас мелких противосектантских брошюр (1000 экземпляров), имеющихся в библиотеке братства, в отчетном году был израсходован путем бесплатной раздачи православным поселянам при прохождении минувшим летом святой Албазинской иконы Божией Матери по селам и деревням 5-го и 6-го благочинных участков, в Зазейском крае, где особенно сильна сектантская пропаганда»<sup>6</sup>.

Для оказания помощи церквям в приобретении необходимых христианских книг и брошюр в том же 1903 г. было «выписано в библиотеку братства из редакции «Миссионерского обозрения» различных мелких брошюр противосектантского содержания 4300 экземпляров, 55 названий, и брошюр о преподобном Серафиме Саровском – 350 экземпляров, 3-х названий, всего 4650 экземпляров на сумму в 102 рубля 40 копеек. Из Московской типографии единоверцев были выписаны следующие книги: 1) катехизис большой; 2) книга о вере; 3) катехизис малый; 4) книга святого Кирилла Иерусалимского; 5) Кормчая; 6) Евангелие благовестное; 7) выписки Озерского»<sup>7</sup>. Эти книги и брошюры предназначались к отсылке священнику Райчихинской церкви отцу Василию Каверину, проводившему регулярно собеседования с раскольниками, проживающими в районе его прихода.

В 1904 г. библиотекой братства<sup>8</sup> были приобретены следующие книги: 1) «Пособие при ведении бесед с баптистами и молоканами» священника Н. Кипарисова – 50 экземпляров; 2) «Православный противосектантский катехизис» Д.И. Боголюбова – 100 экземпляров; 3) «Симфония на Ветхий и Новый Завет» – 2 экземпляра; 4) «Древнехристианская иконография» епископа Христофора – 1 экземпляр<sup>9</sup>.

Кроме ежегодного расходования средств на приобретение книг для их дальнейшего распространения по церквям, братство содержало детский отдел ученической библиотеки, для которой, например, в 1906 г. было куплено книг на 30 рублей 20 копеек<sup>10</sup>.

Озабочено было православное братство также благоустройством Епархиальной библиотеки-читальни, формированием ее фондов. «В целях пополнения библиотеки книгами и повременными изданиями, редактор и заведующий издательством местных епархиальных ведомостей, совместно с заведующим библиотекой в начале 1907 г., обратились в редакцию свыше 200 периодических изданий, духовных и светских, с письменной просьбой о бесплатной высылке в епархиальную библиотеку сих изданий. Свыше 100 газет и журналов, считая, в том числе, и «Епархиальные ведомости» разных епархий, отозвались на этот призыв и высылались в библиотеку. Капитальные сочинения выписывались на счет братства из книжного магазина Тузова или покупались в местных магазинах, всего на сумму – 245 рублей. Обставлена была библиотека также и необходимой мебелью – 5 шкафами и 4 столами на сумму 180 рублей»<sup>11</sup>.

В течение 1907 г. братство израсходовало: «а) на ремонт и обстановку помещения под епархиальную библиотеку-читальню – 188 рублей 35 копеек; б) на выписку книг, брошюр и журналов – 245 рублей 76 копеек; в) на вспомоществование бедным, канцелярию, разъезды делопроизводителя и казначея, разноску повесток, укладку книг, перевозку мебели и печатание объявлений 75 рублей 14 копеек; г) на отопление библиотеки – 26 рублей»<sup>12</sup>. Священник хутора Константиновского Александр Виноградов в Епархиальных ведомостях в статье «О необходимости и пользе церковных библиотек» отмечал благотворное влияние распространяемой брат-

ством атеистической пропагандистской литературы: «За последние годы наши приходские села и деревни наводнились атеистическими брошюрами и проповедь атеизма дает свои плоды»<sup>13</sup>. Но считал, что этой деятельности братства явно не хватало на все население, в условиях послереволюционных событий и возросшей нестабильности общества, недостаточным было наличие библиотек при церковных и министерских школах. Поэтому А. Виноградов предлагал для совместной борьбы с сектантством и воинствующим атеизмом открыть в каждом приходе отделение братства, для чего необходимо было «безотлагательно завести в каждом приходе основательную, с возможно большим количеством книг (со временем) церковную библиотеку», в которую бы вошли «книги: церковно-исторические, вероучительные, философско-богословские, (более для справок и чтения самому священнику); апологетические против современного неверия, журналы и книги разного содержания для трезвого и полезного чтения народа, книги и журналы житейско-практического характера, как-то: по сельскому хозяйству, медицине, ремеслам, наконец, книги для чтения детям и юношам»<sup>14</sup>. Открытие отделений братства объяснялось желанием получать помощь от центрального учреждения – братства «приходским священникам советом, средствами и книгами в целях широкой миссии при церквях библиотеку за библиотекой»<sup>15</sup>. Основной деятельностью братств, созданных при каждом приходе, должна была стать борьба с сектантскими течениями в христианстве и с атеистическими воззрениями, излагаемыми в гражданских (светских) периодических изданиях.

Епископ Приамурский и Благовещенский Евгений объяснял опасность статей в светских педагогических журналах, направленных к ослаблению просветительской деятельности церкви, «проповедывающих нравственность без вечных целей, психологию без души, школьное образование без религиозного учения, основанного на Божественном откровении»<sup>16</sup>. Поэтому благовременным и полезным он признал предпринятое училищным советом издание при Святейшем Синоде педагогического журнала «Народное образование», который рекомендовал «к выписке в духовно-учебные заведения, в церковные библиотеки и в библиотеки церковных школ»<sup>17</sup>.

30 марта 1916 г. последовало распоряжение Благовещенской духовной консистории духовенству Благовещенской епархии о том, что необходимо иметь из православной литературы, кроме «Епархиальных» и «Церковных» ведомостей, для эффективного просвещения населения. Это прежде всего: «1) круг богослужебных книг; 2) книги Священного Писания Ветхого Завета на славянском и русском языках; 3) догматическое богословие; 4) пространный катехизис; 5) книга «О должностях пресвитеров церковных»; 6) практическое руководство для священнослужителей П.Н. Нечаева издания 1915 г.; 7) «Жития Святых»; 8) книги «Святой Апостол» и «Святой Отец»; 9) сборник проповедей Димитрия Ростовского, митрополита Филарета, архиепископа Димитрия Херсонского и протоиерея Дьяченко, и число миссионерского характера для борьбы с сектантством; 10) исповедание веры – Варжанского, Московского епархиального миссионера и другие его произведения для собеседования с сектантами»<sup>18</sup>, издаваемые Московской синодальной типографией.

### **Библиотеки церковных учебных заведений Амурской области**

Общее руководство по организации, содержанию и развитию библиотек церковно-приходских школ и школ грамоты осуществлял Благовещенский епархиальный училищный совет.

Осуществляя конкретную помощь для пополнения книжных фондов школьных библиотек, Епархиальный училищный совет просил «заведующих церковно-приходскими школами в епархии озаботиться выпискою в библиотеки школ журналов: «Народное образование» и «Церковно-приход-

ская школа»<sup>19</sup>. Также училищный совет рекомендовал предложения редакторов различных новых изданий, публикуя их в ведомостях, например, редактора-издателя журнала «Миссионерское обозрение» В. Скворцова: «...Предпринимая издание «Народно-миссионерской библиотечки» редакции, редакция отнюдь не преследует каких-либо меркантильных интересов, она одушевлена единственно интересами миссии и духовною пользою «сих малых». А потому, чтобы дать возможность приобретать ее народу, а пастырям, миссионерам, братствам и другим руководителям книжного народного просвещения бесплатно раздавать издания «Библиотечки» в церквях, школах, при собеседованиях и духовных собраниях»<sup>20</sup>.

Епархиальный училищный совет не только рекомендовал книжные издания для пополнения фондов библиотек, но, иногда, вменял в обязанность их необходимое приобретение. Так, например, «Журнальным отделением Благовещенского епархиального училищного совета, утвержденным Его Преосвященством, Преосвященнейшим Иннокентием, епископом Приамурским и Благовещенским, всем причтам церквей Благовещенской епархии вменялось в обязанность выписка журналов «Народное обозрение» и «Церковно-приходская школа» для церковных школ, в приходах их находящихся»<sup>21</sup>.

При Благовещенском училищном совете за два первых года существования епархии была собрана библиотека из книг, преимущественно педагогического содержания. В данном отношении эта библиотека была лучшей в городе (не исключая городской, семинарской и гимназической) и открыта была для пользования учащихся (учителей и преподавателей)<sup>22</sup>.

По отчету Благовещенского епархиального училищного совета о церковных школах Благовещенской и Владивостокской церковной епархий за 1899 г., всех библиотек при школах церковно-приходских и миссионерских значилось – 93, а число книг в них, в общей сложности, достигло 11882. Сверх того, при означенных школах имелись отделы, состоящие из книг – пособий и руководств для преподавателей и учебников для учеников<sup>23</sup>.

Церковных школ, а значит, и библиотек при них выросло в Амурской области с 60<sup>24</sup> в начале века до 95<sup>25</sup> в 1911–1912 учебном году, указанных в отчете о состоянии церковно-приходских школ Благовещенской епархии. Из них: второклассных (учительских) – одна в селе Черемховском Ивановской волости; двухклассных – семь: в городе Благовещенске таких школ было три: Никольская женская, Вознесенская и Михайло-Архангельская смешанная, в селениях – четыре: Райчихинская Завитинской волости, Николаевская Николаевского станичного округа, Сергие-Михайловская и Вятская в Нижнеамурском районе; образцовых школ было две – при Благовещенской духовной семинарии и Черемховской второклассной школе; школ с дополнительным 4 классом при двухкомплектном составе учащихся – 25; инородческих – 10<sup>26</sup>. За 1912–1913 учебный год<sup>27</sup> прибавилось 99 одноклассных школ, в т.ч. 11 школ в Верхнеамурском районе и 3 – в Нижнеамурском. Двухклассных<sup>28</sup> школ в епархии осталось столько же – 7.

В 1915–1916 учебном году в Благовещенской епархии не стало школ грамоты. Это было связано, в основном, с переходом их в разряд церковно-приходских, или с упразднением школ грамоты как временных, содержание которых в условиях военного времени было не целесообразным. Увеличилось количество двухклассных школ с более длительным курсом обучения до 11. Одноклассных церковно-приходских школ в епархии стало 114: по Верхнеамурскому району – 80, по Нижнеамурскому району Амурской области – 34 школы<sup>29</sup>.

При всех изменениях в школьном библиотечном деле, связанных с революционными и военными событиями начала XX в., традиционной до консерватизма оставалась система народного образования. По-прежнему, в изменяющихся социально-экономических условиях, была востребована грамотность в населении и в квалифицированных кадрах учителей.

Церковные ученические и учительские библиотеки всегда были средством повышения образовательного уровня и обучающихся и остального населения, пользующихся услугами этих культурно-просветительских учреждений.

На временных педагогических курсах для учителей церковно-приходских школ Благовещенской епархии, проходивших в городе Благовещенске с 16 июля по 15 августа 1902 г.<sup>30</sup>, работала библиотека, имеющая собранный Епархиальным училищным советом епархии необходимый фонд учебной и методической литературы для повышения квалификации.

По инициативе Епархиального училищного совета, несмотря на крупные расходы в надежде на поддержку общества, в 1900–1901 учебном году в Зазейском крае (так называлась территория Амурской области за рекой Зеей) были учреждены семь учительских библиотек при школах Ивановской, Ильинской, Средне-Бельской, Песчаноозерской, Васильевской, Михайловской и Краснояровской<sup>31</sup> «с целью дать возможность учителям путем самообразования восполнить то, чего не дало им первоначальное школьное или домашнее образование»<sup>32</sup>.

В книжный фонд библиотек, который должен был пополняться за счет привлечения средств населения, входили книги по всем отраслям знания и по беллетристике, распределенных по двум отделам: в отдел педагогики вошли «произведения Ушинского, Яна Амоса Каменского, Кельнера, Эрисмана, Победоносцева и другие», в отдел словесности – русские и иностранные писатели: Пушкин, Лермонтов, Гоголь, Толстой, Шекспир, Гомер, Сервантес, Гюго и другие, а также «книги по теории словесности и истории русской и иностранной литературы»<sup>33</sup>. Заведующим библиотек из учителей и учительниц было рекомендовано руководствоваться в своей деятельности определенными правилами<sup>34</sup>, разработанными училищным советом Благовещенской епархии. Деятельность этих библиотек была затруднена отсутствием в Зазейском крае налаженного почтового сообщения. В отчете Епархиального училищного совета указывалось, что «в этом крае с его 50 тысячным населением не имеется ни одного правительственного почтово-телеграфного учреждения и всякого рода корреспонденция вверяется добросовестности земских ямщиков, подвергаясь при этом всевозможным случайностям, которые сильно влияют на срочность доставки»<sup>35</sup>. Присылать книги по почте по заказу учителей, как видно, у библиотек не было возможности. По этой причине были созданы не одна учительская библиотека, которая имела бы больший книжный фонд, а указанные семь библиотек для учителей школ данной территории.

В отчете Благовещенского епархиального училищного совета о состоянии церковных школ епархии за 1901 г. отмечалось, что гораздо успешнее по сравнению с обеспечением школ учебниками «обстоит в епархии дело обеспечения школ библиотеками для внеклассного чтения. Почти все школы имеют более или менее порядочные библиотеки, а городские, благодаря покупкам и пожертвованиям, отличаются даже некоторым относительным богатством. Так, при Ново-Соборной церковно-приходской школе г. Благовещенска в библиотеке к 1 января состояло книг 670 томов; Вознесенской – 344 тома; Николаевской – 384 тома; Соборной – 300 томов<sup>36</sup>, Ново-Благовещенской – 300<sup>37</sup>; Черемховская же второклассная школа существующую при ней библиотеку ежегодно пополняет книгами на средства, отпускаемые из казны по смете совета специально для этой цели в количестве 150 рублей, почему библиотека эта считается лучшей из всех библиотек, существующих при церковных школах края»<sup>38</sup>. Понятно, что рост книжных фондов, в основном, происходил за счет пожертвований. Так, «попечитель Соборной школы А.М. Клосс пожертвовал на означенную школу 225 рублей деньгами, 20 рублей книгами для внеклассного чтения, 40 рублей картина по естественной истории и на эту же школу

пожертвовано было 375 рублей лицами, пожелавшими остаться неизвестными»<sup>39</sup>.

Для создаваемой при Благовещенском епархиальном женском училище библиотеки были выписаны Советом училища из Москвы книги и учебные пособия, которые приобретались через местный «Торговый дом И.Я. Чурин и К°». Представитель этой фирмы в г. Благовещенске – В.А. Левашев и супруга его О.М. Левашева – попечительница епархиального училища, ответили полною готовностью выписать и доставить книги для училища в недорогих и крепких переплетах с инициалами на корешках «Б.Е.Ж.У». Кроме того, попечительницей училища, О.М. Левашевой, на собственные средства были выписаны для училища «детские журналы: «Детское чтение», «Задушевное слово» и «Светлячек» – 1904 г. и пожертвовано полное собрание сочинений Григоровича, издание и приложение журнала «Нивы» 1896 г.»<sup>40</sup>. За пожертвованные для библиотеки училища книги, всего 201 том стоимостью свыше 540 рублей, Совет Благовещенского епархиального женского училища во главе со своим начальником и архипастырем, Преосвященнейшим Владимиром, епископом Приамурским и Благовещенским, принес жертвователю, потомственному почетному гражданину Василию Андреевичу Левашеву «глубокую благодарность за его щедрый и полезный дар»<sup>41</sup>.

Благовещенский училищный совет епархии, по предложению которого «съездом отцами благочинных Благовещенской епархии 2 сентября 1903 г., статья VI, постановлено необходимым озаботиться составлением... библиотек, фундаментальной и ученической, а потому ассигнованы были, назначенные еще съездом отцов благочинных в 1901 г., с 1901/02 гг. по 1904/05 гг. на ученическую библиотеку – 1000 рублей, на фундаментальную библиотеку – 1100 рублей и, кроме того, на учебники и пособия на 1903/04 и 1904/05 учебные годы – 400 рублей; всего 2750 рублей»<sup>42</sup>. А с 1 августа 1904 г. по 31 декабря 1905 г. на содержание библиотеки училища были выделены 1856 рублей 60 копеек<sup>43</sup>. Средства выделялись епархией под обоснованные и представленные Советом женского училища списки книг, которые он, в свою очередь, предлагал составить преподавателям. Так, из представленных преподавателями записок в 1903–1904 учебном году было выписано «книг и пособий: для фундаментальной библиотеки на 787 рублей 80 копеек, на ученическую библиотеку 480 рублей 10 копеек и на учебники и пособия 388 рублей 70 копеек»<sup>44</sup>.

В годы первой русской революции ассигнование средств на содержание библиотек Благовещенского епархиального женского было сокращено: на «содержание библиотеки... и на учебные пособия» было ассигновано 900 рублей<sup>45</sup> в 1905 г., те же средства были выделены в следующем году на «содержание библиотеки и физического кабинета на 1906 г. – 400 рублей и дополнительный отпуск – 500 рублей»<sup>46</sup>. Не разрешена была подписка на 1907 г. на двухнедельный иллюстрированный журнал «Всеобщая библиотека», в котором издавались без сокращений «следующие до сих пор запрещенные цензурою в России сочинения»: Бакунина М. – «Парижская коммуна и понятие о государственности»; Бебеля А. – Собрание сочинений; Каутского К. – Собрание сочинений; Кропоткина П. – «Записки революционера»; Лассалья Ф. – Собрание сочинений; Маркса К. – Собрание сочинений; Фейербаха Л. – «Сущность христианства» и Энгельса Ф. – Собрание сочинений и др.<sup>47</sup>. То есть, никаких запретов на издание революционной литературы не существовало, на самом деле, подобные книги издавались, но запрещались только духовным ведомством. Даже после опубликования закона 3 июня 1907 г., с помощью которого П.А. Столыпин желал видеть российское общество процветающим и стабильным, а революционная литература этому не способствовала, вызывая «брожение» в умах людей, которые склонны были к изменению положения в стране средствами революционными, а не при помощи реформ.

Не изменилось к лучшему положение библиотеки женского училища, формирование фондов которого произошло, в основном, до революции 1905–1907 гг. (в фундаментальной библиотеке – 380 томов, в ученической – 360 томов и в учебной – 1036 томов<sup>48</sup>). И через три года, по окончании революции, выделяемые женскому училищу средства сократились в 80 раз, что и отмечалось в отчете Епархиального наблюдателя учебных заведений «на библиотеку и физический кабинет (израсходовано) 5 рублей»<sup>49</sup>.

Осознавая возникшие проблемы, съезд народных учителей Амурской области в городе Благовещенске в мае 1905 г.<sup>50</sup> призвал за счет привлечения средств населения создавать «школьные библиотеки для взрослых»<sup>51</sup>, а училищный совет при Святейшем Синоде на имя Благовещенского епархиального училищного совета направило циркулярное распоряжение: «Озаботиться привлечением местного населения к чтению книг из школьной библиотеки, а также приглашать его к посильным пожертвованиям на поддержание и развитие сих библиотек»<sup>52</sup>.

Совершив в 1910 г. в течение 33 дней обозрение церквей в Зазейском крае и вниз по Амуру до г. Хабаровска и селения Вятского, и по реке Уссури до села Николо-Александровского, всего на протяжении от кафедрального города до 100 верст в конец, епископ Приамурский и Благовещенский Владимир обратился к духовенству Благовещенской епархии «в настоящее время мятежа мыслей и чувств»<sup>53</sup> с просьбой о наполнении церковных школьных и монастырских библиотек книгами не только «противосектантского содержания в руководство священникам, но и брошюр и листов для распространения в народе в видах насаждения и укрепления в нем здравых религиозных понятий»<sup>54</sup>, «воспитывая в народе преданность Святой церкви, уважение к закону, любовь к царю и отечеству»<sup>55</sup>. Так же, учитывая усложняющуюся социально-политическую обстановку в стране, насущную необходимость иметь в каждом приходе библиотеку, глава Благовещенской епархии епископ Владимир рекомендовал епархиальному съезду духовенства разработать «вопрос об организации приходских библиотек»<sup>56</sup>.

В годы первой мировой войны для содержания библиотек духовных учреждений использовались средства не только Благовещенской епархии, но и средства областных земских сборов. Так, в 1915–1917 гг. за счет их было ассигновано для церковных школ Нижнеамурского района:

«1. На учебники и на учебные наглядные пособия, на методические руководства и письменные принадлежности ежегодно: для одноклассных школ – по 50 рублей, для двухклассных школ – по 75 рублей и на дополнительные комплекты – по 12 рублей 50 копеек на каждый. Итого – 4162 рубля 50 копеек.

2. На приобретение новых школьных библиотек и пополнение старых библиотек 1035 рублей»<sup>57</sup>.

Съезд депутатов от духовенства Благовещенской епархии 16 июня 1916 г. принял в отношении библиотек духовной семинарии и епархиального женского училища решение следующего содержания: «На библиотеку ученическую и приобретение музыкальных инструментов возможную сумму следует ассигновать. В семинарии большинство учащихся очень бедных и взимать с каждого из них по 1 рублю на ученическую библиотеку, что предлагают депутаты, не представляется возможным», – постановили: 1) отпустить 300 рублей на ученическую библиотеку и на приобретение музыкальных инструментов с тем, чтобы совет семинарии сам распределил по своему усмотрению, 2) просить совет епархиального женского училища выдать вышеозначенную сумму 300 рублей из поступающих взносов правлению Благовещенской духовной семинарии.

По статье V на содержание библиотек женского училища отпущено, согласно смете, 745 рублей<sup>58</sup> (больше, чем в 1910 г., на 740 рублей). Также съезд настоятельно рекомендовал приобрести для церковных и школь-

ных библиотек книгу «Краткое руководство православному христианину в беседах: с молоканами, баптистами и другими сектантами»<sup>59</sup>.

Благовещенский епархиальный церковно-школьный комитет в годы войны организовывал сбор любых пожертвований, в том числе книжных, для воинов действующей армии. Так, в январе–феврале 1916 г. в церковно-школьный комитет от Верхне-Амурского отделения Благовещенского епархиального училищного совета для отправки на фронт поступили книги и брошюры: 1) «Ростово-Суздальское княжество» (15 экземпляров); 2) «Преподобный Антоний и Феодосий» (9); 3) «Великий Новгород» (17); 4) «Владимир Мономах и борьба русских с половцами» (11); 5) «Святая равноапостольная княгиня Ольга» (28); 6) «Сыновья равноапостольного князя Владимира» (36); 7) «Основание Русского государства» (21); 8) «Наша страна до образования в ней государства» (34); 9) «Святой архидьякон Стефан» (14); 10) «Святой апостол Иоанн Богослов» (14); 11) «Святая мученица царица Александра» (14); 12) «Святая равноапостольная Мария Магдалина» (13); 13) «Святая Нина» (12); 14) «Русская история» Горбова (10); 15) «Великие дни» (14); 16) «Воцарение Дома Романовых» (84); 17) «Молитвослов» (198) – всего 544 экземпляра»<sup>60</sup>.

К сожалению, в годы войны, из-за отсутствия средств, не стало «специально учительских библиотек при школах, так и при уездных отделениях»<sup>61</sup>. Тем не менее, как отмечалось в отчете о состоянии церковных школ Благовещенской епархии в учебно-воспитательном отношении за 1915–1916 учебный год: «В каждой школьной библиотеке есть, хотя небольшой, отдел и учительской библиотеки, каковой в отчетном году пополнялся методиками по Закону Божию (Благонравова), по арифметике (Шохарь Троцкого), по пению (Карасева), по гигиене, русскому языку и другие. 20 школ получают периодический журнал «Народное образование». Весьма ощутительная ограниченность средств на этот предмет не дает возможности восполнить фундаментально этот школьный пробел. Близко, однако, время получить эту возможность»<sup>62</sup>. Дальнейшие революционные события 1917 г. показали, что желанию епархиального наблюдателя церковных школ, составляющему ежегодно отчеты, получить возможность выделять достаточно средств на пополнение библиотек не суждено было осуществиться. В непростом положении в трудное военное время находились священники и учителя, заботящиеся об улучшении школьных библиотек. Так, например, в «Благовещенских епархиальных ведомостях» 1 февраля 1915 г. была помещена обширнейшая на 9 страницах статья священника П. Кудрявцева «Школьные библиотеки»<sup>63</sup>, в которой делался обстоятельный анализ церковных, министерских и казачьих сельских школ и предлагались подробные рекомендации по улучшению их деятельности, содержащих совершенно новые подходы. Но и они не были применены в деле организации церковных библиотек, которые уже после революционных событий 1917 г. не имели возможность нести в народные массы книжную культуру на русской православной основе.

### **Библиографический список**

Благовещенские епархиальные ведомости. – 1901. – № 20. – С. 179; 1902. – № 9. – С. 169, № 12. – С. 277, 278, № 24. – С. 545; 1903. – № 4. – С. 109, 111, № 6. ; 1904. – № 10. – С. 166, 175, 176, 185, 186.; 1905. – № 4. – С. 48, № 7. – С. 95, 96, № 8. – С. 110, 111, № 21 – С. 230, № 24. – С. 286; 1906. – № 1. – С. 7, 9, 10, № 19. – С. 87, 94, 240; 1907. – № 5. – С. 97–101, № 6–7. – С. 56, 59, 62, 65, 66; 1909. – № 4–5. – С. 67; 1910. – № 21–22. – С. 319, 320; 1913. – № 2–3. – С. 26, № 4–5 – С. 28; 1914. – № 3–4. – С. 9, 18; 1915. – № 3. – С. 70–78; 1916. – № 2. – С. 30, № 4. – С. 37, № 5. – С. 77–78, № 8–9. – С. 72, № 24. – С. 291; 1917. – № 7–8. – С. 64, 78.

Владивостокские епархиальные ведомости. – 1911. – № 6–7. – С. 58.  
 Камчатские епархиальные ведомости. – 1897. – № 2. – С. 18; 1898. – № 2. – С. 7–8, № 24 – С. 455; 1899. – № 1. – С. 1.  
 Очерки книжной культуры Сибири и Дальнего Востока. Т. 1. Конец XVIII – середина 90-х годов XIX века / отв. ред. В.Н. Волкова. – Новосибирск, 2000. – 316 с.  
 Российский государственный исторический архив Дальнего Востока (РГИА ДВ). Ф. 702. Оп. 3. Д. 216, 266, 341.

- <sup>1</sup> Очерки книжной культуры Сибири и Дальнего Востока. Т. 1. Конец XVIII – середина 90-х годов XIX века / отв. ред. В.Н. Волкова. – Новосибирск, 2000. – С. 42.
- <sup>2</sup> Камчатские епархиальные ведомости. – 1899. – № 1, 15 января. – С. 1.
- <sup>3</sup> РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 266. Л. 141.
- <sup>4</sup> Там же. Л. 142.
- <sup>5</sup> Благовещенские епархиальные ведомости. – 1904. – № 10, 31 мая. – С. 166.
- <sup>6</sup> Там же. – С. 175.
- <sup>7</sup> Там же. – С. 176.
- <sup>8</sup> Там же. – С. 185.
- <sup>9</sup> Там же. – С. 186.
- <sup>10</sup> Там же. – 1906. – № 19, 1 октября. – С. 240.
- <sup>11</sup> Там же. – С. 87.
- <sup>12</sup> Там же. – С. 94.
- <sup>13</sup> Там же. – № 1, 15 января. – С. 7.
- <sup>14</sup> Там же. – С. 9.
- <sup>15</sup> Там же. – С. 10.
- <sup>16</sup> Там же. – 1913. – № 2–3, 15 января–1 февраля. – С. 26.
- <sup>17</sup> Там же.
- <sup>18</sup> Там же. – 1916. – № 8–9, 1 мая. – С. 72.
- <sup>19</sup> Камчатские епархиальные ведомости. – 1897. – № 2, 31 января. – С. 18.
- <sup>20</sup> Там же. – 1898. – № 24, 31 декабря. – С. 455.
- <sup>21</sup> Там же. – № 2, 31 января. – С. 7–8.
- <sup>22</sup> Благовещенские епархиальные ведомости. – 1901. – № 20, 31 октября. – С. 179.
- <sup>23</sup> РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 216. Л. 2.
- <sup>24</sup> Владивостокские епархиальные ведомости. – 1911. – № 6–7, 15 марта – 1 апреля. – С. 58.
- <sup>25</sup> Благовещенские епархиальные ведомости. – 1913. – № 4–5, 15 февраля–1 марта. – С. 28.
- <sup>26</sup> Там же.
- <sup>27</sup> Там же. – 1914. – № 3–4, 1–15 февраля. – С. 9.
- <sup>28</sup> Там же. – С. 18.
- <sup>29</sup> Там же. – 1917. – № 7–8, 1–15 апреля. – С. 64.
- <sup>30</sup> Там же. – 1902. – № 24, 31 декабря. – С. 545.
- <sup>31</sup> Там же. – № 9, 15 мая. – С. 169.
- <sup>32</sup> Там же. – 1903. – № 4, 28 февраля. – С. 111.
- <sup>33</sup> Там же. – 1902. – № 12, 30 июня. – С. 277.
- <sup>34</sup> 1) Учительские библиотеки учреждаются при школах Ивановской, Ср. Бельской и т.д.; 2) Цель учреждения библиотек – дать возможность учащим путем чтения книг поднять свои специальные и общие познания, а также иметь разумное развлечение; 3) В пользовании книгами из учительских библиотек церковные школы Зазейского края распределяются согласно особому расписанию (прилагается); 4) книги из библиотек учащиеся могут брать на срок до 2-х недель, по две книги, если в этот срок книга не прочитана, и желательно ее еще задержать, то об этом нужно заявить заведующему библиотекой. Слишком долгое задерживание книг одним лицом нежелательно, ради общих интересов, заведывание библиотекой лежит на обязанности учителя или учительницы той школы, при которой библиотека находится; 5) Заведующий библиотекой ведет два каталога – инвентарный и систематический, а также тетрадь для записи выдаваемых книг; 6) пересылка книг производится с надежной «оказией» или по земской почте за церковною печатью; 7) учащие школ других ведомств могут пользоваться книгами из библиотек, но под условием взноса ежемесячно 25 копеек, каковые деньги идут на пополнение библиотек книгами.
- <sup>35</sup> Благовещенские епархиальные ведомости. – 1902. – № 12, 30 июня. – С. 278.
- <sup>36</sup> Там же. – 1903. – № 4, 28 февраля. – С. 109.
- <sup>37</sup> РГИА ДВ. Ф. 702. Оп. 3. Д. 341. Л. 64.
- <sup>38</sup> Благовещенские епархиальные ведомости. – 1903. – № 4, 28 февраля. – С. 109.

- <sup>39</sup> Там же. – № 6, 31 марта. – С. 160.  
<sup>40</sup> Там же. – С. 112.  
<sup>41</sup> Там же. – 1909. – № 4–5, 28 февраля–15 марта. – С. 67.  
<sup>42</sup> Там же. – 1905. – № 8, 30 апреля. – С. 110.  
<sup>43</sup> Там же. – № 4, 28 февраля. – С. 48.  
<sup>44</sup> Там же. – № 8, 30 апреля. – С. 111.  
<sup>45</sup> Там же. – № 21, 15 ноября. – С. 230.  
<sup>46</sup> Там же. – № 24, 31 декабря. – С. 286.  
<sup>47</sup> Там же. – 1907. – № 5, 15 марта. – С. 97–101.  
<sup>48</sup> Там же. – 1910. – № 21–22, 15 ноября–1 декабря. – С. 319.  
<sup>49</sup> Там же. – С. 320.  
<sup>50</sup> Там же. – 1905. – № 7, 15 апреля. – С. 95.  
<sup>51</sup> Там же. – С. 96.  
<sup>52</sup> Там же. – 1907. – № 6–7, 30 марта–15 апреля. – С. 56.  
<sup>53</sup> Там же. – С. 59.  
<sup>54</sup> Там же. – С. 62.  
<sup>55</sup> Там же. – С. 65.  
<sup>56</sup> Там же. – С. 66.  
<sup>57</sup> Там же. – 1916. – № 2, 15 января. – С. 30.  
<sup>58</sup> Там же. – № 24, 15 декабря. – С. 291.  
<sup>59</sup> Там же. – № 4, 15 февраля. – С. 37.  
<sup>60</sup> Там же. – № 5, 1 марта. – С. 77–78.  
<sup>61</sup> Там же. – 1917. – № 7–8, 1–15 апреля. – С. 64.  
<sup>62</sup> Там же. – С. 74.  
<sup>63</sup> Там же. – 1915. – № 3, 1 февраля. – С. 70–78.

Глушаев А.Л.

**БАПТИСТЫ И ПЯТИДЕСЯТНИКИ В СОВЕТСКОМ КОЛЛЕКТИВЕ:  
 КОНСТРУИРОВАНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ В ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЕ 1960-х гг.  
 (на материалах Пермской области)<sup>1</sup>.**

*Аннотация: В статье рассматривается вопрос конструирования идентичности евангельских верующих. На рубеже 1950 – 1960-х гг. советское общество переживало структурную перенастройку. Расширение границ индивидуальной свободы способствовало формированию социальных общностей, среди которых были и конфессиональные объединения. Представители евангельского протестантизма, являясь частью социума, в своей повседневной жизни воспроизводили базовые элементы советского образа жизни: язык, ритуалы, формы общежития и пр. Автор полагает, что в условиях антирелигиозной кампании конца 1950 – начала 1960-х гг. парадоксальным образом формировались символические границы религиозных сообществ и способы самоидентификации советских верующих.*

*Ключевые слова: евангельский протестантизм, евангельские христиане-баптисты, пятидесятники, антирелигиозная пропаганда, товарищеский суд, идентичность, советизация.*

Видимая либерализация советского режима после 1953 г. к началу 1960-х гг. обернулась для протестантских деноминаций СССР усилением контроля. Антирелигиозная кампания, развернутая с конца 1958 г., затрагивала все конфессии, но с самого начала в ней прослеживалась антисектантская /антипротестантская/ направленность идеологических акций<sup>2</sup>. Выскажем предположение – за антисектантской риторикой власти были скрыты проблемные области социальной жизни. Массовые проявления религиозности, в частности «религиозное возрождение» евангельского

протестантизма середины 1950-х гг.<sup>3</sup>, не укладывались в рамки социалистической традиции. Активная миссионерская деятельность евангельских христиан-баптистов, пятидесятников и проповедников других евангельских течений в глазах партийных работников представляла угрозу сложившемуся социальному порядку. Советская номенклатура, отказавшись в 1953 г. от террористических практик управления обществом, пыталась найти иные средства контроля<sup>4</sup>, в частности над конфессиональными сообществами.

Одним из таких институтов социального контроля, по инициативе первого секретаря ЦК КПСС Н.С. Хрущева, должны были стать общественные организации и производственные коллективы, в ведение которых переходили «...вопросы обеспечения общественного порядка и правил социалистического общежития»<sup>5</sup>. Особая роль возлагалась на товарищеские суды по месту работы. В популярных брошюрах объяснялось, что товарищеские суды, собрания общественности создавали «...вокруг нарушителя общественное мнение организованного коллектива»<sup>6</sup>.

Целая серия общественных судов была проведена над активистами незарегистрированных протестантских общин, в частности над баптистами и пятидесятниками. По сценарию проведения товарищеские суды напоминали «партийные чистки» 1920 – 1930-х гг.<sup>7</sup>, в процессе которых от людей требовали «саморазоблачиться» перед лицом коллектива.

К примеру, в газетной статье 1960 г. под вполне нейтральным названием «Пусть в окна светит солнце»<sup>8</sup> речь шла о собрании трудового коллектива, на котором обсуждали пресвитера Пермской общины пятидесятников И.Н. Цюрпиту. После «зловещих» описаний молитвенных собраний пятидесятников, где «...сектанты И. Верховланцев, М. Гаак сошли с ума», автор передала диалог сторон:

«Потом тишину разорвал гневный голос:

– Пусть он сам расскажет, как мог стать почти врагом.

Цюрпита вышел на сцену. Это дюжий молодой человек. Он ощущает настороженность зала и пытается найти оправдание:

– У нас свобода совести, – нерешительно начинает он.

Его прерывают: «Ты одно с другим не путай, сами грамотные»...

– Нас не обдуришь. Ты лучше объясни, как стал пятидесятником»<sup>9</sup>.

Большинство присутствующих требовало, чтобы «сектант» «...сказал правду», «...какой он вред наносит коллективу»<sup>10</sup>.

Собравшихся не интересовали правовые аспекты существования религиозных организаций в обществе. В это время антирелигиозная пропаганда муссировала тему о «темном» прошлом протестантских проповедников. Это была часть проводимой политики, которая включала компрометацию «...активных сектантов через печать, радио и телевидение»<sup>11</sup>. Многие проповедники, отбывшие заключение, были амнистированы, но не реабилитированы. Тех, кто находился на спецпоселении, сняли с учета, но клеймо социального прошлого осталось.

«Надо задуматься, – обращалась к читателю автор газетной публикации, – случайно ли бывшие враги советской страны становятся организаторами всякого рода сект. Не является ли их деятельность завуалированным вредительством? Ведь и главный пресвитер области, проживающий в Губахе, некто Болдак – тоже бывший буржуазный националист»<sup>12</sup>.

Подобные вопросы задавали во время второго(!) товарищеского суда пресвитеру общины пятидесятников И. Н. Цюрпите:

«– Знаете ли, что нарушаете советские законы и лица, связанные с ним (Болдаком – А.Г.), являются преступниками <...>?»

– Я считаю, [что] законы не нарушаю. С Болдаком я имею связь не [как] с бандитом, а я его знаю как верующего <...>»<sup>13</sup>.

Чтобы окончательно отвести политические подозрения в свой адрес, И.Н. Цюрпита, отвечая на вопрос об отношении к земной жизни, к соци-

ализму, говорил: «Доволен и тем и другим, но есть убеждения в загробной жизни»<sup>14</sup>.

Из-за этой существенной оговорки – «...есть убеждения в загробной жизни» – образ верующего в советском коллективе постоянно двоился, перемещался по сферам политического языка и уходил в мифологию. Верующих спрашивали: «...скажите, жертву у вас в секте приносят богу?»<sup>15</sup>; или с простодушием говорили: «Как обидно, что у нас в коллективе нашелся такой изувер»<sup>16</sup><sup>17</sup>. Фольклорные образы то «кровожадных иноверцев», то «отступников веры» подпитывали советскую мифологию повседневной жизни, рисуя картины иного социального порядка. В этом случае товарищеские суды, помимо используемых техник надзора, превращались в своеобразный механизм коммуникации, способ узнавания «другого». По ходу диалогов опознавали «чужаков», носителей «другой веры»<sup>18</sup>. Это были «...и не друзья, и не враги»<sup>19</sup>, но «чужаки», которые прочно обосновались в обитаемом мире советского человека, и не собирались его покидать.

В гомогенной, на первый взгляд, социальной среде советского города, оказывается, есть места, где «люди-чужаки» ведут себя иначе. Там они «...усердно молятся, многие в голос или беззвучно плачут...», – писал автор популярной брошюры о пермских баптистах. – И такое здесь отчаяние, такой страх перед богом, такая отрешенность от жизни...

А за дверями дома чудесный летний день... Из-за реки доносится шум большого города, дыхание прибрежного завода, гуденье электровозов, слышны где-то поблизости сирены речных трамваев... Жизнь не останавливается ни на минуту»<sup>20</sup>.

Когда в советском коллективе узнавали, что среди сотрудников есть «чужие», то начинали вести себя странно. «В мастерской, – жаловалась баптистка, – стал целыми днями шум из-за меня. Каждый высказывал свои мнения. <...>Даже некоторые, смеясь, вставали на колени»<sup>21</sup>. Видимо, у людей срабатывало желание огородить смеховой культурой территорию группы от вторжения «иных социальных сил». Однако мифология советского коллективизма запрещала сегрегацию сограждан-«чужаков» по религиозным признакам. Коллектив должен был воспитывать, контролировать, но не оскорблять «...верующего в его искренних религиозных чувствах», чтобы «...не дать ему почувствовать себя каким-то второстепенным человеком из-за его приверженности к религии»<sup>22</sup>.

«Думала я пойти к вам (уполномоченному Совета по делам религиозных культов по Пермской области – А.Г.), – продолжала повествовать «жертва» коллективных действий, и рассказать об этом неправильном отношении ко мне <...>. Но прежде решила сказать нашему начальнику. И Иван Алексеевич сразу же принял меры. Он строго запретил смеяться»<sup>23</sup>.

С другой стороны, эта же мифология строила символические границы, определяя понятия нормы и антинормы поведения<sup>24</sup>. Так, в январе 1960 г. прошло многочленное заседание совета пенсионеров г. Очер Пермской области. Рассматривали «недостойное поведение пенсионерки Н.Д. Ершовой»<sup>25</sup>.

Пенсионерка в порыве религиозного энтузиазма написала письмо во власть, в котором утверждала, что она и еще несколько человек были в посте и молитве, «...три дня и три ночи бодрствовали, день и ночь побеждали лукавого»<sup>26</sup>, и им были пророчества. «Господь дал предзнаменование в солнце и луне социалистической республике, – писала в райком партии Н.Д. Ершова, – тот свет электрической лампочки всему миру Ленинской программы, что открылось за последнее время Духом святым пророком Монасием<sup>27</sup> и Марие, чтобы народы поклонялись живому Богу в духе и истине»<sup>28</sup>.

Заседание совета пенсионеров проходило бурно. В антирелигиозной корреспонденции «Сорвем паутину сектантов» Ершовой приписали следую-

ший монолог: «Да, я пророчица Монасия, моими устами говорит Бог. Вам коммунизма не построить, дух святой снизошел на меня, и я видела его знамение в Луне и Солнце...».

«Гневно дал отповедь зарвавшемуся вралю т. Соломонов.

– Какое вы имеете право заявлять, что мы не построим коммунизм? Так говорят только наши враги. Как вам не стыдно получать государственную пенсию и вместе с тем дурачить не только себя, но и других!»<sup>29</sup>.

Отметим, что тема «государственных пенсий» еще неоднократно будет подниматься в антирелигиозных газетных публикациях. Именно в эти годы пенсионное обеспечение граждан по старости или инвалидности, в связи с новым законом о пенсиях 1956 г., подавалось пропагандой как «великая забота социалистического государства» о своем народе. Обыденное сознание воспринимало пенсию как награду за лояльность режиму и требовало единообразия в головах советских граждан. Иначе следовали санкции.

Символический, а затем и в действительности акт лишения пенсии на заседании совета пенсионеров г. Очёра стал потрясением для пенсионерки Н.Д. Ершовой. Собрание, со слов потерпевшей, проходило следующим образом: «они (власти района – А.Г.) меня признали несовершеннолетней и пригласили актив пенсионеров в составе 45 человек и сделали над сыном мира (Ершова говорила о себе в третьем лице мужского рода – А.Г.) зрелище и Вологодина Екатерина Васильевна давай передо мной махать кулаками: “...если бы нам была возможность, мы бы тебя ра[с]терзали”. Мощеникова Татьяна Васильевна: “Тебе бы загнуть подол над голову и по голой заднице хорошей вицей, ты с ума сошла, нужно тебя отправить в психолечебницу”. И они с этого заседания сразу меня отправили на комиссию в больницу и сняли с меня группу и сняли с меня пенсию трудовую»<sup>30</sup>.

Собрания общественности нарушили определенный баланс во взаимоотношениях общества и верующими евангельских общин, отменили негласные «договоренности», конвенции внутри социальных групп, объединявших равных по своему положению людей, – например, сослуживцев или пенсионеров. Не замечаемые прежде условные границы, «ситуативные договоренности» о невмешательстве в частную жизнь рассыпались под напором политической пропаганды. В этом контексте ситуация начала интерпретироваться не в терминах конвенции, а на языке доминирующей культуры<sup>31</sup>, в том числе культуры, восходящей к традиционалистскому мировосприятию «другой веры», «чужака». На уровне быта существовала элементарная ксенофобия советского обывателя, которая подогревалась антирелигиозной кампанией. Со станции Боковая Пермской области жаловалась пятидесятница, как один мужчина просил у нее денег на пол-литра водки, а она отказала. В письме она сообщила: «...он очень озлобился <...>, и подал заявление о том, что мы с мужем не п[ь]ём вина и что мы не русскому Богу молимся <...>»<sup>32</sup>. В другом месте во время профсоюзного собрания, на котором обсуждали баптиста А.С. Новожилова, выступающий сослуживец не мог сдерживать негодования: «В нашем городе (Перми – А.Г.) 700 тыс. человек, а вас небольшая кучка. <...> Я не могу и не хочу с ним разговаривать после сегодняшнего, вот как он мне опротивел»<sup>33</sup>.

Вынужденные отвечать на вопросы окружающих, местные протестанты начинали, в свою очередь, конструировать символические границы сообщества, к которому принадлежали. «Я верю в евангелие, а евангелисты не ходят в (православную – А.Г.) церковь <...>», – подчеркивал конфессиональную самоидентичность пятидесятник<sup>34</sup>. На заседании общественного суда Дзержинского района г. Перми, перед аудиторией в 900 человек, в прошлом баптист, а ныне пятидесятник говорил о своей группе:

«Наша *секта верующая* (курсив мой – А.Г.), мы здесь живём временно, надеемся на будущую жизнь»<sup>35</sup>.

Любопытно, что, описывая конфессиональную идентичность, евангельские протестанты не пользовались самоназванием общности, а выражали представление о самих себе на языке господствующей культуры. Верующие использовали наличные языковые штампы, ярлыки, «словесные обложки», чтобы разговаривать с внешним окружением, но наполняли их собственным содержанием.

«От *секты* я не отрекусь, если отрекись от *секты* (курсив мой – А.Г.), значит отрекись от бога, а от бога я не отрекусь»<sup>36</sup>, – здесь живая речь середины прошлого века активизировала значение слова «секта», уходящее в пространство народной этимологии. Так, значение слов «сект», «секта», по «Словарю русских народных говоров», вбирает в себя понятие религиозной общины и лишено однозначной негативной оценки. В крестьянской культуре словом «секта» описывали иной религиозный порядок<sup>37</sup>. Таким образом, верующие евангельских общин начала 1960-х гг., переживая опыт самоидентификации, выстраивали языковую картину мира из словарного запаса, который был в наличии. Получалась причудливая смесь советизированных норм речи, идеологических штампов и образов народного языка, с помощью которых описывали границы евангельского сообщества.

Диалоги во время судов общественности, письма «во власть» верующих раскрывают пласт отечественной истории, связанный с процессами социализации личности в обществе. Становление «советского верующего», начавшееся в предвоенные годы, в 1940 – 1960-е гг. имело свое продолжение. Советские верующие на протяжении нескольких поколений поддерживали религиозность в ее различных формах, несмотря на все препятствия с которыми сталкивались<sup>38</sup>. Но одновременно с этим культурная динамика общества предполагала принятие верующими существующих институтов, практик и ценностей социалистического государства<sup>39</sup>.

Это был длительный процесс советизации, начало которого фиксируется рубежом 1920 – 1930-х гг., когда, как замечает М. Рольф, «...режим стремился внедрить свои культурные нормы во все сферы жизни людей, придавая им однозначность...»<sup>40</sup>.

С годами расплывчатым титулом «советский» стали обозначать большой класс нормированных культурных практик, включая и адаптированные к новым условиям жизни культурные явления прошлого, как это произошло с новогодними праздниками. М. Рольф вводит понятие «внутренней советизации», подразумевая процессы проникновения советских культурных стандартов в микроструктуры человеческого общения, которые гомогенизировали образ жизни на всей государственной территории<sup>41</sup>. Для общественной жизни 1950 – 1960-х гг. каноны «советских» стандартов при всей их изменчивости представляли уже сложившийся контур коммуникативного пространства, устоявшиеся границы допустимого поведения и дискурса. Благодаря этому были синхронизированы формы контактов между представителями власти и подчиненными, рядовыми гражданами советского общества<sup>42</sup>.

Распространение советских символов, ритуалов, понятий и образцов поведения осуществлялось через общественные институты школы, армии, через производственные коллективы. Но базовым элементом советского образа жизни стал язык общения граждан. Советский русский язык к середине XX в. превратился в язык повседневной жизни, той жизни, которую, по словам П. Бергера и Т. Лукмана, «...я разделяю с другими посредством языка»<sup>43</sup>. Понимание советского языка и скрытых в нем смыслов было необходимым условием «нормального» существования и способом самозащиты в нетривиальных случаях.

Заданный во время товарищеского суда невинный, казалось бы, вопрос «Выписываешь ли газеты?» заставлял человека быстро отреагировать с ответом: «Нет, но газеты читаю, выступления Хрущева слушал не все»<sup>44</sup>. Подобная языковая реакция подчеркивает единство ментальных образов говорящего и слушающего, – по крайней мере, в ситуации «здесь и сейчас».

Влияние советизированных языковых формул и практик на поведение евангельских верующих отчетливо прослеживается в механике реинтеграции, возвращения в советский коллектив. Вернемся к сюжету о пятидесятнице Н.Д. Ершовой из г. Очёр, Пермской области. Лишенная пенсии, Н.Д. Ершова, худо ли бедно ли, прожила до 1961 г., когда власти в очередную политическую кампанию по борьбе с «ведущими антиобщественный паразитический образ жизни», вновь обратили на нее внимание. В райисполкоме предупредили о необходимости устроиться на работу или... подготовиться к выселению. «И когда я пошла искать работу, – писала в обком КПСС Ершова, – то нигде меня не оформляют, <...> в больницу ходила, я медицинский работник, там для меня не оказалось никакой работы, главврач Колчакова А.А. отнеслась ко мне очень плохо <...>. Просим вашего разрешения установить нас вправе на дело работы и восстановить мою трудовую пенсию и восстановить в голосовании»<sup>45</sup>.

Последняя просьба «восстановить в голосовании» кажется странной для ситуации 1962 г. и напоминает фобию лишенца 1920 – 1930-х гг. Можно лишь догадываться, как опыт участия в собраниях по разоблачению «скрытых врагов советской власти» способствовал усвоению стереотипов политической культуры и реакции подчинения протоколам товарищеских судов.

Те несколько документов, которые есть в архивном деле, помогают реконструировать восстановление статуса пятидесятницы Н.Д. Ершовой и конвенции в соседской общине Очёра, в которой жили верующие сестры. В процессе воссоздания *status quo* был использован комплекс советизированных практик, ставших к тому времени привычными.

Председатель уличного комитета составил характеристику Ершовой Н.Д. «Она, – говорилось в характеристике, – принимает активное участие во всех мероприятиях, проводимых уличным комитетом, – посещает лекции, беседы, аккуратно посещала все занятия МПВО<sup>46</sup>. <...> поручения, какие ей дает уличный комитет, выполняет добросовестно и аккуратно»<sup>47</sup>.

Обличаемая двумя годами ранее на собрании пенсионеров за «уклонение в сектантство», наша героиня должна была делом доказать «советскость» и преданность коллективу. Ритуализованное и обязательное посещение лекций, бесед и занятий местной противовоздушной обороны стали механизмом реинтеграции в соседское сообщество. Иными словами, возвращение в «советскую среду обитания» предполагало коррекцию идентичности.

Ершова написала пространную автобиографию, в которой не упоминала о своей религиозности, но подчеркивала: «Я работала (медицинской – А.Г.) сестрой-выдвиженкой, к работе относилась добросовестно и аккуратно, и получала большие премии, работала 10 лет, а потом я заболела тяжело <...>. Мой отец – был рабочий Очёрского завода, <...> мать моя была прачкой, работала, померла в молодых годах <...>»<sup>48</sup>.

Приписывая себя в духе сложившейся традиции к сословию рабочих, автор воспроизводила канон идентичности советской культуры. Так, через ряд привычных, обычных советских процедур верующий как бы создавал свою новую биографию, отличную от той, которой жил. Прагматические цели советской биографии были вполне прозрачные: через унификацию личностных качеств добиться восстановления социального статуса, обеспечить себя работой, жильем, пенсией. В отличие от истинно-

православных христиан, которые в эти же годы демонстративно уничтожали советские документы, отказывались от пенсий, верующие евангельских общин выбирали конформистские тактики поведения.

Подводя итог, хотелось бы отметить, что на рубеже 1950 – 1960-х гг. советское общество переживало структурную перенастройку. Расширение личных прав, границ индивидуальной свободы способствовало, по замечанию О.Л. Лейбовича, процессу «формирования социальных общностей из прежних статистических группировок населения»<sup>49</sup>, среди которых были и конфессиональные объединения. Однако зоны альтернативной общественной жизни (а общины евангельских протестантов обладали определенной автономией) с трудом воспринимались представителями власти. С конца 1950-х гг., во время антирелигиозной кампании, происходило целенаправленное ограничение деятельности конфессиональных сообществ. В частности, с целью контроля использовали общественные, подчиненные государству организации, трудовые коллективы.

Санкции, призванные контролировать поведение религиозных активистов, выявили способы и формы существования верующих в советском коллективе. Представители евангельских общин воспроизводили базовые элементы советского образа жизни: язык, ритуалы, формы общежития и пр. Присваивая некоторые атрибуты, навязываемые противоположной стороной, советские верующие наполняли их собственным содержанием, и очерчивали границы своего мира.

#### ***Библиографический список***

Бауман З. Мыслить социологически: Учеб. пособие / пер. с англ. под ред. А.Ф. Филиппова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – 255 с.

Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Academia – Центр; Изд-во «Медиум», 1995. – 323 с.

Внеочередной XXI съезд Коммунистической партии Советского Союза. 27 января – 5 февраля 1959 года. Стенографический отчет: В 2-х т. – М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1959. – Т. 1. – 592 с.

Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. – М.: б. и., 1995. – 559 с.

Калашников М.Ф. Кто такие баптисты и чему учат их проповедники. – Пермь: Пермское книжное изд-во, 1961. – 48 с.

Лейбович О.Л. Реформа и модернизация в 1953 – 1964 гг. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та. – ТОО ЗУУНЦ, 1993. – 182 с.

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

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект. – Изд. 2-е. – М.: ОГИ, 2004. – 514 с.

Писманик М.Г. «Братья во Христе» и другие (Учение, мораль и дела религиозных сект). – Пермь: Пермское кн. изд-во, 1959. – 60 с.

Пыжиков А.В. Хрущевские эксперименты в правоохранительной сфере (конец 1950-х – начало 1960-х гг.) // Вопросы истории. – 2006. – № 4. – С. 103 – 110.

Разрывы и конвенции в отечественной культуре. – Пермь: ФГБОУ ВПО «Пермский государственный институт искусства и культуры», Центр культурологических исследований, 2011. – 311 с.

Рольф М. Советские массовые праздники / пер. с нем. В. Т. Алтухова. – М.: Российская полит. энциклопедия (РОССПЭН): Фонд Первого Президента России Б. Н. Ельцина, 2009. – 439 с.

Словарь русских народных говоров. – Вып. 37. Свято – Скимяга. – СПб.: Наука, 2003. – 415 с.

Флетчер У. Советские верующие // Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 28 – 35.

Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры. – М.: ОГИ, 2004. – 286 с.

Янковская Г.А. Искусство, деньги и политика: художник в годы позднего сталинизма: Монография. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 2007. – 312 с.

---

<sup>1</sup> Статья является переработанным вариантом доклада «Евангельские верующие в советском коллективе: контроль и конструирование идентичности в первой половине 1960-х гг.», с которым автор выступил на Международной конференции «Проекты модерности: конструируя «советское» в европейской перспективе» (Пермь, 24 – 26 июня 2013 г.). Благодарю участников обсуждения доклада.

<sup>2</sup> Никольская Т.К. Русский протестантизм и государственная власть в 1905 – 1991 годах. – СПб.: Изд-во Европейского ун-та в Санкт-Петербурге, 2009. – С. 176.

<sup>3</sup> Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. – М.: б. и., 1995. – С. 70.

<sup>4</sup> Подробнее о «власти без террора» см.: Лейбович О.Л. Реформа и модернизация в 1953 – 1964 гг. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та. – ТОО ЗУУНЦ, 1993. – С. 109 – 120.

<sup>5</sup> Доклад тов. Н.С. Хрущева. О контрольных цифрах развития народного хозяйства СССР на 1959 – 1965 годы // Внеочередной XXI съезд Коммунистической партии Советского Союза. 27 января – 5 февраля 1959 года. Стенографический отчет: В 2-х т. – М.: Гос. изд-во полит. литературы, 1959. – Т. 1. – С. 103.

<sup>6</sup> Товарищеский суд / под ред. Н.М. Гурбатова. – (б.м.). – Горький: Горьковское кн. изд-во, 1961. – С.17.

<sup>7</sup> Пыжиков А.В. Хрущевские эксперименты в правоохранительной сфере (конец 1950-х – начало 1960-х гг.) // Вопросы истории. – 2006. – № 4. – С. 103.

<sup>8</sup> Матвеева Э. Пусть в окна светит солнце // Звезда. Орган Пермского ОК и ГК КПСС, обл. и гор. Советов депутатов трудящихся. 03.07.1960. – С. 2.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Протокол № 3 общего собрания рабочих, ИТР и служащих цеха № 3 Пермского механического завода Главзападуралстроя. 10.04.1964 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 10. Л. 2-4.

<sup>11</sup> Справка о наличии и деятельности церковников и сектантов на территории Пермской области по состоянию на 25 октября 1960 г. // ПермГАНИ. Ф. 105. Оп. 27. Д. 133. Л. 50.

<sup>12</sup> Матвеева Э. Пусть в окна светит солнце... – С. 2.

<sup>13</sup> Протокол товарищеского суда по делу пом. машиниста крана Цюрпита о нелегальном сборище в своем доме. 12.10.1960 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 10. Л. 106.

<sup>14</sup> Там же. Л.106-об.

<sup>15</sup> Протокол № 3 общего собрания... Л. 2.

<sup>16</sup> В традиционной русской народной культуре маркер «изувер» присваивается не столько представителю «иного» мира, сколько члену «иного» социума. «Хотя и «чужой», но все-таки – человек». – Панченко А.А. Христовщина и скопчество: Фольклор и традиционная культура русских мистических сект // А.А. Панченко. – Изд. 2-е. – М.: ОГИ, 2004. – С. 167.

<sup>17</sup> Протокол № 3 общего собрания... Л. 3.

<sup>18</sup> «...товарищи, перед нами стоит подсудимый работник нашего депо, который с детства попал под влияние и приобрел *другую веру* <...>» (курсив мой – А.Г.). – Из выступления на товарищеском суде 1960 г. – ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 10. Л. 107.

<sup>19</sup> Бауман З. Мыслить социологически: Учеб. пособие / пер. с англ. под ред. А. Ф. Филиппова. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С. 61.

<sup>20</sup> Писманик М.Г. «Братья во Христе» и другие (Учение, мораль и дела религиозных сект). – Пермь: Пермское кн. изд-во, 1959. – С. 4.

<sup>21</sup> Желвакова – Беляеву В.В. 18.03.1961 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 87 (об.).

<sup>22</sup> Калашников М.Ф. Кто такие баптисты и чему учат их проповедники. – Пермь: Пермское кн. изд-во, 1961. – С. 44.

<sup>23</sup> Желвакова – Беляеву В.В. 18.03.1961... Л. 87 (об.).

<sup>24</sup> Антиномия – интерпретация кодов, символов культуры: «когда интерпретатор видит за ними нечто противоположное и противостоящее его собственным ценностям». – Щепанская Т.Б. Система: тексты и традиции субкультуры. – М.: ОГИ, 2004. – С. 115.

<sup>25</sup> Александров В. Сорвем паутину сектантов // Ленинское знамя. Орган Очерского РК КПСС и райсовета депутатов трудящихся. 13 января 1960. – С. 2.

<sup>26</sup> Жалоба. 03.01.1962 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 114.

<sup>27</sup> Образ «Монасия» соотносится, вероятно, с библейским сюжетом о царствовании Манассии. «И помолился Ему, и *Бог* преклонился к нему, и услышал моление его, и возвратил его в Иерусалим на царство его. И узнал Манассия, что Господь есть Бог». – Библия, 2-я Паралипоменон, 33:13.

<sup>28</sup> Заявление. Декабрь, 1959 г. // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 117.

<sup>29</sup> Александров В. Сорвем паутину сектантов... – С. 2.

<sup>30</sup> Жалоба. 03.01.1962 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 114. В текст внесены изменения, выделена прямая речь, но стиль и орфография сохранены.

<sup>31</sup> Чашухин А.В. Оборотни с указкой: культурные разрывы и конвенции в сталинской школе рубежа 1940 – 1950-х // Разрывы и конвенции в отечественной культуре. – Пермь: ФГБОУ ВПО «Пермский государственный институт искусства и культуры», Центр культурологических исследований, 2011. – С. 112.

<sup>32</sup> Жалоба Губиной Л.С. Начало октября 1961 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп.1. Д.8. Л.97.

<sup>33</sup> Протокол общего профсоюзного собрания автохозяйства № 7. 04.10.1963 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 10. Л. 43.

<sup>34</sup> Протокол № 3 общего собрания рабочих, ИТР и служащих цеха № 3... Л. 2.

<sup>35</sup> Протокол заседания общественного суда Дзержинского района г. Перми рассмотрения дела о руководителе религиозной секты «пятидесятников» гр. Хацкове Василии Семеновиче // ГАПК. Ф.р-1204. Оп.1. Д.10. Л.7; 12.

<sup>36</sup> Протокол № 3 общего поселкового собрания станции Боковая от 8/II – 1961 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 106.

<sup>37</sup> Словарь русских народных говоров. – Вып. 37. Свято – Скимяга. – СПб.: Наука, 2003. – С. 127.

<sup>38</sup> Флетчер У. Советские верующие // Социологические исследования. – 1987. – № 4. – С. 35.

<sup>39</sup> «Советизация» – «...процесс, связанный с принятием советских институтов, практик и ценностей, имеющих длительную историческую перспективу». – Янковская Г.А. Искусство, деньги и политика: художник в годы позднего сталинизма: Монография. – Пермь: Перм.гос. ун-т, 2007. – С. 143.

<sup>40</sup> Рольф М. Советские массовые праздники / пер. с нем. В. Т. Алтухова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН): Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2009. – С. 260.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Там же. – С. 262.

<sup>43</sup> Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М.: Academia – Центр; Изд-во «Медиум», 1995. – С. 65.

<sup>44</sup> Протокол товарищеского суда по делу пом. машиниста крана Цюрпита... 12.10.1960 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 10. Л. 106 (об.).

<sup>45</sup> Жалоба. 03.01.1962 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 114.

<sup>46</sup> МПВО – местная противовоздушная оборона.

<sup>47</sup> Характеристика. 20.01.1962 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 115.

<sup>48</sup> Автобиография. 22.01.1962 // ГАПК. Ф.р-1204. Оп. 1. Д. 8. Л. 116.

<sup>49</sup> Лейбович О.Л. Реформа и модернизация... – С. 164.

**ИНКУЛЬТУРАЦИЯ ХРИСТИАНСТВА В ЭТНИЧЕСКИЕ ТРАДИЦИИ ЯКУТОВ  
(на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви)**

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

*Аннотация. В статье рассматриваются методы и аспекты инкультурации христианства, применяемые Римско-католической церковью. Автор дает описание феномена инкультурации христианства в Якутии, опираясь на анализ полевого материала, полученного в ходе проведения этнорелигиоведческих экспедиций среди коренных народов Якутии в период с 2008 г. по 2013 г. Автор приходит к выводу, что миссионеры в целях достижения более продуктивной ассимиляции и внедрения христианского вероучения среди коренного населения в процессе катехизации учитывают особенности элементов традиционной культуры якутов. Желая выразить основные идеи христианского вероучения, католические миссионеры заимствуют базовые категории и элементы из религиозной традиции коренных народов. Все это находит отражение в интерьере и экстерьере местных католических богослужебных помещений, в произведениях изобразительного искусства и в переводах католической вероучительной литературы на якутский язык.*

*Ключевые слова: Римско-католическая церковь, инкультурация христианства, евангелизация, миссионерская работа, межкультурный диалог, конгрегация салезианцев Св. Иоанна Боско, Якутия, традиционная культура.*

В миссионерской деятельности среди различных народов Римско-католическая церковь встречается с многообразием культур и вовлекается в процесс *инкультурации*. Инкультурация являет собой многовековую традицию РКЦ, которая основывается на распространении религиозных ценностей христианства среди различных представителей культур и народов<sup>1</sup>. Согласно официальной позиции РКЦ, данная задача требует выражения содержания вероучения на языке, доступном для понимания представителей различных народов и культур, а также использования приемлемых для католической церкви традиционных символов, обрядов и обычаев, свойственных конкретной евангелизируемой культуре.

Современные методы инкультурации начинают активно реализовываться в миссионерской деятельности РКЦ в Якутии. В целях достижения более продуктивной ассимиляции и внедрения христианского вероучения среди коренного населения миссионеры в процессе катехизации учитывают особенности традиционной культуры якутов. Желая выразить основные идеи христианского вероучения, католические миссионеры заимствуют базовые категории и элементы из религиозной традиции коренных народов Республики Саха. Все это находит отражение в интерьере и экстерьере местных католических богослужебных помещений, в произведениях изобразительного искусства и в переводах католической вероучительной литературы на якутский язык. В связи с этим актуальность приобретает изучение инкультурации христианства в этнические традиции коренных народов республики.

История развития миссионерской деятельности и инкультурации христианства РКЦ на территории республики началась в 1992 г. Распространению католицизма содействовала польская католическая диаспора

благотворительного общества «Полония». В г. Якутске и г. Алдане были возведены христианские молитвенные дома и часовни. В 2009 г. знаменательным событием в общественной и религиозной жизни г. Якутска стало освящение Римско-католического храма в честь Святой Троицы<sup>2</sup>.

Ныне миссионерскую работу ведут священнослужители, монахи и добровольцы из монашеского ордена салезианцев центра св. Дона Боско (*итал. Salesiani di Don Bosco, SDB*). В число прихожан, помимо русских, входят потомки ссыльных поляков, переселенцев, а также якуты и эвенки. Общая численность католиков в Якутии – около 400 человек<sup>3</sup>. С 1994 г. салезианцы стали осуществлять миссионерскую деятельность в отдаленных населенных пунктах – г. Томмот, пос. Чагда, пос. Кутана, пос. Белькачи, пос. Угоян и пос. Большой Нимыр. Для катехизации молодежи из числа коренного населения организуются различные молодежные встречи и детские лагеря отдыха. Программа подобных проектов ориентирована на пропаганду христианских ценностей. В период с 2003 г. по настоящее время регулярно осуществляются миссионерские визиты в пос. Хатыстыр, располагающийся неподалеку от г. Алдана. Община прихожан в якутском пос. Хатыстыр насчитывает более 50 человек, принявших католическое вероисповедание. Ежегодно в данном поселке осуществляются различные миссионерские проекты для молодежи и для взрослых. Данные проекты направлены на установление и развитие межкультурного и межрелигиозного диалога, поиска возможных точек соприкосновения христианства с местными традициями и обычаями. Католические миссионеры в Якутии организуют религиозно-просветительские занятия с коренными народами, принявшими католическое вероисповедание. Осуществляется специальная подготовка для принятия таинств Римско-католической церкви (конфирмация, первое причастие и венчание).

В настоящее время в инкультурации христианства в Якутии можно выделить несколько направлений – визуальное, лингвистическое и обрядовое.

Визуальный аспект инкультурации христианства основывается на элементах зрительного восприятия архитектуры, скульптуры и иконописи католичества. Важной частью инкультурации христианства в Якутии является использование элементов традиционной якутской культуры в архитектуре католических богослужебных помещений. В г. Алдане имеется католический приходской дом, названный в честь св. Николая Угодника. Стоит обратить внимание на название часовни, которое было выбрано не случайно. Символичность названий молитвенных домов и храмов – один из аспектов инкультурации христианства. В период христианизации Якутии многие святые отождествлялись с местными языческими божествами, покровительствующими охотникам, оленеводам и кочевникам. Так, в малообразованных кругах якутского общества появился известный синкретический феномен понимания Святой Троицы, которая включала в себя Иисуса Христа, Богородицу и Святого Николая. Последний считался покровителем оленеводов и промысловых якутов и прочно закрепился в их сознании<sup>4</sup>. Вплоть до настоящего времени можно встретить на оленьих стойбищах и в юртах кочевников иконы или изображения Святого Николая совместно с изображениями божеств якутского пантеона. Что касается самого молитвенного дома, то следует сказать, что он выстроен в сдержанном стиле в сравнении с богослужебными помещениями, возведенными по европейским стандартам и канонам. Характерной чертой здания является отсутствие множества различных скульптур и изображений, характерных для европейских католических храмов. Вдоль внутренних боковых стен часовни нанесен традиционный якутский растительный и крестообразный орнамент. Подобные орнаменты можно встретить в росписи *чоронов* – национальных якутских сосудов, выполненных из дерева и предназначенных для потребления *кумыса*<sup>5</sup>.



Рис. 1. Дарохранительница, выполненная в виде солнечного диска. Римско-католический храм Сошествия Святого Духа, г. Якутск.

ческой системой якутов *айыы*. Согласно религиозно-мифологическим представлениям народов Республики Саха, солнце является образом священного начала и олицетворением главенствующего бога якутского пантеона *Юрюнг Айыы Тойон*<sup>6</sup>. Подобно тому, как в якутских верованиях солнце символизирует божественность, свет и доброе начало, католические катехизаторы предлагают его в качестве обозначения божественного мира, добра и истины.

Одним из значимых элементов инкультурации христианства в Якутии является внутреннее оформление католических богослужебных помещений. Изображения Иисуса Христа, Девы Марии и апостолов имеют черты, присущие якутскому национальному типу (монголоидная внешность). На фресках и иконах Дева Мария, Иисус Христос и апостолы изображаются облаченными в национальную одежду. В росписи фресок используются преимущественно цвета, близкие к культурному контексту и традициям якутского народа<sup>7</sup>.

На примере католического храма Святой Троицы г. Якутска рассмотрим своеобразие техники изображения католического канона «Страсти Господни» и «Сошествие Святого Духа». Апсида храма презентует зрителю новозаветную библейскую историю «Сошествие Святого Духа» (рис. 2). Главной особенностью является изображение Девы Марии и апостолов, имеющих черты, присущие якутскому национальному типу. Дева Мария облачена в национальное якутское платье красного цвета, с синей накидкой поверх платья. Эти цвета очень символичны как для католического, так и для традиционного якутского стилей. Дева Мария изображена восседающей на троне, ее окружают двенадцать апостолов. Всё это на фоне долины *Туймаада* – среднего течения левого берега р. Лены, на котором располагается г. Якутск с прилега-



Рис. 2. Фотография фрески сцены «Сошествие Святого Духа», г. Якутск.

Рис. 2. Фотография фрески сцены «Сошествие Святого Духа», г. Якутск.

Другим примером католического храмового зодчества в Якутии является храм Святой Троицы. Первый якутский католический храм по своему внутреннему убранству не отличается особой роскошью, обычно свойственной католическим храмам. Традиционно в восточной его части располагается алтарь, выполненный из деревянного массива, справа от него установлен амвон. Центральным предметом храма является дарохранительница, выполненная в виде солнечного диска (рис. 1). В подобном оформлении можно увидеть точки соприкосновения с религиозно-мифологичес-

ющими населенными пунктами. Туймаада считается у коренных народов Якутии священной долиной и удостоивается особого почитания. Согласно мифологическим преданиям якутов, верховный бог якутского пантеона Юрюнг Айыы Тойон создал эту долину чистой и плодоносной, а в последующем поселил там первопредков народа саха. Вся композиция фрески обрамлена растительным орнаментом в виде виноградной лозы.



Рис. 3. Сюжет «Св. Вероника оттирает божественный лик Иисуса Христа», г. Якутск.

Вдоль боковых стен католического храма располагаются изображения, объединенные в общую композицию «Крестный путь Иисуса Христа». Композиция включает в себя пятнадцать изображений. Образ Иисуса Христа также весьма специфичен. Внешне Иисус напоминает монгола. В отличие от европейского католического стиля, где Иисус изображается более реалистичным, с чертами нежности и утонченности, здесь Иисус, напротив, изображен менее реалистично и представлен более мускулистым, мужественным и грубым. Иисус изображен в национальной одежде, с длинными волосами темного цвета и терновым венцом на голове. На каждом изображении представлено от одного до трех персонажей, которые помещены в центр; отсутствуют какие-либо другие дополнительные элементы, нет явного изображения флоры (рис. 3).

Таким образом, структура католических богослужебных помещений тесно сопряжена с осуществляемой в Якутии катехизацией. Подобный прием устройства и художественного оформления католических богослужебных помещений Якутии является одним из важных элементов инкультурации христианства. По мнению католических миссионеров, подобный метод должен способствовать более легкому восприятию католических богослужебных помещений коренным населением республики, не вызывая у людей психологического дискомфорта.

Лингвистическое направление также широко развивается в рамках инкультурации христианства в Якутии. Католические миссионеры учитывают фактор использования традиционного языка в процессе перевода текстов Священного писания и другой вероучительной литературы. В текстах Священного писания на якутском языке имя Бога, наименования ангелов, демонов и священных ипостасей в процессе перевода были отчасти заимствованы из религиозных традиций коренных народов. В Библии и другой христианской литературе на якутском языке можно встретить обозначение христианского Бога под якутскими именами *Танара*, или *Айыы Тойон*, интерпретирующими его как небесное начало или творца Вселенной<sup>8</sup>. В настоящее время на якутский язык переведена большая часть католического литургического чина. Работа по переводу текстов Священного писания, бесспорно, сложная и требует от переводчиков высокой компетентности и ответственности, так как заимствованные понятия ни в коем случае не должны расходиться с основным вероучением РКЦ. Для более успешной ассимиляции католического вероучения на якутский язык переведены такие издания как Новый и Ветхий Заветы, Книга псалмов, часть Катехизиса Римско-католической церкви, литургические песнопения

*Tahapaba Айхал* и др. Тексты Евангелия на якутском языке используются в богослужениях и других обрядах, совершаемых среди коренных народов Якутии.

Затрагивая тему совершения богослужения в рамках инкультурации христианства в Якутии, остановимся подробнее на третьем аспекте, связанном с обрядовой практикой. Важно отметить, что процесс инкультурации христианства является обоюдным: с одной стороны, происходит трансформация традиционных религиозных представлений коренного населения под влиянием католицизма, а с другой, – само католическое учение в процессе инкультурации обретает совершенно новые формы, впитывая чуждые ему изначально идеи.

Особенностью христианского богослужения среди якутского населения является воспевание молитвенных гимнов благодарения – *алгысов*. Католические миссионеры используют различные молитвы в форме песнопений, что, по их мнению, должно максимально приблизить католические молитвы к коренному народу.

В весенний и летний периоды католические богослужения совершаются на открытом пространстве, чаще всего в живописных местах, неподалеку от воды или в степях. Подобная практика была перенята католическими миссионерами из религиозных традиций якутов.

В религиозных обрядах среди якутского населения часто используются огонь и вода. Использование воды и огня – неотъемлемая часть религиозной практики в традиционных верованиях коренных народов республики. Способы проведения католических торжеств и праздников подбираются с учетом особенностей системы ценностей и мироощущения якутского народа. Примером может служить празднование Пятидесятницы, которое совпадает с празднованием якутского *Ысыаха* (летний праздник в честь Юрюнг Айыы Тойона).

Весьма интересной представляется инкультурация проповедей среди коренного населения. Концепция создания и мироустройства в христианских представлениях свободно трактуется якутскому населению, так как христианская идея сотворения и устройства мира имеет сходство с космогоническими представлениями якутов. Католические миссионеры заимствовали обозначения трех частей мироустройства из традиционных верований. Таким образом, Верхний мир, согласно религиозно-мифологической системе якутов, так называемый *Yohээ дойду*, интерпретируется как христианский рай; Срединная земля *Орто дойду* представляется в качестве реального мира, Нижний мир злых демонов *Аллараа дойду* – в качестве христианского ада<sup>9</sup>. Своеобразно трактуется иерархическая система небесных существ. Опираясь на местную религиозную традицию, предложена система, включающая архангелов (*айыы*), ангелов (*хоро*) и души умерших (*иччи*). В отдельную группу входят различные *уор* – души тех, кто находится в чистилище, и *абаасы* – демоны<sup>10</sup>.

Специфическим результатом применения методов инкультурации является интерпретация учения о душе. Миссионеры проводят аналогию между «якутской философией» и Ветхим Заветом. Согласно якутским верованиям, существуют три души: *Буор-кут* – материя, *Салгын-кут* – информация, *Ийэ-кут* – мышление. Все эти «кут» в единстве составляют материю. Бог сотворил Адама из праха земного и вдохнул в него дыхание жизни и стал он душою живою (Салгын-Кут). После того, как Адам и Ева вкусили запретный плод, у них открылось знание и они овладели мышлением (Ийэ-Кут)<sup>11</sup>. Описанные в данной статье реалии являются наиболее яркими и в достаточной степени отражают суть исследуемого феномена.

По мнению католических миссионеров, подобные приемы инкультурации христианства в Якутии должны способствовать более легкой ассимиляции католичества среди коренных народов республики, не вызывая у людей психологического дискомфорта. На данный момент РКЦ уже име-

ет определенные результаты применения методов инкультурации. За двадцать лет существования миссии в Якутии католическое вероисповедание приняли более шестидесяти якутов и эвенков. Более двадцати человек из числа коренных народов Якутии приняли таинство миропомазания, три пары обвенчались. В настоящее время активно разрабатываются различные проекты и методы инкультурации христианства, которые должны помочь миссионерам в более доступной форме распространять католическое вероучение среди коренных народов республики.

### **Библиографический список**

Апостольское обращение Его Святейшества Папы Павла VI «*Evangelii nuntiandi*» об евангелизации современного мира. – М.: Изд-во францисканцев, 2002. – 85 с.

Апостольское обращение «*Catechesi Tradendae*» о катехизации в наше время. Апостольское обращение Иоанна Павла II. Ватикан, 16 октября 1979 г. – М.: Изд-во францисканцев, 2002.

Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II «*Redemptoris Missio*» о неизменной актуальности миссионерского послания. – М.: Изд-во Францисканцев, 1990.

Декрет о миссионерской деятельности Церкви «*Ad gentes divinitus*», Его Святейшества Папы Павла VI с отцами Святейшего собора. / Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. – 710 с.

Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «*Nostri aetate*», Его Святейшества Папы Павла VI с отцами Святейшего собора. / Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. – 710 с.

Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский собор – Милан, 1966.

Катехизис Католической церкви. – М.: Изд-во «Рудомино», 1996. – 758 с.

Конгрегация евангелизации народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержке катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – *Renovabis*, 2007. – 75 с.

Компендиум социального учения Церкви / *Liberia Editrice Vaticana*. Русский перевод – Римско-католическая Архиепархия Божией Матери в Москве. – Минск: Paoline, 2006. – 623 с.

Алексеев Н.А. Традиционные религиозные верования якутов в XIX – начале XX вв. – Новосибирск: Наука, 1975. – 200 с.

Народ саха от века к веку: Очерки истории / Е.П. Антонов, А.А. Борисов, С.И. Боякова и др.; отв. ред. В.Н. Иванов. – Новосибирск: Наука, 2003. – 327 с.

Новиков А.Г. О менталитете народа саха. Монография. – Якутск: Изд-во аналитического центра при Президенте Республики Саха (Якутия), 1995.

Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – Изд. 2-е. – М., 1993. – 736 с.

Танһара оболорун кытары кэпсэтэр. – Madrid: Editorial verbo divino, 1995. – 96 p.

---

<sup>1</sup> Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержке катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – *Renovabis*, 2007. – С. 28.

<sup>2</sup> Прогрессивное значение христианизации народов Якутии // Саха сиринээби епархия салалтатын [Официальный сайт]. – 2006. – Режим доступа: <http://eparhia.sakha.ru/news.php?id=10683&nobl=1> – 20.04.2012.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. – Изд. 2-е. – М., 1993. – С. 629.

<sup>5</sup> Яковлев В.Ф. Ысыах: Я – Душа – Мир / В.Ф. Яковлев, В.П. Кочнев. И.И. Тарбахов. – Якутск: Сахаполиграфиздат, 2004. – С. 30.

<sup>6</sup> Серошевский В.Л. Якуты. Опыт этнографического исследования... – С. 523.

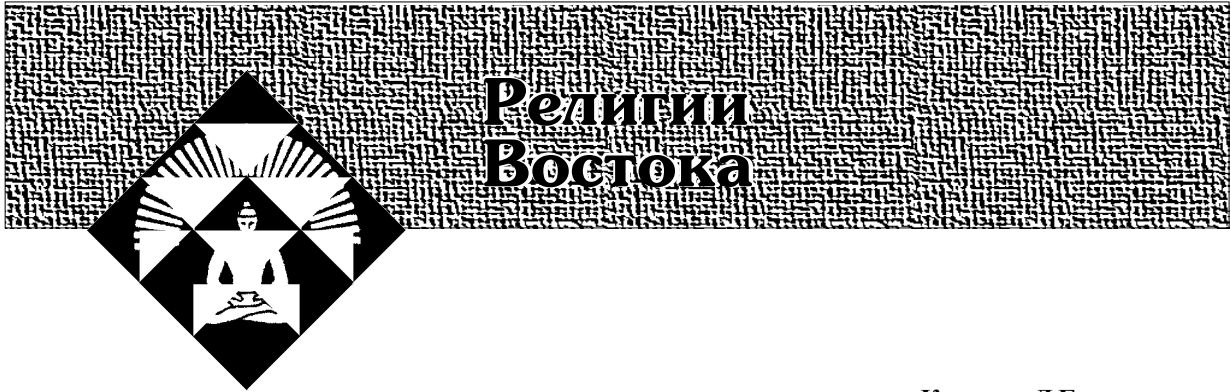
<sup>7</sup> Ксенофонтовна Н.В. Традиционная одежда Саха – символика цвета // Мой берег [Официальный сайт]. – 2010. – Режим доступа: <http://moy-bereg.ru/simvolika-tsvetov/traditsionnaya-odezhda-saha-simvolika-tsveta.html> –13.11.2011.

<sup>8</sup> Танһара оболорун кытары кэпсэтэр. – Madrid: Editorial verbo divino, 1995. – Р. 3.

<sup>9</sup> Народ саха от века к веку: Очерки истории / Е.П. Антонов, А.А. Борисов, С.И. Боякова и др.; отв. ред. В.Н. Иванов. – Новосибирск: Наука, 2003. – С. 78–79.

<sup>10</sup> Там же. – С. 73.

<sup>11</sup> Там же.



Кикнадзе Д.Г.

**МАГИКО-МАНТИЧЕСКАЯ ПРАКТИКА ОММЁДО  
В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ЯПОНИИ**

(по материалам сборника «Удзи сюи моногатари», XIII в.)

*Аннотация. В V-VI вв. н.э., когда японцы активно перенимали континентальную китайскую культуру, они познакомились с искусством Инь и Ян (в пер. – Путь Темного и Светлого начал). В Японии этот симбиоз учений и представлений о природе и Вселенной получил название Оммёдо и вскоре снискал большую популярность и поддержку на государственном уровне. Гадания, календарные предписания, запреты и удаления играли важную роль в повседневной жизни аристократов. В статье пойдет речь как о явлении мстительных духов и способах их умилоствления, так и о ритуалах Оммёдо: гадании, распознавании вредоносной магии, обнаружении и избавлении от порчи. Автор проводит данное исследование по материалу памятника японской прозы жанра сэцува «Удзи сюи моногатари» («Рассказы, собранные в Удзи», XIII в.) и некоторым другим источникам.*

*Ключевые слова: средневековая Япония, эпоха Хэйан, религиозный даосизм, искусство Инь и Ян, Оммёдо, гадание, злые духи, экзорцизм, порча, Абэ-но Сэймэй.*

К 794 г. в истории Японии произошли значительные перемены – во второй раз столица была перенесена из Нагаока в Хэйан-кё, столицу мира и спокойствия. Название новой столицы перекликалось с девизом правления императора и дало название всей эпохе, вплоть до 1185 г. С переносом столицы следовало поспешить, так как прежняя столица в 785 г. была осквернена убийством Фудзивара Танэцугу, успешного чиновника, которому было поручено обустройство города. Всего через год после основания Нагаока он был убит вследствие заговора представителями оппозиции, в число которых входил сын императора Конэн, принц Савара. Его, как сопричастного к этому преступлению, сослали на далекий остров Авадзи, где он и умер в молодом возрасте от голода. По представлениям тех времен считалось, что после смерти принц Савара превратился в злобного духа и стал доставлять много неприятностей обитателям новой столицы<sup>1</sup>. Именно после этого случая столицу решено было в очередной раз перенести в более подходящее место, выбранное согласно канонам китайской геомантии. Город застраивался по плану столицы Чаньань династии Тан в Китае, и это неспроста – ведь японские правители целенаправленно заимствовали китайскую культуру, начиная от письменности, литературы, архитектуры, чиновничьего аппарата, заканчивая даосской философией и буддизмом. В эпоху Хэйан отношения с Китаем прекратились и все эти материковые заимствования стали переосмысливаться: что-то приживалось и становилось родным, а что-то отбрасывалось. Хэйанская эпоха известна правлением влиятельного клана Фудзивара, который имел право родства с императорским домом, становясь регентом при малолетнем внуке-императоре. Эта эпоха была действительно мирной, что и помогло ей

породить утонченную культуру – письменность на основе иероглифов и придворную литературу, довести до совершенства изящные искусства и эстетические категории «моно-аварэ». Заимствованные религии и философские концепции Китая и Индии получили широкое признание и в народе, в свою очередь образовав множество течений, культов и собственных представлений. В эпоху Хэйан активно шел процесс «доместикации» многих материковых заимствований, которые органично включались в опыт, накопленный японцами в предыдущий период.

К X в. в японском религиозном сознании уживались не только привычная ему вера в духов природы и предков, древние шаманские практики, но и относительно новая буддийская вера с ее обширным пантеоном, богатым письменным наследием, статуями, ритуалами и, наконец, непривычно важной в этой религии роли Человека как личности, индивидуума, чего никогда не было в исконно японском синтоизме. Наряду с этими верованиями, в VI в. японцы познакомились с магико-мантической практикой Оммёдо (яп. – 陰陽道, кит. – Путь Инь-Ян, рус. – «Путь Темного и Светлого начал»), уходящей корнями в религиозный даосизм и индийскую астрологию. Однозначно определить это явление довольно трудно, поскольку Оммёдо являет собой «комплекс представлений, верований и практик, связанных с космологией, составлением календарей, гаданием и интерпретацией предзнаменований, которые пришли в Японию вместе с китайской цивилизацией»<sup>2</sup>.

Исследователь японских религий Байрон Эрхарт причисляет Путь Инь-Ян к религиозному даосизму, противопоставляя его философскому. Религиозный даосизм был представлен в Японии как раз в виде древней китайской космологической теории, включавшей в себя даосские практики долголетия, прикладную алхимию, магию и предсказания как отождествление самих себя с миром магии. В Японии же понятие «религиозный даосизм» обычно воспринимается в контексте Оммёдо<sup>3</sup>.

Как отмечает исследователь японского буддизма Н.Н. Трубникова, «хэйанское искусство «Инь и Ян» вобрало в себя элементы различных китайских традиций: календарного дела, медицины, военного дела, а также геомантии – искусства выбора благоприятных мест и направлений для различных действий»<sup>4</sup>.

И все же довольно трудно дать ёмкое описание этого учения и его огромной роли в жизни древних китайцев и народов-преемников. М. Гране в своем исследовании «Китайская мысль» объясняет принцип Инь и Ян идеей чередования, сменой холодного жарким, гармоничным движением явлений разных свойств. Однако все это теоретики Инь и Ян увязали с ритмичностью природных явлений, сменой времен года, а также с ритмической моделью жизненного уклада. Повседневная жизнь человека, отношения между мужчиной и женщиной, членами семьи, управление левой и правой сторонами, придворный этикет (подача блюд, подношение даров, церемониал), похоронный обряд, архитектура, изобразительное искусство – на все эти сферы учение о Светлом и Темном началах оказало огромное влияние<sup>5</sup>. Укоренившись в Китае, этот комплекс древних учений и наблюдений распространился в остальные страны Юго- и Дальневосточного регионов. В пору китайских материковых заимствований Япония не осталась равнодушной к учению Инь и Ян: мастера «Пути Инь и Ян» приглашались ко двору из корейского государства Пэкчэ уже с VI в., а во второй половине VII в. по распоряжению государя при дворе было создано ведомство Оммёрё – Палата Темного и Светлого начал. В обязанности чиновников нового ведомства входили гадание и геомантия, составление личных календарей, наблюдение за движением облаков и светилами, измерение времени<sup>6</sup>.

В Японии искусство Инь-Ян претерпело некоторую трансформацию под влиянием местных гадательных практик, уходящих корнями в японский

шаманизм, а также традиции толкования необычных явлений. Если, как пишет Н.Н. Трубникова, в Китае необычные явления принято было отождествлять с правлением императора, то в Японии необычные и дурные знамения напрямую соотносились с гневом «родных богов»<sup>7</sup>.

Чиновники ведомства Оммёрё строго выполняли свои обязанности при дворе, а также обучали будущих знатоков искусства Инь и Ян. Однако были и мастера Оммёдо, называемые «оммёдзи», которые выполняли заказы зажиточных горожан на составление календарей, изгнание злых духов, гадания и прочих ритуалов, тем самым популяризируя свое мастерство.

Байрон Эрхарт считает, что большая заслуга в распространении Оммёдо принадлежит известным в ту пору гадалцам, которые оказывали населению самые разные религиозные услуги, стимулируя запрос на гадание<sup>8</sup>.

К немногим источникам по изучению Оммёдо в эпоху Хэйан относится «Удзи сюи моногатари» (яп. – 宇治拾遺物語 «Рассказы, собранные в Удзи») – письменный памятник XIII в. жанра «сэцува», который по традиции относят к второстепенному жанру буддийской литературы. Сам памятник выбрал в себя не только буддийские, но и светские сюжеты, среди которых можно встретить описания магических ритуалов Оммёдо.

Если буддийские истории «Рассказов, собранных в Удзи» занимают почти половину всего произведения, то сюжетов о ритуалах Оммёдо двенадцать. Из них четыре истории рассказывают о личности легендарного мастера Абэ Сэймэй, две посвящены запретам на направления и желательной перемене направления, еще две – посыльным духам «сикигами» и разоблачению колдовства, одна история повествует о составлении календаря, три – о различных видах гадания.

Эта сторона духовной жизни хэйанцев до сих пор не была предметом отдельного изучения. В работах отечественных востоковедов данная тема освещалась лишь в небольшой справочной статье про Ведомство Светлого и Темного начал в Приложении к «Повести о Гэндзи»<sup>9</sup>, подготовленного Т.Л. Соколовой-Делюсиной, в главах 13 и 22 совместного труда Н.Н. Трубниковой и А.С. Бачурина «История религий Японии»<sup>10</sup>, в научных статьях А.С. Бачурина<sup>11</sup>, посвященных теме запретов на направления. В последние годы в отечественном японоведении наблюдается всплеск интереса к ритуалам Оммёдо. Отчасти это объясняется небывалой популярностью и заинтересованностью историей Оммёдо и личностью великого мастера-оммёдзи Абэ Сэймэй в самой Японии благодаря целой серии комиксов-манга и анимэ на данную тему<sup>12</sup>. Многие японские историки и религиоведы вынесли на суд читателей ряд трудов как в виде серьезных научных исследований, так и богато иллюстрированных популярных справочных изданий.

Огромная популярность и признание ритуалов Оммёдо в эпоху Хэйан объясняются в основном их главной защитной функцией – ведь своевременное распознавание дурных знамений, правильное истолкование сна, ритуал гадания перед важным событием в жизни человека могли уберечь его от большого зла и смерти. Практика Оммёдо своей способностью наблюдать и управлять защитными силами природы стояла на страже государства, императорской фамилии и общества. Своевременным наблюдением за святилами и гаданием обнаруживались угрозы болезни и эпидемии, природные катаклизмы, пожары, всевозможные бедствия, а также порча, насланная гневным духом умершего предка или придворного чиновника, который умер насильственной смертью либо не был упокоен должным образом.

Безусловно, предписания и ритуалы Оммёдо жестко ограничивали деятельность чиновников: много дней в году были выделены в календаре как неблагоприятные, несчастливые или вовсе судьбоносные, когда под

страхом смерти нельзя было выходить из дома, показываться на глаза посторонним и даже разговаривать. То же самое касается и геомантии – гадания о благоприятной стороне света, когда речь шла о путешествии высшего сановника или придворного; возведению нового жилища или выносе тела покойника в правильном направлении. Особое место в японском варианте Пути Инь и Ян занимал экзорцизм – изгнание злого духа, вселившегося в человека. Причину и даже имя вселившегося духа можно было распознать гаданием, а затем изгнать его особым ритуалом.

Явление злобных духов было известно японцам издревле – в синтоизме и поныне существует практика во избежание порчи умилоствления духов предков или духов той местности, где проживает человек. Порча могла быть выражена в виде болезней или неблагоприятных природных явлений. Выявив гневающееся божество, проводили обряд умилоствления путем чтения сутр, подношений, обряда очищения и даже присвоения рангов и чинов<sup>13</sup>.

Американский исследователь Герберт Плютчоу пишет, что в японскую религиозную практику еще в древности проникли мистические представления о духах. Это тесно связано со страхом смерти и верой в то, что души умерших продолжают обитать вблизи своего земного жилища. Равно как и синтоистским божествам «ками», злым духам совершались регулярные ритуальные подношения. Сильна была и вера в то, что болезни, землетрясения, голод, мор и иные природные катаклизмы возникали только по вине не упокоенных должным образом духов. К таковым относили души людей, умерших неестественной смертью или в путешествии вдали от дома; вследствие придворных интриг, мести, зависти и ревности; неправильно проведенного ритуала захоронения тела или неучтывающего отношения к телу покойного. Любая жертва или несправедливо обиженный человек, умерший преждевременно и насильственной смертью, превращался в мстительного духа<sup>14</sup>.

Уже упоминался яркий пример проявления злобного духа принца Савара в столице Нагаока. Чтобы избежать порчи от злобного духа, столицу даже решено было перенести на новое место.

Подобные злые духи назывались «онрё», или «горё» (яп. – 御霊), мастера Оммёдо и тут демонстрировали свое умение выявлять и изгонять их. Любопытно, что в эпоху Хэйан врачевание носило мистический характер: ввиду устоявшегося представления об истинном корне внутренних болезней – порчи или вселившегося в больного человека злого духа, оно представляло собой ритуал экзорцизма и чтений сутр, что никак нельзя было бы назвать медициной. Безусловно, для лечения внешних повреждений, ран и порезов в арсенале лекаря были мази, травы, порошки, существовали методы лечения ваннами и прижиганиями, однако в случае, когда болезнь не проявлялась внешне, всему виной был злой дух. Отечественный японовед М.В. Грачев приводит отрывок из медицинского трактата «И син хо»: «если у больного внезапно расширяется сердце и раздувается живот, и при этом нет ни поноса, ни рвоты, значит, им овладел «злой дух»<sup>15</sup>.

Поэтому к такому «больному» в первую очередь вызывали мастера-оммёдзи или буддийского монаха для чтения сутр.

В рассказе о великом оммёдзи Сэймэе «Про пса регента и чудесную силу Сэймэя»<sup>16</sup> речь как раз идет о смертоносной порче, насланной на регента Фудзивара Митинага одним старым магом по поручению Левого Министра князя Акимицу. Порчу своевременно обнаружил знаменитый мастер Абэ Сэймэй при помощи гадания. Маг был наказан, а князь Акимицу после смерти превратился в злобного духа и насылал бедствия в окрестностях храма Ходзёдзи, куда любил хаживать регент. В исследовании Герберта Плютчоу степень таких бедствий объясняется происхождением человека, ставшего после своей смерти мстительным духом: «Чем

влиятельнее человек был при своей жизни, тем больше опасались его становления злым духом. Несомненно, в древней Японии больше боялись духов тех людей, которые занимали значимые политические и общественные позиции на протяжении своей жизни. Соответственно, никого так не пугали как духов покойных императоров, принцев, министров, знатных аристократов или же многочисленных жертв насилия и войны. <...> Если за короткое время – в войну или при других неестественных случаях – умирало много людей, то число смертей могло способствовать силам зла. Неупокоенный дух кого-нибудь из числа персон государственной важности, к примеру, министра, мог нанести значительные разрушения на государственном уровне, тогда как злобный дух крестьянина мог причинить вред лишь в определенном месте»<sup>17</sup>.

Как показывает сборник сэцува «Рассказы, собранные в Удзи», в Оммёдо помимо гадания, экзорцизма и защитных ритуалов, также существовали вредоносные и смертоносные ритуалы, которые проводили простые мастера, оказывающие различные услуги населению столицы. Зловредные ритуалы – проклятья, порча и некоторые смертоносные действия широко практиковались популярными в народе магами, а не чиновниками ведомства Оммёрё. По материалу сэцува эпохи Хэйан видно, как противопоставляются темные маги светлым силам придворных мастеров. Такие сборники сэцува как «Собрание стародавних повестей» и «Рассказы, собранные в Удзи» воспевают образ знаменитого придворного мастера Абэ Сэймэя, показывая исключительно лишь светлую сторону его деятельности при дворе.

Абэ Сэймэй являлся чиновником Ведомства Темного и светлого начал, обладал незаурядным даром гадателя и был незаменимым оммёдзи при Фудзивара Митинага вплоть до самой своей смерти в возрасте восьмидесяти пяти лет<sup>18</sup>. Известно, что после долгих лет деятельности при Ведомстве Сэймёю была пожалована должность в Управлении Левого крыла столицы и почетный 4-й ранг. Если Сэймэй часто упоминается в личных дневниках и произведениях выдающихся придворных аристократов как пророчливый маг и гадатель, то в придворных хрониках и дневниках некоторых чиновников (по придворной традиции того времени) он упоминается строго по занимаемой при дворе должности. Однако большую часть своей долгой жизни Абэ Сэймэй ведал делами Ведомства Темного и Светлого начал, и литература сэцува запечатлела его только в этом образе. В то время Сэймэй имел 5-й ранг, относился к привилегированному кругу высшей аристократии, состоял на службе самого Фудзивара Митинага, членов императорской фамилии и высших аристократов, никогда не выполняя заказы простых жителей столицы.

Однако несколько рассказов «Удзи сюи моногатари» дают нам информацию еще об одном провинциальном маге, прибывшем в столицу для того, чтобы соперничать с великим Сэймэем. Этот маг – Асия Доман – сыграл роковую роль в жизни Абэ Сэймэя: в столице Доман оказался лишь потому, что, наслышавшись о блестящих способностях мастера, решил открыто соперничать с ним, не сомневаясь в своих знаниях в сфере магии. При дворе по этому поводу был устроен поединок между двумя мастерами, в котором Доман потерпел поражение: подброшенный им камешек превращался в ласточку, но от малейшего прикосновения к птице круглого веера Сэймэя ласточка вновь обращалась в камешек; Доман также не смог заставить исчезнуть дракона, остановить дождь и превзойти Сэймэя в гадании. Потерпев неудачу, маг напросился в ученики к Абэ Сэймёю и стал жить под одной крышей с великим мастером. Вскоре по распоряжению императора Сэймэй отправился на учебу в Китай, где провел больше трех лет. За это время все домашние дела мастера были переданы им Доману, однако ученик не оправдал доверия своего учителя. Он совершил ряд преступлений: вошел в доверие к жене Сэймэя, затем доб-

рался и до записей с тайными магическими заклинаниями, известных лишь Сэймэю и трепетно оберегаемых им от чужих глаз. Воротившийся из Китая мастер обнаружил не только измену жены, но и то, что ученик завладел его тайными магическими письменами. Доман узнал о местонахождении этой тайной книги от жены своего учителя, скопировал ее для себя и, стало быть, освоил тайные магические обряды, наконец-то осуществив свою давнюю мечту сразить великого мастера. Как-то раз Доман ненароком произнес фразу или кодовое слово из тайного сочинения, и Сэймэй догадался о предательстве ученика. Для Абэ Сэймэя это действительно оказалось трагедией и великим поражением<sup>19</sup>.

В «Удзи сюи моногатари» содержатся истории о порче, наведенной на придворных аристократов ритуалом зловредной и смертоносной магии по заказу соперника. Навести порчу на человека можно было разными способами, однако наиболее часто можно встретить упоминание о бесплотных существах «сикигами», способных принимать различные формы. Окультурные духи «сикигами», или «сикидзин» (яп. 式神, 式人) – это духи-демоны, прислуживающие мастерам Оммёдо. Всего на службе Оммёдо, равно как и у самого Сэймэя, состояло двенадцать демонов, имена и функции которых известны, но в исследуемом памятнике по имени не названо ни одно такое бесплотное существо, поэтому мы не станем углубляться в подробности. Эти существа можно отождествить с двенадцатью якшами – защитниками тантрического буддизма, называемых «гохо додзи» (яп. – 護法童子, в пер. – мальчик-защитник Закона).

Любопытно, что их описание в более крупном памятнике сэцува «Собрание стародавних повестей» резко отличается от того, что нам дает материал «Рассказов, собранных в Удзи»: обычно это двенадцать прислужников эзотерического буддизма «гохо додзи». Как правило, мастера-оммёдзи посылали их для защиты конкретного человека, которого одолел злой дух, в отличие от «сикигами», которых можно было использовать и для вредоносных действий. Существа, описанные в «Рассказах, собранных в Удзи» – бесплотные духи, а то и бумажные фигурки, которых хозяин-маг может оживить, произнеся заклинание, и так же просто вернуть в прежнее состояние, скажем, превратив снова в цельный лист бумаги. Такие духи бывали верными и наиболее безопасными прислужниками. Нередко они могли выглядеть устрашающе, поэтому, чтобы не пугать людей, хозяева превращали их в мелких животных и даже людей. В отрывке из рассказа «Про пса регента и чудесную силу Сэймэя»<sup>20</sup> содержится информация как о порче, наведенной на самого Фудзивара Митинага, так и о гадании и духах:

«– На Вас наслана смертоносная порча – на дороге зарыт какой-то предмет. Если Вы переступите через него, случится ужасное. Собака – существо, наделенное божественной силой, вот она и хотела Вам сообщить об опасности.

– Где же этот предмет? Погадай и откопай его! – велел регент.

– С радостью, государь! – ответил Сэймэй и принялся гадать, а спустя какое-то время указал на определенное место.

Место разрыли, глянули, а там оказались две глиняные чаши, сложенные вместе и скрепленные крест-накрест желтой бумажной лентой. Когда их открыли, то внутри ничего не обнаружили, разве что на дне чаши киноварью был выведен знак «—»<sup>21</sup>. Сэймэй был чрезвычайно поражен:

– Кроме меня никто не знает тайны этого гадания! Неужели это проделки мастера Доман<sup>22</sup>?! Сейчас все узнаем! – с этими словами он вынул из-за пазухи листок бумаги, сложил его в виде птицы, нашептал магическое заклинание и подбросил в воздух. В следующее мгновение бумажная фигурка превратилась в белую цаплю и улетела в южном направлении.

Сэймэй велел прислужнику бежать следом, чтобы узнать, куда приземлится птица. На пересечении линий Рокудзёбомон и Мадэнокодзи стоял ветхий дом, куда цапля, как бы падая, влетела в открытую створку двери. Хозяин того дома, старый гадатель, был тотчас же схвачен и доставлен ко двору»<sup>23</sup>.

Для реконструкции внешнего вида бесплотных духов можно использовать такой немаловажный вид источников как изобразительное искусство. В данном случае это свиток «Летопись о рыдающем Фудо»<sup>24</sup>, созданный в последующий период Камакура на основе истории из сборника «Собрание стародавних повестей», на которой изображен сам Сэймэй в окружении своих прислужников перед ритуальным столом с яствами. Содержание этого фрагмента свитка связано с историей о проведении спасительного ритуала изгнания хвори из больного. Двое «сикигами» изображены на свитке в виде маленьких чертей, но пятеро восседают перед жертвенным столом в облике безобразных полуптиц-полузверей, выступая скорее всего в роли защитников хворающих, если вспомнить, что каждый из двенадцати помощников обладал конкретными функциями и мощью<sup>25</sup>.

Из исследований современных японских историков в области Оммёдо нам известно, что Сэймэй содержал своих двенадцать «сикигами» под мостом, поскольку своим ужасным внешним видом они пугали его жену. В данном случае речь идет вовсе не о бесплотных «сикигами», а о духах в человеческом образе, похожих на «гохо додзи» тантрического буддизма<sup>26</sup>.

Из материала «Рассказов, собранных в Удзи» мы знаем, что бестелесные «сикигами» выполняли мелкие поручения Сэймэя по дому: опускали и поднимали бамбуковые шторы, когда это было необходимо, запирали ворота, могли передавать сообщения от хозяина адресату. В историческом сочинении «Великое зеркало»<sup>27</sup> содержится небольшой эпизод о том, как по расположению звезд Сэймэй узнал об отречении императора Кадзан и громко приказал слугам запрячь лошадей, а своим духам-прислужникам отправляться во дворец. В этот момент сам император со свитой проходил мимо усадьбы Абэ Сэймэй, расслышав не только это сообщение мастера, но и то, как кто-то невидимый открыл ворота и вслед уходящему императору доложил: «Как раз сейчас изволит миновать наш дом»<sup>28</sup>.

Тем не менее было бы ошибкой считать эти существа послушными марионетками – в руках злонамеренных мастеров Оммёдо и колдунов они могли оборачиваться в птиц и зверей, вселяться в животных и управлять ими, наслав проклятье или убив человека на расстоянии.

Однако оккультная сторона Оммёдо была под силу лишь сильнейшим мастерам – ведь духи могли вселяться и в людей, даже нападать на самих оммёдзи, вырвавшись из-под их контроля. Наиболее сильные знатоки Оммёдо могли направлять чужих «сикигами» против их же хозяев, как это показано в рассказе «Про то, как Сэймэй изгонял беса из помощника Министра Охранного Ведомства»<sup>29</sup>: «Давно еще, когда Сэймэй направлялся к караульному посту, он наблюдал, с какой помпезностью сопровождали придворных. Видел он и спускающегося с повозки молодого и блистательно начальника Левого гвардии – человека с поистине красивой внешностью. Но что такое – когда тот уже входил в покои, над ним пролетела ворона, но то, как она его обгадила, увидал лишь Сэймэй:

– Эх, и к высшему свету принадлежит, и годами молод, и собою хорош. Не был ли он проклят?! Ведь эта ворона принадлежит к темным духам-сикигами! – подумал он. Тогда Сэймэй, обладавший даром спасения людей, переданным ему еще с его предыдущих перерождений, пожелал, чтобы молодой человек жил и из благодарности к нему подошел к нему:

– Вы направляетесь к государю? Быть может, мои слова неуместны, но зачем Вы идете во дворец? Я вижу, что этот вечер для Вас будет не-

благоприятным. У меня есть дар предвидения, дарованный еще моей предыдущей жизнью. Ну, пойдемте же! Я попытаюсь что-нибудь сделать.

Они стали усаживаться в экипаж, и тогда начальник Левой гвардии задрожал и молвил:

– Вот беда! Но раз уж так – помогите, пожалуйста!

Усевшись в повозку молодого господина, они отправились в его поместье.

Выезжали они в час Обезьяны, но за время пути наступила темнота. Сэймэй крепко его обнял и стал совершать обряд снятия дурного глаза. Кроме того, он не сомкнув глаз, всю ночь напролет читал молитву о даровании покровительства Будды. Обряд был проведен долгой осенней ночью со всем тщанием, а на рассвете в дверь постучали. Хозяин велел слугам узнать, кто пожаловал. Незванный гость оказался свояком начальника Левой гвардии, чиновником 5-го ранга, жившим в другом флигеле того же дома. Свояк весьма дорожил этим человеком как хорошим родственником, но так как при раздаче рангов 5-й ранг достался не ему, а зятю – от зависти стал презирать его. Более того – договорился с мастером Инь-Ян о совершении пагубного ритуала.

Итак, Сэймэй молился всю ночь, предвидя смерть начальника гвардии, а потому от мастера Инь-Ян, осуществлявшего смертоносный ритуал, был прислан слуга, доложивший громко следующее:

– Мастер молился о том, чтобы сердце господина остановилось, но из-за того, что он окреп благодаря Вашим амулетам, злой дух, вызванный для жертвы, внезапно воротился, и теперь умирает сам мастер. Сделайте же всё возможное, спасите его!

На то Сэймэй отвечал:

– Так слушай же! Раз вчерашней ночью я отослал порчу обратно, стало быть, суждено ему умереть точно так же.

С тем слугой он решил сопроводить своего прислужника для того, чтобы разузнать подробности, тогда же и узнали о смерти мастера.

Что до свояка, наставшего злой дух, говорят, что тесть его быстренько выпроводил. А Сэймэю же тесть со слезами и радостью воздал много почестей, его радости и благодарности не было предела. Поговаривали, что тот чиновник благодаря неизвестно кому дослужился до звания Дайнагона».

Исследователь практики Оммёдо Симура Кунихиро пишет, что мастер мог посылать прислуживающих ему духов на задание, но мог и попридержаться, не пользуясь ими. По его же мнению, в случае, когда их оставляли бездействовать, они могли проявить самостоятельность, насылая порчу и проклятья. На примере рассказа из сборника жанра «сэцува» «Продолжение бесед о делах древности»<sup>30</sup> автор показывает борьбу за чины и ранги при дворе при помощи «сикигами» – в рассказе про то, как Левый министр Нисимия Минамото Такаакира, возвращаясь во дворец, увидел на крыше трех высоченных «сикигами» ростом с бамбук. Они окликали его по имени, а когда молчали, то старались быть замеченными. Министр заподозрил неладное и спустя время случилась беда – он был резко понижен в должности. Это расценивали как козни со стороны представителей правящей ветви рода Фудзивара<sup>31</sup>.

В истории «Про то, как монах испытывал Сэймэя»<sup>32</sup> также упоминаются злые духи-прислужники в образе детей лет десяти, которых привел с собой старый монах и будущий ученик Сэймэя по имени Асия Доман. Выразив свое почтение мастеру, он напрашивался в ученики, но прозорливый оммёдзи сразу же понял, что его искушают, так как дети показались ему странными на вид, да и зачем вдруг понадобилось старому монаху из далекой провинции напрашиваться в ученики к мастеру Оммёдо? Сэймэй отказался принять старца в тот день, но сотворил про себя особую молитву, и дети внезапно куда-то подевались. Перепуганный старик воротился и

стал повсюду искать пропавших детей и спрашивать о них у Сэймэя. Тот же рассердился такой проверке его мастерства, но, вняв просьбе, вернул детей-оборотней назад. Старец был чрезмерно рад волшебной силе мастера и от всего сердца просил позволения стать его учеником.

Вмешательство злых духов в жизнь человека в эпоху Хэйан, тем более сановника и придворных аристократов, весьма отрицательно сказывалось на придворной службе: в неблагоприятные дни в личном календаре каждого аристократа значилась необходимость удаления от скверны, тогда человек вешал табличку с этим словом на дверь или шторы жилища, крепил ее к шапке или шлейфу платья, полностью ограничив себя от внешнего мира. Такое удаление могло быть разным по степени, и кто-то все-таки позволял себе выезжать по делам или посещать храмовую службу. Однако бывали и строжайшие ограничения, когда под страхом смерти запрещалось показываться посторонним и заговаривать с ними: как порчу могли навести, увидев лицо и услышав голос жертвы, как то описано в отрывке из рассказа «Про Оцуки Москэ»<sup>33</sup>: «Помимо того, что род Оцуки издавна занимал эти должности, Москэ сам по себе был человеком выдающихся способностей, в общении же утонченным и обходительным, хотя по-прежнему занимал 6-й ранг, что, однако, не мешало росту его авторитета в среде аристократов. Тем не менее среди таковых находились и злопыхатели, желавшие ему смерти.

Но вот в доме у Москэ было обнаружено божественное прорицание. Пригласили первого попавшегося мастера-оммёдзи, который составил календарь, обозначив самые опасные даты, что для Мороскэ означало необходимость крепко-накрепко запереть ворота в связи с вынужденным затворничеством. Не успел Москэ удалиться для очищения от скверны, как его заклятый враг каким-то образом уговорил этого же мага совершить смертоносный обряд, направленный на беднягу. Человек, который взялся за наведение порчи, рассуждал: «В пору удаления от скверны бывают особо строгие дни, и если нанести проклятье в такой день, мы непременно получим превосходный результат! Поступим так: поедем вместе с вами к дому жертвы, а вы сами подойдите к воротам. Конечно же, из-за дня удаления от скверны ворота буду заперты, но если позвать его по имени и он услышит ваш зов – проклятье будет нанесено и таким образом желаемое будет достигнуто».

Сказано – сделано: злоумышленник вместе с мастером-оммёдзи подъехали к дому Москэ и принялись неистово барабанить в ворота. Вышел слуга – кто, мол, тут изволит стучаться? Придворный был вынужден солгать: «Я приехал по неотложному делу. Хоть у хозяина особо строгий день удаления от скверны, приоткройте ворота и впустите меня, пожалуйста! Это чрезвычайно важно!». Слуга вернулся в дом с донесением – так, мол, и так. На это Москэ рассердился: «Такое просто невозможно! Если он светский человек, то отчего же так мною пренебрегает?! Его ни за что нельзя впускать! Иди к нему, да поскорее!». В ответ гость снова заладил: «Раз никак нельзя открыть ворота, пусть хотя бы слегка отодвинет дверь и высунет голову, а я ему все лично и доложу!».

Вероятно, такая гибель Москэ была определена его кармой – он высунулся из двери, спрашивая незваного гостя, в чем дело. В это же время оммёдзи, услышав его голос и увидев его лицо, как только мог сотворил смертоносный обряд.

Придворный, вызвавший Москэ для важного разговора, заранее не обдумал свои слова как следует и стал нести чепуху: «Я явился к вам с донесением о том, что прямо сейчас отбываю в провинцию! Вы можете воротиться в дом». Москэ разозлился: «Ты вызвал меня ради этого ничемного донесения?! Воистину безмозглый человечиска!» – с этими словами он вернулся в дом, а вскоре у него разболелась голова. Три дня спустя Москэ скончался...

Потому и считается, что во время удаления не следует повышать голос и встречаться с незнакомыми путниками. Человек, возжелавший убить вас магическим ритуалом, может этим воспользоваться – вот что действительно ужасно! Кстати, ходят слухи, что тот аристократ, наставший порчу, попал в ужасную беду и умер.

Вот как говорили люди: «Неужели грех убийства человека при помощи колдовства возвращается к тебе самому? Какой ужас!».

Считалось, что причиной удаления мог стать и дурной сон, вовремя рассказанный толкователю снов – ведь и дурной сон воспринимался как зловредное влияние духов.

Вера в духов природы, местные божества и духов предков, их задабривание и почитание всегда были свойственны древним японцам. Буддизм добавил японцам представление о шестиступенчатом аде с его страшными обитателями. По словам патриарха школы Тэндай Дзиэн<sup>34</sup>: «Буддийская вера и практика привнесли в Японию свои представления о злых духах и голодных существах, особенно, когда буддизм стал государственной религией Китая, японцы позаимствовали и этот буддийский аспект и наложили на свое собственное представление о страхе и злых духах»<sup>35</sup>.

В завершение данной статьи уместно было бы привести оценку американского японоведа Г. Плутчоу: «Из-за жестокой истории и борьбы за военное лидерство в средние века люди были охвачены интересом к злым силам. Многочисленные ритуалы, некоторые на грандиозном уровне, были придуманы для умиротворения злых духов, и все японские религии – синтоизм, буддизм, Оммёдо и прочие – участвовали в этом. В средние века умиротворение злых духов приняло всеобъемлющий, народный уровень и необходимость»<sup>36</sup>.

#### **Библиографический список**

- Бачурин А.С. Запреты на направления (катаими) в период Хэйан // *Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ*. – Вып. XVI. История и культура традиционной Японии / под ред. И.С. Смирнова; отв. ред. А.Н. Мещеряков. – М.: РГГУ, 2008. – С. 59-97.
- Гране М. Китайская мысль. – М.: Республика, 2004. – 526 с.
- Грачев М.В. Медицина в Древней Японии // *Япония. Путь кисти и меча*. – 2003 (7). – № 3. – С. 4-13.
- Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи / пер. с древнеяп. Т.Л. Соколовой-Делюсиной. – Т. 2. – СПб.: Гиперион, 2001. – 752 с.
- О:кагами – Великое зеркало / пер. с древнеяп., исслед. и коммент. Е.М. Дьяконовой – СПб.: Гиперион, 2000. – 288 с.
- Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009 – 559 с.
- Кунихиро Симура. Оммёдзи (Мастер-оммёдзи). – Токио, 2006.
- Сигэта Синъити. Оммёдзи рэцудэн (Биография мастера-оммёдзи). – Токио, 2000.
- Оммёдо-но хон (Книга Оммёдо) / Серия «Books Esoterica». – Вып. 6. – Токио, 1993.
- Удзи сюи моногатари (Рассказы, собранные в Удзи) / Серия «Нихон котэн бунгаку дзэнсю». – Т. 50. – Токио: Сёгаккан, 1996. – 566 с.
- Byron Earhart H. Japanese Religion. Unity and Diversity. – California: Wadsworth Publishing Company, 1982 – 272 с.
- Morris I. The world of the Shining Prince. Court Life in Japan. – Victoria: Penguin Books, 1969 – 348 с.
- Hartmut Rotermund O. Religions, croyances et traditions populaires du Japon. – P.: Maisonneuve & Larose, 2000. – 540 с.
- Plutschow H.E. Chaos and Cosmos. Ritual in early and medieval Japanese literature. – Leyden; N.Y.; Copenhagen; Köln: E.J. Brill, 1990. – 284 с.

- <sup>1</sup> Morris I. The world of the Shining Prince. Court Life in Japan. – Victoria: Penguin Books, 1969. – P. 17-19.
- <sup>2</sup> Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии. – М.: Наталис, 2009 – С. 174.
- <sup>3</sup> Byron Earhart H.. Japanese Religion. Unity and Diversity. – California: Wadsworth Publishing Company, 1982 – P. 55-56.
- <sup>4</sup> Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии... – С. 174-175.
- <sup>5</sup> См. Гране М. Китайская мысль. – М.: Республика, 2004 – 526 с.
- <sup>6</sup> Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии... – С. 181.
- <sup>7</sup> Там же. – С. 175.
- <sup>8</sup> Byron Earhart H. Japanese Religion. Unity and Diversity... – P. 57.
- <sup>9</sup> Мурасаки Сикибу. Повесть о Гэндзи / пер. с древнеяп. Т. Л. Соколовой-Делюсиной. – Т. 2. – СПб.: Гиперион, 2001. – С. 588.
- <sup>10</sup> Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии... – С. 175-183, 273-281.
- <sup>11</sup> Бачурин А.С. Запреты на направления (катами) в период Хэйан / *Orientalia et Classica*: Труды Института восточных культур и античности РГГУ. – Вып. XV. История и культура традиционной Японии / под ред. И.С. Смирнова; отв. ред. А.Н. Мещеряков. – М.: РГГУ, 2008. – С. 59-97.
- <sup>12</sup> Имеются в виду труды про Оммёдо, магические ритуалы тантрического буддизма, горных отшельников «ямабуси» и пр. в рамках популярной в Японии книжной серии «Books Esoterica, Токио. Кроме того, это комиксы-манга и ряд анимационных фильмов «анимэ» и кинофильмов про мастера Абэ Сэймэя.
- <sup>13</sup> Plutschow H.E. Chaos and Cosmos. Ritual in early and medieval Japanese literature. – Leyden; N.Y.; Copenhagen; Köln: E.J. Brill, 1990. – P. 203-204.
- <sup>14</sup> Трубникова Н.Н., Бачурин А.С. История религий Японии... – С. 181.
- <sup>15</sup> Грачев М.В. Медицина в Древней Японии // Япония. Путь кисти и меча. – 2003 (7). – № 3. – С. 10.
- <sup>16</sup> Удзи сюи моногатар (Рассказы, собранные в Удзи) / Серия «Нихон котэн бунгаку дзэнсю». – Т. 50. – Токио: Сёгаккан, 1996. – С. 451-452.
- <sup>17</sup> Plutschow H.E. Chaos and Cosmos... – P. 204.
- <sup>18</sup> Год смерти – 2-й год эры Канко, т.е. 1005 г.
- <sup>19</sup> Сигэта Синъити. Оммёдзи. – Токио: Тюокоронсинся, 2006. – С. 16-18.
- <sup>20</sup> Удзи сюи моногатари... – С. 451-452.
- <sup>21</sup> Иероглиф, обозначающий цифру «один».
- <sup>22</sup> Доман – ученик Сэймэя, соблазнивший его жену в отсутствие своего учителя, чтобы выкрасть тайный текст учения Оммёдо, впоследствии его и погубивший.
- <sup>23</sup> Удзи сюи моногатари... – С. 450-451.
- <sup>24</sup> Содержание свитка-эмакимоно (яп. – 泣き不動縁, Наки Фудо энги) тесно связано с почитанием сурового божества Фудо-мёо святилища Сёдзёкэин (яп. – 清浄華院) школы Дзёдо.
- <sup>25</sup> Свиток «Наки Фудо энги». [официальный сайт храма Сёдзёкэин, Япония]. URL: <http://jozan.jp/index.php?nakifudou> (Дата обращения 15.05.2012).
- <sup>26</sup> Оммёдо-но хон (Книга про Оммёдо) / Серия «Books Esoterica. – Вып. 6. – Токио: Гаккэн, 1993. – С. 97.
- <sup>27</sup> Речь идет о письменном памятнике прим. конца XI в. «О:кагами», яп. – 大鏡.
- <sup>28</sup> О:кагами – Великое зеркало / пер. со старояп., исследование и комментарий Е.М. Дьяконовой – СПб.: Гиперион, 2000 – С. 48.
- <sup>29</sup> Удзи сюи моногатари... – С. 83-85.
- <sup>30</sup> Речь идет о сборнике сэцува «Дзокукодзидан» (яп. – 続古事談, 1219 г.).
- <sup>31</sup> Симуро Кунихиро. Оммёдзи рэцудэн (Биография мастера-оммёдзи). – Токио: Гаккэн, 2000. – С. 9-11.
- <sup>32</sup> Удзи сюи моногатари... – С. 335-337.
- <sup>33</sup> Там же. – С. 323-325.
- <sup>34</sup> Годы жизни 1155-1225.
- <sup>35</sup> Plutschow H.E. Chaos and Cosmos... – P. 206.
- <sup>36</sup> Ibid. – P. 227.

**РИТУАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ОТНОШЕНИЙ МЕЖДУ ИМПЕРАТОРОМ  
И БУДДИЙСКОЙ САНГХОЙ В ЯПОНИИ В ЭПОХУ ХЭЙАН (X–XII вв.)  
(на примере буддийских церемоний *Мисаэ* и *Мисюхо*)**

*Аннотация. Основная тема данной статьи – исследование структуры ритуальных отношений между японским императором и буддийской сангхой, сложившихся при императорском дворе в начале эпохи Хэйан. Объектом исследования являются буддийские церемонии Мисаэ и Мисюхо, которые предназначались для наделения японского императора статусом буддийского вселенского владыки чакравартина.*

*Ключевые слова: Хэйан, Мисаэ, Мисюхо, чакравартин.*

В средневековой Японии *Мисаэ* и *Мисюхо* являлись частью официальных придворных церемоний, проводимых в канун наступления нового года. Под ними подразумевались публичные чтения и толкования «Сутры золотого света», которые длились в общей сложности 14 дней. До сих пор точно неизвестно, когда появились эти церемонии. Самое раннее упоминание о *Мисаэ* встречается в «Сёку Нихонги» («Продолжение анналов Японии») и датируется первым годом Дзинго Кэйун (768 г.). Как предполагает исследователь Абэ Рюити, официально *Мисаэ* и *Мисюхо* были включены в список основных придворных церемоний только в правление императора Камму, после того как столица в 794 г. была перенесена в Хэйан<sup>1</sup>.

Для проведения чтений сутры приглашались пять священников высокого ранга из числа членов «*Сого*». Им обязаны были помогать придворные чиновники, которые отвечали за подготовку церемоний. В заключительной части церемонии принимал участие сам император, который устраивал пиршество для придворных и раздавал буддийским священникам милостыню в знак своего почитания «Трех сокровищ». Также он объявлял о назначении новых буддийских священников, равно как и министров, и губернаторов провинций.

Публичные чтения «Сутры золотого света» предназначались для вымаливания мира и благоденствия для императора и страны в наступающем году<sup>2</sup>. С появлением при дворе буддийского священника Кукая, основавшего в IX в. школу эзотерического буддизма *Сингон*, они приобрели новое дополнение в виде тантрических ритуалов. Так, в 834 г. Кукай подал прошение императору Нинмёю (833–850), в котором указывал на необходимость проведения эзотерических богослужений в честь тех божеств, которые упоминаются в «Сутре золотого света». По его мнению, это должно было значительно усилить эффективность *сутры* в качестве средства, защищающего страну. Для этого, писал в прошении Кукай, ему необходимо выделить отдельное помещение во дворце, в котором должен быть установлен алтарь для поклонения и подношений божествам, а также 28 священников для проведения церемонии<sup>3</sup>.

Императорский двор дал положительный ответ на петицию Кукая и выделил для проведения церемоний павильон Дайгокудэн в центральной части императорского дворца, где была возведена часовня «Сингон-ин». Однако первая церемония *Мисаэ*, проведенная в ней в 836 г., прошла уже без участия самого Кукая, который скончался годом ранее. Ее проводили старшие ученики Кукая – Синдзэй (800–860), Синсё (797–873) и Синга (801–879)<sup>4</sup>.

К сожалению, описание этой церемонии не сохранилось. Самыми ранними дошедшими до нас упоминаниями о *Мисюхо* и *Мисаэ* являются две

записи в сочинениях: «Происхождение и применение *Мисюхо*» (Госитинити мисюхо юйсё сахо) и «Записках о [проведении] *Мисюхо* в часовне «Сингон-ин» во втором году Эйти» (Эйти нинэн сингонин мисюхоки). Первая сообщает о церемонии, проведенной в 921 г. настоятелем храма Тодзи Кангэном (853-925); во второй записи говорится о проведении *Мисюхо* в 1142 г. настоятелем Тодзи Кандзином (1084-1153)<sup>5</sup>.

Несмотря на общее сходство в повествовании о самой церемонии *Мисюхо*, вторая запись отличается более детальным описанием места ее проведения – императорской часовни «Сингон-ин». Это было прямоугольное помещение, ориентированное на север. В центре его находилось такое же помещение, меньшее по размеру, окруженное внешним коридором. На восточных и западных стенах висели соответственно «Мандала Чрева» (яп. *тайдзокай мандара*) и «Мандала Алмазного мира» (яп. *конгокай мандара*). Перед ними в восточных и западных углах помещения были воздвигнуты два алтаря (*дайдокан*) для совершения ритуала подношения (санскр. *пуджа*, яп. *куёбо*) Махавайрочане. Для их украшения были использованы предметы буддийской ритуальной утвари из монастыря Тодзи, самым ценным из которых являлась небольшая *ступа* с мощами Будды Шакьямуни, по легенде, переданная Кукаю его учителем Хуэй-го.

У северной стены внутреннего помещения находился алтарь пяти гневных божеств (яп. *годай мёо*) – Ачаланатха (яп. *Фудо*), Трайлокья-виджайя (яп. *Госандзэ*), Кундали (яп. *Гундари*), Ваджраякша (яп. *Конгояса*) и Ямантака (яп. *Дайтоку*), которым следовало делать подношение во вторую очередь, после мандалы Махавайрочаны. Как объяснял настоятель храма Ситэннодзи Синкэй, эти пять божеств воплощали в себе активную силу пяти *дхьяни*-будд мандалы Алмазного мира, направленную на борьбу с врагами учения Будды, злыми духами и пр. Так, *Фудо* был эманацией Махавайрочаны (*Дайнити*), *Госандзэ* – Акшобхьи (*Асюку*), *Гундари* – Ратнасамбхава (*Хосё*), *Дайтоку* – Амиабха (*Амида*), *Конгояса* – Амогхасиддхи (*Фукудзёдзю*).

В северо-западном углу внешнего помещения были помещены два алтаря *хома* (яп. *гома*): первый – для предотвращения бедствий (*сокусай гома*); второй – для увеличения благоденствия (*дзояку гома*). Перед ними в северо-восточном углу находился алтарь для подношения Ганапати (яп. *Кангитэн*) – божества плодородия. Ему следовало делать подношения дважды в день в течение недели. Изображения 12 богов, ответственных за смену времен года, висели на восточной стене коридора, окружавшего внутреннее помещение. Рядом с входом в часовню на северо-западе находилось святилище, в котором делали подношения синтоистским богам (*дзинку*) трижды в течение всей церемонии *Мисюхо* – в первый, четвертый и последний день<sup>6</sup>.

Главным объектом богослужения для *Мисюхо* был, как ни странно, не Будда Махавайрочана, а Будда Ратнасамбхава (яп. *Хосё*), один из четырех Будд, окружающих Махавайрочану в южной части «мандалы Чрева» и «мандалы Алмазного мира», чьим символическим изображением является *чинтамани* – жемчужина исполнения желаний.

И «Происхождение...», и «Записки о [проведении]...» указывают, что ритуал подношения Ратнасамбхаве в церемонии *Мисюхо* мог совершать только настоятель храма Тодзи, остальные же ритуалы проводились его 14 помощниками. «Подношение мандалы», совершаемое настоятелем, предназначалось прежде всего для Татхагаты Ратнасамбхавы, мощей Будды Шакьямуни и *чинтамани*, которую, по преданию, Хуэй-го передал Кукаю и которую тот потом спрятал в горах Муруо<sup>7</sup>.

На четвертый день проведения *Мисюхо* буддийские священники совершали так называемый обряд «наделения властью» (или «благословения») (санскр. *адхиштхана*, яп. *кадзи*), чьей основной целью было на-

деление императора особой эзотерической властью. По обряду перед рассветом четвертого дня следовало набрать свежей воды из ручья в императорском саду «Синсэнъэн» и поместить в сосуд с ароматными травами, драгоценностями и ценными металлами для приготовления ароматизированной воды *кодзуй*. После этого настоятель храма Тодзи вместе со своими помощниками благословляли сосуд с водой, читая *мантры* следующих Будд и божеств: Буддхалочана (яп. *Буцугэн*), Махавайрочана (яп. *Дайнити*), Бхайшаджьягуру (яп. *Якуси*), Самантабhadра (яп. *Фугэн*), Авалокитешвара (яп. *Каннон*), Ачаланатха (яп. *Фудо*), Лакшми (яп. *Китидзё*) и Экакшара-ушнишачакра (яп. *Итидзи тёрин*).

После прочтения *мантр* настоятель окроплял ароматной водой специально приготовленное для этого одеяние императора. Этот ритуал назывался «*кадзи цукуэ*». Затем он пел священные гимны, в которых высказывал благопожелания императору-*чакравартину* (*сёо*)<sup>8</sup>.

В последний день *Мисаэ*, после завершения всех церемоний в «Сингон-ин», процессия священников во главе с настоятелем Тодзи торжественно относил сосуд с ароматизированной водой и одеяние императора во дворец «Сэйрёдэн». Там они встречались с другими буддийскими священниками, которые должны были участвовать в чтениях «Сутры Золотого света» (*Мисаэ*) во внутренних покоях императорского дворца. После появления императора, священников нарских школ, руководивших *Мисаэ*, и высшей знати в лице принцев крови и министров начинался обряд «наделения властью тела императора» (*гёкутай кадзи*). Император облачался в одеяние, доставленное из «Сингон-ин», и настоятель Тодзи окроплял его ароматизированной водой. Смысл этого обряда, судя по содержанию письма настоятеля Тодзи Кандзина, проводившего этот ритуал в 1142 г., заключался в ниспослании японскому императору безопасности, здоровья и долгой жизни, присущих наивысшим *чакравартинам* (*кинрин сёо*)<sup>9</sup>.

Следует отметить, что в буддийской традиции *чинтамани* являлась одной из 7 регалий *чакравартинов*<sup>10</sup>. Обретая благостную силу *чинтамани*, японский император приобщался одновременно и к сонму *чакравартинов*, поскольку обладание *чинтамани* являлось одним из признаков легитимности владыки, «вращающего колесо»<sup>11</sup>, а также к пяти *дхьяни*-буддам из семьи Татхагаты (яп. *годай нёрай*), так как жемчужина *чинтамани* одновременно символизировала *самадхи* Будды Ратнасамбхавы – одного из пяти *дхьяни*-будд.

Выбор 8 божеств, чтение *мантр* которых играло связующую роль между ритуалами подношений божествам и «наделения властью», также был призван показать связь между императором-*чакравартином* и Буддами. Так, Будда Экакшара-ушнишачакра (*Итидзи тёрин*) считается в буддийской классификации одним из воплощений Будды Шакьямуни в форме *чакрвартина*, наделенного 7 регалиями и призванного спасти мир. Как указывал Кукай в трактате «Заметки о тайном сокровище» («Хидзоки»), Экакшара-ушнишачакра неразрывно связан с женским божеством Буддхалочана, охарактеризованным в буддийской литературе как *праджня-парамита* – мать всех Будд. Буддхалочана, по мнению Кукая, также является воплощением *мантры* БХРУМ (яп. *боран*) – коренного знака Экакшара-ушнишачакра. Этот союз также символизируют их *ушниши* (яп. *буттё*). *Ушниша* Будды Экакшара имеет и более глубокое значение: во-первых, как знак царского происхождения Будды Шакьямуни, во-вторых, как символ Махавайрочаны – царя Дхармы (санскр. *дхарма-раджа*, яп. *хоо*)<sup>12</sup>. В «Махавайрочане-сутре» Буддхалочана является царицей мудрости (санскр. *видья-раджни*), воплощающей в себе *праджню* как силу *мантры*<sup>13</sup>. Союз Махавайрочаны и Буддхалочаны предстает как слияние *самадхи* и *мантры*.

В интерпретации Кукая Махавайрочана является главой семьи Татхагаты (санскр. *татхагата-кула*, яп. *нёрайбу*), Буддхалочана – ее матерью, а Экакшара-ушнишачакра – ее защитником<sup>14</sup>.

Таким образом, образ Будды Экакшара-ушнишачакра имеет двойное значение. Являясь воплощением одновременно и Татхагаты, и Будды Шакьямуни, он в то же время представляет собой тайное и явное учение – связующее звено между *Мисаэ* (публичным чтением буддийских *супт*, обладающих наибольшим потенциалом, с точки зрения экзотерического буддизма) и *Мисюхо* (тантрическими ритуалами, с помощью которых посвященные могли приобщиться к вселенской мудрости и безграничной власти Будд) по замыслу Кукая.

В Индии, судя по запискам буддийских китайских паломников Сюань-цзана и Фасяня, обязательным условием для восхождения царя-*чакравартина* на престол являлось его символическое дарение царства и сокровищ казны «Трем сокровищам» или мощам Будды, также символизировавшим эти «Три сокровища»<sup>15</sup>. Во время проведения церемонии *Мисюхо* этот ритуал, по мнению Абэ Рюити, мог воплощаться в подношении *мандалы* мощам Будды и *чинтамани*<sup>16</sup>. По моему мнению, такую же роль могла играть и доставка одеяния императора в часовню «Сингон-ин», что также могло символизировать подношение личного имущества императора «Трем Сокровищам». Совершавшийся на другой день обряд дарения, включающий облачение императора в благословленное одеяние перед лицом его министров и родственников, в этом контексте приобретал то же значение, что и ритуал буддийского собора *мокиамахапаришад* в Древней Индии.

С одной стороны, император символически жертвовал свое царство в форме своей одежды Будде, его учению и *сангхе*, с другой, – во время ритуала «наделения властью» он получал обратно свое одеяние и посредством освящения ароматизированной водой *чинтамани* из обычного правителя превращался во вселенского владыку-*чакравартина* и члена универсальной семьи Будды Татхагаты.

Предварительное помещение одеяния императора в «Сингон-ин» могло иметь еще одно, сакрально-пространственное значение. В ранних буддийских источниках одежда царя или Будды играет решающую роль в покорении (обращении в буддизм) автохтонных племен другого царства. «Дипавамса» – одна из буддийских исторических хроник Шри-Ланки (Цейлон) содержит легенду об обращении Буддой *якш*, населявших этот остров. Согласно легенде, Будда потребовал у *якш* места для сидения и расстелил на нем свою накидку-шкуру. Затем шкура начала увеличиваться и заняла весь остров. *Якши* вынуждены были уступить Будде и перебраться на другой остров, а на месте их сборища Будда воздвиг *ступу*<sup>17</sup>.

Н.В. Александрова указывает на связь элемента «одежды-шкур» в этих преданиях с древнеиндийскими ритуалами *раджасуя* и *ваджанея*, в которых обряды посвящения на царство совершались с применением шкур тигров и козлов<sup>18</sup>.

В этом контексте следует рассмотреть обряд окропления ароматизированной водой одеяния императора *кадзи-цукуэ* настоятелем храма Тодзи. Если считать одежду императора как символ буддийского обращения-завоевания страны, то ритуал окропления можно интерпретировать как посвящение японского императора в качестве *чакравартина*-владыки страны в наступающем году посредством буддийской *сангхи*.

Таким образом, эзотерические *мантры*, игравшие ключевую роль в ритуалах подношения и дарения, в ритуале *Мисюхо* предназначались для наделения японского императора статусом *чакравартина*. Однако при внимательном изучении сакрального смысла обряда *Мисюхо* становится очевидным его расхождение с обрядами «дарений» в Древней Индии, описанных Фа-сянем и Сюань-цзаном. В Индии жертвование царем буддийской *сангхе* своих царства и казны символизировало передачу вселенским царем-*чакравартином* во владение всего мирового пространства-царства, заключенного между четырьмя сторонами света. В Японии же,

напротив, император-*чакравартин* получал в дар страну и возможность вселенского господства посредством эзотерических ритуалов, совершаемых буддийской *сангхой*. Буддийские священники, как носители эзотерического знания, способные с помощью тайной силы *мантр*, *сутр* и церемоний управлять Вселенной, таким образом приобщали императора к кругу избранных – семье Татхагаты Махавайрочаны.

В этом контексте, переосмысливалось и значение Японии как государства. С императором-*чакравартином* во главе Япония представляла не просто как обычная страна, но как воплощение одного из четырех материков, имеющих сакраментальное значение для буддизма в качестве вселенского учения.

### **Библиографический список**

Abe Ryuichi. The weaving of mantra. Kukai and the construction of Esoteric Buddhist discourse. – N.Y.: Columbia University Press, 1999. – P. 346 – 352.

The Sutra of Golden Light (Survanabhasottasamasutra) / trs. by R.E. Emmerick. – Oxford, 2001. – P. 78 – 90.

Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 50 – 55.

Кравцова М.Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. – СПб.: СПбГУ, 2003. – С. 135 – 140.

«Махавайрочана сутра». Св. 2. Т 18:6с, Т 39:631 // Тантрический буддизм / пер. и комм. А.Г. Фесюна. – М.: Серебряные нити, 2004. – С. 135 – 136.

---

<sup>1</sup> Abe Ryuichi. The weaving of mantra. Kukai and the construction of Esoteric Buddhist discourse. – N.Y.: Columbia University Press, 1999. – P. 346.

<sup>2</sup> The Sutra of Golden Light (Survanabhasottasamasutra) / trs. by R.E.Emmerick. – Oxford, 2001. – P. 78 – 90.

<sup>3</sup> Abe Ryuichi. The weaving of mantra... – P. 346

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 349.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid. – P. 352.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid. – P. 349.

<sup>11</sup> Кравцова М.Е. Концепция верховной власти и образ вселенского правителя в буддийской культуре (на материале палийских и китайских версий канонических сутр) // Религия и культура. Россия. Восток. Запад. – СПб.: СПбГУ, 2003. – С. 135 – 140.

<sup>12</sup> Abe Ryuichi. The weaving of mantra... – P. 350.

<sup>13</sup> Махавайрочана сутра. Св. 2, Т 18:6с, Т 39:631 // Тантрический буддизм / пер. и комм. А.Г. Фесюна. – М.: Серебряные нити, 2004. – С. 135.

<sup>14</sup> Abe Ryuichi. The weaving of mantra... – P. 354.

<sup>15</sup> Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии. – М.: Восточная литература, 2008. – С. 50 – 55.

<sup>16</sup> Abe Ryuichi. The weaving of mantra... – P. 354.

<sup>17</sup> Александрова Н.В. Путь и текст: китайские паломники в Индии... – С. 50 – 55.

<sup>18</sup> Там же.

# АМЕРИКАНСКИЕ МИССИОНЕРЫ В КОРЕЕ НА РУБЕЖЕ XIX–XX вв.

*Аннотация. Статья посвящена комплексному исследованию проблемы христианизации Кореи на рубеже XIX – XX вв. Обосновывается положение о том, что именно протестантизм сыграл ведущую роль в формировании современного южнокорейского общества, его культуры, языка, образа жизни.*

*На основании анализа отечественной и зарубежной литературы, а также привлечения архивных документов из фондов Архива внешней политики Российской империи устанавливается, что миссионеры активно способствовали развитию национально-патриотического движения и борьбе за независимость Кореи в начале XX в. В исследовании приводится авторская периодизация христианизации корейского общества на рубеже XIX – XX вв.: 1884-1905 гг. и 1905-1910 гг. Дается краткая характеристика каждого выделенного этапа, отражающая их специфику.*

*Ключевые слова: США, Корея, протестантизм, миссионеры, евангелизация.*

***Исследование проведено при поддержке Программы «Научный фонд» ДВФУ.***

Республика Корея – азиатская страна, и логично было бы предположить, что самые распространенные религии в ней – буддизм и конфуцианство. Но как ни странно, христианство является второй по популярности религией в Корее, что совсем не норма в Восточной Азии. Из всех представленных в современной Корее религий – буддизм, конфуцианство, шаманизм, христианство, именно последнее играет решающую роль, причем главным его направлением здесь является протестантизм<sup>1</sup>. Корейский протестантизм неразрывно связан с американскими миссионерами. Благодаря их усилиям о Корее узнали и заговорили в западном обществе. Традиционно считается, что активная христианизация Южной Кореи началась после Второй мировой войны. Тогда как корни его на самом деле нужно искать в XIX в. Миссионеры XX в. лишь продолжили то, что было начато в прошлом столетии.

Протестантизм – одна из самых молодых религий в Корее, его проникновение в страну началось в конце XIX в. Это связано с заключением в 1882 г. договора о дружбе и торговле между Кореей и США, но этот договор вообще не касался вопроса евангелизации Кореи, которая была ни запрещена, ни разрешена<sup>2</sup>. При трактовке договора корейской стороной это обстоятельство рассматривалось как запрет, а американские миссионеры видели в этом предоставившиеся возможности. Так или иначе, миссионеры североамериканских пресвитерианских и методистских церквей, а также англиканской церкви почти одновременно начали свою деятельность в Корее в 1884 г.

Историю корейского протестантизма в конце XIX – начале XX вв. можно разделить на два этапа. Первый этап – 1884-1905 гг. – характеризуется учреждением миссионерских школ и больниц, он начинается с высадки на берег в Инчхоне доктора Аллена, а заканчивается годом, когда над Кореей был установлен японский протекторат. Второй этап – 1905-1910 гг.; это время, когда после ограничения суверенитета в Корее деятельность миссионерских обществ заметно осложнилась и началось религиозное пробуждение. В 1907 г. возникло партизанское движение за независимость Кореи, в котором огромную роль сыграли христианское учение и христи-

анские учреждения. К тому времени относится начало противостояния японского колониального правительства огромному влиянию американских миссионеров. Можно с уверенностью сказать, что в начале XX в. американские миссионеры, которые не могли не поддерживать стремления корейских христиан к национализму, были неудобны для Японии.

Следует отметить, что в деятельности американских миссионеров на протяжении обеих этапов можно выделить три взаимосвязанные цели: духовный подъем и просвещение корейского народа, распространение христианского учения и увеличение числа корейских новообращенных. Традицией отечественной историографии советского периода стало выделение еще одной цели миссионеров – облегчение экономической и военной экспансии США в Корею<sup>3</sup>. Отстаивая эту точку зрения, советские исследователи не уделяли должного внимания другим аспектам деятельности миссионеров. Такой подход не позволяет создать целостную, объемную и реальную картину работы, развернутой американскими миссионерами на Корейском полуострове. Огромное влияние, которым пользовались протестантские миссионеры в Корею, их активная деятельность способствовали тому, что в глазах корейцев американцы выглядели друзьями и защитниками, особенно если учесть, что по договору 1882 г. США обязывались оказать Корею военную помощь в случае нападения третьего государства<sup>4</sup>. Все это располагало корейцев к США. Но американские политики и военные оставили Корею в 1905 г., тогда как миссионеры продолжили свою работу и приняли активное участие в борьбе за независимость Кореи в начале XX в.

Первые прибывшие в Корею протестантские миссионеры были врачами. Они оказали огромное влияние на развитие современной корейской медицины. В 1885 г. Аллен открыл в Сеуле первую лечебницу западного типа. Американские миссионеры стали работать в данном учреждении, в том числе и прибывшие в апреле 1885 г. в Корею из американского северного пресвитерианского объединения Х.Г. Андервуд и Г. Аппензеллер. В частности, Андервуд стал преподавать на курсах врачей и медсестер при больнице<sup>5</sup>. Прибывший в Корею немного позже В. Скрентон с разрешения короля Кочжона 1 сентября 1885 г. открыл собственную клинику, которая стала специализироваться на лечении женщин и детей. В настоящее время это учреждение развивается как больница и медицинский колледж при университете Ихва. Популярность медицинских миссионеров, открывавших клиники в Корею, была очень высока. Они лечили не только богатых и принадлежащих к правящему сословию людей, но и представителей низших сословий. Более того, медицинская помощь оказывалась не только тем, кто принял христианство, но и всем нуждающимся. Конечно, первые миссионеры, оказывая специализированную помощь, следовали христианской цели – спасению людей, заботе о бедных и больных, но в то же время они открывали дорогу для евангелизации Кореи.

Американские миссионеры занимались и просветительской работой. Они преподавали не только основы христианской религии, но и светские знания на вполне современном по тем меркам уровне. В школах изучались английский и корейский языки, астрономия, история, география, физика, химия, математика и др. Таким образом, можно сказать, что первые современные школы в Корею были открыты миссионерами: школа для мальчиков «Пэчжэ хакдан» (Школа Печже), открытая 5 апреля 1885 г. Аппензеллером в Сеуле, и женская школа «Ихва хакдан» (Школа Ихва), открытая В. Скрентоном и его матерью М.Ф. Скрентон в Сеуле 31 мая 1886 г., как и другие школы, открытые миссионерами в последующие годы (к 1910 г. более половины начальных школ в Корею)<sup>6</sup>, сделали очень многое для развития современного образования в Корею. Именно на базе двух этих школ в начале XX в. образуются первые корейские университеты, существующие до сих пор.

Но деятельность по созданию образовательных учреждений, похоже, оказалась сложнее, чем деятельность по оказанию медицинской помощи населению. Самыми трудными были вопросы о содержании образования и языке обучения. В сознании корейцев обучение означало знакомство с ханмуном<sup>7</sup>, китайской письменностью, а также классическое образование. Однако миссионеры отдавали предпочтение обучению английскому языку и преподаванию всех школьных предметов на английском. Неудивительно, что в такой ситуации большинство корейцев не видело смысла в образовании, которое давали миссионеры, в изучении английского языка для достижения успеха и улучшения своего социального положения. Именно по этой причине школы миссионеров вызывали недовольство и даже презрение, что отражалось на численности учеников миссионерских школ, которая оставалась очень низкой. Миссионерам пришлось уменьшать количество часов английского языка, а в качестве средства обучения выбирать корейский язык (а не ханмун, как это было ранее). Кроме того, миссионеры упрямо настаивали на том, что цель их служения – в обучении местных христианских лидеров, а не в подготовке переводчиков для административных и коммерческих учреждений. Исходя из этого, они перестали набирать в школы детей высшего класса и интеллигенции и отдавать предпочтение детям из низших классов.

Американские миссионеры менее чем за 20 лет, открывая первые школы западного типа в Корее, где на равных правах могли обучаться мужчины и женщины, богатые и бедные, добились больших успехов. Миссионерские школы стали колыбелью национализма и политического образования. Миссионеры знакомили воспитанников с основами демократии, воспитывали патриотизм и дух независимости. Наиболее ярко это проявилось на втором из выделенных этапов, когда Корея потеряла свою независимость.

Японские власти после заключения договора с США в 1905 г.<sup>8</sup> были уверены, что американцы полностью оставят Корею, признав ее сферой интересов Японии. Но это соглашение совершенно не касалось религиозных вопросов, что позволило сохранить там христианскую миссию. Правительство генерал-резидента придавало большое значение религиозному вопросу в стране, «которым нельзя пренебрегать даже на некоторое время»<sup>9</sup>. Японцы планировали сотрудничать с иностранными миссионерами и «при помощи их кооперации и поддержке вести корейцев к прогрессу и процветанию. Эта политика была разработана принцем Ямагата и маркизом Коцуры и включена в административную программу генерал-резидента»<sup>10</sup>.

В то же самое время японским верующим рекомендовали приезжать в Корею для пропаганды. «В Японии было сделано предложение об отправке буддийских священников в Корею, чтобы те вступили в соревнование с христианством»<sup>11</sup>. Но в заявлении мистера Коматцу, начальника Иностранного департамента генерал-резидента Кореи, говорится, что «японские священники не будут успешными из-за их бедных финансовых ресурсов»<sup>12</sup>. Тогда как, по слухам, опровергаемым японскими официальными властями, христианские миссионеры «ежегодно тратили в Корее 7 млн. иен. Что почти вдвое превышает сумму 3 млн. 800 тыс йен, ассигнованных для использования генерал-резидентом»<sup>13</sup>. Более того, в 1910 г. Американским миссионерским обществом было решено увеличить объем финансирования миссионерской работы в Корее на 800 тыс иен<sup>14</sup>.

У японцев действительно был повод для волнений. По данным Белой книги статистики, изданной генерал-резидентом Кореи, общее число корейского населения в конце 1908 г. составляло 9781671 чел., миссионеров – 443 чел.<sup>15</sup>. Таким образом, на одного миссионера приходилось примерно 22 тыс. корейцев. Что пропорционально больше, чем в Японии, где в конце 1908 г. на население более чем 49,5 млн. человек приходился 791 миссио-

нер, т.е. примерно 1 миссионер на 62700 чел.<sup>16</sup>. При этом в Корее преобладали миссионеры именно из США. Общее количество американских миссионеров, представителей пресвитерианской и епископальной церквей, составляло 179 человек. Второй по численности и значительно уступавшей американским протестантам была римско-католическая церковь, представленная французскими и немецкими миссионерами, – 59 человек<sup>17</sup>. Пропорционально отличалось и количество местных миссионеров и прихожан этих деноминаций (1584 против 63 человека и 176797 против 61290 человек соответственно)<sup>18</sup>.

Но японские власти видели в американских миссионерах угрозу не только из-за большой их численности. Миссионеры пользовались влиянием среди молодого и подрастающего поколений. Недовольные корейцы, участники тайных антияпонских организаций, в значительной степени были новообращенными христианами<sup>19</sup>. Отсюда следует, что миссионеры, их церкви и школы выступали местами объединения всех недовольных режимом японского протектората. «Корейцы, которые раздосадованы Японией и враждебны режиму протектората, присоединяются к христианской церкви один за другим, как к способу укрыть себя под крышей иностранной религии. То, что лидеры повстанцев, убийца принца Ито и нападавший на премьера Юи, были все членами христианских церквей, как ни странно это может звучать, было только следствием всего этого»<sup>20</sup>, – говорится в заявлении Коматцу.

В заявлении указывалось и еще на одно обстоятельство, которое заставляло обращать внимание японских властей на проблему миссионеров в Корее. Среди местных новообращенных христиан было распространено представление том, что принятие христианства давало защиту права экстерриториальности, и они даже «сопротивлялись силой сборщикам налогов, из ошибочного представления, что правительство не в силах взимать налог с христиан»<sup>21</sup>. Миссионеры не оставались в стороне от этой ситуации, осуждая противоправные действия корейцев – членов церквей. Как говорит далее Коматцу, «в связи с недавним восстанием местных корейцев в Кингсоне, которые отчаянно сопротивлялись сбору налогов и которые называли себя христианами, иностранный миссионер в Сонджине заявил о его удовлетворении наказанием, которое произвело хороший эффект на то, чтобы сделать четкое различие между истинными христианами и притворными христианами, которые под маской христианства отказывались подчиняться закону»<sup>22</sup>.

Японские власти в Корее видели в американских миссионерах не просто пастырей, учителей и врачей, но в первую очередь людей, связанных с правительственными кругами США, которые при этом пользовались колоссальным влиянием среди корейцев. «А власть и влияние – это те вещи, которыми их обладатели склонны злоупотреблять, и часто невольно тоже превращаться в инструменты власти других»<sup>23</sup>. Так в японской прессе указывалось на силы, которые могли стоять за американскими миссионерами. Нетрудно догадаться, что в виду имелось правительство США. Но тут же заявлялось, что власти не будут закрывать глаза на любые попытки миссионеров вмешиваться в политические дела в Корее.

Тревожным для японского протектората было и содержание образования в некоторых миссионерских школах. К примеру, в учебный план школы Печже были включены занятия физической культурой, но на этих уроках велась активная военная подготовка студентов, словно студенты собираются быть направленными на военные действия<sup>24</sup>. В одной из японских газет за 1910 г. говорится, что общей ежедневной задачей миссионеров является «обучать детей военной подготовке, показывая им путь борьбы против их суверенной власти, и превратить страну в поле битвы, поощряя идею независимости... Нельзя отрицать, что влияние миссионеров не для мира, а для крови и войны»<sup>25</sup>.

Не менее опасной в глазах японцев была корейская Ассоциация молодых христиан, образованная в 1903 г. корейским протестантом Ли Сан Чже при участии Андервуда. Эта организация распространяла идеи модернизации и национализма среди молодежи, наиболее активно она стала работать после 1905 г., вызывая большую тревогу у японских властей в Корее. Один из влиятельных членов Ассоциации так высказывался о ситуации в Корее в 1910 г.: «Члены общества должны создавать беспорядки в Сеуле», далее он говорил, «что он уверен в том, что японские власти встретили бы их с винтовками, и даже если один из членов встретил бы свою смерть, иностранный дипломатический корпус не стал бы молчать. Они, конечно, вмешались бы и спасли корейцев от их бедственного положения»<sup>26</sup>. Неудивительно, что в недалеком будущем практически все члены Ассоциации стали активными участниками борьбы за освобождение Кореи.

Правительство генерал-резидента стремилось не допустить распространения официальных обвинений против миссионеров. Напротив, в официальных периодических изданиях подчеркивалось, что Япония очень благосклонно относится к ним и той религиозной работе, которой они занимаются среди корейцев, что их содействие мятежникам косвенное, противоречащее желаниям самих миссионеров. Но, несмотря на это, японские власти придавали большое значение разрешению проблемы миссионеров в Корее, предлагая им сотрудничать: «...вопрос не решится, если каждый будет следовать своим курсом. Должно быть сотрудничество между генерал-резидентом и миссионерами». В уже цитируемом выше заявлении мистера Коматцу утверждалось, что «власти склонны обеспечивать миссионерам все возможные условия для их евангельской работы в стране»<sup>27</sup>, «генерал-резидент и христианские миссионеры являются союзниками..., их общей и единственной целью является духовный подъем и просвещение корейского народа... Совершенное понимание существует между двумя сторонами, и каждая старается сделать все возможное в выполнении взятой на себя работы»<sup>28</sup>.

До 1910 г. Япония еще не решалась перейти к открытой борьбе с миссионерами, но судя по публикациям в японской прессе, которые в религиозном вопросе постепенно становятся все острее, она неминуемо должна была начаться. Период после аннексии Кореи Японией был самым печальным для корейских христиан и миссионеров, когда японское правительство вело активную антихристианскую пропаганду.

Подводя итог, мы должны сказать, что миссионерское движение в Корее было важным фактором развития страны на рубеже XIX–XX вв., определившим ее последующую судьбу. Наиболее активную роль в этом сыграли американские протестанты. Протестантизм, принесенный ими, нашел в Корее благоприятную почву, был воспринят глубоко эмоционально и стал важной частью общественного сознания.

#### ***Библиографический список***

- АВПРИ. Ф. 195. Оп. 529. Д. № 182.  
АВПРИ. Ф. 191. Оп. 768 (1910). Д. № 293.  
Ку Ёнъок и др. Хангуква Мигук. 1882 нёнпутхо Хангук Мигук кванкеэ (Квага, хандже, мире ёкса) (Корея и Америка. Прошлое, настоящее, будущее (История корейско-американских отношений с 1882 г.)). – Сеул: Пагёнъса, 1984. – 589 с.  
Ланьков А. Протестантство в Корее. – Режим доступа: <http://vestnik.kr/articles/gorizonty/3155.html>. – Загл. с экрана.  
Ланьков А.Н. Христианство в Корее. – Режим доступа: <http://lankov.oriental.ru/church.shtml>. – Загл. с экрана.  
Мурадян А.А. Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании в XIX в. – М.: Наука, 1971. – 88 с.

Тягай Г.Д. Очерки по истории Кореи во второй половине XIX в. – М.: изд-во восточной литературы, 1960. – 240 с.

Paik L.G. The History of Protestant Missions in Korea 1832–1910. - Seoul: Yonsei University Press, 1970. – 469 p.

Underwood H.G. The Call of Korea: Political, Social, Religious. – N.Y.; Chicago: Fleming H. Revell Co., 1908. – 204 p.

---

<sup>1</sup> Ланьков А. Протестантство в Корее. — Режим доступа: <http://vestnik.kr/articles/gorizonty/3155.html>. — Загл. с экрана.

<sup>2</sup> АВПРИ. Ф. 195. Оп. 529. Д. № 182. Л. 128-136.

<sup>3</sup> См. Мурадян А.А. Американские миссионеры в странах Дальнего Востока, Юго-Восточной Азии и Океании в XIX в. – М.: Наука, 1971. – 88 с.; Тягай Г.Д. Очерки по истории Кореи во второй половине XIX в. – М.: Изд-во восточной литературы, 1960. – 240 с.

<sup>4</sup> АВПРИ. Там же. Л. 128-128 (об).

<sup>5</sup> Underwood H.G. The Call of Korea: Political, Social, Religious. – N.Y.; Chicago: Fleming H. Revell Co., 1908. – P. 57-60.

<sup>6</sup> АВПРИ. Ф. 191. Оп. 768 (1910). Д. № 293. Л. 5.

<sup>7</sup> Кореезированная форма китайского письменного языка, язык официальных документов и высокой литературы, знание которого было обязательно для каждого образованного человека [П.К.].

<sup>8</sup> Соглашение Тафта-Кацура 1905 г. [П.К.].

<sup>9</sup> АВПРИ. Там же. Л. 5.

<sup>10</sup> Там же. Л. 1.

<sup>11</sup> Там же. Л. 9.

<sup>12</sup> Там же. Л. 13.

<sup>13</sup> Там же. Л. 5.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же. Л. 2.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. Л. 4.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же. Л. 2.

<sup>20</sup> Там же. Л. 3.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. Л. 2.

<sup>24</sup> Ку Ёнбок и др. – С. 441.

<sup>25</sup> АВПРИ. Там же. Л. 5.

<sup>26</sup> Там же. Л. 19.

<sup>27</sup> Там же. Л. 3.

<sup>28</sup> Там же. Л. 5.

## РЕЛИГИЯ КАК ФАКТОР ВНЕШНЕЙ ПОЛИТИКИ СОВРЕМЕННОЙ МОНГОЛИИ

*Аннотация. Статья посвящена изучению отношений государства и религии в Монголии. Она выполнена в формате исследования религиозной политики. Методологической базой этой работы стала концепция мягкой силы.*

*Ключевые слова: «мягкая сила», религия, Монголия, культурная экспансия, цивилизационная безопасность.*

***Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ (Религиозная ситуация во Внутренней Азии: проблемы постсоветских трансформаций), проект № 13-33-01260***

В представленной статье мы рассматриваем роль религии как фактора политической жизни Монголии. В основу работы легла теория «мягкой силы», через призму которой мы рассматриваем религиозную ситуацию в этой стране. Цель статьи – проанализировать феномен политического и культурного влияния иностранных государств посредством религиозных организаций на Монголию. Проблема описания этого феномена заключается прежде всего в выборе категорий анализа, которые предлагает политическая наука. В свою очередь в рамках исторических исследований политическая роль религий была описана достаточно хорошо, хотя это описание опиралось преимущественно на фактологический и источниковедческий анализ. В данном исследовании мы сосредоточимся только на политическом влиянии, намеренно оставив без внимания внутривнутриполитические проблемы. Пример Монголии интересен уже тем, что это одно из немногих государств бывшего социалистического лагеря (неформально считавшееся 16-й республикой СССР), которое на протяжении последних 20 лет успешно развивается по пути либеральной демократии.

С другой стороны, в политическом дискурсе Монголии на уровне нормативных документов принято оперировать термином «цивилизационная безопасность», который подразумевает сохранение буддистской идентичности монголов. При этом с конца 1920-х гг. и до 1989 г. в стране реализовывался масштабный секуляристский проект, направляемый из СССР. Все это существенно ослабило позиции традиционного буддизма среди населения Монголии. В современных условиях, начиная с 1990-х гг., в стране получили широкое распространение христианские и мусульманские религиозные объединения. Данные монгольской статистики весьма приближительны, многим религиозным общинам было отказано в регистрации в Минюсте, но они функционируют полулегально. По официальным данным, в 2010 г. в Улан-Баторе зарегистрированы и действуют 115 христианских храмов и церквей, 62 буддийских монастыря и дацана, 10 шаманских центров, 2 мечети, 1 бахаистский храм<sup>1</sup>. В то же время, стремясь сохранить образ демократического государства, руководство Монголии время от времени балансирует между существенным ограничением нетрадиционных религий и свободой вероисповедания. Однако в большинстве отчетов организации Freedomhouse уровень религиозной свободы в этой стране оценивается как стабильно высокий<sup>2</sup>. Сегодня проблема вероисповедания приобретает в Монголии особое значение в силу того, что открытость этой страны внешним влияниям, особенно в культуре и социальной сфере, очень велика. Представление о современной религиозной ситуации в стране

можно получить из работ Л.Л. Абаевой, Н.Л. Жуковской<sup>3</sup>, Р.Т. Сабинова<sup>4</sup>, Т.Д. Скрынниковой<sup>5</sup>, Ю.П. Шагдурова<sup>6</sup>, Р. Амайон<sup>7</sup>, К. Хэмфри<sup>8</sup>, Д. Чулуунжава, Ц. Цэцэнбилэг<sup>9</sup>. В свою очередь, данная работа, встраиваясь в общий контекст исследований религии в монгольском мире, акцентирует внимание на проблеме взаимосвязи верований и политического влияния.

Традиционно одним из наиболее распространенных способов влияния является экспорт идей, культурных ценностей, стилевых стратегий. Самым большим спросом из всего перечисленного пользуется религия. В настоящее время основной импортируемой в Монголию идеологией становится христианство, однако оно не имеет тех инструментов для распространения, какие имел марксизм в начале XX в. Замена идеологии на религию тесно связана с общемировым трендом десекуляризации общества<sup>10</sup>, который распространяется и на Монголию. При этом христианство не единственное направление данного процесса, в страну уверенно проникает и находит последователей ислам. Однако изначально автор теории «мягкой силы» Дж. Най в своих работах всячески избегал упоминания о религии<sup>11</sup>. После массового распространения и критики его идей, упоминания о религии в контексте «soft power» стали достаточно частыми. Так, политолог Колин Тэлбот в своем блоге на Уайтхолл-Виллидж опубликовал теоретическую статью «Завершая Наю: религия и мягкое влияние»<sup>12</sup>. Он считает, что религия – старейший в мире инструмент идеологического влияния. Наиболее интересными исследованиями в этой области являются работы Джеффри Хейнса, посвященные проблематике религиозного «мягкого влияния». Он связывает возрастающую роль религии в международных отношениях с процессами десекуляризации и постколониализма. Важно еще и то, что Д. Хейнс выбрал транснациональный контекст анализа религиозного «мягкого влияния». Более того, апеллируя к Наю, автор указывает на существование негосударственных акторов «мягкого влияния», в их числе он называет «Талибан», «ХАМАС», «Аль-Каиду»<sup>13</sup>. Вероятнее всего, со сходными транснациональными организациями христианской направленности мы сталкиваемся и в Монголии. Пример тому – активная позиция Римской Католической Церкви. Именно ее деятельности посвящена книга немецкого политолога Андреаса Зоммереггера «Мягкое влияние и религия. Святой престол в международных отношениях»<sup>14</sup>.

### **Традиционные религии и политическое влияние**

Понятие «традиционные религии» в Монголии появилось под влиянием закона о религии. На уровне публичного дискурса данный термин подразумевает буддизм и шаманизм. Монголия, перешедшая в 1924 г. к Народной Республике от буддистской теократии, имела огромное влияние в духовной сфере почти во всей Внутренней Азии. Даже в период строительства социализма на территории этой страны находилось единственное в странах соцлагеря учебное учреждение, готовившее ламское духовенство. Оно находилось при храме Гандан Тегчленг в Улан-Баторе. Поступать в него ехали хувараки из Бурятии, Калмыкии, Тувы – так называемых буддистских регионов СССР. В 1970 г. под влиянием конфликта СССР и КНР в Монголии была создана «Азиатская буддистская конференция за мир». Во многом ее деятельность была направлена против китайской экспансии, а также на символическую поддержку тибетского правительства в изгнании. Именно поэтому в 1979 г. Далай-лама XIV получил возможность посетить Монголию. Все это способствовало росту внешнеполитической роли Гандан Тегчленга как буддистского центра в странах социализма. Однако с 1990-х гг. ситуация начинает меняться, что связано с двумя крупными явлениями, характерными для Внутренней Азии в целом. Во-первых, это национализация буддизма, связанная с национально-культурным возрождением, начавшимся в постсоветский период. Роспуск Централь-

ного духовного управления буддистов (ЦДУБ) определил процессы децентрализации буддизма на территории России<sup>15</sup>. Формирование национально ориентированного буддизма (бурятского, монгольского, тувинского), несмотря на противоречие самой основе доктрины этой религии, привело к утрате Монголией статуса центра. Во-вторых, 1990-2000-е гг. – период распространения буддизма, проповедуемого тибетскими ламами (приезжающими из Индии), создававшими самостоятельные структуры, действующие автономно от национальных. Рост авторитета тибетских учителей буддизма в Бурятии, Монголии и Туве является едва ли не главным трендом начала XXI в.

Зачастую это приводит к дипломатическим эксцессам в отношениях с КНР. Особенно когда дело касается визитов лидера тибетских буддистов в Улан-Батор. Далай-лама открыто приезжает в Монголию, встречается с верующими, политическими и общественными деятелями, что вызывает негативную реакцию в Пекине, поскольку власти КНР считают Далай-ламу главой тибетских сепаратистов<sup>16</sup>. Однако Монголия в данном вопросе занимает последовательную позицию, ссылаясь на исторические традиции. Каждое поколение буддистских лам в этой стране имело тесную связь с Тибетом и его теократическим главой. Сегодня традиция продолжается, в результате обучения монголов в Дхармасале формируется влиятельная группа поддержки тибетского правительства в изгнании. По сей день вопрос о Далай-ламе и его деятельности – один из наиболее сложных в монголо-китайских отношениях. Сегодня буддизм как культурная и религиозная традиция является основной составляющей образа Монголии в качестве суверенного государства в международном политическом дискурсе.

С другой стороны, все это способствует формированию образа Монголии как демократического государства и вызывает положительную реакцию в среде буддистов Европы и Америки. Сотрудничая с международными организациями – такими как «Фонд сохранения традиций Махаяны», Монголия оказывается включенной в международные сети буддистов. Несмотря на то, что это нарушает принцип автаркии «национальной сангхи», данная тенденция набирает все большие обороты. В результате формируется позитивный опыт взаимоотношений на международном уровне среди буддистов, имеющих возможность присутствовать на встречах Далай-ламы с верующими. Особенно важно это для выходцев из регионов, не принимающих его на своей территории по политическим причинам. Если же рассматривать регион Внутренней Азии в целом, включающим в себя Алтай, Бурятию, Туву и некоторые районы КНР, то на их фоне Монголия выступает как несомненный лидер религиозного возрождения. Важен и тот факт, что значительная часть буддистской атрибутики для российских храмов привозится с территории этой страны. Данные товары являются частью монгольского реэкспорта из КНР в Россию.

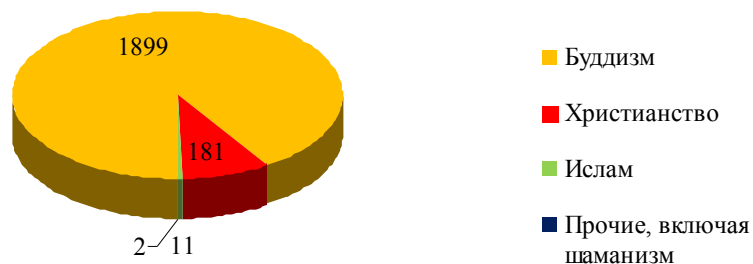
Буддизм для Монголии не только «визитная карточка» и номинальная основа идентичности, но и часть позиции на международной арене. Занимая принципиальную позицию по проблеме визитов Далай-ламы, страна демонстрирует свое мнение по вопросу актуальности и значимости для себя цивилизационной основы – буддизма. Все это способствует росту привлекательности Монголии как буддистского государства, способного отстаивать основы своей идентичности на уровне мировой политики.

### **Нетрадиционные религии во внешней политике Монголии**

Под нетрадиционными религиями в Монголии мы подразумеваем христианские конфессии, которые получили широкое распространение в этой стране с 1990-х гг. Несмотря на то, что многие из них претендуют на многовековую историю присутствия в Монголии, данные заявления носят декларативный характер и законодательно не закреплены. Христианские конфессии в Монголии, помимо православия и католицизма, широко

представлены адвентистами, баптистами, пятидесятниками и т.д. Их роль в стране тесно связана с внешнеполитическими трендами, начиная с отношений с конкретными державами, – например с Россией, заканчивая культурными заимствованиями, привезенными монголами-гастарбайтерами из Южной Кореи и Японии. По данным на 2010 г., количество христиан в стране составило 4,7%, из них католиков насчитывалось 108 человек, православных (вместе с русскими) 300 человек, все остальные – представители пресвитерианско-евангелистских направлений, а также мормоны. Христианство выступает здесь как инструмент «мягкой силы», как идеология, ориентирующая на ценности, характерные для какой-либо страны. При этом большое значение имеет легитимность конфессии, что обостряет борьбу на этом поле за право считаться наиболее «укорененной» или наиболее «чистой» религией. Участие в политике стало характерной чертой процесса христианизации Монголии. С другой стороны, христианство обладает потенциалом трансляции западного стиля жизни и модернистских взглядов.

Распространение христианства среди монголов открыло новые возможности для притока в Улан-Батор и другие регионы страны христианских миссионеров из самых разных стран. В современных условиях в отличие от периода социализма миссионерская работа стала более безопасной. В течение 1920-1930-х гг., например, в Монголии была ликвидирована католическая миссия. Под влиянием советской идеологии был разрушен православный храм. После этого, вплоть до начала 1990-х гг., попыток реставрации христианских миссий в стране не предпринималось. Сегодня христианство (преимущественно евангелистско-пресвитерианских направлений) связывается в Монголии еще и с политической ориентацией на демократические и либеральные ценности. Большинство христианских объединений Монголии так или иначе связаны культурными установками, исходящими из Южной Кореи и США. Однако реакция основной массы монголов и представителей так называемых традиционных религий на данные конфессии в основном негативная. Характеризуя стремительную христианизацию Монголии, глава буддистов Далай-лама XIV заявил: «Лучше всего придерживаться собственной религиозной традиции. В Монголии миссионеры платят людям по 15 долларов за обращение в христианство. Поэтому некоторые становятся христианами каждый год, снова и снова, только чтобы получить 15 долларов за обращение в христианство! Я советую этим миссионерам не вмешиваться и позволить людям в Монголии оставаться традиционными буддистами. То же и в случае с западными людьми, когда я говорю им придерживаться своих религий»<sup>17</sup>.



Количество монахов и миссионеров в Монголии в 2010 г.

На современном этапе большую роль в общественной жизни страны играет гражданское движение христиан. В связи с этим власти Монголии предпринимают меры по административному ограничению деятельности пресвитерианско-евангелистских церквей. В свою очередь Руслан Андрейченко, пастор церкви «Свет миру» в городе Эрдэнэт заявил, что они

«готовы к подъему внутримонгольского движения за свободу вероисповедания»<sup>18</sup>.

Пресвитерианско-евангелистские миссионеры занимают в Монголии наиболее агрессивную позицию. Они пренебрежительно относятся к буддизму и шаманизму, называя их языческими культами. Миссионеры из Кореи и США пытаются вмешиваться в политическую жизнь страны. На наш взгляд, такая позиция напрямую связана с внешнеполитическими процессами и с борьбой за природные ресурсы. В этой ситуации страны – потенциальные инвесторы, пытаясь сформировать наиболее благоприятную для себя ситуацию, опираются на христианские миссии. Задача таких миссий – увеличить степень присутствия и идеологического влияния США и Южной Кореи не только в Монголии, но и во всей Внутренней Азии. Сегодня общее количество христиан всех направлений в этой стране достигло 40 тыс. человек, преимущественно это молодежь. Из них 90% евангелистов и 9% мормонов. По официальным данным, в Монголии более 250 незарегистрированных евангелистских церквей<sup>19</sup>. В стране есть христианский телевизионный канал Eagle TV и прохристианская радиостанция «Семейное радио». Только одна Церковь адвентистов седьмого дня имеет около 1200 прихожан и языковую школу в Улан-Баторе.

Однако усилия представителей этой миссионерской линии сталкиваются с противодействием официальных властей страны. Монгольскими властями все чаще озвучивается необходимость сокращения количества культовых объектов представителей «нетрадиционных» религии Монголии – до 10% от числа буддистских храмов в стране. Политики объясняют это надвигающейся угрозой цивилизационной безопасности страны, в основе которой буддистская и шаманистская составляющие, что закреплено на законодательном уровне.

### **Проблема цивилизационной безопасности**

Цивилизационная безопасность – категория, сформулированная в концепции национальной безопасности Монголии. Она подразумевает собой внешние вызовы, способные разрушить или изменить цивилизационную или национальную идентичность монголов. При этом априори считается, что Монголия – это страна исторически сложившейся кочевой скотоводческой цивилизации, в которой в преимущественном положении находится буддизм. Наряду с этим, большое значение приобретает тенгрианство, претендующее на роль «исконной» религии кочевников Азии. Тенгрианство (или культ Неба), иногда смешиваемый с понятием шаманизма, не имеет в Монголии государственного статуса, несмотря на заявляемые претензии на первенство. Законодательно определено, что буддизм занимает особое место в истории и культуре монголов. В этой связи подразумевается некая идентификационная модель монгол = буддист (как исключение шаманист) = скотовод-кочевник (или потомок последних). Однако под влиянием глобализационных процессов данная созданная «сверху» система идентификации размывается. Ситуация конца XIX в., описанная А.М. Позднеевым, когда в почти каждой монгольской семье был свой лама, окончательно ушла в прошлое как под влиянием социалистического строительства, так и современных социально-экономических изменений. Наметилась отчетливая тенденция к изменению религиозной идентификации, которая все меньше связывается с политической лояльностью или принципом подданства (гражданства). В этих условиях был сформирован новый дискурсивный порядок, описывающий религиозную принадлежность в категориях цивилизационного подхода. Отталкиваясь от теории А. Тойнби<sup>20</sup> и К. Ясперса<sup>21</sup>, подчеркивавших особую роль религии в процессе возникновения цивилизации, монгольские политологи вывели понятие цивилизационной безопасности. В Концепции национальной безопасности

(КНБ) Монголии написано: «Безопасность монгольской культуры и образа жизни означает такое положение, когда обеспечиваются условия для сохранения национального языка, истории, культуры, обычаев и традиций, которые составляют основу существования и развития монгольской нации и ее государственности и условия для вечного существования монгольского народа». Развивая эту идею, авторы КНБ указывают на то, что необходимо: «1) Уважать свободу совести и религиозных верований, воздерживаться от вмешательства в дела церкви со стороны государства; делать возможным для церкви свободно отправлять ее службы; держать под надзором государства число мест богослужения, их месторасположение и фактическое число священнослужителей. 2) Уделять межконфессиональным отношениям особое внимание государства и предупреждать кризисы и конфликты; сохранять деятельность любой церкви в законных рамках, предупреждая любой ущерб национальной культуре, а также обычаям и традициям»<sup>22</sup>.

В результате этого возникают противоречия между государством, которое предпринимает попытки бороться с вызовами цивилизационной безопасности страны, и потребностью соблюдать демократические принципы. Мы считаем, что современная Монголия, вступившая на путь масштабных экономических преобразований и столкнувшаяся с вызовами глобализации, постепенно уступит давлению внешних обстоятельств и откроет в большей степени равные возможности для всех конфессий. При этом вызовы со стороны христианства не несут в себе масштабной угрозы монгольской идентичности уже в силу достаточно высокой конкуренции между различными направлениями данной религии в этой стране.

В то же время после смерти главы буддистов Монголии Богдо-гэгэна IX, который лишь в 2010 г. получил гражданство этой страны, ожидается его новое перерождение. Вероятнее всего монгольский буддизм получит нового молодого лидера и со временем восстановит утраченные позиции. Рассматривая этот вопрос в контексте цивилизационной безопасности, необходимо отметить, что институт богдо-гэгэнов как духовных лидеров монгольских буддистов традиционно являлся одной из основ того, что сегодня называют кочевой цивилизацией Монголии.

\*\*\*

Таким образом, в силу сложившейся вокруг Монголии внешнеполитической ситуации христианские церкви в стране – это институты политического присутствия. Их ангажированность напрямую обусловлена плавающей региональной политической идентичностью страны. В такой ситуации ключевые региональные акторы используют все имеющиеся средства для того, чтобы изменить баланс сил в свою пользу. При подобном раскладе сил официальные власти Монголии апеллируют к «Концепции национальной безопасности» страны, в которой прописаны угрозы цивилизационного характера<sup>23</sup>. Под ними подразумеваются вызовы, способные изменить основу буддистской кочевой цивилизации монголов. Однако в условиях борьбы мировых держав за контроль над природными ресурсами Монголии о данном пункте вспоминают только в исключительных случаях. Какой будет Монголия в обозримом будущем? Предположить сложно. Мы всего лишь наметили вероятные траектории развития ситуации.

Рассмотрев основные сценарии распространения христианства в Монголии, мы приходим к выводу, что наиболее перспективным будет вариант с пресвитерианско-евангелистским трендом. Основа его успешности – то, что он совпадает с процессом экономической интеграции Монголии в экономический регион Северо-Восточной Азии. Южно-корейская модель развития стала для монголов ключевым ориентиром. Как уже говорилось, многие монголы приняли христианство, находясь в качестве гастарбайте-

ров в этой стране. Их количество продолжает увеличиваться с каждым годом, так как уровень материального благосостояния в Монголии растет медленно и средний месячный заработок в стране составляет 45 долларов США, в то время как в Южной Корее – до 2000 долларов<sup>24</sup>. Несомненно, это влияет на популярность среди монголов корейского образа жизни, а также товаров, стереотипов поведения и религиозных ценностей. При этом южно-корейская модель христианства является вариацией американских пресвитерианских общин, что также открывает широкие возможности для проповедников из США, являющихся проводниками политики своего государства в регионе. В данной ситуации мы сталкиваемся с весьма эффективно организованной политикой «мягкого влияния». Это наглядно прослеживается в связи с комплексностью распространения ценностей, выстраиваемых в иерархию: либеральная демократия – НКО – христианство (пресвитерианского типа).

#### ***Библиографический список***

Белькова А.А. Процессы десекуляризации в постсоветской Бурятии // Вестник Бурятского гос. ун-та. – 2012. – № 7. – С. 177-179.

Жуковская Н.Л. Категория и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 200 с.

Сабилов Р.Т. Буддизм в современной Монголии: традиционные и новые элементы // Научная конференция «Ломоносовские чтения» в апреле 2006 г.: Востоковедение, апрель 2006 г. Тезисы докладов. – М.: Изд-во МГУ, 2006. – С. 348-353.

Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX вв. – Новосибирск, 1988. – 104 с.

Тойнби А.Дж. Постигание истории. Сборник / пер. с англ. Е.Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.

Шагдуров Ю.П. Православная церковь в Монголии // Цивилизационные процессы на Дальнем Востоке: Монголия и ее окружение. Материалы научных «круглых столов». – М.: Восточная литература, 2005. – С. 121–123.

Цэцэнбилэг Ц. Проблемы модернизации монгольского общества. – Улан-Батор, 2002. – 126 с.

Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – Изд. 2-е. – М.: Республика, 1994. – 527 с.

Hamayon R. Shamanism, Buddhism and Epic Heroism: Which Supports the Identity of the Post-Soviet Buryats? // Central Asia Survey. – 1998. – № 17(1). – P. 51 – 67.

Haynes J. Causes and Consequences of Transnational Religious Soft Power // Political Studies Conference Proceedings. URL: <http://www.psa.ac.uk/Proceedings> (дата обращения 05.11.2011).

Humphrey C. Shamans in the city // Anthropology Today. – 1999. – № 15 (3), June. – P. 3 – 11.

Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. – 2010. – Vol. 52, № 2. – P. 250.

Mongolian Statistical Yearbook 2010. Ulaanbaatar: NSO, 2010. – 320 p.

Mongolia. International Religious Freedom Report 2008. URL: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108416.htm> (дата обращения 29.10.2011).

Talbot C. The End is Nye: Religion and Soft Power // [whitehallwatch.org/2009/09/21/the-end-is-nye-religion-and-soft-power/](http://whitehallwatch.org/2009/09/21/the-end-is-nye-religion-and-soft-power/) (дата обращения 10.11.2012).

<sup>1</sup> Mongolian Statistical Yearbook 2010. – Ulaanbaatar: NSO, 2010. – P. 356.

<sup>2</sup> Freedom in the World 2013. Democratic breakthroughs in the balance. URL: <http://www.freedomhouse.org/sites/default/files/FIW%202013%20Booklet.pdf>.

<sup>3</sup> Жуковская Н.Л. Категория и символика традиционной культуры монголов. – М.: Наука, 1988. – 200 с.

- <sup>4</sup> Сабиров Р.Т. Буддизм в современной Монголии: традиционные и новые элементы // Научная конференция «Ломоносовские чтения». Востоковедение, апрель 2006. Тезисы докладов. – М.: Изд-во МГУ, 2006. – С. 348-353.
- <sup>5</sup> Скрынникова Т.Д. Ламаистская церковь и государство. Внешняя Монголия. XVI – начало XX вв. – Новосибирск, 1988. – 104 с.
- <sup>6</sup> Шагдуров Ю.П. Православная церковь в Монголии // Цивилизационные процессы на Дальнем Востоке: Монголия и ее окружение: Материалы научных «круглых столов». – М.: Восточная литература, 2005. – С. 121-123.
- <sup>7</sup> Hamayon R. Shamanism, Buddhism and Epic Heroism: Which Supports the Identity of the Post-Soviet Buryats? // Central Asia Survey. – 1998. – № 17(1). – P. 51 – 67.
- <sup>8</sup> Humphrey C. Shamans in the city // Anthropology Today. – 1999. – № 15 (3), June. – P. 3 – 11.
- <sup>9</sup> Цэцэнбилэг Ц. Проблемы модернизации монгольского общества. – Улан-Батор, 2002. – 126 с.
- <sup>10</sup> Karpov V. Desecularization: A Conceptual Framework // Journal of Church and State. – 2010. – Vol. 52, № 2. – P. 250.
- <sup>11</sup> Там же.
- <sup>12</sup> Talbot C. The End is Nye: Religion and Soft Power. URL: <http://whitehallwatch.org/2009/09/21/the-end-is-nye-religion-and-soft-power/> (дата обращения 10.11.2012).
- <sup>13</sup> Haynes J. Causes and Consequences of Transnational Religious Soft Power // Political Studies Conference Proceedings. URL: <http://www.psa.ac.uk/Proceedings> (дата обращения 05.11.2011).
- <sup>14</sup> Sommeregger A. Soft Power und Religion: Der Heilige Stuhl in den internationalen Beziehungen. – Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.
- <sup>15</sup> Белькова А.А. Процессы десекуляризации в постсоветской Бурятии // Вестник Бурятского гос. университета. – 2012. – № 7. – С. 177-179.
- <sup>16</sup> МИД Китая осудил Монголию за организацию визита Далай-ламы. URL: <http://www.interfax-religion.ru/?act=news&div=13410>.
- <sup>17</sup> Далай-лама XIV. Значимость религии в наше время. URL: <http://www.berzinarchives.com> (дата обращения 28.10.2011).
- <sup>18</sup> Христиане Монголии готовы отстаивать свободу вероисповедания. URL: <http://www.dom-milosti.ru/news.html?id=29> (дата обращения 28.10.2011).
- <sup>19</sup> Mongolia. International Religious Freedom Report 2008. URL: <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108416.htm> (дата обращения 29.10.2011).
- <sup>20</sup> Тойнби А. Дж. Постигание истории. Сборник / пер. с англ. Е.Д. Жаркова. – М.: Рольф, 2001. – 640 с.
- <sup>21</sup> Ясперс К. Смысл и назначение истории / пер. с нем. – Изд. 2-е. – М.: Республика, 1994. – 527 с.
- <sup>22</sup> Концепция национальной безопасности Монголии. URL: [http://http://asiapacific.narod.ru/mongolia/conception\\_of\\_security/conception\\_1.htm](http://http://asiapacific.narod.ru/mongolia/conception_of_security/conception_1.htm)
- <sup>23</sup> Концепция национальной безопасности Монголии. URL: [http://http://asiapacific.narod.ru/mongolia/conception\\_of\\_security/conception\\_1.htm](http://http://asiapacific.narod.ru/mongolia/conception_of_security/conception_1.htm)
- <sup>24</sup> Данные см. Mongolian Statistical Yearbook 2010. – Ulaanbaatar: NSO, 2010. – P. 357.



Сердюков Ю.М.

**МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ЛАКУНЫ КОНЦЕПЦИИ С. ГРОФА  
И МАТЕРИАЛИСТИЧЕСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОКОЛОСМЕРТНОГО ОПЫТА  
В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ  
И НАУЧНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТАХ**

*Аннотация. Обоснование С. Грофом концепции первичности сознания при помощи квантовых парадоксов неубедительно ввиду следующих обстоятельств: 1) многочисленности, противоречивости и непроверяемости физических интерпретаций квантовых парадоксов; 2) возможности их объяснения спецификой когнитивной деятельности человека; 3) существованием «темной энергии» и «темной материи», природа которых неизвестна. Объяснить многие «сверхъестественные» феномены можно в контексте достижений современной науки, без гипостазирования идеальных сущностей. Примером этого является проблема околосмертного опыта, которую автор статьи рассматривает в смысловом поле психоневрологической концепции проф. Л.М. Литвака.*

*Ключевые слова: психика, сознание, терминальное состояние сознания, трансперсональная психология, околосмертный опыт, NDE, трансцендентальный субъект, субъективная реальность.*

В прошлой статье<sup>1</sup> я дал краткое описание проблемы трансцендентального субъекта от момента ее экспликации в произведениях И. Канта до трансперсональной психологии С. Грофа. По мнению последнего, наша душа бессмертна потому, что сознание находится за пределами мозга, который лишь транслирует сознание в феноменальное измерение реальности в виде деятельности и речевых актов, но на его существование не влияет. Освободившись от тела в момент смерти, сознание обретает тождество с собой и душа продолжает вечное бытие в нематериальном мире. Об этом свидетельствуют разные обстоятельства, в том числе феномен *околосмертного опыта* (Near Death Experience – NDE).

Но насколько обоснован такой вариант решения проблемы трансцендентального субъекта? Нет ли в нем неточностей и некорректных методологических допущений? Можно ли иначе объяснить околосмертный опыт – один из самых сильных аргументов в пользу бессмертия души? Свой вариант ответа на поставленные вопросы я предлагаю в этой статье. Она, естественно, не содержит (и не может содержать) исчерпывающего анализа проблемы, но эксплицирует методологические лакуны трансперсональной психологии, возникающие при обосновании первичности сознания с помощью квантовых парадоксов, и описывает контуры научно-материалистической концепции NDE.

## **1. Проблема объяснения квантовых явлений**

### **1.1. Физические интерпретации квантовых явлений**

В интерпретации квантовых явлений, помимо технических сложностей, связанных с наблюдением субатомных процессов и проведением экспериментов, есть серьезная методологическая проблема, имеющая комп-

лексный характер. Она состоит в том, что язык традиционной науки, сложившийся в процессе становления научного знания и изначально предназначенный для описания макромира, оказался непригодным для адекватного отражения процессов, происходящих далеко за пределами нашего *восприятия*, и исследователи микромира нередко вынуждены использовать неприспособленный для их целей терминологический аппарат. Это порождает принципиальные особенности квантово-механического описания реальности, каждая из которых является серьезной научной проблемой. Они таковы.

1. Существует принцип суперпозиции состояний, который рассматривается во взаимосвязи с принципом вероятности. Противоречие «здравому смыслу» принципа суперпозиции состояний в том, что, во-первых, волновая функция описывает не сам процесс, а вероятность (точнее – амплитуду вероятности) того или иного процесса. Во-вторых, данный принцип утверждает, что квантовый объект до измерения находится во всех допустимых состояниях сразу и, следовательно, не находится ни в одном.

2. Фундаментальной чертой квантовой теории является то, что свойства микроскопических объектов нельзя изучать, отвлекаясь от способа наблюдения. В зависимости от него электрон проявляет себя либо как волна, либо как частица, либо как нечто промежуточное.

3. Существует целостность квантового явления, особенно хорошо проявляющаяся в парадоксе Эйнштейна – Подольского – Розена. Суть этого парадокса такова: между частицами, составлявшими ранее единую систему, а затем разошедшимися на сколь угодно далекое расстояние, продолжает существовать взаимосвязь, поскольку измерение, произведенное «здесь и сейчас», тотчас создает однозначно определенную ситуацию «там», куда в строгом соответствии с теорией относительности передача сигнала мгновенным образом невозможна.

В физике элементарных частиц есть несколько способов объяснения этих парадоксов. Как минимум два из них действительно предполагают влияние сознания наблюдателя на наблюдаемые объекты. Так, например, *Ф. Лондон* и *Е. Бауэр* считают, что квантовой реальности «самой по себе» не существует и что она создается сознанием наблюдателя, которое оказывается, таким образом, по отношению к веществу первичным<sup>2</sup>. Примерно то же утверждает и *Дж. Уилер*, согласно которому «наблюдение создает реальность» и бытие Вселенной есть результат акта участия наблюдателя в процессе ее самоосуществления. Редукция волновой функции происходит в определенный момент измерения, при этом реализуется одна из возможностей поведения микрообъекта в тех или иных условиях. Поскольку акт редукции регистрируется наблюдателем, постольку правомерен взгляд, по которому наблюдатель столь же существенен для проявления Вселенной, как и Вселенная для проявления наблюдателя<sup>3</sup>.

Концепции *Дж. Уилера*, *Ф. Лондона* и *Е. Бауэра* подтверждают холистическую парадигму трансперсональной психологии. Но существуют и другие, не менее известные и авторитетные способы объяснения квантовых парадоксов, не подтверждающие идею первичности сознания и холистическую парадигму. Это неореалистические концепции, теория множественности миров *Х. Эверетта*, концепция *В. Гейзенберга* и *В.А. Фока* и проч. Они хорошо известны и не нуждаются в подробном освещении, поэтому в качестве примера мы приведем лишь самую известную из них – Копенгагенскую.

*Копенгагенская интерпретация* была сформулирована в основном Нильсом Бором, но никогда не фиксировалась в полном и развернутом виде ни им самим, ни его виднейшими последователями – *В. Гейзенбергом* и *В. Паули* в каком-либо одном тексте. Может быть, поэтому она существует в нескольких различных вариантах. По этой трактовке мы

можем знать как «реальное» лишь результаты измерений. В сфере применимости квантовой механики нельзя задавать вопросы о том, что представляет собой элементарная частица, когда фактически не производится ее наблюдение с помощью экспериментальной установки того или иного типа. Квантово-механические предсказания относятся лишь к ситуациям фактического наблюдения. Бор не отрицает реальности окружающего мира, но указывает на невозможность более подробного анализа взаимодействия между микрообъектом и прибором. С его точки зрения, объяснение квантово-механического явления состоит не в сведении последнего к какому-либо «механизму», стоящему за этим явлением, но в построении теории нового типа и ее интерпретации.

По мнению К.Ф. фон Вайцзеккера и Т. Гёрница<sup>4</sup>, не только исторически, но и по существу, путь к адекватной интерпретации квантовой теории лежит через копенгагенскую интерпретацию, которая представляет собой минимальную семантику квантовой теории в той мере, в какой она отклоняет любые дополнительные метафизические допущения. Например, чтобы избежать каких-либо спекуляций относительно роли сознания, Нильс Бор решил не включать в квантовую теорию описание процесса наблюдения. В момент, когда наблюдатель получает информацию о результате эксперимента, он должен применить новое знание и ввести новую волновую функцию микрообъекта. Результат измерения, допускающий классическое описание, может быть прямо и просто «схвачен» средствами классической физики, без анализа ментальных процессов. Проблема интерпретации возникает только тогда, когда теоретики выходят за границы минимальной семантики посредством принятия дополнительных основоположений. Такого рода экспансия – закономерный акт, а не случайная прихоть исследователя. Дело в том, что минимальная семантика не является полной. Например, Бор просто постулировал сосуществование квантового и классического миров. Но для некоторых теоретиков такой дуализм неприемлем, другие же требуют его обоснования, что невозможно без принятия дополнительных оснований. С точки зрения Вайцзеккера и Гёрница, «замечательно то, что базисные допущения квантовой теории, принимаемые копенгагенской интерпретацией, не зависят от такого рода «метафизических» предположений, хотя и совместимы с ними»<sup>5</sup>. Рассматривая отношение копенгагенской интерпретации к одной из систем неореализма, а именно к идее «волны-пилота» Луи де Бройля, они заявляют, что версия квантовой теории для Бройля-Бома-Белла и подобные ей используют добавочные онтологические предположения, которые пока лежат за пределами человеческого знания. Поэтому наличными средствами они не могут быть ни подтверждены, ни опровергнуты, в то время как «минимальное» истолкование копенгагенской интерпретации, делает ее весьма нейтральной относительно философских дебатов по проблемам познания квантового мира.

### ***1.2. Эволюционный подход к теории квантового измерения***

Но физическая интерпретация квантовых парадоксов не единственная из возможных. Многообразие и противоречивость физических теорий, не-верифицируемость их ключевых положений<sup>6</sup>, исключительная мировоззренческая значимость концептуальных положений физики элементарных частиц, привели к попыткам объяснения квантовых парадоксов в других областях научного знания. Одно из них, пожалуй, самое обоснованное, возникло в начале 90-х гг. прошлого века в рамках эволюционной эпистемологии и достаточно точно отражено в статье Г. Шамози «Naturalising the Copenhagen interpretation: (An evolutionary approach to quantum-measurement theory)», опубликованной в 1993 г. журнале «Dialectika»<sup>7</sup>. Суть этого объяснения такова.

Способности человеческого восприятия выработаны естественным отбором, и поэтому им можно доверять. Но они тем же самым отбором и ограничены, поскольку эволюция вида не производит ненужных ему в практической жизни свойств. Например, видеть мы можем только в определенном диапазоне электромагнитных волн и не так, как, например, кошка. При этом сегодня мы знаем, что существует множество других эволюционных детерминант, механизмы которых еще далеко не раскрыты. Например, хаотичный поток фотонов мы воспринимаем организованным в образах тел, имеющих четкие границы. Это связано, по всей видимости, с тем, что в нашей нервной системе выработался алгоритм информационного процессирования, вычисляющий границы тел исходя из характеристик потока света, падающего на сетчатку глаз. Эти внутренние репрезентации внешнего мира являются первыми «теориями» объективной реальности.

В отличие от макрообъекта, элементарная частица (например, электрон) не обладает свойством постоянства объекта, поскольку электроны не сохраняются в пространстве и времени и не имеют траекторий. Поэтому привычные убеждения человека, его естественный язык и визуальные представления не могут быть эффективно применены для описания квантово-механических явлений. В сущности, при сравнении классических и квантовых теорий имеют место два различных подхода к проблеме познания внешнего мира. Один из них использует давно установившиеся процессы, которые эволюционировали и генетически и культурно. Другой основан преимущественно на плодах культурной эволюции и связан с первым только на стадии получения результата эксперимента.

Модели внешнего мира, выражаемые естественным языком, классической математикой и визуальным воображением, совместимы с космологией человека и являются ее символическими расширениями. В квантовой механике это не так, поскольку важнейшим атрибутом этой теории, и только ее, является то, что она имеет дело с такими аспектами внешнего мира, которые могут быть исследованы лишь с использованием специфического, хорошо определенного математического алгоритма. Этот алгоритм соответствует внутренней модели мира, которая не может быть интерпретирована или переведена в модели обычного языка или визуальных форм.

В визуальном видении мы воспринимаем информацию в форме физических картин, создаваемых посредством внешнего мира и в нем самом, в математическом алгоритме непосредственная информация закодирована в чисто ментальных картинах, которые являются нашими произведениями. Это различие является отражением того факта, что вычислительные алгоритмы математической «перцепции» развивались культурно и интенционально, а алгоритмы видения – генетически, путем естественного отбора.

В эволюционной интерпретации квантовой теории зависимость квантового процесса от наблюдателя понимается как естественное следствие и выражение того факта, что внешний мир не может давать ответы в духе космологии человека, если вопросы не поставлены так же. Сопоставление квантового модуса восприятия с модусами сенсорными ведет к переформулировке принципа дополнительности пространственно-временного и причинного представлений. В эволюционной формулировке он звучит так: «Микромир причинен в квантовом модусе и вероятностен в модусе млекопитающих».

Шамози считает, что эволюционная трактовка квантовой теории в принципе может быть подвергнута экспериментальной проверке. Однако эта проверка возможна не в рамках физики, а в рамках других отраслей науки, к которым относятся нейрофизиология, компьютерное моделирование

когнитивных процессов, исследование аналогий между искусственными информационными сетями и ансамблем нейронов мозга.

### **1.3. «Темная энергия» и «темная материя»**

До сравнительно недавнего времени проблема субстанции замыкалась в пределах физики микромира. Поэтому именно квантовые парадоксы привлекали внимание философов и ученых, стремящихся достичь как можно большей определенности в решении вопроса о первооснове сущего. Таким, далее не разлагаемым основанием обычно считали физический вакуум, в котором непрерывно происходят процессы возникновения и уничтожения элементарных частиц. Однако в 2003 г. ситуация коренным образом изменилась. Именно в этом году NASA впервые обнародовало детальную карту распределения в окружающем нас пространстве космического микроволнового фона (реликтового излучения), созданную на основании данных, собранных зондом для исследования микроволновой анизотропии на протяжении 12 месяцев полета. Судя по полученной информации, наша Вселенная состоит из 4% обычного (барионного) вещества, 23% «темной материи» и 73% «темной энергии». Точное определение природы «темной энергии» и «темной материи» на сегодняшний день отсутствует, но совершенно ясно, что «Мы стоим на пороге открытия, способного изменить суть наших представлений о Мире»<sup>8</sup> и что «Современной физике элементарных частиц неизвестны частицы, обладающие свойствами темного вещества... Мы знаем лишь то, что темное вещество взаимодействует со светящимся (барионами) гравитационным образом и представляет собой холодную среду с космологической плотностью, в несколько раз превышающей плотность барионов. Вследствие столь простых свойств темная материя прямо влияет на развитие гравитационного потенциала Вселенной. Контраст ее плотности усиливается с течением времени, приводя к образованию гравитационно-связанных систем гало темного вещества»<sup>9</sup>.

Поскольку природа 96% вещества Вселенной неизвестна, то утверждать или отрицать что-то о первооснове сущего сейчас не имеет смысла и концепция первичности сознания может быть принята в качестве более или менее вероятного онтологического допущения, не претендующего на мировоззренческий или методологический статус.

\*\*\*

Итак, минимум три обстоятельства: 1) многочисленность, противоречивость и непроверяемость ряда ключевых положений физических интерпретаций квантовых парадоксов; 2) существование эволюционного объяснения квантовых парадоксов, альтернативного физическому; 3) неизвестность природы 96% вещества Вселенной не позволяют принять аргументы трансперсональной психологии в пользу концепции первичности сознания в качестве достоверных.

Ответив на этот вопрос, обратимся к другому: можно ли объяснить околосмертный опыт не из гипотетических оснований, а из реалий современной науки? Думаю, да.

## **2. Околосмертный опыт**

### **2.1. Понятие околосмертного опыта**

Понятие околосмертного опыта – Near Death Experience (NDE) – вошло в научный оборот около сорока лет назад после публикации в 1975 г. книги Раймондом Моуди «Жизнь после жизни»<sup>10</sup>, где автор изложил свидетельства около 50 пациентов, переживших клиническую смерть. Эта книга почти сразу стала бестселлером и уже через три года после ее первого выхода в свет, в 1978 г., была основана «Международная ассоциация исследования околосмертных переживаний» (IANDS)<sup>11</sup>, которая более

тридцати лет издавала специальный журнал – «The Journal of Near-Death Studies»<sup>12</sup>. Еще через двадцать лет, в 1998 г., возник «Фонд исследований околосмертных переживаний» (NDERF)<sup>13</sup>, имеющий отделения во многих странах мира и сайты более чем на 23 языках, в том числе на русском<sup>14</sup>. Это, пожалуй, самые известные ассоциации исследователей околосмертного опыта, помимо которых существует множество национальных и международных объединений по изучению NDE<sup>15</sup>. За сравнительно небольшой срок изучения околосмертного опыта как отдельной проблемы создано труднообозримое количество публикаций<sup>16</sup>, проведено немало научных конференций<sup>17</sup>.

Что же так привлекает внимание исследователей NDE? Это явления, зафиксированные еще в первой книге Моуди: понимание того, что умер (осознанная смерть); приятные эмоции: спокойствие и умиротворение; ощущение выхода из тела, парения над собственным телом и наблюдение окружающих; ощущение деформации пространства и времени; чувство перемещения вверх через яркий туннель света или узкий проход; встреча с умершими родственниками или духовными лицами; встреча с существом из света (часто интерпретируемым как божество); рассмотрение эпизодов прошедшей жизни; достижение границы или преграды; нежелание возвращения в тело.

«Эзотерически» настроенная публика (в том числе и весьма образованная) с восторгом приняла рассказы переживших клиническую смерть, видя в них безусловное подтверждение бессмертия души и ее автономного существования после физической смерти тела. Благодаря лавинообразному нарастанию массы «свидетельств», отсутствию в начале исследований NDE научного объяснения субъективных переживаний людей, имеющих околосмертный опыт, и высокому авторитету трансперсональной психологии, вполне логично вписывающей NDE в контекст своей парадигмы, «эзотерический» мотив оказался очень устойчив и сейчас пронизывает культуру от кинематографии до философских и научных публикаций.

Но сам Моуди с самого начала очень осторожно относился к полученным результатам, что хорошо видно из его заявлений и интервью<sup>18</sup>. Так, почти через двадцать лет после первой публикации книги «Жизнь после жизни» он говорил корреспондентам газеты «Московские новости», что на основании предсмертного опыта не следует делать заключений о существовании души после смерти тела, так как ни один из наблюдаемых пациентов, «...строго говоря, не был мертв, а только находился в предсмертном состоянии»<sup>19</sup>. А «...наука в ее теперешнем состоянии не сможет доказать существование жизни после смерти»<sup>20</sup>, и вообще вряд ли возможно доказательство научными способами реальности жизни после смерти. Переживания в NDE не уникальны, поскольку «...мы научились искусственно вызвать некоторые аспекты ощущений, переживаемых в околосмертный момент... Люди, имевшие подобные ощущения... рассказывают, что они как бы «поднимались» из своего тела, наблюдали его со стороны и затем видели своих умерших родственников и даже разговаривали с ними. Я с самого начала хочу подчеркнуть, что все эти пациенты были совершенно психически нормальны. Их рассказам можно верить»<sup>21</sup>.

Из этих заявлений Моуди ясно, что, по его мнению: 1) пережившие NDE пациенты не были мертвы, а находились в предсмертном состоянии – в состоянии *клинической смерти* – таком состоянии организма, когда, несмотря на остановку сердца и прекращение дыхания, реанимационными мероприятиями человека можно вернуть к жизни, поскольку основные функции головного мозга еще не угасли; 2) рассказы этих людей достоверны; 3) ощущения, характерные для NDE, возникают не только в состоянии клинической смерти; 4) на основании NDE нельзя делать вывод о

существовании жизни после смерти; 5) такой вывод вообще находится за пределами науки.

Поскольку NDE обычно возникает в состоянии клинической смерти, то оно стало предметом внимания реаниматологов. Систематические исследования в этой области начались в середине 90-х гг. XX в. и в 2001 г. голландские врачи под руководством Пима Ван Ломмеля, опубликовали в журнале «The Lancet» статью «Near-death experience in survivors of cardiac arrest: A prospective study in the Netherlands»<sup>22</sup>, где подвели итог восьмилетнего исследования 344 пациентов после кардиопульмональной реанимации (реанимации)<sup>23</sup>. Их основные выводы оказались такими:

1. NDE наблюдается в 18% случаев, в 12% из них пациент делает «важные» сообщения. NDE может выражаться в изменении ощущения собственного тела и в пребывании как бы вне его, движении через темное пространство, в восприятии яркого света и в общении с «образом света», во встречах с умершими. При этом изменяется цветоощущение, видятся пейзажи, панорамы, границы между «этим» и «тем» миром и т.п. Видения кратки, фрагментарны. В результате у пациентов изменяется взгляд на жизнь и смерть.

2. NDE не связан с длительностью нарушения сознания, гипоксией мозга, возникающей за счет использования медикаментов (за исключением карбондиоксида во время лечения нейропсихических нарушений, LSD, а также средств, влияющих на содержание серотонина, эндорфина, энкефалина, пилокарпина). NDE не зависит от страха перед операцией, учащается от числа перенесенных реанимаций.

3. NDE у пожилых пациентов возникает чаще, чем у молодых; у женщин чаще, чем у мужчин.

4. NDE появляется с одинаковой частотой у людей различных культур.

5. NDE возникает также (кроме клинической смерти) при большой кровопотере в процессе родов, при хирургических осложнениях, в особенности после нейрохирургических операций по поводу височной эпилепсии, септическом, анафилактическом и электрошоке, коме, после мозговых травм с кровоизлиянием, при попытках самоубийства и утопления, асфиксии, а также серьезных, но без немедленной угрозы для жизни болезней, часто сопровождающихся депрессией; при тренировочных полетах с нарастающим ускорением, приводящих к локальной мозговой гипоксии; при агонии и в экстремальных ситуациях: кораблекрушениях, дорожных авариях, землетрясениях, происшествиях в горах и т.п. Пациенты, перенесшие NDE, здоровы психически, но у некоторых «отмечаются признаки непатологической диссоциации».

Эти наблюдения были развиты и дополнены Ван Ломмелем и его коллегами в ряде последующих работ<sup>24</sup>, в том числе в обобщающей монографии «Consciousness Beyond Life: The science of the near-death experience»<sup>25</sup>, вышедшей сравнительно недавно – в 2010 г.

Равно как и другие основательные работы по проблеме NDE<sup>26</sup>, публикации Пима Ван Ломмеля заслуживают самого серьезного отношения, однако хочется остановить внимание не на них, а на менее известной, но не менее значимой книге проф. Л.М. Литвака «Жизнь после смерти: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования». Она уникальна, поскольку автор – врач, имеющий ученые степени по медицине и психологии, описывает и объясняет *собственный* околосмертный опыт, приобретенный в результате операции на сердце, сделанной ему в возрасте около 70 лет. Так как в современной мировой литературе книга Литвака, кажется, *единственное профессиональное описание околосмертного опыта от «первого лица»*<sup>27</sup>, а достоверность отраженных в ней фактов и компетентность автора не вызывают сомнений, то при описании NDE я сосредоточусь именно на

этом тексте, который часто говорит сам за себя и в отдельных случаях не нуждается в комментариях.

## **2.2. Личный опыт и психоневрологическая концепция NDE проф. Л.М. Литвака**

На пороге своего семидесятилетия, в 1997 г., Л.М. Литвак перенес тяжелейшее заболевание. Он 26 дней был без сознания, из которых 18 дней самостоятельно не дышал и временами его тело находилось в абсолютной неподвижности – в состоянии «застылости вплоть до окаменения»<sup>28</sup>. Именно в этот период Л.М. Литвак приобрел околосмертный опыт, причину возникновения и существования которого видит в *терминальном состоянии сознания* (ТСС), отражающим состояние умирающего мозга – *терминальную энцефалопатию* (ТЭП).

В результате исследования собственных переживаний, богатого врачебного опыта, изучения специальной литературы и свидетельств людей, переживших клиническую смерть, Л.М. Литвак пришел к выводу, что NDE – вовсе не *посмертное*, а *предсмертное сновидное* (онирическое) переживание, вызванное умиранием мозга (ТЭП – *терминальной энцефалопатией*). Его психоневрологическим выражением является *терминальное состояние сознания* (ТСС), более объемное, чем NDE, включающее, не только то, что рассказывают больные после выхода из клинической смерти, а связанный с этим субъективный и одновременно объективный психоневрологический комплекс<sup>29</sup>.

Общее впечатление от нахождения в терминальном состоянии сознания Л.М. Литвак описывает следующим образом: «Сегодня я могу сказать, что мир ТСС, несмотря на свою необычайность, все же однообразнее, беднее обычного. Это – *серый сумрачный мир*: даже если события в нем происходят днем, кажется, что за окном хмуро, идет дождь. Если время действия вечер, то окружающее кажется покрытым туманной пеленой, в нем часто *суетятся* странные люди-тени, но не слышно их голосов... Поначалу это трагический мир, весь пронизанный безнадежной *витальной депрессией*. И тем не менее, он медленно меняется, и завершающие эпизоды его кажутся чем-то противоположным начальным, хотя и остаются *странными*»<sup>30</sup>. Мир ТСС разворачивается как *непрерывный поток переживаний*, сначала без определенного фона, затем появляется «тьма», потом постепенно становится светлее – поток сереет и начинает бежать.

В этом мире сначала «нет ничего», затем появляется «черная тьма», в которой прорисовывается пустое поле зрения. В фазе, следующей за полной и неосознаваемой слепотой, все мелькает в тумане. Между внешним событием и переживанием нет границ, нет их и между *Я* и *не-Я*. Кажется, что *Я* слито с *не-Я*, все ушло в то, что непосредственно видится, и ты сам пропал в нем. Фон исчез. Со временем хаос начинает проясняться, из него всплывают образы, и лишь спустя долгое время они начинают выстраиваться, сначала в смутную последовательность. Но и она сомнительна, ее звенья остаются несвязанными, исчезают, снова появляются, и, наконец, картины все же связываются в цепи.

В этой последовательности и выстраивается образный мир ТСС, весьма детально описанный Л.М. Литваком в его книге и соотнесенный с примерами NDE у Моуди. В конце ТСС «...пространство становится безграничным, полным солнца, свежего ветра и тело переходит в полет и парение, дыхание свободно»<sup>31</sup>. Во всей череде событий человек почти всегда оказывается не активным участником, а заинтересованным наблюдателем.

На протяжении нескольких лет после ТСС Л.М. Литвак скрупулезно воссоздавал и описывал свои переживания, преодолевая не только физи-

ческое недомогание и провалы в памяти, но также неэквивалентность своих состояний и впечатлений в ТСС вербально-логической форме научного текста. Он писал, что рассказ передает только впечатление о ТСС, «...придавая ему форму повествования о событиях. Сюжет – вынужденная языковая форма описания переживаний, которые сугубо чувственны, лишены мысли»<sup>32</sup>. Наш язык изначально не приспособлен для описания терминальных состояний сознания, нерелексивных по самой своей сути, поэтому почти невозможно адекватно выразить в слове суть онирических переживаний. Существенно усложняют вербализацию и осмысление NDE также парадоксальные принципы организации образов и состояний, такие как тождество *Я* и *не-Я*, обратимость времени и нелинейность пространства и т.п.

Невыразимость околосмертного опыта аналогична невыразимости мистических переживаний, утверждает Л.М. Литвак, подкрепляя свой тезис соответствующими идеями У. Джемса и П.Д. Успенского<sup>33</sup>. Мистические и околосмертные переживания «...как по своему характеру, так и по границам, часто совпадают, и поэтому могут исследоваться и обсуждаться на общей основе»<sup>34</sup>. Но их природу следует искать «...не в рамках чудес или психологии, а в соматической и мозговой патологии»<sup>35</sup>. Подтверждением идеи о психофизиологической природе NDE, по мнению Л.Л., является сходство ощущений при замерзании, отравлениях метанолом и беленой с картинами, возникающими в ТСС. С этих позиций Л.М. Литвак интерпретирует собственный околосмертный опыт и получает результаты, существенно проясняющие природу NDE и его основные свойства.

На первый важнейший вопрос, наступает ли NDE *перед* смертью, т. е. в *процессе* умирания, или *после* нее, Л.М. Литвак отвечает: «...каким бы странным и несовместимым с жизнью ни казался нам NDE, – он в *этом*, а не в *том* мире!»<sup>36</sup>. Это околосмертный, а не после-смертный опыт, переживаемый при клинической смерти – терминальном состоянии, при котором отсутствуют видимые признаки жизни (сердечная деятельность, дыхание), угасают функции центральной нервной системы, но продолжают обменные процессы в тканях и которое длится несколько минут.

Основным признаком психики в околосмертном опыте является ее дезинтеграция. Поскольку интеграция более простых психических функций является стойкой, а интеграция высших – подвижной, изменчивой, нестойкой, то филогенетически более ранняя *протопатическая* система, обслуживающая аффекты, чувства удовольствия-неудовольствия (в первую очередь боль), вытесняет *эпикритическую* и *гностическую* системы, обслуживающие познавательные процессы, почти полностью лишенные аффективной окраски. В ТСС «...психика несет в себе досоциальные, доличностные, т. е. биологические источники, почти неосознаваемые, проявляющиеся в виде «минимального сознания», опережающего переживания самой простой социальной ситуации»<sup>37</sup>.

Именно поэтому почти на всем протяжении ТСС преобладают два наиболее древних состояния психики – страх и тревога<sup>38</sup>, которые следуют сразу за *полной бессознательностью* и проявляются в *витальной депрессии*, сопровождающей большую часть ТСС и выражающейся в патологических ощущениях сжатия, стеснения, тоски, тревоги, страха, боли и т.п. Однако негативный эмоциональный фон хоть и доминирует в ТСС, но не является единственным. Череду образов филогенетически завершается не менее древним состоянием *радости*, сопровождающим полет над горной альпийской долиной в потоке солнечного света под величественную музыку симфонического оркестра.

Наряду с ощущениями бессознательности, витальной депрессии и радости филогенетически предшествуют рассудочному вербальному мышлению визуальные образы ТСС. К ним относятся: 1) пустое черное поле зрения, следующее за состоянием полной бессознательности; 2) быстро

бегущий серый поток неопределенных впечатлений; и 3) образы, которые впоследствии могут быть связаны в сюжеты. Эти образы существуют преимущественно в сером сумрачном мире, где «...даже если события... происходят днем, кажется, что за окном хмуро, идет дождь. Если время действия вечер, то окружающее кажется покрытым туманной пеленой, в нем часто *суетятся* странные люди-тени, но не слышно их голосов»<sup>39</sup>.

Именно мысли-образы, визуальное мышление, филогенетически предшествующее вербальному мышлению, мыслям-словам, составляет каркас мыслительных операций в ТСС. Л.М. Литвак пишет: «...на всем протяжении ТСС, до короткого момента перед его концом, исчезает речь, но с середины ТСС и до внутреннего диалога... нечто подобное мышлению сохраняется на «интуитивном» уровне, оно справлялось только с простыми ситуациями, находящимися в поле зрения. Затем – переход на уровень внутренней речи, идущий сначала в виде «танца»<sup>40</sup>.

Содержание мыслительных операций подчинено аффективным потребностям, мышление ограничивается интуициями отношений, становится из познавательного практически, но в нем часто сохраняется прошлый, в основном аффективный опыт, прежде всего *чувства* связи с близкими и т.д.

Сохранение в ТСС части жизненного опыта (именно части, поскольку, как пишет Литвак, «Я потерял прошлое, *исключая самые глубокие привязанности* (курсив мой – Ю.С.)»<sup>41</sup>, во-первых, делает каждый случай NDE индивидуальным; во-вторых, определяет содержательную-смысловую часть околосмертных переживаний, поскольку они протекают в состоянии строгой сенсорной депривации, при почти полном прекращении экстероцепции и полном обездвижении: субъективная реальность отключается от внешних источников информации и замыкается на себя. Поэтому в NDE «Речь идет... уже не столько о различных формах «отражения внешнего мира», не о памяти, внимании, восприятии, мышлении и т. д., сколько о своеобразной переработке субъективно воспринятого и запечатленного»<sup>42</sup>, поскольку в ТСС мозг еще способен создавать смутные образы и переживания, отчасти запоминать их, но не понимать.

В результате такого самоограничения изменяются не только характер и содержание мыслительных операций, но также системообразующие принципы восприятия – *пространство и время*. Опыт закрытых от внешнего мира терминальных состояний сознания характеризуется недифференцированностью пространства, вплоть до отсутствия противопоставленности Я объекту, и обратимостью времени. В онирических переживаниях пространство и время распадаются подобно дезинтеграции высших психических функций. Это значит, по мнению Л.М. Литвака, что они «...не априорны, а апостериорны, складываются в младенчестве и дезинтегрируются в психозе, болезни и танатогенезе»<sup>43</sup>, что в полной мере соответствует идеям операциональной теории интеллекта Ж. Пиаже о формировании в онтогенезе представлений о пространстве и времени.

Длительное пребывание в ТСС, богатая врачебная практика (в том числе лечение алкоголизма в его наиболее тяжелых хронических формах) и собственный опыт психоза, который Л.М. Литвак пережил после принятия в экспериментальных целях медицинского препарата (метамизил) почти за сорок лет до описываемых событий, приводят его к мысли о том, что терминальное состояние сознания – это *психоз*, вызванный тяжелой мозговой патологией, а NDE – онирические переживания (по существу галлюцинации) в состоянии психоза.

### 2.3. Основные признаки NDE

Итак, многочисленные исследования околосмертного опыта убеждают нас в том, что он существует. Помимо клинической смерти, NDE возникает при множестве других обстоятельств, проявляется у людей раз-

личного возраста, различных этносов и разных культур, что свидетельствует о его родовой принадлежности человеку.

Чаще всего NDE испытывают женщины, пожилые люди и больные, неоднократно перенесшие реанимацию. *Женщины* испытывают NDE чаще мужчин, а *пожилые люди* – чаще молодых людей и людей среднего возраста, так как и у женщин, и у пожилых людей пространственно-образное мышление играет более существенную роль в формировании субъективной реальности, чем мышление логико-вербальное. А субъективная реальность в околосмертном опыте строится именно по законам пространственно-образного мышления. Нарастающий в процессе старения сдвиг в сторону пространственно-образного мышления идет параллельно с угасанием соматических функций, постепенной деградацией и дезинтеграцией психики. Это и есть естественный процесс умирания, в котором обездвижение, прекращение дыхания и остановка кровообращения при продолжающейся деятельности мозга, то есть клиническая смерть – конечный этап ухода из жизни, но еще не сама смерть.

Клиническая смерть смертью в собственном смысле слова не является не только при естественном умирании. Это форма жизни – терминальное состояние человеческого организма и сознания, в котором субъективная реальность существует в виде околосмертного опыта – NDE. В момент наступления клинической смерти человек отключается от природных и социокультурных регуляторов времени. Он не воспринимает ни солнечного света, ни ритмической организации социума и остается в ситуации абсолютной сенсорной и социальной депривации. Единственной реальностью оказывается замкнутая на себя субъективная реальность, полностью утратившая контакт с «внешней» последовательностью событий.

Там, где в ТСС нет мрака, есть непрерывный поток онирических переживаний, который мы называем NDE. Это – *субъективная реальность* в терминальном состоянии сознания. Она существует в условиях постепенного отмирания образований головного мозга по направлению от самых молодых (кора больших полушарий) – к филогенетически более древним (мозговой ствол, мозжечок), а также деградации и дезинтеграции психики, которая характеризуется аффективно-протопатическим сдвигом. Эпикритические когнитивные процессы являются функцией коры больших полушарий головного мозга, а протопатические, аффективные – таламуса. Таламус более древнее образование головного мозга, чем кора, и умирает он позднее, позже угасают и функции таламуса, одной из которых является возникновение субъективных онирических переживаний.

Эти обстоятельства приводят к тому, что сознание в ТСС теряет свою рефлексивную компоненту. Оно превращается в *поток переживаний*, невыразимых средствами естественного языка, изначально неприспособленного для описания «потусторонней» реальности.

Субъективную реальность в состоянии аффективно-протопатического сдвига характеризует очень высокая степень *единства психического и соматического*. Единство психики и соматики наиболее ясно представлено в области подкорковых функций<sup>44</sup>, которые при умирании мозга угасают позже функций коры, обеспечивающих вербально-логическое мышление. Именно поэтому в NDE доминируют *визуальные образы и эмоции*, а не словесно-знаковые формы мышления.

Субъективная реальность в NDE формируется следующими факторами.

1. Спонтанной активностью мозга, способного создавать смутные образы и переживания, отчасти запоминать их, но не понимать.

2. Наиболее глубокими и устойчивыми *привычками, привязанностями и впечатлениями* в широком диапазоне от возникновения в перинатальном периоде (на 27-й неделе жизни зародыша человека) способности воспринимать звуковую информацию до ощущения себя в момент клини-

ческой смерти. Это подтверждается и переживаниями Л.М. Литвака, в которых часто фигурирует семья – объект его глубоких привязанностей<sup>45</sup>, и стереотипными описаниями встреч в NDE с образами близких людей. Объясняются встречи с близкими людьми в ситуациях, которых не было при жизни, продуктивной активностью сознания, создающей вокруг образа близкого человека типичные для него ситуации. Память человека – не память компьютерного чипа, и воспоминание о событии – это не его полная автоматическая копия, а сотворение события заново, его интерпретация и преобразование на основе сохранившихся чувственных образов, настроений и переживаний.

3. Базовыми перинатальными матрицами, которые активируются при деградации высших психических функций до уровня психики младенца. Активация в ТСС перинатальных переживаний установлена С. Грофом и его последователями<sup>46</sup> и объясняется минимум двумя обстоятельствами. Во-первых, сенсорной депривацией и обездвижением – факторами, общими для ТСС и плода человека, во-вторых, деградацией в ТСС высших психических функций, формирующихся в онтогенезе. Отмирание коры больших полушарий головного мозга, с одной стороны, и работоспособность подкорковых образований, – с другой, влекут замещение высших психических функций низшими и активизацию перинатальных воспоминаний, хранящихся значительно глубже, чем информация, полученная после физического рождения человека. Именно эти факторы вызывают в ТСС перинатальные переживания, достижимые при обычных обстоятельствах лишь при использовании специальных приемов и средств<sup>47</sup>.

4. Можно предположить, что на формирование субъективной реальности в NDE влияет активизация определенных генетических структур, неизбежная в ситуации сильнейшего стресса. Сопровождающий умирание стресс – самый мощный в личной истории человека, поэтому он заставляет работать гены «молчавшие» всю жизнь. Какую информацию содержат эти гены, как они влияют на субъективную реальность NDE, нам пока неизвестно.

Продолжительность бытия субъективной реальности в состоянии клинической смерти невозможно вычислить в единицах астрономического времени по двум причинам. Во-первых, нельзя точно сказать, как долго живет мозг после остановки сердца и прекращения дыхания. Во-вторых, длительность субъективного времени в околосмертном опыте иная, нежели в опыте повседневном. Обездвижение, потеря ощущения собственного тела, аффект и строгая сенсорная депривация замыкают сознание на себя, замедляют течение времени до бесконечности и субъективная реальность покидает привычные пределы темпорального ряда «прошлое – настоящее – будущее». Жизнь субъекта в околосмертном опыте – это то, что есть только «здесь и сейчас»: неконтролируемый поток образов и переживаний, состоящий из наиболее сильных и устойчивых впечатлений прошлого, фантастических образований, символов коллективного бессознательного и других феноменов, не поддающихся вербальному и графическому описанию или акустическому воспроизведению.

Таково общее представление об NDE. Но корректно ли его определение как психоза, на чем настаивает Л.М. Литвак? Я думаю, что нет. И вот почему.

По определению, *психоз* – это глубокое расстройство психики, проявляющееся полностью или преимущественно неадекватным отражением реального мира с нарушением поведения, изменением различных сторон психической деятельности, обычно с возникновением не свойственных нормальной психике явлений (галлюцинаций, бред, психомоторные, аффективные расстройства, помрачение сознания и др.)<sup>48</sup>. Какие из этих признаков свойственны ТСС и NDE? «Полностью или преимущественно неадекватное отражение реального мира»? Нет, поскольку *отражать* реальный

мир человек в данном состоянии не может – от внешнего мира он изолирован абсолютной сенсорной депривацией, а внутренний мир – субъективная реальность, представляет собой поток онирических переживаний, в котором рефлексивное отношение субъекта к себе попросту не существует. «Нарушение поведения»? Тоже нет, поскольку человек обездвижен и его «поведения» нет. По этой же причине отсутствуют бред и психомоторные расстройства. Остаются три фактора, которые можно использовать для обоснования идеи о ТСС как психозе, а NDE как психотических переживаниях: галлюцинации, аффективные расстройства и помрачение сознания. Помрачение сознания и аффективные расстройства – признаки весьма неопределенные, хотя бы потому, что их испытывало подавляющее большинство людей (например, в минуты усталости, при отравлении или при переживании какой-нибудь сильной эмоции, аффекта) и на этом основании никому не приходило в голову диагностировать им психоз. Остаются *галлюцинации* – расстройство восприятия в виде ощущений и образов, непроизвольно возникающих без наличия реального раздражителя (объекта) и приобретающих для больного характер объективной реальности<sup>49</sup>. Можно ли поток онирических переживаний в ТСС интерпретировать в качестве галлюцинаций? Думаю, нет. Наиболее существенным признаком галлюцинаций является их диссонанс с альтернативой – адекватной – перцепцией реальности. Но в состоянии клинической смерти перцепции объективной реальности не существует, поэтому нет и не может быть «адекватной» альтернативы потоку онирических переживаний. Как же можно квалифицировать их в качестве галлюцинаций?

Все это убеждает меня в том, что поток онирических переживаний, составляющий субъективную реальность в NDE, – это особое состояние реальности, не вписывающееся в прокрустово ложе психоневрологической парадигмы, что, думаю, понимал и Л.М. Литвак, вынужденный для обоснования своей идеи заявить о необходимости разработки общей теории психоза, под которую бы попадали и NDE, и ТСС<sup>50</sup>.

### 3. Выводы

На современном уровне развития науки парадигмы психофизического дуализма и идеалистического монизма уязвимы для критики. Об этом свидетельствует минимум два обстоятельства: 1) методологические лакуны и несоответствия, возникающие при обосновании идеи первичности сознания в трансперсональной психологии – одном из наиболее «наукоемких» идеалистических направлений, 2) возможность решения проблемы трансцендентального субъекта без метафизических допущений вроде высшего сакрального объекта или абсолютного сознания. Предельные основания нашего Я, наблюдаемые в *околосмертном* и *религиозном* опыте, вполне объясняются в рамках научно-материалистической парадигмы. Это подтверждается и многолетними эмпирическими исследованиями NDE, и психоневрологической концепцией проф. Л.М. Литвака и общими признаками околосмертного опыта – непрерывного потока онирических переживаний в терминальном состоянии сознания.

#### *Библиографический список*

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

Гроф С., Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. – М.: ИНИОН РАН, 1995. – 302 с.

Дубровский Д.И. Лев Литвак. постижение смерти и природа психоза: опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования // Независимый психиатрический журнал. – 2006. – № 1.

Литвак Л.М. «Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования. – Изд. 2-е, перераб. и доп. / под ред. и со вступ. статьей Д.И. Дубровского. – М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2007. – 672 с.

Лукаш В.Н., Михеева Е.В. Темная материя: от начальных условий до образования структуры Вселенной // Успехи физических наук. – 2007. – Т. 177, № 9.

Севальников А.Ю. Квантово-механическая интерпретация субъект - объектных отношений: в поисках философских оснований // Социокультурный контекст науки. – М.: ИФ РАН, 1998.

Carter Chris. Science and the Near-Death Experience: How Consciousness Survives Death. – Rochester, VT: Inner Traditions. Bear and Company, 2010.

Moody Raymond. Life After Life. – N.Y.: Bantam, 1975.

Moody Raymond & Paul Perry. Glimpses of Eternity: Sharing a Loved One's Passage from This Life to the Next. – N.Y.: Guideposts, 2010.

Szamosi G. Naturalising the Copenhagen interpretation: (An evolutionary approach to quantum-measurement theory) // Dialectica. – Bienna, 1993. – Vol. 47. – P. 305–325.

Van Lommel P. Consciousness Beyond Life: The science of the near-death experience. – HarperCollins, 2010.

Van Lommel P., R. Van Wees, V. Meyers and I. Elfferich. Near-death experience in survivors of cardiac arrest: A prospective study in the Netherlands // Lancet. – 2001. 358: 2039–2045.

Weizsacker C.F. von, Gornitz Th. Quantum-realistic Interpretation // Found. of physics. – N.Y.; L., 1991. – Vol. 21, № 3. – P. 311–321.

Wheeler John A. «Information, physics, quantum: The search for links» in W. Zurek (ed.) Complexity, Entropy, and the Physics of Information. – Redwood City, CA: Addison-Wesley, 1990.

---

<sup>1</sup> Сердюков Ю.М. Проблема трансцендентального субъекта в историко-философской перспективе (от И. Канта до С. Грофа) // Религиоведение. – 2013. – № 3. – С. 88 – 102.

<sup>2</sup> Севальников А.Ю. Квантово-механическая интерпретация субъект -объектных отношений: в поисках философских оснований // Социокультурный контекст науки. – М.: ИФ РАН, 1998. – С. 210-211 и др.

<sup>3</sup> Wheeler John A. «Information, physics, quantum: The search for links» in W. Zurek (ed.) Complexity, Entropy, and the Physics of Information. – Redwood City, CA: Addison-Wesley, 1990.

<sup>4</sup> Weizsacker C.F. von, Gornitz Th. Quantum-realistic Interpretation // Found. of physics. – N.Y.; L., 1991. – Vol. 21, № 3. – P. 311–321.

<sup>5</sup> Ibid. – P. 313.

<sup>6</sup> Трудно предположить, как, например, может быть верифицирована теория множественности миров Хью Эверетта.

<sup>7</sup> Szamosi G. Naturalising the Copenhagen interpretation: (An evolutionary approach to quantum-measurement theory) // Dialectica. – Bienna, 1993. – Vol. 47. – P. 305–325. Содержание статьи Шамози излагается по реферату, подготовленному проф. А.И. Панченко (Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература //1 Реф. жур. Серия 3 «Философия». – 1996. – № 2. – М.: ИНИОН РАН, 1996. – С. 64–71).

<sup>8</sup> Лукаш В.Н., Михеева Е.В. Темная материя: от начальных условий до образования структуры Вселенной // Успехи физических наук. – 2007. – Т. 177, № 9. – С. 1023.

<sup>9</sup> Там же. – С. 1024.

<sup>10</sup> Moody Raymond. Life After Life. – N.Y.: Bantam, 1975.

<sup>11</sup> <http://iands.org/>

<sup>12</sup> <http://iands.org/publications/journal-of-near-death-studies.html>

<sup>13</sup> <http://www.nderf.org/>

<sup>14</sup> <http://www.nderf.org/Russian/index.htm>

<sup>15</sup> «Near Death Experience Network Australia» (<http://www.nde.net.au/>) и др.

<sup>16</sup> Holden Janice Miner, Bruce Greyson and Debbie James (Eds.). 2009. The Handbook of Near-Death Experiences: Thirty Years of Investigation; Mays, Robert, Mays, Suzanne. 2011. Near-Death Experience Research: History and perspectives. <http://selfconsciousmind.com>; <http://iands.org/bibliography-word-format.html>

<sup>17</sup> 1993 – Сент-Луис, 1994 – Сан-Антонио... 2012 – Скоттсдейл: «Visions: 2012 and Beyond Perspectives from Experiencers, Science, and Spirituality», 2013 – Арлингтон: «Loss... Grief & the Discovery of Hope: Stories and Studies from Near-Death Experiences», «Consciousness Beyond Life: The Near-Death Experience and the Nature of Reality» ANNUAL GATHERING 2012 KEYNOTE SPEAKER: Dr. Pim van Lommel with Dr. Peter Fenwick and David Lorimer Scientific and Medical Network Horsley Park, East Horsley, Surrey 6-8 July 2012.

<sup>18</sup> Сравнительно недавно Р. Моуди опубликовал монографию, где его позиция по проблеме NDE содержится в развернутом виде: Moody, Raymond & Paul Perry. *Glimpses of Eternity: Sharing a Loved One's Passage from This Life to the Next*. New York, NY: Guideposts, 2010.

<sup>19</sup> Рассказы о «том свете» // Московские новости. – 1993. – 10 января. – № 2. – С. 5.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Van Lommel, P., R. Van Wees, V. Meyers, and I. Elfferich. 2001. Near-death experience in survivors of cardiac arrest: A prospective study in the Netherlands. *Lancet* 358:2039–2045.

<sup>23</sup> Статья Ван Ломмеля и его коллег является профессиональной медицинской работой, опубликованной в специальном медицинском журнале. Я не врач, поэтому не рискнул предлагать читателю собственный перевод, а использовал соответствующий фрагмент книги проф. Л.М. Литвака (Литвак, Л.М. «Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования. – Изд. 2-е, перераб. и доп. / под ред. и со вступ. статьей Д.И. Дубровского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 49-50).

<sup>24</sup> Van Lommel P. 2004. About the Continuity of our Consciousness. In *Advances in Experimental Medicine and Biology*. series, 550:115–132. [Brain Death and Disorders of Consciousness. Eds. C. Machado, and D. A. Shewmon, New York, Boston, Dordrecht, London, Moscow: Kluwer Academic/Plenum Publishers]

<sup>25</sup> Van Lommel, P. 2010. *Consciousness Beyond Life: The science of the near-death experience*. HarperCollins..

<sup>26</sup> Carter, Chris. 2010. *Science and the Near-Death Experience: How Consciousness Survives Death*. Rochester, VT: Inner Traditions. Bear and Company

<sup>27</sup> Дубровский Д.И. Лев Литвак. Постигание смерти и природа психоза: опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования // Независимый психиатрический журнал. – 2006. – № 1.

<sup>28</sup> Литвак Л.М. «Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования. – Изд. 2-е, переработанное и дополненное / под ред. и со вступительной статьей Д.И. Дубровского. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. – С. 152.

<sup>29</sup> Там же. – С. 33.

<sup>30</sup> Там же. С. 68.

<sup>31</sup> Там же. – С. 213.

<sup>32</sup> Там же. – С.181.

<sup>33</sup> Там же. См. главу XIII. Мистические и психотические переживания.

<sup>34</sup> Там же. – С. 511.

<sup>35</sup> Там же. – С.31.

<sup>36</sup> Там же. – С.600.

<sup>37</sup> Там же. – С.298.

<sup>38</sup> Помимо страха и тревоги, Л.М. Литвак упоминает страдание и ужас, иногда делая акцент на этих состояниях психики.

<sup>39</sup> Литвак Л.М. «Жизнь после смерти»... – С. 68.

<sup>40</sup> Там же. – С. 298–299.

<sup>41</sup> Там же. – С. 217.

<sup>42</sup> Там же. – С. 197.

<sup>43</sup> Там же. – С. 628.

<sup>44</sup> Там же. – С. 148.

<sup>45</sup> Там же. – С. 92 и др.

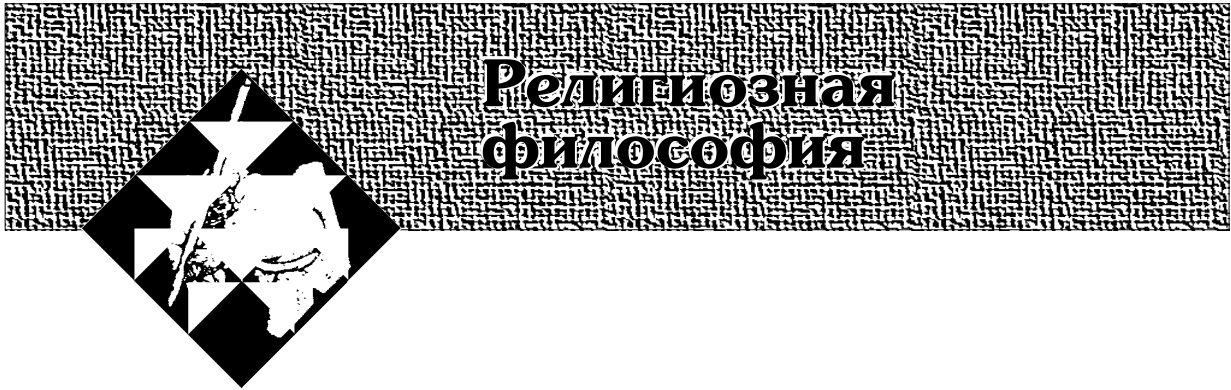
<sup>46</sup> Гроф С., Галифакс Дж. Человек перед лицом смерти. – М.: ИНИОН РАН, 1995. – 302 с.

<sup>47</sup> С. Гроф и его коллеги использовали LSD-терапию для облегчения нестерпимой боли и ухода из жизни безнадежным онкологическим больным. Суть этой терапии состояла в моделировании околосмертных переживаний и, тем самым, устранении страха смерти.

<sup>48</sup> Психоз // Медицинский энциклопедический словарь. – М.: ИД «Оникс 21 век», 2002. – С. 463.

<sup>49</sup> Галлюцинации // Медицинский энциклопедический словарь. – М.: ИД «Оникс 21 век», 2002. – С. 112.

<sup>50</sup> Литвак Л.М. «Жизнь после смерти»... – С. 627-629 и др.



Печеранский И.П.

## ЕДИНСТВО РЕЛИГИОЗНОЙ ВЕРЫ И ПОЛОЖИТЕЛЬНОГО ЗНАНИЯ В «ПСИХОЛОГИИ ЖИВОЙ ЛИЧНОСТИ» В. СНЕГИРЁВА

*Аннотация. В статье рассматривается проблема веры и знания, как она передана в творчестве представителя казанской школы православно-академического теизма XIX в. Вениамина Алексеевича Снегирева (1841-1889). Автор обращает внимание на тот факт, что предложенный ученым-теистом философско-психологический подход в его связи с антропологией и гносеологией есть попытка разрешения указанной проблемы.*

*Ключевые слова: Казанская духовная академия, философский теизм, православная психология, В.А. Снегирёв, личность, вера, разум, мистицизм, рационализм.*

Ни у кого из современных исследователей русской религиозной философии не будет вызывать возражения, как нам кажется, уже признанный в отечественной историко-философской и религиоведческой науке факт, что творческое наследие православно-академического теизма XIX – начала XX вв., за последние двадцать лет совместной исследовательской работы в этой области российских и украинских философов – А. Абрамова, Б. Емельянова, С. Пишуна, М. Маслина, И. Цвык, Н. Гаврюшина, М. Ткачук, Н. Куценко и др. – теперь по праву занимает свое отдельное место среди актуальнейших и интереснейших тем. Кропотливая работа над источниками, последовательное изучение академически сложных для восприятия текстов, компаративный и контекстуальный анализ традиции теистической мысли этого периода в целом позволили поднять пласт знаний, которые находятся у истоков современной профессиональной философии в России.

При всем том, и это нормально, остаются множество дискуссионных и нерешенных вопросов, над которыми и по сей день трудятся философы-историки и религиоведы. Один из таких «генераторов» исследовательского интереса – творчество малоизученного представителя казанской «ветки» православно-академического теизма Вениамина Алексеевича Снегирева (1841-1889), который на протяжении всей своей научной и преподавательской деятельности занимался изучением отдельных аспектов психологической науки исходя из задач духовно-академической школы. В нашей статье мы не будем приводить детальный анализ концепции автора, отсылая читателя к уже имеющемуся аналитическому опыту в этом направлении<sup>1</sup>, мы ставим перед собою задачу взглянуть на философско-психологические построения профессора-теиста в контексте проблемы веры и разума, что является методологическим принципом формирования, с одной стороны, духовно-академической теории знания, а с другой, – системы православной философии.

Решение поставленной задачи предусматривает несколько этапов, которые нужно поступательно пройти. Сформулируем их под такими вопросами: а) к какой традиции можно отнести взгляды В. Снегирева? б) какое

место, по его мнению, занимает психология в системе философских наук? в) нашел ли ученый свой подход, исходя из своих научных построений, к решению проблемы веры и знания?

При ответе на первый вопрос мы сразу же сталкиваемся с традицией метафизической психологии, истоки которой уже заметны в творчестве Платона и Аристотеля, стоиков и неоплатоников, т.е. речь идет о традиции умозрительной психологии, которая тянется от античности вплоть до XVIII-XIX вв. Если говорить об ее отношении к духовно-академической мысли, то нужно понимать ее как *«своеобразную форму ортодоксально-философской антропологии XIX в.»*: «философским ядром метафизической психологии духовно-академического теизма является философское учение об особом статусе человеческой души, делающим ее связующим звеном между посюсторонним и потусторонним мирами, и что это учение актуализируется в теории духовности души, обосновании бессмертия души и моральной метафизике»<sup>2</sup>. В отличие от эмпирической психологии, которая использует факты, метафизическая психология, опираясь на идеально-нормативную точку зрения, пытается подняться над опытным уровнем и обобщить экспериментальные данные, сформулировав высшие законы духовной деятельности. Можно сказать, что она активно использует модели познавательных операций, руководствуясь при этом метафизическими принципами и концепциями. Следом за античным и святоотеческим наследием на становление православной метафизической психологии в XIX в. имели огромное влияние «рационализм» лейбнищеско-вольфианской школы, «мистицизм» шеллингианства, а также гегелевская идея о высшем назначении души, равно как и для уяснения высшего смысла и значения душевных явлений. При этом по всем фронтам велась полемика с представителями «психологического материализма».

Что касается самой традиции православной психологии указанного периода, то, по мнению современных исследователей, она отмечается отсутствием единства взглядов, а также наличием трех направлений: «идеалистического» (арх. Иннокентий (Борисов), В. Кудрявцев-Платонов, М. Каринский, П. Линицкий), «эмпирического» (В. Снегирев, В. Несмелов, В. Серебренников) и «синтетического» (В.Н. Карпов, Ф.А. Голубинский, арх. Никанор (Бровкович), И.А. Чистович)<sup>3</sup>. Но поспешность такой классификации не вызывает сомнения: что касается, например, В. Несмелова, то его вряд ли можно считать представителем чисто эмпирической психологии, поскольку в своей «Науке о человеке» он полностью отстраняется от «телесной природы» и, как отмечает Н. Гаврюшин, пытается сосредоточиться на «непосредственных данных сознания»<sup>4</sup>.

Поспешность в оценке касается и В. Снегирева. Когда мы говорим о его личности, то нужно четко различать в нем, с одной стороны, мыслителя-метафизика, который яро защищает свою спиритуалистическую точку зрения, а с другой стороны, – психолога-эмпирика, который пытается раскрыть суть понимания психологии как естественной науки, признающего на деле специальную логику психологической науки, что опирается только на непосредственные факты эмпирического сознания. Действительно, несмотря на метафизическое положение, что душа есть трансцендентная основа индивидуального бытия человека, он считал, что познать мы ее можем только в эмпирическом феномене человеческой личности. Вот именно эта человеческая личность и была центральным пунктом, в связи с понятием сознания и самосознания, его психологических исканий. Отсюда его негативное отношение к априоризму немецкой метафизики, осторожное отношение к абстрактно-метафизическим понятиям душевных способностей и сил. Но также не стоит забывать, что В. Снегирев, введя в свою психологию физиологический элемент, никогда не ограничивался анализом и калькуляцией душевных явлений, а пытался синтезировать их в единое живое целое, т.е. понимающее, чувствующее и волящее.

Аналитика разрушает очевидность. Среди таких очевидностей в концепции профессора-теиста следует отметить как минимум две: это понятие *индивидуальности* (с которым связана категория личности) и *субстанциальности* человеческой души. Как заметил М. Вержболович, который, кстати, отмечал сильное влияние на Снегирева традиции английской психологии, что ученый в принципе признавал душу с ее априорными свойствами и самостоятельностью, присваивая законам ассоциации существенное значение в образовании психических форм, и ставил перед собою задачу – «обозрение психической жизни в ее *цельности*, как она дана в живой человеческой *личности*, сохраняющей свое единство в разнообразных проявлениях ума, сердца и воли»<sup>5</sup>. Этот же автор и называет подход В. Снегирева «психологическим индивидуализмом», который вряд ли может быть понят без тесной связи души с телом, что и составляет эту целостность, цельность личности, которая обеспечивается самосознанием. И здесь, следуя логике картезианской философии, мышление, как очевидный для православного теиста факт нашей личной жизни, начинается с идеи «Я», которая уже выполняет важную гносеологическую функцию. Здесь и таится область конкретно-метафизической очевидности.

И в этом месте мы уже близко подошли ко второму вопросу. В одной из своих ранних статей «Психология и логика как философские науки» (1876) автор разделяет все науки на три группы: *физические*, или *математические* (науки о внешней природе), *антропологические*, или «*гуманные*» (науки о человеке) и *философские*. Задавшись вопросом, куда отнести психологию и логику, В. Снегирев сначала пытается ответить на вопрос: что такое философия вообще? Обращаясь к историческому обзору этой науки, он приходит к выводу, что философия представляет собою совокупность знаний, или науку о доступной нашему наблюдению вселенной, которая дает нам мировоззрение. Таким образом, у нее есть свой, отличный от естественных наук предмет: она – «знание принципов». Пытаясь построить такое мирозерцание, которое бы имело общеобязательную силу, философия руководствуется идеалом полного понимания вселенной и абсолютного познания истины, полного согласия человеческих представлений о целой вселенной с ее действительным бытием. Идеал этот есть *pium desiderium* человеческого духа, невидимый стимул его высшего развития. Но трагизм заключается в том, что этот идеал недостижим, это видно на примере сложных коллизий двух основных направлений в истории философии – дуализма и монизма. Поэтому философ должен осознать (и чем быстрее, тем лучше), что сколько бы он ни размышлял о мире и его первоосновах, все равно мы не можем уйти от себя, выйти из самих себя и посмотреть, что такое есть вне нас, помимо нас и независимо от свойства нашей физической и духовной природы. Прежде всего мы видим себя и свои собственные состояния (вышеупомянутая очевидность нашего «Я»). Но каковы причины объективности? Как внутреннее становится внешним? Каким образом мы переносим свои состояния на внешний мир? В ответе на этот вопрос, считал автор, и состоит первая задача философии: объяснить внутренние субъективные процессы можно только путем психологического анализа нашего представления о мире. А уже позже, когда мы определили характер этих процессов, мы образуем общие всем субъектам представления, внося согласие и единообразие в мир мысли. За это в ответе логика.

Таким образом, философия, аналитически раскрывая человеку неизвестных субъекта и объекта, пытается составить о них понятие и избрать тот тип мировоззрения, который бы соответствовал современному состоянию знания, способствовал решению множества важных жизненных вопросов. Философия должна на основании учения о принципах стремиться создать «позитивную энциклопедию всего знания» как гармоническую це-

лостность всех эмпирических ведомостей о мире и человеке. Каково же место психологии и логики в этом процессе? Они, «будучи вполне самостоятельными, эмпирическими науками, в то же время остаются и всегда будут философскими потому, что служат единственным исходным пунктом и опорой всякого претендующего на научность философского умозрения»<sup>6</sup>.

Так к какой же группе наук относятся психология и логика? Из текста видно, что наш профессор, с одной стороны, относит их к положительному знанию, а с другой, – к философскому. Тогда как в другой статье «Науки о человеке» (1876) он относит логику и философию (?) к «сложным», как он выражается, наукам о человеке, куда, собственно, относится и антропология. При этом делает следующее замечание: физиология духа составляет задачу и содержание психологии, которая, в свою очередь, составляет основу «всех наук гуманных, наук о явлениях духа человеческого в истории; потому что последняя цель этих наук состоит в том, чтобы разложить подлежащие их исследованию явления на их последние основные элементы и показать общие законы и общие условия, по которым и при которых они образуются из элементарных, психических деятельностей и состояний нашего духа»<sup>7</sup>.

Какая-то путаница получается? Некоторые разъяснения мы встречаем в «Оглавлении»<sup>8</sup> к его изданному систематическому курсу лекций по логике. Первая и основная наука, которая определяет состав знания и его происхождение в индивидуальном духе, объясняет строение познавательной деятельности и познающей силы ума, есть психология знания. Она составляет особый и общий отдел в системе наук о душе. Далее В. Снегирев говорит об истории философии, которая рассматривает процесс развития знания в человеческом роде. Далее называется гносеология, или теория знания, которая входит в состав метафизики. Четвертая отрасль – это «объединенное знание», которое сводит в одну общую систему всё человеческое знание, – философия (?). И пятая наука о знании есть логика, это наука о законах, условиях и критериях достоверности и истинности знания. Как видим, определенное противоречие остается во взгляде ученого на классификацию философских наук (распутывать этот «гордиев узел» не входит в цели и задачи нашей статьи), но одно остается несомненным: психология выступает здесь пропедевтикой и объединяющим основанием естественных и «гуманных» наук, поэтому истоки обоих нужно искать в ней.

Пытаясь понять сущность психологической теории В. Снегирева, мы должны отойти от узко-аналитического подхода, чтобы не запутаться опять в тех же противоречиях, и попытаться рассмотреть метафизические и гносеологические основания его взглядов сквозь призму проблемы веры и разума, которая нам в этом поможет.

Является ли соотношение веры и разума для ученого-теиста проблемой? Ответ – есть. И это видно на примере его работы «Спиритизм как философско-религиозная доктрина» (1871), в которой автор выделяет два направления умственной жизни человека – мистицизм и рационализм. Основная черта мистицизма «не только глубокая непоколебимая уверенность в бытии сверхчувственного и потому таинственного мира, но также сознание, чувство непосредственной связи с этим миром, его постоянного влияния на человеческую жизнь и стремление войти в осязательное общение с этим таинственным миром. Рационализм, напротив, есть всегда, в большей или меньшей мере, отрицание сверхчувственного и характеризуется отвращением от всего непонятного, сокровенного и таинственного. Тот и другой – мистицизм и рационализм – имеют глубокое основание в самой природе человека, и потому-то так постоянно являются основными направлениями его интеллектуальной жизни»<sup>9</sup>.

Утверждая существование непосредственного знания в человеке, не опровержимое никакими силлогизмами, автор настаивает на том, что человек на всех ступенях своего развития – мистик в глубине души, по своей природе. С другой стороны, пользуясь своим разумом, человек постоянно открывает одну тайну за другой. По мере успеха этого область мистического суживается. Сознание успеха, своей силы и власти над окружающим миром возбуждают в нем гордость и самомнение. Поэтому (не противореча ли себе?) В. Снегирев говорит, что человек – рационалист по своей природе, с тем только ограничением, что вера во всемогущество разума есть иллюзия, которая легко может быть уничтожена, если человек захочет. Никогда с очевидностью нельзя утверждать, что нет ничего сверхчувственного, так как для этого нужно выйти за предел своей ограниченности, чего человек не может сделать. Для того, чтобы доказать это, утверждает исследователь, нужно перестать быть человеком. «Мистическое направление, понимаемое в широком смысле, есть, таким образом, первоначальное, основное, непоколебимое и неуничтожимое направление познающего духа человеческого. Рационализм есть, напротив, так сказать, производное, вторичное направление, непрочное и временное по своей природе»<sup>10</sup>.

Удовлетворение мистического направления в условиях земной жизни возможно только в откровенной религии, а рационалистического – в фактах науки. Гармония этих двух начал очень редко осуществляется в отдельном человеке, и потому это становится проблемой интеллектуальной жизни всего человечества. Причем мистицизм и рационализм постоянно претупают пределы, отведенные им их природою, находятся в непрерывном состязании (борьбе!). Если преобладает мистицизм, человеку кажется, что он видит «чудеса в самых простых и обыденных явлениях, всюду видит глаголы духа и его деятельность». Если возобладает рационализм, то он приходит к признанию мира «чистым и весьма простым, в сущности, механизмом», преклоняется перед разумом человеческим как высшим и совершеннейшим механизмом. Таким образом, мистицизм вырождается в неверие и кошунство, а рационализм – в крайний скептицизм. Отсюда, считает В. Снегирев, задача философии состоит в том, чтобы выработать ясное понимание, что «...целостное разумное мирозерцание всегда должно быть органическим единством обоих направлений в законных пределах того и другого, должно объединять в себе непознаваемое и познаваемое, бесконечное и конечное, временное и вечное, таинственное и понятное, должно быть единством положительного знания и веры, единством эмпирической науки и откровенной религии»<sup>11</sup>.

И именно здесь на помощь философии приходит психология, в которой, по мнению Ю. Стоянова, «сплетаются воедино извечный вопрос о вере и разуме, жизни ума и сердца»<sup>12</sup>. В реальности мы имеем дуализм, перерастающий в мировоззренческую и историко-философскую проблему, тогда как на философско-психологическом уровне, масштабность которого ученым раскрыта в обширном курсе лекций по психологии, мы видим тенденции к сближению мыслимого и действительного, веры и разума. Как это возможно?

Как нам кажется, нам в этом месте нужно соблюдать осторожность, чтобы не впасть в «схематизм», а точно понять логику психологической мысли автора. Ключевым здесь представляется принцип тождества сознания и жизни, который конкретизируется в двух методологических важных замечаниях В. Снегирева: а) тождество сознания и сознаваемого и б) внесение души с ее состояниями в состав идеи личности (с применением метафизического и феноменологического толкования). Благодаря этим принципам и первоначальным законам сходства и смежности жизнь субъекта-души предстает пред нами как «живой и непрерывный процесс», в котором тесным образом связаны низшие и высшие деятельности души,

где последние, в свою очередь, представляют триединство «ума – сердца – воли». Эти явления, возникая постепенно, развиваясь в той или другой мере в течение всей жизни человека, связаны между собою органически, т.е. предполагают и обуславливают друг друга, одно без другого существовать не могут, хотя каждое имеет свою долю самостоятельности и независимости. Своею органическою совокупностью они и составляют то, что можно назвать «душевым организмом». С другой стороны, сложные процессы ума, сердца и воли суть психические механизмы с определенным значением и определенными целями. В основании ума, как на единства разума (интуитивного мышления или созерцания) и рассудка (дискурсивного рассуждения), душа действует целиком, предполагая: «1) учение о различении субъекта и объекта или образование идей я и внешнего; 2) учение о восприятии (опыте) и представлении; 3) общую идею, или понятие; 4) суждение и умозаключение»<sup>13</sup>. Тогда как сердечное чувство является «двигателем всей душевной жизни, – иначе, – он мотивирует все ее процессы», именно им «создается ценность жизни»<sup>14</sup>.

Что касается разделов «Нравственное чувство» и «Религиозное чувство» в психологической теории В. Снегирева, то в них он больше предстает как ученый-метафизик, чем психолог-эмпирик. Высказываясь за синтез утилитарной и интуитивистской теорий морали, средство приближения к последнему он видит в построении «психологической теории нравственного чувства», которая исходит из необходимости признания внутренней основы последнего. Для ученого-теиста представляется очевидной та истина, что мораль невозможна без личности, тогда как личность невозможна без идеала. Сознание лежащего в основе жизни духа, сознание организационного плана, как конечной цели его бытия и развития, и дает начало тому, что называется идеалом. Идеал, как «представление совершенства, конечной цели человеческой природы», конечно, постепенно и незаметно изменяется в своем составе, в формальном отношении своих частей под влиянием опыта внешнего, но, по своей сути, влияет ключевым образом на формирование нравственного чувства.

«Вследствие же тесной связи идеала совершенства человеческой природы с реальным первообразом его, идеалом всесовершенства, Богом, чувство долга превращается в любовь к Богу, т.е. к идеалу и источнику всех совершенств. Тогда самый процесс исполнения должного, осуществления в жизни идеала становится величайшим наслаждением, соединяется с чувством близости Божества, жизни в нем и т.п. Самая тень какого-либо принуждения исчезает, и наступает то состояние праведности, когда самые заповеди и предписания закона нравственного становятся излишними – исчезают из сознания: они сливаются с жизнью и деятельностью человека, становятся жизнью, которая раскрывается со всею возможною для человека полнотою и совершенством»<sup>15</sup>.

Здесь В. Снегирев наметил переход от нравственного к религиозному чувству, пытаясь раскрыть психологические основы религии. Именно в религиозном чувстве достигает своего апогея тождество сознания и жизни. Признавая ограниченными и несостоятельными эволюционизм, подходы И. Канта, Г. Гегеля, Ф. Шлейермахера, М. Мюллера, автор исходит из утверждения, что религия есть сознание человеком присутствия в мире всемогущей личной силы, т.е. личного Существа и своей непосредственной связи и соотношения с ним: «в основе религии лежит идея всемогущей личной силы, или всемогущей Личности, присущей миру и вызывающей в человеке особого рода волнения-чувства и действия»<sup>16</sup>. Идея Бога возникает в человеке необходимо и присуща ему скрытно, в самой природе его духа, по самому строю его внутренней жизни и деятельности, или, как прежде выражались, «прирожденна» ему. Идея бесконечного, убежден профессор, есть составная и логически необходимая часть процесса

самосознания. Степень ясности своего «Я», своей личности пропорциональна степени ясности идеи Высшего Существа. Насколько «особно» и ясно осознается представление о своей личности, настолько же определенно возникает представление об «особности» и основных свойствах Бесконечной Личности. Это соотношение проходит через всю историю религиозного сознания и «фактически подтверждает дедуктивно установленную связь сознания Божества с самосознанием»<sup>17</sup>. В этом, по нашему мнению, и состоит суть «*психологического*» доказательства бытия Бога В. Снегирева. Отсюда уже само собою возникает искание божества, вера как инстинктивное стремление познать его, при этом быть с ним в определенных отношениях.

Таким образом, «психология живой личности» Вениамина Алексеевича Снегирева предстает самобытной и интересной попыткой создания синтетического варианта психологической науки путем объединения спиритуалистического и эмпирического (психофизиологии) подходов. Именно в этой науке о душевных явлениях, в их взаимных соотношениях, в их отношении к физиологическим состояниям организма в их основе, или последней причине, ученый-теист видит разгадку природы личности, как верно подметил В. Несмелов, «эмпирической проекции трансцендентной основы в эмпирическом феномене человеческого сознания». Таким трансцендентным коррелятом сознания личности, как мыслящей чувствующей и волящей, выступает идея личного Бога, без которой невозможно единство сознания, тождество сознания и жизни. Поэтому-то психология выступает исходным началом и «опытной опорой» метафизики духа. В этой психологии субъективности, в потоке «непосредственных данных сознания» объединяются метафизический и физиологический элемент, тело и душа, создавая необходимую целостность нашего «Я», как предпосылку единства религиозной веры и положительного знания.

#### **Библиографический список**

- Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. – 1895. – Т. II. – Ч. I. – С. 455–487.
- Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. – Минск: Белорусская православная церковь, 2010. – 656 с.
- Несмелов В.И. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирёва // Православный собеседник. – 1889. – № 5. – С. 97–154.
- Пинчук В.Ю. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: Дис. ...канд. филос. наук. – Уссурийск: УГПИ, 2003. – 169 с.
- Пишун С.В. Русский духовно-академический теизм XIX века: первые опыты критики социально-политических концепций социализма и марксизма // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 137–149.
- Поль В.А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации: Дис. ...канд. филос. наук. – Уссурийск: УГПИ, 2007. – 175 с.
- Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 12–41.
- Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. – 1876. – № 8. – С. 427–451.
- Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. – 1876. – № 9. – С. 62–89.
- Снегирев В.А. Психология. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1893. – IV, XXV, 700 с.
- Снегирев В.А. Логика. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1901. – VI. – 320 с.

Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева // Вече. Альманах русской философии и культуры. – 2004. – № 16. – С. 279–286.

<sup>1</sup> Поль В.А. Философский теизм в Казанской духовной академии: опыт системной реконструкции и интерпретации: Дис. ...канд. филос. наук. – Уссурийск: УГПИ, 2007. – С. 94-120.

<sup>2</sup> Пинчук В. Ю. Метафизическая психология в русском духовно-академическом теизме XIX века: Дис. ... канд. филос. наук: 09.00.03 / УГПИ. – Уссурийск, 2003. – С. 10.

<sup>3</sup> Там же. – С. 20.

<sup>4</sup> Гаврюшин Н.К. Этюды о разумной вере. – Минск: Белорусская православная церковь, 2010. – С. 619.

Вержболович М. Обзор главнейших направлений русской психологии // Вера и разум. – 1895. – Т. II. – Ч. I. – С. 459.

<sup>6</sup> Снегирев В.А. Психология и логика как философские науки (Из вступительных чтений в курсы психологии и логики) // Православный собеседник. – 1876. – № 8. – С. 451.

<sup>7</sup> Снегирев В.А. Науки о человеке // Православный собеседник. – 1876. – № 9. – С. 88-89.

<sup>8</sup> Снегирев В.А. Логика. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1901. – VI. – 320 с.

<sup>9</sup> Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 17.

<sup>10</sup> Там же. – С. 19.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Стоянов Ю.А. Гносеологические воззрения В.А. Снегирева // Вече. Альманах русской философии и культуры. – 2004. – № 16. – С. 281.

<sup>13</sup> Снегирев В.А. Психология. Систематический курс чтений. – Харьков: Тип. Адольфа Дарре, 1893. – С. 287.

<sup>14</sup> Там же. – С. 371, 374.

<sup>15</sup> Там же. – С. 581

<sup>16</sup> Там же. – С. 599.

<sup>17</sup> Снегирев В. Спиритизм как философско-религиозная доктрина // Православный собеседник. – 1871. – Ч. I. – С. 601.

**Воронцова И.В.**

#### **«АПОСТОЛ МОДЕРНИЗМА» ДЖОРДЖ ТИРРЕЛЬ В ЕГО ОТНОШЕНИИ К КАТОЛИЦИЗМУ: 1902 – 1909 гг.**

*Аннотация. Статья рассматривает эволюцию и религиозные взгляды одного из духовных руководителей (1902–1909) римо-католического «модернизма» Джорджа Тирреля. Дж. Тиррель поддерживал все направления модернистской доктрины, искренне желал обновления богословия и управления Римско-католической церкви и, вместе с тем, пришел к разочарованию в католицизме. В качестве источников используются основные сочинения Дж. Тирреля и письма, дающие представления о мировоззрении модерниста; часть из привлеченных писем на русском языке (в переводе В. Петрашенко) публикуется впервые.*

*Ключевые слова: Тиррель, модернизм, неокатолицизм, неохристианство, Фогаццаро.*

В конце XIX – первые годы XX вв. в католических странах Европы заявило о себе религиозно-реформистское движение, благодаря энциклике римского папы Пия X<sup>1</sup> получившее название «модернизм». Появившись в среде богословов, оно распространилось среди клириков и в католической интеллектуальной среде. Из-за сложности феномена модернизма ни его противники, ни защитники не смогли прийти к согласию в своих суждениях о нем, о его перспективах, силе, корнях. В историко-философском

контексте модернизм до сих пор является предметом исследований на Западе, хотя многие из проблем, заявленных в его доктрине, перестали быть актуальными после II Ватиканского собора (1962–1965), открывшего дорогу реформам в Римско-католической церкви. В России «модернизмом» интересовались в первом десятилетии XX в. в связи с развитием отечественной тенденции к религиозному реформизму<sup>2</sup>, и преимущественно в историко-религиоведческом аспекте<sup>3</sup>; после 1910 г. появились связанные с его тематикой немногочисленные философские статьи<sup>4</sup>; наука советского периода имела два исследования по данной теме<sup>5</sup>, прочие известные издания были публицистического плана<sup>6</sup>. С 2010 г. тема была вновь внесена в научную разработку<sup>7</sup>.

О модернизме, его доктрине и его ведущих деятелях и идеологах на Западе написано немало статей<sup>8</sup> и исследований. До сих пор пользуются вниманием европейских ученых монографии А. Видлера<sup>9</sup>, Э. Пула<sup>10</sup>, биографические книги модернистки второго поколения М. Питер<sup>11</sup>; исследования модернизма, как кризиса церковно-общественного сознания, – Дж. Ривьера<sup>12</sup> и пути в модернизме А. Луази, Дж. Тирреля и В. Салливана – Дж. Ратта<sup>13</sup>. Современники модернизма склонялись к поддержке его осуждения, высказанного Пием X<sup>14</sup>, – например, автор статьи о модернизме в «Католической энциклопедии» А. Вёрмиш писал, что «модернизм нацелен на... радикальную трансформацию человеческой мысли в отношении к Богу, человеку, миру, жизни, здесь и в будущем»<sup>15</sup>.

Долгое время единственным полновесным источником по модернизму была книга 1918 г. участницы движения в его кризисный период М. Питер<sup>16</sup>, но эта работа не имела научного характера. В 1929 г. вышла книга Дж. Ривьера и стала на тот момент исследованием, исчерпывающим историю движения; автор также сделал заметный вклад по данному вопросу статьями в «Католическом теологическом словаре». Дж. Ривьер, неодобрительно относясь к модернизму в целом, отметил искренность модернистов, он построил свой труд на принципе исследования истории движения через изучение деятельности вовлеченных в него людей. А. Видлер в 1934 г. объявил о задаче объективного исследования и выдержал свой труд в максимально возможном для того времени объективном взгляде на модернизм; его вторая книга расширила историю модернизма за счет привлечения новых имен и корпуса документов личного характера<sup>17</sup>. Его многосторонний анализ был продолжен французом Е. Пула<sup>18</sup>, который исследовал интеллектуальную историю модернизма на ограниченном, но решающем этапе 1902–1907 гг. Р. Хейт изложил итоги своего исторического исследования в статье, в основу которой был положен анализ эпистолярного наследия Луази, Леруа, Тирреля 1893–1913 гг.<sup>19</sup>. Исследования модернизма во 2-й половине XX в. проходили не в религиоведческом, а в историко-философском аспекте, и в обстановке постепенной либерализации в Римско-католической церкви, двигавшейся ко II Ватиканскому собору. Р. Хейт назвал модернизм закономерной попыткой богословов противостоять неподвижности католической доктрины в условиях кризиса науки и духовной культуры<sup>20</sup>, мало кто из последующих ученых с этим не согласился.

Христианский модернизм начала XX в. был «неотъемлемой частью глобального феномена»<sup>21</sup> социального и интеллектуального обновления человечества, изучать его причины или итоги можно либо опираясь на общие структурообразующие изменения, происходившие в государствах христианской культуры, либо отслеживая процесс эволюции ведущих личностей, вовлеченных в движение и влиявших на его становление и историю. В монографии одно не исключало бы другое; ограниченные объемом статьи, мы выбрали второй вариант, чтобы, помимо систематизирующих сведений о движении и эволюции одного из его вождей, ввести в российский научный оборот документы личного характера, а именно –

опубликовать на русском языке корреспонденцию Дж. Тирреля, ставшего столь же известным в России начала XX в., как и ведущие идеологи модернизма А. Луази и Э. Леруа.

Модернисты ставили целью научно обновить римо-католицизм, устранив из его мировоззрения строгую приверженность определенной философии, из практической деятельности – обрядовый формализм, из управления Церковью – авторитаризм. Для оживления сердечной веры и привлечения большего числа верующих в церковь, они изъяснили церковь ее таинств и догматы как исторически изменчивые и культуро-зависимые, а текст Священного писания и личность Христа как исторически обусловленные<sup>22</sup>; вплотную приблизившись к отрицанию сакрального значения Церкви, они подводили общественную мысль к церковной реформации.

Модернизм развивался в четырех странах: Германии, Италии, Англии, но преимущественное развитие получил во Франции. В Великобритании он был представлен, как минимум, тремя значительными фигурами – Дж. Тиррелем, бароном Ф. фон Хюгелем и М. Питер. Между модернистами трех последних стран существовали тесные связи, взаимовлияние и взаимоподдержка<sup>23</sup>. Имя писателя и полемиста Дж. Тирреля, «апостола модернизма»<sup>24</sup> в Римско-католической церкви, связано с последним, кризисным этапом движения, когда главный идеолог модернизма А. Луази под давлением Ватикана оставил борьбу за «неокатолицизм». Тогда симпатии «неокатоликов» оказались на стороне английского иезуита, священника Дж. Тирреля, ставшего духовным лидером движения. Тиррель не осудил единомышленников, покинувших модернизм, и продолжил публично поддерживать движение, несмотря на запреты Ватикана и отлучение от церкви.

Джордж (Георг) Тиррелль родился 6 февраля 1861 г. в Дублине, впитал в себя дух Низкой Англиканской церкви, под влиянием своего старшего брата пережил период религиозного безверия (Видлер). В 1878 г. Тиррель поступил в Trinity College. Он был очарован католицизмом, по совету друзей уехал в Рим и 18 мая 1879 г. стал католиком. Для большего сближения с католицизмом Тиррелль выказал желание вступить в орден иезуитов. Несмотря на свое разочарование в первом опыте общения с иезуитами, Тиррелль принял обеты. Вскоре после вступления в орден (1879) он прошел стажировку на Кипре и Мальте, затем продолжил свое богословское образование в католической семинарии Стонихерст (Англия). Там он изучал схоластическую философию Фомы Аквинского, стал горячим последователем Аквината и посчитал своей будущей задачей освоение и защиту томизма. Карьеру в католицизме Тиррелль начал преподаванием на Мальте, четыре года читал теологию в колледже St. Beuno (Н. Уэльс). В 1891 г. был рукоположен в сан священника, несколько лет занимался приходской работой, затем последовало назначение на кафедру философии в семинарии Св. Марии (Стонихерст). После двух лет работы он оставил должность и стал писать религиозные сочинения.

С 1886 г. Тиррель публиковался в журналах со статьями ортодоксального характера; его первые книги «Nova et Vetera» (Новое и старое. 1897), «Hard Sayings» (Трудные слова. 1898), «External religion» (Внешняя религия. 1899) были выдержаны в ортодоксальном духе. Переломным моментом в его мировоззрении стало сближение с английским модернистом Ф. фон Хюгелем, познакомившим его с философией А. Бергсона, Л. Лаббертоньера, набиравшего популярность среди либеральных теологов М. Блонделя<sup>25</sup>, и с А. Луази. Тиррель начал терять веру в схоластику, в итоге увидев в ней отождествление религии с теологией, обоснование изжившего себя средневекового мировоззрения. Внутренняя потребность в «живой» вере, одухотворенной религиозным чувством, заложили в нем тягу к мистицизму, а не исчерпавшая себя потребность к познанию католицизма поставила перед ним проблему гносеологического синтеза старого и

нового знания в современной теологии<sup>26</sup>. В конце декабря 1899 г. в еженедельнике «Weekly Register» вышла статья Тирреля «Aperverted devotion» («Извращенное почитание»), посвященная проблемам ортодоксального учения о вечности ада. Это был призыв к агностицизму в отношении учения церкви о вечном наказании грешников и критика теологического рационализма. Статья вызвала осуждение цензоров и скомпрометировала Тирреля среди иезуитов. Он был вынужден согласиться с осуждением его точки зрения, переехал в маленькую иезуитскую миссию в Ричмонд, где продолжил писать, откликаясь на злободневные церковные события.

Основой идеологии модернизма было стремление согласовать традиционную католическую теологию с наукой, обновить ее исследования привлечением новых для того времени научных методов истории, географии, археологии, психологии, обосновать необходимость развития католической доктрины. В 1897–1900 гг., находясь под впечатлением учения о догматическом развитии кардинала Дж. Ньюмана<sup>27</sup>, Тиррель считал возможным прогресс в католицизме в духе ньюмановской доктрины. Однако умеренное отношение<sup>28</sup> Дж. Ньюмана к «старой» (схоластической) теологии (Тиррель напишет об этом в 1907 г. в книге «Между Сциллой и Харибдой») вскоре исчерпало его доверие, и по мере продвижения к модернизму Тиррель уже не находил удовлетворения своим запросам в теории Ньюмана: она не позволяла ему разрешить несоответствие католической теологии и свободы новых научных исследований. «Не очень понятно, – писал Тиррель, – почему мы должны чтить и руководствоваться прошлыми и, предположительно, менее совершенными формулировками вездесущего объекта, почему мы не должны быть свободны от прошлого так же, как и либеральные теологи, которые находят свой предмет обсуждения не в священной доктрине, спущенной в незапамятные времена с Небес, но в фактах настоящего, касающихся сознания и религиозного опыта, или почему мы должны нуждаться во вмешательстве со стороны непогрешимой власти для того, чтобы контролировать процессы развития и размышления...»<sup>29</sup>.

Приняв участие в споре о власти папы, который возник в связи с публикацией совместных пастырских посланий англиканской и католической иерархии, Тиррель в 1901 г. издал под псевдонимами книги «Вера миллионов»<sup>30</sup> и «Масло и вино», «Религия как фактор жизни» (впоследствии – «Lex Orandi») и личные размышления о будущем и Церкви, затем было опубликовано на шумевшее «Письмо профессора» (1903–1904). В этих сочинениях Тиррель предстал перед читателями уже как убежденный модернист.

«Письмо профессора», без ведома Дж. Тирреля переведенное и опубликованное в июне 1906 г. в миланской газете «Corriere della Sera», привело к исключению Тирреля из иезуитского ордена. Авторство «Письма» приписали английским иезуитам, генерал ордена сразу заподозрил Тирреля. Он признал свое авторство и 19 февраля 1906 г. был исключен из ордена, лишен священнического сана и мог быть реабилитирован только верховным понтификом. Тиррель предпринял попытки к реабилитации, и уполномоченный Римом бельгийский кардинал Дезире Мерсье, архиепископ (1907) Мехелена<sup>31</sup>, поддержавший осуждение модернизма<sup>32</sup> папскими энцикликами 1907 г., предоставил ему возможность высказаться и даже согласился принять его в свою епархию при условии прекращения публикации своих работ по религиозным вопросам и согласия на цензуру корреспонденции. Посчитав условия неприемлемыми, Тиррель отказался их соблюдать и не получил пристанища. После периода скитаний он поселился в деревне Сторрингтон (Западный Сассекс), вел жизнь вольного священника, скромного, обходительного и непримиримого в отношении своих убеждений. После выхода энциклики «Pascendi Dominici gregis» за критическое отношение к ней Тиррель был исключен и из Римско-католической церкви

(1907). До своей смерти он издал еще несколько книг, одна из которых («Христианство на перекрестке») была опубликована посмертно, в 1910 г.

Личность Дж. Тирреля в эти годы представлялась современникам харизматичной<sup>33</sup>; когда итальянский модернист Антонио Фогаццаро издал роман «Святой»<sup>34</sup>, прочитавшие роман и знакомые с Тиррелем, не могли не узнать в главном герое, брате Бенедетто, Дж. Тирреля. Похожи были убеждения, образ жизни, черты характера и судьба. Автор романа не скрывал, что имел целью содействовать успеху модернизма, хотел поставить религиозную проблему и вызвать общество на ее обсуждение. А. Фогаццаро создал в романе *нового* католического «святого» – скромного послушника, несправедливо изгнанного из монастыря, подвижника духовной и социальной жизни, заботящегося о бедных и больных, добывающего пропитание работой и находящегося в разобщении с официальным католицизмом, преследуемого чиновниками духовной канцелярии. Подобно апостолу Петру, для завершения своего общественного служения Бенедетто идет в Рим, где находит понимание у Папы, которому в долгой беседе наедине толкует новое и прогрессивное направление для Римской церкви и где обрывается его жизнь. Роман «Святой» быстро стал популярен в странах католицизма, он был занесен в индекс запрещенных книг, но популярность его от этого только возросла. В России роман появился в кризис церковно-реформаторского движения и был хорошо принят, так как идеал социально-активного пастыря после 1905 г. у нас был востребован общественностью, а спустя два года появились и группы социального христианства<sup>35</sup>. Участники левого крыла церковно-реформаторского движения (1905–1907), получившие реформистское воспитание на Петербургских религиозно-философских собраниях (1901–1903) русских модернистов-неохристиан, разделяли те из модернистских воззрений, что были общехарактерны для неохристианства и неокатолицизма<sup>36</sup>.

Дж. Тиррель не был ни самостоятельным мыслителем, ни богословом в традиционном понимании этого слова. Его творчество скорее можно отнести к философской, или религиозной публицистике, писал он эмоционально и полемично. Темы его книг становились его убеждениями, но они соответствовали «догме» модернизма. Он полностью разделял все концепции модернистской доктрины, касалось ли это новой апологетики А. Луази<sup>37</sup> или прагматического догматизма Э. Леруа (догмат для Тирреля («сформулированное таинство»)) имел практическую цель, по Тиррелю, он сформулирован человеком «с целью коммуникации и руководства мышлением и жизнью»<sup>38</sup>). Философия действия М. Блонделя, в конце XIX в. ставшая методологической основой философии модернизма<sup>39</sup>, фактически была отображена Тиррелем в его собственной жизни и мировоззрении<sup>40</sup>; религиозный символизм М. Эбера (учение Эбера о имманентности человеческому сознанию религиозного символа) и образцы философии последнего об антропоморфичной мифологизации религии в христианскую эпоху<sup>41</sup> также встречаются в работах Тирреля<sup>42</sup>. Несомненно влияние на эпистемологию Тирреля религиозного прагматизма У. Джеймса и М. Арнолда, в частности статьи последнего «Литература и догма» (изложение мысли о превращении теологии в область малопонятных рассуждений и философских спекуляций; о том, что религия касается в первую очередь жизни, поведения и опыта; о неадекватном и ненаучном характере религиозных утверждений; о ложности традиционного противопоставления естественной и богоданной (в Откровении) религии; провозглашала отказ от попыток доказать истинность христианства аргументами пророчеств и чудес)<sup>43</sup>.

По Тиррелю, религиозное чувство врожденно человеку, трансцендентное через символы раскрывается в сознании, и человек обретает опыт богообщения. Откровение – одна из форм религиозного опыта. Человек для его постижения выбирает символы, которые наилучшим образом выра-

жают данный опыт, спонтанные формулировки опыта становятся в теологии основными догмами. Католическая (схоластическая) теология ограничила свободу боговосприятия и богомыслия, врожденную человеку, так как, объективируя этот «живой» опыт, она закрепила его в интеллектуально-символической форме и навязывает верующему статичные формулы. Тиррель не был уверен в прямом соответствии католической теологии Откровению<sup>44</sup>. В 1907 г. в книге «Между Сциллой и Харибдой» он разъяснял, что «схоластическая» теология («и все необходимым образом связанные с ней науки»), более представляющая собой мысль Средневековья, в современности должна быть немедленно и полностью освобождена от «пагубной связи с другим родом знания – Откровением и догмой. Обе более не будут рассматриваться как составная часть теологии<sup>45</sup>, но как предмет ее обсуждения»<sup>46</sup>. Тиррель выступал здесь за теологию как «истинную, живую и плодотворную науку», и потому был против привязывания ее к «неизменному Откровению и догме как к неотъемлемым частям себя самой»<sup>47</sup>. Для своего читателя и последователя он подчеркивал: следует помнить, что современное «опровержение догматической теологии не есть опровержение Откровения или теологии – это... лишь установление более истинного и лучшего отношения между ними»<sup>48</sup>. Вместе с тем он смотрел на «старую» теологию и как на «бастион, возведенный верой для защиты Откровения», и как на источник оплодотворения современной теологической мысли<sup>49</sup>.

Схоластическая теология, отмечал Тиррель, *навязала* догму как религиозную истину («была навязана в качестве Слова Божьего»), тогда как должна была быть представлена в качестве вывода из теологического размышления<sup>50</sup>. Тиррель отказал догме (догмату) в способности формулировать суть трансцендентного или в достаточно достоверной мере – представлять сакральное, и в этом отношении Тиррель выступал как агностик: догма, писал он, «сформулированная теологией», «будучи с необходимостью сформулирована в терминах вещей *более низшего уровня*, не поддается точному выражению и полному постижению»<sup>51</sup>. Теология «забывает, что догматические определения не могут быть по ограниченности человеческого ума адекватны Божественной истине и что, следовательно, они имеют только значение аналогий»<sup>52</sup>. Такого уровня знание, «иллюзорное и невероятное», не подходит для современного мышления «как не имеющее ценности для смысла жизни»<sup>53</sup>.

Как модернист, Тиррель придерживался историческо-критического метода А. Луази и различал «ядро Откровения» и «развивающийся корпус теологических пояснений»<sup>54</sup>. Метод позволял, по его мнению, ретроспективно проследить содержание доктрины в веках и более точно «определить границы между Откровением и церковным учением, между исходным смыслом [этого, – *И.В.*] вместилища веры (*deposit of faith*) и тем, что просто защищает его смысл от разрушительного воздействия со стороны меняющихся мышления и языка»<sup>55</sup>. Историко-критический метод Тиррель применял, рассматривая вопрос об истинности формулы догмы; он исходил из концепции историко-культурной обусловленности догмы<sup>56</sup> и, помимо внешней формулы «сакрального», выделял в догме первичное и вторичное (повторное формулирование) содержание: считал, что «в рамках определенного времени, определенного мировоззрения и культуры повторное подтверждение явленной в Откровении истины может... потенциально... быть сопряжено с подтверждением того, что в другие времена считается теологической, философской, научной или исторической ошибкой»<sup>57</sup>. Иными словами, то, что было Соборами объявлено ересью, в последующем культурно-историческом развитии может быть изложено по-другому, более точно, и явиться утверждением истины. «Второе» (или повторное) он и предлагал считать «не поддающимся изменению элемен-

том догмы», т.е. истинным<sup>58</sup>. Отсюда логично, по Тиррелю, что Церковь с ее Преданием могла ошибаться, и не один раз.

Дж. Тиррель признавал социальную ограниченность библейского Христа (помимо Его учения, отмечал он, прошла история человечества, был проигнорирован Космос, наука, всё свойственное интересам людей).

Тиррель пришел к отрицанию папской власти, но в планы модернистов не входили испорченные отношения с Папой Римским или выход из католической церкви, и, противостоя внутренне, Тиррель не доходил до публичных обвинений в адрес папского престола. Но конфликт был неизбежен, так как источник религии усматривался модернистами в сфере субъективного, из чего следовало, что церковные обряды, таинства, догматы суть внешние символы, порождаемые человеческим сознанием, и культурно-зависимые. Отсюда следовало, что Церковь не может настаивать на неизменности церковной традиции, все религии являются в одинаковой степени истинными, «происходя из того же источника – имманенции»<sup>59</sup>. В 1907 г. Ватикан опубликовал «Lamentabili» с осуждением «65 ошибок модернизма» и энциклику «Pascendi», заклеившую модернистов как несущих ересь в массы католических верующих. Тиррель написал в «Times» два письма, в которых критиковал энциклику, после этого ему запретили приступать к причастию. Письмо Тирреля к «Г-ну Лойсону (отцу Гиацинту)» показывает, что запрет не поверг его в отчаянье.

После отлучения Дж. Тирреля от Церкви его реформизм стал радикальнее: «Церковь... нуждается не в реформе, – писал он, – а в преобразовании. Реформа – это значит восстановить первоначальную форму...»<sup>60</sup>. Преобразование затруднено догматом о папской непогрешимости («папство должно быть либо радикально трансформировано, либо стерилизовано»<sup>61</sup>) и массой интересов, представленных различными учреждениями, которым бы грозила реформа, к тому же за Церковью – консервативная сила светских масс, инертных и пассивных, отмечал он. – «В одном я уверен: то, что называется “опытом модернизма”, должно быть доведено до последнего предела...»<sup>62</sup>. Можно предположить, что «последний предел», если бы Тиррель смертельно не заболел, мог оказаться для него, как для и М. Эбера, за границами христианства. «Мы должны, – писал он в 1908 г., – ...укрепить и возвысить наилучшие из современных идеалов, питая надежду, что религия, заключающаяся... в этих идеалах, сделается явной и, в конце концов, сложится в форму какой-нибудь религии будущего»<sup>63</sup>.

Русскому христианскому модернизму – неохристианству – Тиррель был близок социальной стороной своего мировоззрения. Левые неохристиане, в лице основателей религиозно-реформистского движения в России (Д.С. Мережковский, Д.В. Filosofov, З.Н. Гиппиус, Н.М. Минский) и поддерживавшие их представители философско-идеалистического «движения»<sup>64</sup> обратились к его творчеству после ознакомления с творчеством А. Луази и Э. Леруа. Это был последний год жизни смертельно больного Тирреля. Издававшие «Московский еженедельник» Г.Н. и Е.Н. Трубецкие опубликовали перевод его последней статьи «В защиту модернистов» (во Франции вышла в начале лета 1909 г. в журнале «Rinnovalento») и предисловие, вкратце излагавшее содержание модернистской доктрины. Выбор статьи не был случайным. В 1908 г. вышла книга Тирреля «Медиевизм», в ней автор высказался о новой «свободной» Церкви, в которой в полной мере реализуется «живой» дух истины. В 1908 г. мережковцы<sup>65</sup>, настаивая на общем признании необходимости «новой» церкви, полемизировали с теми из своих единомышленников, кто оставался в «старой» церкви (после 1905 г. вождем неохристианства Мережковский и Filosofov считали борьбу за церковное обновление бесперспективной). Статья Тирреля поднимала острые для неохристианства вопросы: дееспособно ли старое религиозное

сознание и есть ли будущее у христианского модернизма, если западное христианство официально осудило его?

Публикацию статьи в переводе сотрудничавшего с неохристианами польского профессора неокатолика М.Э. Здзеховского, приурочили к смерти Тирреля (15 июля 1909 г.). С «учением» Тирреля читателю предложили ознакомиться по статьям Здзеховского в том же журнале. Анонимное предисловие к статье Тирреля было написано Д.В. Философовым, о чем свидетельствует и характерный стиль, присущий неохристианам (педалирование темы наступления эпохи нового «религиозного сознания»), повторы из статьи Философова о Тирреле, опубликованной годом позже<sup>66</sup>.

Сам Тиррель причиной написания своей статьи назвал высказывания профессора С. Минокки, не верившего в обновление Римско-католической церкви. С. Минокки покинул Римско-католическую церковь. Дж. Тиррель в своей статье в журнале «La Voce»<sup>67</sup> выступил с критикой его позиции и отметил: «Вероятно, если бы я сам, подобно ему, надышался миазмов церковного Рима, о которых имею только умозрительное понятие, я бы стал пессимистом еще более Минокки», и не стал осуждать тех из единомышленников, кто вышел из католицизма. В письме «Г-ну Лойсону (Отцу Гиацинту)» Тиррель писал: «Даже самые робкие создания будут бороться, если их загнать в угол – это скорее отчаяние, чем мужество. ...Мне кажется, что модернисты не должны проявлять более героизма, чем другие люди, которые не чувствуют поддержки»<sup>68</sup>.

Мнение А. Лиллея, друга Дж. Тирреля что тот и после отлучения продолжал испытывать сыновние чувства к Церкви<sup>69</sup>, развеивают письма Тирреля 1908 г. «Я часто благодарю Бога, что я не родился и не был воспитан как римо-католик», – писал он, – «если бы я верил, что религия является синонимом Римской церкви, я бы действительно отчаялся»; с сарказмом он отзывался о монополии католицизма на христианскую истину: «Если ее (церкви – *И.В.*) учения и институции могут привести нас ближе к Богу, тем лучше. Но если они затрудняют наш доступ, то пусть они уйдут, и я не буду о них сожалеть»<sup>70</sup>.

Оценивая путь, пройденный модернизмом, Тиррель перед смертью подвел итог тому его этапу модернизма, участником которого он был: «Если бы модернисты не имели за собой никакого другого факта, кроме того, что они вызвали» появление энциклики «*Pascendi Domici gregis*», и то «они оправдали бы свое существование». «Существуют веские причины предполагать, что 20 тысяч слишком малое число для сторонников движения среди духовенства... оно... быстро растет... На одного, прежде изучавшего его, теперь можно насчитать тысячи»<sup>71</sup>. Модернизм сделал своих распространителей известными, поверг в панику противников, отмечал Тиррель в 1908 г. и стратегически рассуждал о дальнейших планах, возможностях и итогах движения (см. письмо «Итальянскому профессору»).

При последнем напутствии болезнь не позволяла апостолу модернизма говорить, исповедовался за него Ф. фон Хюгель. Он свидетельствовал, что Тиррель раскаивается за все «излишества», сделанные им в споре с Папой Римским Пием X, что он желал бы совершения над ним всех положенных обрядов Римско-католической церкви, но не желает принять таинство ценой отречения от того, что им было написано, что он и на смертном одре считает истиной<sup>72</sup>. Получив отпущение грехов и, будучи соборован, Тиррель не смог принять святые дары. Местный епископ не разрешил предать его тело земле по католическому обряду, и модернист был похоронен под чтение молитв своего друга аббата Бремона.

Публикуемые на русском языке письма Дж. Тирреля относятся к последним годам его жизни, впервые они были изданы в 1920 г. В корреспонденции этих лет Тиррель – человек, потерпевший поражение в лучших надеждах, мыслитель, к которому обращены взоры молодого поколения:

он продолжает утверждать приоритет новых методов в теологии («А.Ф.»), не замечая, как все глубже погружается в протестантизм.

Содержание писем относится к разным пластам модернистского мировоззрения Тирреля. Например, письмо «К W.R.H.» хорошо иллюстрирует его отношение к христианскому Преданию, в той части его трактовки, которой придерживается католическая церковь. С одной стороны, письма показывают такие черты характера Тирреля как самокритичность и личная скромность («Г-ну Лойсону (о. Гиацинту)»), с другой, – демонстрируют его нежелание смотреть на модернизм критически. Письма показывают неприязнь Тирреля к папскому понтификату и разочарование в католической церкви («Г-ну Дж. Августину Леже»), и вместе с тем они – свидетельство осмысления итогов модернизма и даже признание его неудачи («Итальянскому профессору»), плоды которого, по мнению Тирреля, все равно должны принести обновление католицизму.

### ***Библиографический список***

Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. – L., 1934. – 286 p.

Vidler A.R. A Variety of Catholic Modernists. – Cambridge, 1970. – 232 p.

Vermeersch A. Modernism. Transcr. by G. Haffner // The Catholic Encyclopedia, vol. X. [N.Y., 1911]. <http://www.newadvent.org/cathen/index.html>

George Tyrrell's letters Select. & ed. by M. D. Petre. – L., 1920. – 301 p.

Gates E. Pragmatic elements in Modernism // The American Journal of Theology. – 1911. – Vol. 15, № 1. – P. 43–56.

Здзеховский М. Модернистское движение в Р[имско]-К[атолической] церкви // Московский еженедельник. – 1908. – № 47. – С. 26–38.

Haight R.D. – The Unfolding of Modernism in France // Theological Studies, 1974. – No 35. – P. 632–666.

Hébert M., proff. Le Divine. Expériences et hipothèses: études psychologiques. – P., 1907. – 316 p.

Mercier, cardinal. Modernism. Trans. fr. the French by M. Lindsay. [L., 1910] <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/modern.htm> (10.02. 2011)

Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. – P., Casterman, 1962. – 696 p.

Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis. – L., N.-Y., Bombay, Calcutta, 1907. 386 p.

Tyrrell G. A much-abused letter. – L., N-York, Bombay, 1906. – 124 p.

Tyrrell G. Christianity at the Cross-roads. – L., N-York, Bombay, Calcutta, 1910. – 283 p.

Тиррель Г. В защиту модернистов // Московский еженедельник. – 1909. – № 36. – 39–54.

Философов Д. По поводу смерти Джорджа Тирреля // Новое слово. – 1910. – № 2. – С. 4–9.

---

<sup>1</sup> Pascendi Dominici gregis. – R., 1907.

<sup>2</sup> Воронцова И.В. Русская религиозно-философская мысль в начале XX века. – М.: ПСТГУ, 2008. – 423 с.

<sup>3</sup> Троицкий С.В. Что такое модернизм: Энциклика Пия X «Pascendi Dominici gregis» и ее значение. – СПб., 1908; Котляевский С.А. Ламеннэ и новейший католицизм. – М., 1904. – 622 с.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Католический модернизм и кризис современного сознания // Духовный кризис интеллигенции. – СПб., 1910; Милорадович К.М. Основные течения религиозно-философской мысли в современной Франции // Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. – Пг., 1915. – С. 4–20.

<sup>5</sup> Кузмицкас Б.Ю. Философские концепции католического модернизма. – Вильнюс, 1982. – 208 с.; Дзичковский Н., прот. Католический модернизм, конец 19 – нач. 20 в. – Загорск, 1976. – 115 с.

<sup>6</sup> Шейнман М.М. Модернизм и модернизация в католицизме. Ежегодник Музея истории религии и атеизма. – М.; Л., 1958. – Т. 2.

<sup>7</sup> Воронцова И.В. Основопологающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX веков) // Вопросы философии. – 2010. – № 10. – С. 51–61; Она же. Последняя статья Джорджа Тирреля как показатель отношения «неохристианства» к римо-католическому «модернизму» // Вопр. философии. – 2011. – № 10. – С. 75–82; Она же. «Мы живем на повороте мировой истории...»: Вопросы христианского модернизма в переписке «неокаатоликов» и «неохристиан» (1907–1911) // Вестник ПСТГУ (II). – 2011. – № 2. – С. 35–47; Она же. Западно-христианский «модернизм» конца XIX – начала XX вв. и его «Программа» // Религиоведение. – 2012. – № 4. – С. 203–213.

<sup>8</sup> Gates E. Pragmatic elements in Modernism // The American journal of theology. – 1911 – Vol. 15, № 1. – P. 43–56; Boynton R.W. The Catholic career of Alfred Loisy // The Harvard theological review. – 1918. – Vol. 11, № 1. – P. 36–73; Haight. R.D. The Unfolding of modernism in France // Theological studies. – 1974. – № 35. – P. 632–666.

<sup>9</sup> Vidler A. The modernist movement in Roman Church. – Cambridge, 1934. – 286 p.

<sup>10</sup> Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. – P.: Casterman, 1962. – 696 p.

<sup>11</sup> Petre M.D. Alfred Loisy. His religious significance. – Cambridge, 1944. – 129 p.; Autobiography and life of George Tyrrell, 2 vols. – L., 1912.

<sup>12</sup> Rivière J. Le modernisme dans l'église. Etude d'histoire religieuse contemporaine. – P., 1929. – 579 p.

<sup>13</sup> Ratté J. Three modernists: Alfred Loisy, George Tyrrell, William L. Sullivan. – N.Y., 1967. – 370 p.

<sup>14</sup> Mercier, archbishop of Malines. Modernism. Trans. fr. the French by M. Lindsay. – L., 1910; Bampton S. Modernism and modern thought. – L., 1913; Boynton R.W. The Catholic career of Alfred Loisy...

<sup>15</sup> Vermeersch A. Modernism. Transcr. by G. Haffner // The Catholic encyclopedia, vol. X. [N.Y., 1911] <http://www.newadvent.org/cathen/index.html> (25.05.2010).

<sup>16</sup> Petre M.D. Modernism: its failure and its fruits. – L., 1918. – 249 p.

<sup>17</sup> Vidler A.R. A variety of Catholic modernists. – Cambridge, 1970. – 232 p.

<sup>18</sup> Poulat E. Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste. – Tournai: Casterman, 1962. – 696 p.

<sup>19</sup> Haight. R.D. The Unfolding of Modernism in France // Theological Studies. – 1974. – № 35. – P. 632–666.

<sup>20</sup> Ibid. – P. 634.

<sup>21</sup> Poulat E. Histoire, dogme et critique dans... – P. 10.

<sup>22</sup> Библия являлась для модернистов всего лишь литературным историческим памятником.

<sup>23</sup> Boynton R.W. The Catholic career of Alfred Loisy... – P. 37.

<sup>24</sup> Ratté J. Three modernists... – P. 145; Rivière J. Le modernisme dans l'église... – P. 85.

<sup>25</sup> Blondel M. L'Action. – P., 1893.

<sup>26</sup> В 1907 г. Тиррель изложил свое рассуждение о «среднем пути» между «крайностями теологической непримиримости и научного абсолютизма – Сциллой старой теологии и Харибдой новой» (Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new. – L.; N.Y.; Bombay; Calcutta, 1907. – P. 111).

<sup>27</sup> Тиррель искал путь между «Сциллой и Харибдой», штудирова работы Дж. Г. Ньюмана «Теория развития религиозной доктрины» (Theory of Developments of Religious Doctrine) и «Эссе о развитии христианской доктрины» (Essay on the Development of Christian Doctrine). См.: Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis... – P. 139–154.

<sup>28</sup> См. письмо Тирреля аббату А. Бремону: George Tyrrell's letters. Select. & ed. by M.D. Petre. – L., 1920. – P. 6–7.

<sup>29</sup> Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis... – P. 143–144. Цитаты из этой книги приводятся в переводе А. Боклина, преподавателя университета Дж. Мейсона (США).

<sup>30</sup> «The faith of the millions». Это сочинение, как признал автор, оказалось кратким изложением его сформировавшегося отношения к обновлению католицизма. Tyrrell G. Through Scylla and Charybdis... – P. 85.

<sup>31</sup> Преподаватель схоластической философии, в 1882–1886 гг. профессор философии в Лувене, автор курса философии «*Métaphysique générale ou ontology*» (Общая метафизика или онтология) (1910). Князь Г. Трубецкой, находясь под сильным впечатлением от личности кардинала Д. Мерсье, написал о нем некролог.

<sup>32</sup> Кардинал Д. Мерсье подчеркнул: «Модернизм не является современной формой науки, и, следовательно, осуждение модернизма это не осуждение науки, которой мы по праву так гордимся, и не отказ от ее методов, которые католические ученые справедливо считают за честь использовать на практике и в учении». Он назвал модернизм учением, «инфицированным» философией Канта, агностицизмом, ассимилировавшим идеи из сочинений протестантизма. Mercier, cardinal. Modernism. Trans. fr. the French by M. Lindsay. [L., 1910]. <http://maritain.nd.edu/jmc/etext/modern.htm> (10.02. 2011).

<sup>33</sup> Это заметно на примере поэтической характеристики Тирреля, данной его другом А.Л. Лиллеем (Lilley A.L. *Modernism: a record and review*. – L., 1908. – P. VIII–XI), посвятившему Тиррелю свою книгу о модернизме.

<sup>34</sup> *Il santo* (1906).

<sup>35</sup> См.: Воронцова И.В. Старообрядческий епископ Михаил (Семенов) в контексте истории религиозного реформизма в России (1905–1915 гг.) // *Вестник ПСТГУ*. – 2012. – № 3. – С. 40–55.

<sup>36</sup> См.: Воронцова И.В. Основопологающие черты христианского модернизма (конец XIX – начало XX вв.)... – С. 51–61.

<sup>37</sup> Tyrrell G. *Through Scylla and Charybdis*... – P. 248–249.

<sup>38</sup> *Ibid.* – P. 156, 157.

<sup>39</sup> Gates E. *Pragmatic elements in Modernism*... – P. 45.

<sup>40</sup> «Я полагаю, что считать себя католиком означает утверждать своим действием все то, во что он не сомневаясь верит...» // *George Tyrrell's letters. Select. & ed. by M. D. Petre*. – L., 1920. P. 7. – Курсив оригинала. Пер. В. Петрашенко.

<sup>41</sup> Hébert M., *proff. Le Divine. Expériences et hipothèses: études psychologiques*. – P., 1907. – P. 107, 113, 114, 118.

<sup>42</sup> А. Видлер также отмечал, что Тиррель вслед М. Эберу и Луази двигался по пути признания адекватным и единственно приемлемым в теологии научного метода] Письма Джорджа Тирреля

<sup>43</sup> Vidler A. *The Modernist movement in the Roman Church*... – P. 159–160.

<sup>44</sup> Tyrrell G. *Through Scylla and Charybdis*... – P. 270.

<sup>45</sup> *Ibid.* – P. 216–217.

<sup>46</sup> *Ibid.* – P. 11–12.

<sup>47</sup> *Ibid.* – P. 13.

<sup>48</sup> *Ibid.* – P. 240.

<sup>49</sup> *Ibid.* – P. 332–333.

<sup>50</sup> *Ibid.* – P. 4.

<sup>51</sup> *Ibid.* – P. 156. Курсив мой. – И.В. См. о том же: Здзеховский М. Модернизм и толстоизм // *Московский еженедельник*. – 1908. – № 47. – С. 30.

<sup>52</sup> Здзеховский М. Модернизм и толстоизм // *Московский еженедельник*. – 1908. – № 47, 29 нояб. – С. 30.

<sup>53</sup> Tyrrell G. *Through Scylla and Charybdis*... –P. 157.

<sup>54</sup> *Ibid.* – P. 131.

<sup>55</sup> *Ibid.* – P. 131–132.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.* – P. 309–310.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Кузмицкас Б.Ю. *Философские концепции католического модернизма*. – Вильнюс, 1984. – С. 113.

<sup>60</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов // *Московский еженедельник*. – 1909. – № 36. – С. 46.

<sup>61</sup> См. здесь письмо «Г-ну Дж. Августину Леже».

<sup>62</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов... – С. 46.

<sup>63</sup> Там же. – С. 44.

<sup>64</sup> С.Н. Булгаков, П.Б. Струве, С.Л. Франк, А. Аскольдов, В.Ф. Эрн.

<sup>65</sup> Д.В.Философов, З.Н. Гиппиус, А.В. Карташев, А.А. Мейер, Н.Д. Кузнецов.

<sup>66</sup> Философов Д. По поводу смерти Джорджа Тирреля. Очерк // *Новое слово*. – 1910. – № 2. – С. 5.

<sup>67</sup> Флорентийский журнал 1908–1915 гг. либерального направления, публиковал статьи итальянских и зарубежных авторов по проблемам политики, философии, эстетики и морали.

<sup>68</sup> *George Tyrrell's letters. Select*... – P. 96.

<sup>69</sup> Lilley A. *Modernism: a record and review*... – P. VIII–XI.

<sup>70</sup> *George Tyrrell's letters. Select*... – P. 96.

<sup>71</sup> Тиррель Г. В защиту модернистов... – С. 48–49.

<sup>72</sup> [Философов Д.В.] Вступ. статья к публикации: Тиррель Г. В защиту модернистов... – С. 40.

ПИСЬМА ДЖОРДЖА ТИРРЕЛЯ

*Г-ну Лойсону (отцу Гиацинту)*<sup>1</sup>

Сторрингтон, Суссекс, 25 апреля 1907 или 1908 года

Дорогой г-н Лойсон,

Вы простите мне долгую задержку в ответе на Ваше письмо от 5 февраля.

Я думаю, Вы приписываете мне больше мужества, чем у меня есть на самом деле. Даже самые робкие создания будут бороться, если их загнать в угол, — это скорее отчаяние, чем мужество. Я понемногу постиг на опыте, что мужество есть наиболее редкая из всех добродетелей и имеет почти бесчисленное количество подделок. Она присутствовала во Христе, но потерпела полную неудачу в Его Апостолах и их последователях. В своей массе модернисты трусы; но таковы же и все люди в своей массе. Но даже овцы становятся храбрее, когда их много, и я имею надежду, что когда модернистов станет больше, они смогут стать смелее. Я думаю, что храбрость отдельных индивидов не очень действенна в истории, если она не поддержана значительной симпатией общества. По этой причине, мне кажется, что модернисты и не должны проявлять более героизма, чем другие люди, которые не чувствуют поддержки. Хотя я и восхищаюсь теми, кто может встать во весь рост в одиночку, но все-таки ожидаю более значительных и продолжительных результатов от сильной команды людей с обычными представлениями о мужестве. Вне сомнения, они захотят лидера; но такой лидер найдется всегда, когда есть большие силы, которые нужно вести за собой.

*Г-ну Дж. Августину Леже*<sup>2</sup>

Сторингтон, Сассекс, 8 ноября 1908 г.

<...> Я часто благодарю Бога, что я не родился и не был воспитан как римо-католик, из-за этого я знаю по собственному опыту, что содержание и наиболее важные истины в религии не обязаны своим существованием Римской Церкви. У нее нет монополии на Небесного Отца, которым и волосы сочтены на наших головах. Тем более Иисус из Назарета не является ее собственностью или изобретением. Если ее учения и институты могут привести нас ближе к Богу, тем лучше. Но если они затрудняют наш доступ, то пусть они уйдут, и я не буду о них сожалеть. Если кто родился и был воспитан католиком, и первичные религиозные и моральные верования слились у него с огромным количеством вторичного и спорного, то для таких католиков оспаривание этого вторичного является настоящим бедствием. И главное, и второстепенное отвергаются вместе. Религия и католицизм, содержание и форма должны разделяться. Мне кажется, что если бы папство исчезло, Исповедь блж. Августина не утратила бы ничего из своей ценности. В настоящем кризисе мы должны отучать себя, насколько возможно, от преходящего и держаться вечных истин католицизма. Папство должно быть либо радикально трансформировано, либо стерилизовано. В последнем случае да будет воля Божья. Кто я, чтобы указывать, Богу как спасти мир? Если бы я верил, что религия является синонимом Римской Церкви, я бы действительно отчаялся. Наука утверждает свои истины, когда у человека есть голова. Религия утверждает себя, когда у него есть сердце.

Искренне Ваш.

*А. F.*<sup>3</sup>

22 ноября 1908 г.

Лично я с трудом верю, что модернизм, как бы он ни был обоснован в принципе, сможет спасти Римскую Церковь. Было правильно попытаться провести эксперимент, хотя бы только для того, чтобы доказать его тщет-

ность; но поздно готовить лекарство, когда болезнь запущена (*sero medicina paratur cum mala per longas invaluere moras*). Рука Господня рядом, и все еще Он может восстановить семья Авраама из руин Рима. Очевидно, что различие тайного (эзотерического) и явного (экзотерического) обосновывается психологической необходимостью в каждой институциональной религии. Но совсем другое сказать, что оно должно быть принято и организовано, а не подвергнуто сомнению. Всегда будет более глубокое и более поверхностное понимание религии. Но при этом более глубокое и поверхностное не должно противоречить друг другу иначе, чем большее или меньшее. Неужели не очевидно, что различие между модернизмом и общепринятым католицизмом зачастую является различием между однозначным «да» или «нет»? Может ли христианская религия допускать *намеренную* терпимость к ошибкам, лжи и предрассудкам из снисхождения к необразованности масс? Не этой ли терпимости в прошлом мы теперь обязаны смущением, когда правда воспринимается как позор? Имеет ли право модернизм, который в значительной степени является возвратом от эзотерической сложности богословия к экзотерической простоте Евангелия, считать себя тайным учением (*disciplina arcani*)? Не являются ли его методы такими же, какими Христос учил жаждущий народ, в отличие от непонятных тонкостей книжников? Меня просто возмущает мысль, что самое лучшее в религии не должно быть доступно в равной степени всем. Я бы не отделял простой народ, кого Христос освободил такой ценой. Тайны и символы допустимы лишь в той мере, в которой истина не допускает простого утверждения. Для всех нас конечные истины – это загадки, которые могут быть поняты и выражены только в символе. Здесь нет места для разделения доктрин на эзотерические и экзотерические. Опыт показывает в нас самих и во всем мире, которая является добром, и силу, которая является злом. Мы не можем знать, чем они являются на самом деле, как они соотносятся, как объединены. Мы символизируем первое в виде идеализированного хорошего человека, второе – как идеализированного плохого человека. Мы драматизируем их соотношение как конфликт между Богом и сатаной. Победа первого символизирует нашу неискоренимую надежду. Лучшие из нас не могут сделать лучше – так как это есть наша конечная и неизбежная категория. Но имеем ли мы право прятать за мифами и аллегориями те простые истины христианства, из-за недостатка которых гибнут массы? Если мы скажем им, что тело Христа поднялось в небеса, они могут посмеяться над всей религией с пренебрежением. Но если мы скажем им, что Его самопожертвование подняло Его над Его людьми до уровня Бога, они поймут и поверят и будут подражать. Духовная истина евхаристического присутствия<sup>4</sup> находится в пределах детского понимания; чудо пресуществления<sup>5</sup> сейчас воспринимается как скандал для самого посредственного разума, и люди выбрасывают зерна вместе с плевелами. Истины, которые появляются на нашем горизонте сквозь дымку символа, затмеваются этой дымкой только тогда, когда они достигают зенита. Когда достигается совершенство, мы отбрасываем то, что несовершенно; нам не нужно тусклое стекло, когда мы можем видеть лицом к лицу. Наш символизм полезен как временное средство для достижения цели, чтобы держать старых и новых верующих в одной общности, до дня, когда новое заквасит старое, тогда будет возможно быть совершенно честным. Так как, во-первых, история Вознесения не была наиболее ранним выражением простой истины морального вознесения Христа. Это было грубой материализацией и сокрытием той истины, которую мы только сейчас учимся дематериализовывать и восстанавливать. Во-вторых, многие наши толкования являются запоздалыми раздумьями, а не воспроизведением истин, затуманенных тем или иным символом. Ладан был дезинфицирующим средством. Алтарное освещение было для того, чтобы видеть ближе. Риза была верхней одеждой. Первоначальное значение забыто. Мы восприняли только мистическое понимание. В боль-

шинстве этих случаев что символизм<sup>6</sup> делает, кроме как затуманивает то, что является очевидным, в то время как его истинная функция в том, чтобы прояснить то, что неясно? Таким образом, я думаю, что мы правы в том, что имеем символическое понимание Бога, сатаны, ада, рая и в общем метафизических реальностей, но никак не исторических фактов и нравственности.

Мне очень нравится цель вашей предстоящей повести<sup>7</sup>. Нужно в большей степени отдать должное реакционному уму и характеру, которые означают истину и принцип, чему не придают внимания модернисты. Взаимное неуважение молодости и старости друг к другу является взаимной несправедливостью и недальновидностью. Но недобросовестность (*mala fides*) текущего режима нельзя игнорировать или с нею мириться. Я допускаю, что по сравнению со средними своими предшественниками Пий Х является морально уважаемым папой, и что он искренне верит в то, что он делает Божье дело. Но в противовес Долингеру<sup>8</sup> я соглашусь с Лордом Актоном<sup>9</sup>, что мы не должны называть человека хорошим, если он думает, что зло хорошо, или того, кто искренне верит, что цель оправдывает средства, или того, кто негодует, является несправедливым или немилосердным. Чистый релятивизм – это чистый скептицизм; не могут сердце и голова быть так разделены, что первое может быть довольно благоразумным, а вторая довольно испорченной. Кюре из Арса [Святой Жан Баптист Мари Вианней]<sup>10</sup> был такой же необразованный и упрямый, как и Пий Х. Но он знал себя самого. Он мог бы представлять Божью волю и дело очень неточно, как и все мы, но он бы не относил к Богу свою собственную несправедливость и немилосердность. Человеческое восприятие Божией воли является критерием для его собственной моральности. Иначе мы все смешиваем и отклоняемся в нравственное безразличие. В искренности не заключается полнота нравственности, как и искренний сатанист не совсем дьявол. Яхве Пятикнижия был образом и критерием порока и добродетели ветхозаветного Израиля. Я бы сказал то же самое про Бога Кальвина или Пия Х<sup>11</sup>; Бог это вечерняя тень человеческой души – ее гротескное продолжение.

#### ***Итальянскому профессору***<sup>12</sup>

14 августа 1908 г.

Анализируя последний год или даже скорее пять лет, я склонен думать, что эта волна модернистского сопротивления утратила свою силу и сделала все, что можно было сделать на данном этапе. Мы убедились на собственном опыте в нашей большой количественной силе, в значительной моральной и интеллектуальной слабости наших оппонентов. Мы доказали, что никакая реформа невозможна на данном этапе, что стремительно приближающееся время готовности к ней еще не настало. Я думаю, мы должны теперь создать у наших противников иллюзию их полной безопасности и заставить их поверить, если получится, что, подавив модернистов, они подавили вместе с тем и сам модернизм. Продолжение текущей активной борьбы препятствует двум процессам: 1) самовысмеиванию непроверенного и не критикуемого Средневековья; 2) спокойному распространению правдивой исторической информации, которая предлагалась бы без какого-либо практического или спорного применения. Настоящая волна протеста как раз и была продуктом этих двух процессов. Как я сказал, его сила пошла на убыль, и нам теперь необходим период затишья для собирания сил для больших и дальнейших усилий. Вызвав *Lamentabili* и *Pascendi*<sup>13</sup> и сумасбродные декреты Библейской Комиссии<sup>14</sup>, происходящая ныне борьба поставила старую систему на путь самоуничтожения, с которого нет пути назад.

**К. W.R.H.**<sup>15</sup>  
(1908)

...Иудейский закон, изначально хороший и благотворный, стал впоследствии удушающей тиранией, причиной чего была, главным образом, попытка придать ему неестественное почитание и поддержку, приписывая все его предписания Моисею, и таким образом придавать им некую завершенность и непогрешимость. К чему бы ни призывали последующие изменения, они выводились из того, что уже было дано; из чего ничто не могло быть отменено. Поэтому не только новые поколения были отягощены законодательством, чей смысл существования уже канул в лету, но также их свобода приспособлять законы к своим нуждам была затруднена необходимостью их согласования с множеством устаревших постановлений. Католицизм был убит точно таким же процессом. Его постановления считались не от Моисея, но от Апостолов, и поэтому являлись неизменяемыми и окончательными. Мы не только обременены массой устаревших идей и постановлений, но и не можем из-за них приспособиться к нашим настоящим потребностям. В этих обоих случаях откровение воспринимается как одноразовое событие на все времена; и его первая и наименее совершенная форма выражения путается с его сущностью. Эта ошибка в равной мере касается тех, кто придает апостольскую античность современным инновациям, а также тех, кто отвергает их как побочные и навязывает апостольскую форму христианства последующим поколениям. Оба допускают один и тот же принцип и различаются только в его применении. Таким же образом, оба воспринимают Бога только трансцендентным и исключают Его собственное участие в жизни и мысли и деятельности общества.

Это вдвойне непростительно в христианстве, которое не только сбросило ярмо закона, но и через свою доктрину всепроникающего Духа нанесло удар сущности подхода легализма. В первоначальной Церкви пророчества и откровения были постоянным процессом; и какой-либо призыв к прошлому не был бы понят. Дух, т.е. воскресший Христос говорил ежедневно и непрерывно через уста пророков. Какая нужда сверять Его настоящие высказывания со сказанными во время Его земной жизни? «Я с вами во все дни», Он сказал. Однако понимание того, что пророческие высказывания были непреложными, окончательными, исчерпывающими, правилом на все времена, никогда не утверждалось. Духов испытывали, сравнивали и критично воспринимали; и окончательным критерием был лишь дух коллективной Церкви. Двусмысленность и загадочность были важны в пророчестве. Дух всегда истинен, но человеческое толкование и высказывание своего внутреннего опыта всегда подвержено ошибкам и видоизменяемо. Но это не было большой трудностью, так как Дух был всегда рядом, чтобы сказать необходимое и предложить толкование как живой, постоянный, откровенный опыт всей Церкви.

С концепцией «веры, однажды данной святым», «*depositum fidei*», все это изменилось; и Духу уже отводилась роль только «помогать» правильному дедуктивному толкованию вдохновенных высказываний Христа и Его двенадцати апостолов; так же он «помогал» раввинам в толковании закона Моисея. Этот принцип принес тот же результат; и католицизм превратился, буквально, в «Новый Закон». Если бы изначально он утверждал свое апостольство как не зависящий от, а имеющий равное влияние с Христом и Его апостолами, будучи воплощением и коллективным олицетворением воскресшего Христа или Святого Духа; если бы он рассматривал свои догматы и институты как имеющие не авторитет апостольского происхождения, а как выражение сверхъестественного, посредством человеческого ума, что может далее совершенствоваться, то путь его развития мог бы быть другим. Луази возможно забывает об этом, когда он

пытается обосновать настоящее развитие католицизма делом вечного Христа. Неправильное понимание «апостольства» значительно исказило это развитие и сдержало свободу почтительным отношением к устаревшим догматичным и институциональным высказываниям. Как временные инструменты и выражение единства, монархичный епископат или папство, возможно, были делом Духа; но превратившись в первичные и неизменяемые атрибуты, они впоследствии затруднили последующее обращение к другим и более подходящим приемам – в равной мере божественным, поскольку имеющим ту же, божественную, цель. Божественность догмата или институции заключается лишь в его способности обеспечить достижение божественных целей, для которых существует Церковь. То, что свято сегодня, не обязательно будет так же свято завтра. Только единство Духа имеет значение, а не согласованность в выражениях или высказываниях. Церковь заблуждалась, имея о себе слишком невысокое, а не слишком высокое мнение, либо гордясь гораздо более низкими титулами, чем она в действительности владеет. Она стала более материалистичной и установила пределы своей вере в Воскресение и в себя саму, как прославленное Тело Христово...

<sup>1</sup> To M. Loyson (Père Hyacinthe) // George Tyrrell's letters. Select. & ed. by M.D. Petre. – L., 1920. – P. 164?–65.

<sup>2</sup> To Monsieur J. Augustin Leger // Ibid. – P. 96–97. Адресат не установлен, М. Питр называет его в «Life of George Tyrrell» (V. II. – L., 1912. – P. 339) другом Тирреля.

<sup>3</sup> Очевидно, Антонио Фогаццаро. А. Ф. // Ibid. – P. 62–65.

<sup>4</sup> Присутствие Христа в святых дарах.

<sup>5</sup> Пресуществление во время евхаристического канона хлеба и вина в тело и кровь Христовы (святые дары).

<sup>6</sup> Тиррель имеет в виду символику церковных богослужений.

<sup>7</sup> Неизвестно, о какой повести речь, и было ли написано задуманное произведение: 5 апреля 1906 г. в индекс запрещенных книг был внесен роман Фогаццаро «Святой», а через 16 дней в католической газете «Avvenire d'Italia» появилось открытое письмо Фогаццаро, выражавшее его подчинение Ватикану и согласие отречься от «ересей» в своих произведениях.

<sup>8</sup> Возможно, Иоган Йозеф Дёллингер (1799–1890) – баварский католический священник, богослов, борец против догмата о папской непогрешимости и противник возрождения схоластического богословия.

<sup>9</sup> Возможно, Джон Дальберг-Актон (1804–1902) – профессор современной истории в Кембридже, поддерживавший учение Дёллингера.

<sup>10</sup> Католический святой XIX в. Жан Батист Мари Вианней.

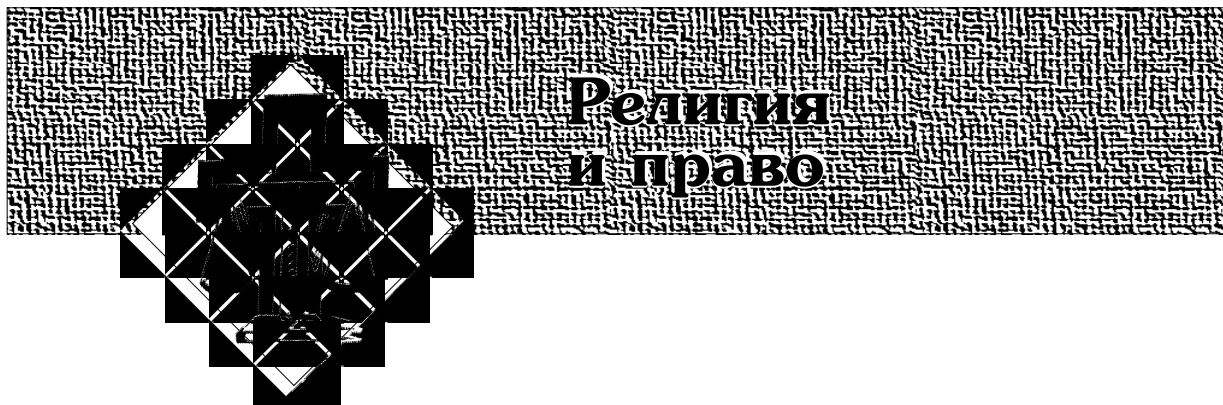
<sup>11</sup> Джузеппе Мельхиоро Карто (1835–1914) – верховный понтифик Римско-Католической церкви с 1903 г.

<sup>12</sup> To an Italian professor // George Tyrrell's letters. Select... – P. 117–118. Очевидно, адресовано итальянскому модернисту, профессору С. Минокки (Salvatore Minocchi). В 1907 г. Тиррель, сообщая о выходе на итальянском «Программы модернистов», с восторгом отозвался и об одной из его брошюр – «Современный кризис католицизма в Германии». (Petre M. Life of George Tyrrell// – P. 356).

<sup>13</sup> «Lamentabili sane exitu», 1907; «Pascendi Dominici gregis», 1907.

<sup>14</sup> Основана папой римским Львом XIII в 1902 г. как реакция на распространение идей модернизма в библеистике. Вначале Комиссия придерживалась консервативных позиций, рекомендуя в исследованиях опираться на Предание, разрешая, однако, и новые предположения, но при отсутствии свято-отеческого мнения по вопросу и при условии следовании церковному вероучению.

<sup>15</sup> To W.R.H. // George Tyrrell's letters. Select /// – P. 35–37. Адресат не установлен. (Vidler A. The Modernist movement in the Roman Church. Its origins & outcome. – L., 1934. – P. 155).



Пономарева В.П.

## ПРОБЛЕМА ВЗАИМОСВЯЗИ ПРАВА И РЕЛИГИИ В ТРУДАХ МАТВЕЯ ЕРШОВА

*Аннотация. Статья посвящена религиозному правопониманию, в развитии которого М.Н. Ершов исследовал право и имеющие юридическое значение религиозные ценности.*

*Ключевые слова: право, правовое сознание, религия, ценности, естественное право, юридическое образование как ценность, Матвей Ершов.*

Проблема взаимосвязи религии и права традиционно является предметом дискуссии в российской юридической науке<sup>1</sup>. Религиозные ценности играли и продолжают играть роль созидющего фактора, становясь как неофициальной, так и зачастую официальной нормативной системой отдельных государственных образований и целых географических районов<sup>2</sup>.

Исследуя феномен права в контексте религиозного сознания, обратим внимание на русское зарубежное правовое наследие и, в частности, на труды Матвея Николаевича Ершова, представителя Харбинской школы права, ранее профессора Императорской Казанской Духовной Академии, первого проректора Государственного Дальневосточного университета<sup>3</sup>.

В центре религиозно-правовой концепции Ершова находились две проблемы: условия и тенденции развития русской религиозной философии и характерные черты российского правового сознания. Анализ содержания названных проблем и составляет основу настоящей статьи.

Матвей Николаевич Ершов получил образование в Императорской Казанской Духовной Академии (далее – Академия). По окончании учебы в 1911 г. Ершов, имеющий степень кандидата богословия, звание магистранта и самый высокий на курсе средний балл<sup>4</sup>, был оставлен в Академии для преподавания и подготовки к профессорскому званию. Уже в октябре 1913 г. М. Ершов представил в Совет Академии прошение «о принятии от него на рассмотрение в качестве магистерской диссертации его сочинения (в рукописном варианте) на тему «Проблемы богопознания в философии Мальбранша»<sup>5</sup>. По существующим на тот момент правилам были назначены рецензенты: профессор Академии В.И. Несмелов и доцент К.Д. Терентьев<sup>6</sup>. Оба признали сочинение Ершова «удовлетворительным для присуждения степени магистра богословия»<sup>7</sup>, подчеркнув, что проблема, поднятая соискателем, является настолько важной, что без ее решения невозможны богословское знание и научный анализ религиозного мышления.

Диссертация была успешно защищена в ноябре 1914 г. на магистерском коллоквиуме<sup>8</sup>. Позднее Совет Академии ходатайствовал перед редактором журнала «Православный Собеседник», профессором В.А. Никольским, о том, чтобы магистерское сочинение Ершова было напечатано за счет «протокольной суммы»<sup>9</sup>, в силу значимости для богословия фигуры Мальбранша.

После четырех лет активной учебной и научной работы в мае 1916 г. М.Н. Ершов был назначен экстраординарным профессором по кафедре истории философии Академии<sup>10</sup>, на которой читал лекции и проводил практические занятия по древней и новой европейской философии<sup>11</sup>.

В этот период научные интересы М.Н. Ершова формировались в контексте направлений исследований Академии, главным из которых, естественно, была апологетика христианства. Матвей Ершов занялся проблемами соотношения западной философии и богословия, стремясь рационально обосновать и концептуально оформить западно-христианские вероучения. По итогам этого исследования им была издана работа «Из истории идеализма нового времени»<sup>12</sup>. Позднее Матвей Николаевич перевел и снабдил своими комментариями трактат французского христианского философа Никола Мальбранша «Беседа христианского философа с философом китайским о бытии и природе Божества» и доработал текст магистерской диссертации, превратив его в монографию.

Систематизируя христианские вероучения, Ершов стремился решить одну из актуальных проблем богословия – найти логический путь к достоверному познанию Бога и, тем самым, определить истинность религиозного мирозерцания. Используя аргументы Мальбранша, создавшего оригинальную гносеологическую систему, в которой человеческому мышлению через религиозный опыт было доступно бытие Бога, М.Н. Ершов пришел к выводу о доминирующей роли религиозного опыта в этом процессе. Он писал: «Задача философского обоснования истины бытия Божия может состоять только в анализе и в переводе на язык точных понятий всех данных нашего религиозного опыта, а не в построении каких-либо рациональных доказательств Божия бытия из данных нашего чувственного опыта или даже из каких-либо наших научных познаний о вещах и явлениях внешнего мира»<sup>13</sup>.

Таким образом, М.Н. Ершов, опираясь на идеи Мальбранша, создал новые подходы рационального обоснования учения о богопознании, которые, в целом, соответствовали сложившимся русским православным академическим традициям, специфику которых известный философ В.В. Зеньковский определил как «русский (православный) тип схоластики».

Продолжая преподавать в Академии, в ноябре 1916 г. Матвей Ершов был избран экстраординарным профессором по кафедре философии историко-филологического факультета Казанского университета и начал читать курс «Критика интеллектуализма в современной философии»<sup>14</sup>. Большую поддержку ему оказал профессор А.Д. Гуляева, который дал весьма лестные отзывы о научных трудах Ершова<sup>15</sup>. К этому времени научный авторитет Матвея Ершова был достаточно высок, а круг интеллектуальных интересов расширился до проблем исследования условий и тенденций развития русской философии; анализа характерных черт национального самосознания, сконцентрированных в понятие «русская философия»<sup>16</sup>.

В 1918 г. в связи с известными событиями в России Матвей Николаевич Ершов переехал во Владивосток, где принял активное участие в создании Историко-филологического факультета, впоследствии преобразованном в Государственный Дальневосточный университет (ГДУ). Ершов был избран деканом и штатным профессором по кафедре философии<sup>17</sup>, активно занимался педагогической и административной деятельностью, одновременно завершил многие свои научные труды по философии, теории права и истории образования. Позднее, во Владивостоке он был назначен проректором ГДУ<sup>18</sup>.

В эти годы Ершовым было предпринято дальнейшее развитие идей «по истории собственно русского философствования»<sup>19</sup>. Основные выводы были изложены в статье «Анти-интеллектуалистическое движение в современной философии». Стимулами к ее написанию послужили магистерская диссертация Владимира Соловьева «Кризис западной философии»

и крайне реакционные утверждения известного французского критика и историка литературы Фердинанда Брюнетьера о банкротстве положительной науки и нравственных ценностей<sup>20</sup>.

Полемизируя с авторами, М.Н. Ершов утверждал, что в философских учениях второй половины XIX в. присутствуют прогрессивные моменты. Он очень подробно прокомментировал английский прагматизм (В. Джемс, Дж. Дьюи), французский религиозный модернизм (А. Бергсон, М. Блондель, Э. Ле Руа), воззрения германских философов (Ф. Ницше, Г. Зиммеля, Г. Риккерта) и нашел в них «протест против одностороннего понимания философии, как особого рода чисто рассудочной конструкции нашего мышления»<sup>21</sup>.

Во Владивостоке М.Н. Ершов попытался поменять парадигму богословия, что видно из текста его магистерской диссертации (повторно изданной во Владивостоке), в которой он обращался к теории Мальбранша, к его идеям об истинном благе человека, о цели жизни человека. Все эти темы близки Ершову как религиозному философу потому, что завязаны в одном узле – «проблеме человека»<sup>22</sup>. Он полностью солидарен с утверждением Мальбранша о том, что, оставаясь единственной причиной мира, Бог создал людей свободными. Именно эта идея свободы составила, по мнению Ершова, имя Мальбраншу в истории философии.

Сформировав свои богословские позиции на основе идеи ценности человеческой свободы, М.Н. Ершов обратился к проблеме взаимосвязи религии и других социальных норм, в частности, права. В этом контексте он выступал как носитель идей естественного права, которое представлялось ему выражением божественного разума. Приемлемость такого подхода заключалась в поиске критериев нравственной оправданности и справедливости права как социального феномена.

Матвей Николаевич Ершов считал, что в религиозном правопонимании преобладает сочетание интуитивно-эмоционального восприятия и моралистического (обыденно-философствующего) понимания права, потому что в любой современной религии человек является самостоятельным субъектом веры, уподобленным всякому другому. Поэтому право, в принципе, способно сообщать человеку образ индивидуальной жизни в миру. Оно (право) позволяет установить личные отношения с Богом и строить их на основании его Слова, а не на основании правил и указаний, ритуалов и обрядов, установленных людьми.

По мнению Матвея Николаевича, главное для права – установление общественного порядка на основе божьей воли. Право выступает критерием оценки правоустанавливающей власти для определения ее гуманности, справедливости, нравственности. Чтобы право эффективно реализовало свои социальные функции, необходимо, чтобы в сознании личности было полное тождество притязаний и обязанностей. Один из возможных путей достижения этого – выравнивание индивидуального правового сознания путем достижения примерно одинакового уровня нравственно-религиозного развития. Опора на правовые императивы, в которых заключены религиозные ценности, считал Ершов, повысит регулятивную силу права и это положительно повлияет на правовое состояние общества<sup>23</sup>.

Летом 1922 г. Ершова пригласили поработать в Пекинском государственном университете на летних учительских курсах. Он читал (с переводчиком) курс «Русская культура и философия XVIII–XIX вв.» и в Пекинском женском подготовительном институте, вел спецкурс «Современное состояние педагогики и школьного дела в Западной Европе и России». Во Владивосток Ершов уже больше не вернулся.

Недолго поработав в Пекине, Матвей Николаевич переехал в Харбин и стал доцентом в частном учебном заведении «Юридический факультет в г. Харбине». Как следует из доклада декана юридического факультета В.Н. Рязановского «О положении дел факультета за 1926–1927 гг.», круг

учебных поручений за доцентом М.Н. Ершовым был закреплен следующий: «Практические занятия по истории философии права и церковное право»<sup>24</sup>. Впоследствии он читал и другие лекционные курсы: «История философии права», «Введение в философию», «Народное хозяйство Китая» и «Церковь и Государство в их взаимоотношениях».

Педагогическая деятельность Матвея Николаевича активно переплеталась с плодотворной научной работой и журналистикой. Среди тем его научного творчества китайского периода – религиозно-философское осмысление факторов культурного развития личности и, в частности, правового образования как социальной ценности. За годы, проведенные в Харбине, Ершовым было напечатано около двадцати исследовательских работ, в том числе «О современном культурном кризисе», «Школа и национальные проблемы», «Ценность юридического образования», «Политические идеалы А.Д. Градовского», «Борьба в мире идей», «Школа и умственное движение в современном Китае».

В контексте правозначимых религиозных идей М.Н.Ершова несомненный интерес представляет вступительная лекция, прочитанная им в курсе истории философии права на юридическом факультете в Харбине на тему: «Ценность юридического образования в наше время»<sup>25</sup>. Опираясь на тезис, высказанный известным юристом Л.И. Петражицким о «цивилизующем» значении права и его роли в социальном прогрессе, М. Ершов анализировал события первой четверти XX столетия – мировая война, революционные бури – и приходил к неутешительному выводу о кризисе правосознания у всех европейских народов. Констатируя недоверие широких масс к праву, он сравнивал современную историю европейских народов с эпохой Возрождения, идеалы которой, наполненные проповедью индивидуализма, прав личности, создали особую атмосферу веры в силу и значение естественного права.

Матвей Николаевич Ершов убедительно показывал, что вектор религиозно-правовой мысли того времени был направлен на секуляризацию права: «Политическая идеология средних веков (Бл. Августин, Фома Аквинский и его школа) нашла себе преодоление в политических учениях представителей новоевропейского мышления: Макиавелли, Бодена, Гуго Гроция, Гоббса. Первенствующее значение получает проблема устройства государства независимо от церкви, церковного влияния и авторитета»<sup>26</sup>. Естественно, что такого рода умственные устремления эпохи Возрождения создали особую атмосферу веры в силу разума, мощь природы, в силу и значение естественного права. Все это стало психологическими предпосылками политических теорий и философских учений о праве, пышно расцветших в XVI–XVII вв. Равным образом, под влиянием «Общественного договора» Ж.Ж. Руссо, в конце XVIII и в течение XIX вв. в правовых учениях стала доминировать идея народовластия<sup>27</sup>.

Матвей Ершов, интерпретируя основные положения доктрины Руссо, выделял в ней свободу как особое, существенное и отличное качество человека, взятого в природном состоянии. Следовательно, все, что нарушает или стесняет свободу человека, оскорбляет человека, попирает права разума и природы. Люди соединились в общество для того, чтобы провести и обеспечить границы свободы каждого. Цель общества достигнута, когда эти границы проведены и обеспечены на равных для всех условиях, и самое общественное искусство есть не что иное, как умение совместить множество свобод множества людей, составляющих это общество.

Не входя в детальный анализ идей «Общественного договора», Ершов приходит к выводу о том, человек по природе своей есть существо свободное: «Такого рода вера, взятая в своем психологическом аспекте, содержит в себе, в конечном счете, целое мировоззрение, отличительная черта которого – высокая оценка человеческой природы, ее сил и средств;

поскольку именно последние находят себе выражение во всех сторонах жизни человеческого существа – в его разуме, чувстве и воле, – особенно в воле»<sup>28</sup>. И с позиций этого критерия Матвей Николаевич оценивает современную ему эпоху как эпоху общего упадка духа в области устремлений и достижений культурного человечества, связывая его с так называемым анти-интеллектуалистическим движением в области философии, что выразилось в кризисе современного правосознания.

Вслед за крупнейшим русским философом права П.И. Новгородцевым, поставившим эту проблему<sup>29</sup>, Ершов утверждал, что право как феномен культурной жизни человечества не избежало общей участи упадка, надлома, кризиса современной европейской культуры: «Для нас, русских, современное состояние правосознания представляет особенный интерес, близкий интерес. Прежде всего одною из типических особенностей нашего национального склада является равнодушие, безразличное отношение к правовым вопросам, отсутствие своего рода правового чутья. Есть все данные утверждать наличие в нашем национальном складе особой отрицательной черты, характеризующейся именно отсутствием, если можно так выразиться, юридизма в мышлении и действиях; правовая, юридическая атмосфера не есть та атмосфера, которою по преимуществу дышит и любит дышать русский человек»<sup>30</sup>.

Решение проблемы повышения роли права в жизни общества Матвей Ершов связывал с юридическим образованием, подъемом нравственности и общей культуры индивида. Взаимосвязь всех этих элементов Ершов видел следующим образом – культурная жизнь человека влияет на различные стороны природного бытия: права, государства, хозяйства, а ориентировать современный ум в проблемах социальной культуры должно юридическое образование. По Ершову, право как часть общей национальной культуры дает человеку определенную меру свободного и автономного существования, побуждает к законности в отношении других. Особая роль в этом процессе отводилась религии. Он считал, что христианство гуманизировало право, а религиозные нормы, определяя порядок и организацию религиозных общин, церквей, самих верующих, одновременно являлись и способом правовой регламентации жизни людей в обществе.

Выступая носителем религиозной нравственности, Ершов тесно увязывал ее с тезисом о коммуникативной роли в обществе религии, которая устанавливает духовные ценности, транслируя их во все сферы жизни, в том числе и правовую. Взаимообусловленные друг другом религия и право формируют особый тип культуры, который приручает природные инстинкты, облагораживает стихийные порывы души, углубляет миропонимание и, в конечном счете, предотвращает социальные бури.

#### ***Библиографический список***

Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. – Париж: Ymca-Press, 1930. – 106 с.

Власенко К.И. История русской философии в интерпретации М.Н.Ершова // Вестник МГУ. Сер.7 «Философия». – 1992. – № 5. – С. 35–45.

Дорская А.А. Место церковного права в системе права Российской империи // Правоведение. – 2006. – № 4. – С. 237–247.

Ершов М.Н. Анти-интеллектуалистическое движение в современной философии // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке // под ред. Широкого С.М. – Владивосток, 1919. – Т. 1. – С. 9–18.

Ершов М.Н. Из истории идеализма нового времени. Гносеология Мальбранша. – Сергиев Посад, 1911. – 340 с.

Ершов М.Н. Проблема богопознания в философии Мальбранша. – Казань: Центральная Типография, 1914. – 228 с.

Ершов М.Н. Факторы культурного развития личности: Социально-педагогический очерк // Ученые записки историко-филологического факультета государственного Дальневосточного университета. – Владивосток, 1921. – Т. II, полутом II. – С. 123–137.

Ершов М.Н. Ценность юридического образования в наше время. Вступительная лекция в курс «История и философия права», прочитанный на Юридическом факультете в г. Харбине 29 сентября 1926 г. // Известия юридического факультета. – Харбин, 1927. – Т. 4. – С. 204–225.

Ильин И. О Православии и Католичестве. Полн. собр., соч. – М., 1993. – Т. 2, кн. 2. – С. 383–384.

Известия Юридического Факультета в г. Харбине. – Харбин: Типография «Заря», 1927. – Т. 5. – 373 с.

История Дальневосточного государственного университета в документах и материалах 1899 – 1939 // В кн.: Дальневосточный государственный университет: История и современность. Ч. 1. 1899-1939. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1997. – 159 с.

Малахов В.П. Многообразие методологий современной теории государства и права: Системная методология // История государства и права. – 2009. – № 19. – С. 43–45.

Новгородцев П.И. Кризис современного правосознания // Вопросы философии и психологии. – 1906. Кн. IV. – С. 416–417.

Пономарева В.П. Матвей Николаевич Ершов – российский юрист и педагог: жизнь и воззрения // История государства и права. – 2009. – № 6. – С. 41–43.

Яковенко Б.В. История русской философии / пер. с чеш.; общ. ред. и послеслов. Ю.Н.Солодухина. – М.: Республика, 2003. – 510 с.

---

<sup>1</sup> См.: Дорская А.А. Место церковного права в системе права Российской империи // Правоведение. – 2006. – № 4. – С.237 – 247; Малахов В.П. Многообразие методологий современной теории государства и права: Системная методология // История государства и права. – 2009. – № 19. – С. 43-45.

<sup>2</sup> См.: Алексеев Н.Н. Религия, право и нравственность. – Париж, 1930. – С.12.

<sup>3</sup> См.: Пономарева В.П. Матвей Николаевич Ершов – российский юрист и педагог: жизнь и воззрения // История государства и права. – 2009. – № 6. – С.41-43.

<sup>4</sup> Национальный Архив Республики Татарстан (далее – НА РТ) Ф. 10.Оп. 1. Д. 11082. Л. 38.

<sup>5</sup> НА РТ. Ф.10. Оп. 1. Д. 11180. Л.77.

<sup>6</sup> Там же. Д. 11170. Л. 93.

<sup>7</sup> Там же. Л. 92.

<sup>8</sup> Там же. Л. 77.

<sup>9</sup> Там же. Л. 80.

<sup>10</sup> Там же. Д. 11375. Л. 2.

<sup>11</sup> Там же. Д. 11287. Л. 25.

<sup>12</sup> Ершов М.Н. Из истории идеализма нового времени. Гносеология Мальбранша. – Сергиев Посад, 1911.

<sup>13</sup> Он же. Проблема богопознания в философии Мальбранша. – Казань, 1914. – С.192.

<sup>14</sup> НА РТ. Ф. 977. Оп. ист. фак. Д.2452.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Власенко К.И. История русской философии в интерпретации М.Н. Ершова // Вестник МГУ. Сер.7 «Философия». – 1992. – № 5. – С. 35.

<sup>17</sup> История Дальневосточного государственного университета в документах и материалах 1899-1939 // В кн.: Дальневосточный государственный университет: История и современность. Ч. 1. 1899-1939. – Владивосток: Изд-во Дальневост. ун-та, 1997. – С. 273.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Яковенко Б.В. История русской философии. – М., 2003. – С. 22.

<sup>20</sup> Ершов М.Н. Анти-интеллектуалистическое движение в современной философии // Ученые записки историко-филологического факультета в г. Владивостоке / под ред. С.М. Широкогова. – Владивосток, 1919. – Т. 1. – С. 9.

<sup>21</sup> Он же. Анти-интеллектуалистическое движение в современной философии // Философские науки. – 1998. – № 2. – С. 85.

- <sup>22</sup> Он же. Этическое учение Мальбранша. – Владивосток, 1920. – С. 68.
- <sup>23</sup> См.: Ершов М.Н. Факторы культурного развития личности (социально-педагогический очерк). – Владивосток, 1921.
- <sup>24</sup> Известия юридического факультета. – Харбин, 1928. – Т. 5. – С. 353.
- <sup>25</sup> Ершов М.Н. Ценность юридического образования в наше время. Вступительная лекция в курс «История и философия права», прочитанный на Юридическом факультете в г. Харбине 29 сентября 1926 г. // Известия юридического факультета. – Харбин, 1927. – Т. 4. – С. 204-225.
- <sup>26</sup> Он же. Ценность юридического образования в наше время // Там же. – С. 205.
- <sup>27</sup> См.: Там же. – С. 206.
- <sup>28</sup> Там же. – С. 208.
- <sup>29</sup> См.: Новгородцев. П.И. Кризис современного правосознания // Вопросы философии и психологии. – 1906. – Кн. IV. – С. 416–417. Отдельным изданием труд П. Новгородцева вышел в 1909 г.
- <sup>30</sup> Ершов М.Н. Ценность юридического образования в наше время... – С. 209.

Ковальчук Ю.С.

#### **РЕЛИГИОЗНЫЕ НЕГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОРГАНИЗАЦИИ В XXI в.: СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА ИЛИ ПОЛИТИЧЕСКОЕ УЧАСТИЕ?**

*Аннотация. В статье рассматривается деятельность религиозных негосударственных организаций (далее – НГО) в социальной сфере, особое внимание уделяется тем НГО, которые имеют финансовых доноров и свои штаб-квартиры в США и Европе, при этом активно работают в незападных странах. Новой тенденцией XXI в. стало усиление финансирования данных организаций со стороны государства и международных финансовых институтов. Автор ставит вопрос о неоднозначности оценки в научном и социально-политическом дискурсе деятельности религиозных организаций в социальной и образовательной сфере и приводит доводы в пользу того факта, что религиозные НГО стали инструментом изменения религиозного и идеологического пространства в результате реализации своих программ.*

*Ключевые слова: церковь и государство, религиозные организации, социальный капитал, гражданское общество, международная политика, гуманитарная интервенция, социальная сфера.*

***Исследование проводилось при финансовой поддержке Фонда Михаила Прохорова (стипендия Александра Герцена для стажировки в Институте гуманитарных наук в Вене 2012-2013 гг.)***

В результате договоренностей Вестфальской системы о том, что религиозно-государственные отношения являются внутренним делом суверенных государств, религия долгое время не была актуальна для международных отношений. Это определило дискурс международной политики и целого ряда направлений в общественных науках, в котором место религии не отводилось. Дисциплины, изучающие религию и деятельность религиозных акторов, до сих пор не входят в обучающие программы гуманитарного цикла университетов. Крайне слабая осведомленность по данному вопросу ощущается и в таких специальностях как журналистика, что повсеместно приводит к ограничению информационных потоков о современных религиозных процессах в средствах массовой информации.

В целом деятельность таких религиозных акторов как основные христианские церкви, международные экуменические организации и НГО ос-

тается за информационной завесой как общего журналистского, так и научного пространства. В зарубежных научно-политических публикациях религиозные НГО рассматриваются в большинстве случаев как акторы построения гражданского общества либо как носители социальных инициатив в качестве альтернативы государственным социальным программам. Одним из примеров исследовательских проектов, направленных на изучение религии в третьем секторе в рамках Европы, можно назвать проект FASIT (Faith Based Organizations and exclusion in European cities). Исследователи проекта FASIT проанализировали роль религиозных НГО в Бельгии, Германии, Нидерландах, Великобритании, Турции и др. Проблемы, возникающие у стран Евросоюза в связи с кризисом функционирования социальной системы в новых условиях мультикультурного общества, приводят к необходимости изучения альтернативных источников и ресурсов в социальной работе, одним из вариантов оказывается деятельность религиозных организаций различных вероисповеданий. Роль государства и часть его задач делегируется именно третьему сектору, и эти процессы рассматриваются в рамках идеи развития гражданского общества. Совершенно в другом ключе роль религиозных организаций изучают исследователи, работающие в рамках критической теории; эти исследования посвящены в основном деятельности западных НГО на территориях стран третьего мира.

Рассматривая вопрос о роли религии в международных отношениях и в мировой политике, невозможно обойти вниманием работы известного эксперта в этой области, профессора Джеффри Хайнэса (Великобритания). Д. Хайнэс посвятил данной проблематике более 160 научных публикаций, из них – 14 монографий, в которых предлагается анализ современных религиозных процессов как в странах Европы, так и в странах третьего мира. Среди наиболее известных: «Религиозные транснациональные игроки и политика «мягкой силы» (1998), «Религия, политика и международные отношения» (2011) и др.<sup>1</sup>.

Еще один выдающийся автор, работающий в интересующем нас тематическом поле, – исследователь из США Скотт Томас, на идеологические взгляды которого в свое время оказал влияние южно-африканский изобличитель политики апартеида Бейерс Науд. Одной из самых важных для понимания современных религиозных процессов можно назвать его монографию «Религия и трансформация международных отношений: битва за души в XXI веке»<sup>2</sup> (2005). В работах Скотта Томаса представлен анализ основных трендов включения религиозной составляющей в международные отношения, дается характеристика деятельности международных организаций, в том числе религиозных, а главное – автор, предлагая читателю подробный анализ теоретической базы современной социологии религии и международных отношений, озвучивает свой подход к рассмотрению роли культуры и религии в развитии международных отношений в рамках этики добродетели (virtue-ethic approach). Данный подход ратует за так называемый глубокий плюрализм в противовес безальтернативной модели глобализации и англо-саксонского понимания прав человека, с учетом и уважением религиозно-культурные традиции каждой страны<sup>3</sup>.

### **Религия и права человека**

С самого своего начала XXI в. обозначил себя всплывками религиозного экстремизма. Интерес к религии усилился, а о секуляризме стали говорить все меньше, упоминая его либо в его локальных проявлениях, либо как явление прошедшего XX в.

Похоже, что эпоха секуляризма заканчивается. Какие силы и события формируют сегодня новый общественный дискурс относительно роли религии в мире? Без сомнения, доминирующей идеологией стала концепция

прав человека как результат распространения и принятия норм международного права. Свобода совести стала неотъемлемой частью пакета демократических изменений. Однако включенное в это понятие право на прозелитизм – свободное распространение своей веры – вызвало и продолжает вызывать неоднозначную реакцию во многих странах мира. Тем не менее доминирующими силами в рамках дискурса о свободе слова эта недовольная позиция многих стран упрощается до «проявления реакционных сил», противодействующих демократии. Права человека стали основополагающими правилами, которые, прежде всего, определяют носителей легитимности как индивидуальной, так и государственной. Кроме того, эти регулятивные правила, претендующие на универсальность, определяют отношения между действующими сторонами. Однако некоторые из них являются полисемантическими символами, открытыми для различных интерпретаций.

Говоря о роли религии в международных отношениях XXI в., будет неверно рассматривать только такие традиционные силы как церкви (Римская католическая, Русская православная, Пятидесятнические деноминации); появились новые игроки – религиозные НГО, получающие финансирование как из секулярных, так и из религиозных источников. Важными они стали из-за того, что именно их деятельность во многом формирует гуманитарное пространство в странах третьего мира. Часть религиозных НГО, безусловно, являются самостоятельными субъектами, реализующими в социальном пространстве свои программы изменения действительности в соответствии с доктринальными установками той или иной конфессии. Однако существует и та часть религиозных НГО, которая скорее относится к инструментам так называемой «мягкой силы» (soft-power) в проведении собственной политики независимых акторов, в частности ряда государств. Напрямую или косвенно они способствуют внедрению западных ценностей и политических воззрений через обращение в христианство, используя риторику нелиберальной демократии, обличенную в христианские термины во время своей гуманитарной работы по всему миру. В связи с экономическим кризисом 2000-х гг. многие программы помощи странам третьего мира, которые финансировали секулярные организации и правительства разных стран и союзов, были вынужденно свернуты, их место стали занимать программы религиозных НГО.

Общее развитие конфессиональных процессов в мире в XX в., кроме политико-экономических факторов, было во многом обусловлено политикой самих христианских институтов. Существует целый ряд параллелей в развитии политики христианских западных церквей и нелиберального западного нормотворчества, в том числе и в области прав человека. Сегодня христианские церкви апеллируют к правам человека при создании собственных благотворительных негосударственных организаций (НГО), проникая в отдаленные уголки, а международные организации под эгидой ООН также используют конфессии для распространения идей прав человека и нелиберальных ценностей, косвенно или напрямую через религиозную проповедь. Взаимодействие на данном поприще оказывается выгодным как самим религиозным институтам, так и неправительственным организациям, специализирующимся на защите прав человека.

Еще в XX в. основные церкви обратились к созданию внутрицерковных институтов и развитию миссионерского направления с ориентацией на транснациональные сообщества и меньшинства (коренные народы, этнические меньшинства, мигранты, студенты за рубежом и др.). Таким образом, создание так называемых «иллюзорных» транснациональных групп и поддержка их идентичности и прав через создание соответствующих норм по правам человека предоставили религиозным институтам дополнительные миссионерские каналы для евангелизации<sup>4</sup>, а с другой стороны, сами религиозные организации стали активными участниками со-

здания данной системы через организацию внутрицерковных институтов, благотворительных организаций. Все эти процессы постепенно привели к созданию рынка религиозных негосударственных организаций, роль которых в решении целого ряда социальных, экономических и политических проблем неуклонно возрастает. Тем не менее, несмотря на важность и широкую распространенность вышеописанных процессов, до сих пор фактически не создано исследовательского поля в религиоведении, социологии религии и смежных дисциплинах, в рамках которого проводились бы исследования религиозной составляющей данного феномена.

### **Государственное финансирование религиозного nonprofits в США и Великобритании**

Если в секулярном XX в. религиозные НГО формировались в основном самими Церквями и ими же финансировались, то в XXI в. обозначилась новая тенденция – вовлечение государства в финансирование религиозных НГО. Самым ярким примером такого процесса является внутренняя и внешняя политика США.

Так называемый «третий сектор» теоретически должен быть представлен институтами, которые не относятся к государству и к бизнесу как таковым. Однако негосударственные организации, созданные религиозными институтами либо вдохновленные религиозными идеями с 2000-х гг., в США стали получать большие объемы федеральных денег на реализацию своих программ. Подобные организации стали называться «организации, основанные на вере» (faith-based organizations), аббревиатура FBO вошла в употребление в самых широких кругах. Не являясь юридическим термином, аббревиатура FBO почти всегда используется, когда речь идет о религиозных или благотворительных организациях, чья деятельность ассоциируется с той или иной церковью, деноминацией. Обычно в своих программных документах, представленных на Интернет-сайтах, подобные организации, раскрывая мотивации своей деятельности, так или иначе упоминают о своей принадлежности к христианской или иной религиозной традиции. Например, на сайте организации Уорлд Вижн Интернэшнл (World Vision International) в рубрике о целях создания организации записано: *«Нашей миссией как международной организации христиан является следование за нашим спасителем Иисусом Христом в работе с бедными и угнетенными, поддержка социальных изменений, борьба за справедливость и донесение до людей добрых вестей о царстве Бога»*<sup>5</sup>.

Начиная со времени президентского срока Роберта Рейгана, христианские фундаменталисты в правительстве США шаг за шагом стали формировать новое, так называемое христианское законодательство, целью которого стало усиление религиозного присутствия в социальной сфере и формирование путей воздействия на законотворчество на всех уровнях<sup>6</sup>.

При Джордже Буше усилия предшественников достигли своего апогея и привели к созданию специального «Офиса» (White House Office of Faith-Based and Community Initiatives), который распределял федеральные средства среди религиозных организаций. Официальной версией причин усиления государственного финансирования религиозных НГО стала обеспокоенность государства упадком традиционно связующих общество элементов – больших семей и церковных общин, в деятельности которых усматривался созидательный социальный и духовный потенциал.

Именно в этот период в широкое употребление входит понятие *социальный капитал*: родившись однажды, оно стало использоваться в научном дискурсе, особенно в англосаксонском социально-политическом пространстве. Это прежде всего произошло не потому, что понятие внесло что-то принципиально новое в социологические науки, а потому, что оно

оказалось удачным в маркировке некоторых современных процессов социально-экономической жизни и, что важно, было широко растиражировано. Такие часто используемые словосочетания как «деградация социального капитала», «уменьшение социального капитала» и подобные им *argot* придают описываемому явлению негативный смысл, в противовес таким пропагандируемым ценностям как «социальная активность населения», «самоорганизации общества» и «общественный контроль». Проблема так называемого «социального клея» в современных обществах и проблема контроля над дисперсным обществом ставят вопрос перед правящими элитами о консолидации групп, желательно малостоящими в экономическом смысле способами, и в этом случае понятие «социальный капитал» становится актуальным и модным. Американские политические круги стали активно использовать этот термин, маркируя им положительные/отрицательные тенденции в обществе. Использование термина применительно к англосаксонской традиции, для так называемых белых обществ в США, может быть оправдано, но правомерность и полезность его использования для описания обществ с принципиально иным культурным и социальным устройством остаются под вопросом.

Понятие «социальный капитал» приобрело популярность также из-за того, что, выйдя за рамки социологии, оно стало транслироваться и трактоваться смежными дисциплинами через ряд политически ориентированных журналов за рубежом<sup>7</sup>. Сегодня понятие, по сути, расширилось до такой степени, что уже невозможно дать ему единое емкое определение.

По мнению известного американского социолога кубинского происхождения Алехандро Портеса, понятие «социальный капитал» стало популярным в силу двух причин: во-первых, концепция фокусирует внимание на позитивных чертах общинности, оставляя вне внимания негативные черты (преступные группировки, этнические профессиональные сообщества и др.); и, во-вторых, эти позитивные моменты рассматриваются в рамках более широкой дискуссии о капитале: о том, как эти не денежные формы капитала могут быть важными источниками власти и влияния<sup>8</sup>. Так, Р. Путнам (благодаря работам которого понятие социального капитала стало популярным в США) в своем интервью 1995 г. говорит, что такие характеристики социальных организаций как внутренние взаимосвязи людей, общепринятые нормы, доверие, которые усиливают взаимодействия и оказываются взаимовыгодными, также *«могут стать практическим решением многих вопросов, стоящих на американской повестке дня – начиная с того, как мы можем преодолеть бедность и насилие в южных районах Лос-Анджелеса, до возвращения юных демократических режимов на территории бывшей советской империи»*<sup>9</sup>.

Развернутая дискуссия о роли социального капитала в США полностью определила выводы о необходимости поддержки инициатив местных сообществ, которые когда-то объединялись вокруг локальной церкви. Соответственно в США был поддержан курс на усиление финансирования социальных программ, которые предлагали именно церкви и религиозные организации. Ответной реакцией со стороны американского общества стало недовольство новой политикой, поскольку она шла вразрез с конституционно закрепленной в США нормой об отделении церкви от государства. Однако, несмотря на многочисленные дебаты о правомерности траты федеральных денег на религиозные нужды, сегодня активное финансирование социальных программ религиозных организаций из средств федерального бюджета остается свершившимся фактом.

Попытки анализа происходящих в стране процессов усиления религиозных НГО были среди прочих предприняты исследователями Института Нельсона Рокфеллера при финансовой помощи Фонда Пью Черитэбл Траст. В 2009 г. вышел отчет сотрудников Института с анализом результатов

проводимой государственной политики поддержки религиозных организаций. В частности, в выводах доклада сказано, что вопрос о наличии каких-либо преимуществ у религиозных организаций перед секулярными в эффективности их программ социальной работы остается совершенно открытым. Интересным кажется тот факт, что, отвечая на вопросы анкеты исследовательского проекта Института Нельсона Рокфеллера, большинство представителей американских церквей и локальных религиозных НГО признали, что они не могли подать заявку на получение федерального гранта, поскольку процедура подачи заявки была слишком сложна и у них не хватало ресурсов и соответствующей подготовки<sup>10</sup>. Отдельным пунктом в выводах доклада подчеркивается, что те религиозные НГО, которые предлагали международные программы в Африке, Азии, Латинской Америке, имели преимущества при финансировании у правительства США. Таким образом, постепенное финансирование международных социальных проектов за пределами страны стало осуществляться за счет федеральных денег. Для реализации этих программ в декабре 2002 г. было организовано соответствующее агентство – United States Agency for International Development (USAID). Одним из примеров вовлечения религиозных НГО в международные социальные проекты является Президентский план по борьбе со СПИДом в Африке, который получил федеральную грантовую поддержку в 15 млрд. долларов. В июле 2008 г. этот проект был пролонгирован до 2013 г. и получил дополнительно 48 млрд. долларов США на борьбу с малярией, туберкулезом и СПИДом<sup>11</sup>. Это всего лишь одна из программ, финансируемая со стороны США для работы религиозных НГО в странах третьего мира. Примечательно, что религиозные организации в данном случае выстраивали программу по борьбе со СПИДом на христианских принципах – особое внимание уделялось идеологии построения семьи на христианских идеалах, запрете на внебрачный секс, в то время как секулярные программы обычно уделяют большее внимание проблемам контрацепции. Подобное смещение акцентов может иметь широкие последствия в различных культурных средах и вновь поставит вопрос о необходимости проведения научных исследований о правомерности замены секулярных программ религиозными.

Для понимания изнутри процесса формирования в США так называемого «христианского законодательства» кажется интересным исследование работы Аллена Хертцке «Освобождение детей Бога: Маловероятный союз за глобальные права человека», вышедшей в 2004 г. Автор подробно описывает этапы формирования коалиции консервативных евангеликалистов с католиками, евреями, представителями основных протестантских деноминаций<sup>12</sup>. Опуская личные симпатии автора к данному процессу и личностям, его формировавшим, отметим подробное описание этапов становления и усиления власти этих политических сил. Целью коалиции стало создание религиозного активизма для защиты прав человека. Кроме того, коалиция активно лоббировала правительство страны, настаивая на использовании рычагов внешней политики США для достижения защиты прав человека за рубежом. Впрочем, остается неясным, что здесь первично – яйцо или курица. Именно религиозные НГО во многом стали инструментом воплощения идей христианских фундаменталистов не только внутри страны, но и во внешней политике.

По мнению Джеффри Хайнэса, основной момент, воодушевлявший вовлечение евангеликалистов в дела внешней политики США во времена администрации Клинтона и Буша, была глубокая уверенность в том, что США являются частью борьбы добра и зла в международной политике. Если в 1980-е гг. эта борьба носила антикоммунистический характер, то теперь она сосредоточена на определенных аспектах соблюдения прав

человека, – в частности, свободы совести, осуждении репрессий христиан и т.д.<sup>13</sup>.

Апогеем вовлеченности движения евангелистов США во внешнеполитическую деятельность явилось принятие в 1998 г. Акта о международной свободе вероисповедания. Данный акт дал США право проводить градацию стран по степени соответствия их религиозной политики нормам по правам человека и устанавливать экономические санкции против тех стран, которые ограничивают доступ американских миссионеров на свои территории и в целом противодействуют росту христианских церквей.

При оценке градации и степени толерантности к ино-конфессиональным проявлениям очевидной проблемой становится сам принцип мониторинга: кто и по каким критериям оценивает и оценивается? Огромное количество НГО проводят самый разноплановый мониторинг соблюдения норм по правам человека; в основном они определяют уровень развития гражданского общества и отмечают случаи нарушения прав человека. Американский антрополог Салли Энгл Мэрри проводила исследование по индикаторам соблюдения прав человека и использованию этих индикаторов в мировом управлении. В частности, в своей статье, опубликованной в журнале *Current Anthropology* в 2011 г., она пишет: *«Растущая популярность индикаторов приводит к распространению корпоративного мышления и методов управления в более широкое информационное пространство. Очевидно, что индикаторы могут быть и являются инструментами репрессивной категоризации, дисциплины и контроля. Индикаторы – это политическая технология, которая может использоваться в самых разных целях, таких как лоббирование, организация движений по защите чьих-либо прав, реформирования, контроля и управления»*<sup>14</sup>. Очевидно, что ориентация на индикаторы приводит к определенным политическим решениям, – например, по оказанию международной помощи, или давления на правительства в связи с нарушениями прав человека, или установлению льготных условий для развития бизнеса в той или иной стране. Кроме того, «социологическая статистика», полученная в результате подобного мониторинга, «разливается» в политическом и гуманитарном научном пространстве, формирует его и картину мира в целом под тем углом, который оказывается выгодным.

США не единственная страна, где религиозные НГО получили поддержку государства. В Великобритании сторонники усиления государственного финансирования религиозного nonprofits также добились успеха. Прибегая к практике организации протестов и лоббированию, они призывали правительство к увеличению доли государственных денег для финансирования религиозных НГО в Великобритании. Немаловажную роль в организации движения сыграла группа «Фэйтуоркс» (Faithworks), которая с 2001 г. во главе со Стивом Чалком начала борьбу с дискриминацией религиозных НГО при финансировании социальных программ со стороны правительства и выступала за устранение бюрократических препон во взаимодействии религиозных НГО и государства. Группа «Фэйтуоркс» собрала более 70000 подписей британскому премьер-министру Тони Блэру, настаивая на большей степени сотрудничества между государством и религиозными группами. В 2003 г. в рамках Министерства внутренних дел был сформирован Отдел религиозных общин (Faith Communities Unit) и правительство выделило значительные ресурсы для религиозных организаций. В 2002 г. «Фэйтуоркс» издала хартию, которую подписали все 700 организаций, входящих в партнерство, о том, что их работа распространяется на всех людей без дискриминации по этническому, половому, религиозному и другим факторам и что они не будут использовать полученные ресурсы для миссионерства. Однако 22000 работников партнерства не подписывают эту хартию лично, для них она носит лишь рекомендательный харак-

тер, что оставляет проблему прозелитизма через социальную работу открытой.

Группе «Фэйтуоркс» удалось наладить отношения с правительством и министерствами, были установлены отношения и связи с политиками. Присутствие высокопоставленных чиновников и членов правительства на ежегодных конференциях «Фэйтуоркс» дало не только преимущества символического присутствия людей власти, но и сопровождалось экономической помощью в форме государственных грантов. Вышеописанные процессы, происходящие внутри страны, повлияли также на усиление религиозного сегмента в международной помощи за рубежом, оказываемой Великобританией. Традиционно Великобритания в своих зарубежных программах социальной и гуманитарной помощи сотрудничала с небольшим количеством НГО через соответствующий Департамент (The Department for International Development). В основном это были НГО, организованные традиционными церквями Англии. С 1997 г. постепенно ситуация стала меняться в сторону увеличения участия религиозных НГО в зарубежных программах Великобритании в Африке и Латинской Америке<sup>15</sup>.

Не только ряд государств, но и международные финансовые институты – такие как Всемирный Банк – наладили партнерские отношения с религиозными акторами. Международные религиозные НГО, особенно те, что имеют консультативный статус в ООН, определяют сегодня повестку дня в развитии ряда регионов и стран и имеют совместные проекты с Всемирным Банком. Так, насчитывается 3183 НГО с консультативным статусом в экономическом и социальном совете ООН, 320 из которых (10,1%) позиционируют себя как религиозные, среди них: 58,4% христианские, 16,3% мусульманские, 6,3% еврейские, 3,4% экуменические<sup>16</sup>. Это взаимодействие строится на включении в совместные проекты тех НГО, которые участвуют в построении гражданского общества и принимают основополагающие принципы политики развития такой, как видят ее западные институты. Соответственно, те религиозные НГО, которые имеют свое мнение относительно курса развития отдельной страны или региона, объективно исключены из этого взаимодействия<sup>17</sup>. Кто же имеет доступ к ресурсам, выделяемым для развития регионов – таких как Африка или Азия? Это, прежде всего, крупные организации, чья деятельность нацелена на развитие гражданского общества; штаб-квартиры этих НГО находятся в США и Европе. Они участвуют в определении повестки дня и распределении ресурсов совместно с финансовыми институтами и комитетами ООН. Среди подобных организаций можно назвать такие как World Council of Churches, World Vision International (США-Лондон-Женева), World Faith Development Dialogue (Вашингтон), Pontifical Council on Justice and Peace (Римская католическая церковь) и многие другие.

В реальности целый каскад локальных и региональных НГО не могут оказывать влияния на принятие решений по развитию их собственных стран и практически лишены ресурсов. Безусловно, подобное положение дел вызывает ответную реакцию общественных и научных кругов развивающихся стран – прежде всего разного рода сомнения и вопросы о том, кому же и зачем выгодно развитие гражданского общества. С одной стороны, его усиленно формируют, с другой, – с ним не считаются<sup>18</sup>.

Подводя итоги, хотелось бы подчеркнуть, что религия всегда была и, безусловно, остается важным фактором влияния в международной политике, меняются лишь формы оказания давления и идеология целеполагания. Но не только внешняя политика определяет актуальность данной темы. Политика возврата к традиционным ценностям в современной России, увеличение доли мигрантов в Российской Федерации ставят вопрос о религиозном присутствии в социальной сфере. Это, безусловно, определяет актуальность отечественных религиозоведческих и социологических ис-

следований о роли православных, протестантских, исламских и других НГО в реализации социальных программ, поскольку основные конфессии России давно уже принимаются государством как полноценные социальные партнеры.

Также кажется крайне важным, чтобы исследования не были ограничены рамками разного рода фобий клерикализма. Как показали многочисленные дискуссии относительно включения в программу средней школы предмета по курсу «Основы религиозных культур и светской этики», «Основы духовно-нравственной культуры народов России», в российском обществе и в высказавшемся секулярном сегменте российской социологии фобии клерикализма чаще муссировались в средствах массовой информации, нежели появлялись действительно серьезные исследования по теме.

Также стоит отметить, что следование западной традиции в изучении обозначенного вопроса и использование принятой у коллег риторики, статистики и понятий в изучении религиозных НГО рискуют привести отечественных религиоведов на идеологически ограниченное поле исследования. Хотелось бы выразить надежду, что затронутые в статье темы помогут шире взглянуть на проблему участия религиозных акторов в социальной жизни современной России и в мире в целом.

#### ***Библиографический список***

Ковальчук Ю.С. Церковь и проблемы международной миграции на просторах Евразии // Этнические мигранты в Сибирском федеральном округе и проблемы социально-политической безопасности СФО. – Новосибирск: Наука, 2007. – С. 170-181ю

Alejandro Portes. Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology // Annu. Rev. Sociol. – 1998. № 24. – P 1-24. Интернет ресурс. Режим доступа: <http://www.annualreviews.org> by 213.47.214.222.

Allen D. Hertzke Freeing God's children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights. – N.Y.: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004. – 421 p.

Wright David J. Taking Stock: The Bush Faith-Based Initiative and What lies Ahead // Интернет ресурс. Режим доступа: [http://www.rckinst.org/pdf/faith-based\\_sicial\\_services/2009-06-11-talomg\\_stock\\_faith-based\\_office.pdf](http://www.rckinst.org/pdf/faith-based_sicial_services/2009-06-11-talomg_stock_faith-based_office.pdf).

Obadare Ebenezer. Second Thoughts on Civil Society: The State, Civic Associations and the Antinomies of the Public Sphere in Africa // Journal of Civil Society. – 2005. – Vol. 1, № 3. – P. 267–281.

Clarke Gerard. Religion and international development // Routledge Handbook on Religion and Politics / ed. by J. Haines. – N.Y., 2009. – P. 389-393.

Haines Jeffrey. Religion and Foreign Policy // Routledge Handbook on Religion and Politics/ ed. by J. Haines. – N.Y., 2009. – P. 293-307.

Putnam Gerard. Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community. – N.Y.: Gerard, 2001. – 540 p.

Thomas. Scott M. Religion and the Transformation of International relations: The Struggle for the Soul of the 21st Century. – N.Y.: Palgrave Macmillan Publishing, 2005. – 293 p.

Interview with Robert Putnam. Bowling alone: America's Declining Social Capital // Journal of Democracy 6:1, Jan. 1995. – P. 65-75.

Petersen Marie Juul. International Religious NGOs at The United Nations: A Study of a Group of Religious Organizations // The Journal of Humanitarian Assistance, November 17, 2010. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://sites.tufts.edu/jha/archives/847>.

McDuie-Ra D., & Rees J.A. Religious actors, Civil society, and the Development agenda: the Dynamics of inclusion and exclusion // Journal of International Development. – 2010. № 22(1). – P. 20-36.

Merry Sally Engle. Measuring the world. Indicators, Human Rights, and Global Governance // *Current Anthropology*. – April 2011. – Vol. 52, Supplement 3. – P. 83-95.

---

<sup>1</sup> Haynes Jeffrey. *Religious Transnational Actors and Soft-Power*. N.Y.: Routledge, 1998; *Religion, Politics and International Relations: Selected Essays*. – N.Y.: Routledge, 2011.

<sup>2</sup> Scott M. Thomas. *Religion and the Transformation of International relations: The Struggle for the Soul of the 21st Century*. – N.Y.: Palgrave Macmillan Publishing, 2005. – P. 293.

<sup>3</sup> Там же. – С. 243.

<sup>4</sup> Ковальчук Ю.С. Церковь и проблемы международной миграции на просторах Евразии // *Этнические мигранты в Сибирском федеральном округе и проблемы социально-политической безопасности СФО*. – Новосибирск: Наука, 2007. – С. 170–181.

<sup>5</sup> Официальный сайт организации World Vision International // Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.wvi.org>

<sup>6</sup> Clarke Gerard. Religion and international development // *Routledge Handbook on Religion and Politics* / ed. by J. Haines. – N.Y.: Routledge, 2009. – P. 389.

<sup>7</sup> Putnam Robert. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, 2001.

<sup>8</sup> Portes Alejandro. Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology // *Annu. Rev. Sociol.* – 1998. – № 24. – P. 1-24. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.annualreviews.org> by 213.47.214.222.

<sup>9</sup> Interview with Robert Putnam. Bowling alone: America's Declining Social Capital // *Journal of Democracy*. – Jan. 1995. 6:1. – P. 65–75.

<sup>10</sup> Wright David J. Taking Stock: The Bush Faith-Based Initiative and What lies Ahead // Интернет-ресурс. Режим доступа: [http://www.rckinst.org/pdf/faith-based\\_social\\_services/2009-06-11-talomg\\_stock\\_faith-based\\_office.pdf](http://www.rckinst.org/pdf/faith-based_social_services/2009-06-11-talomg_stock_faith-based_office.pdf)

<sup>11</sup> Там же. – С. 58.

<sup>12</sup> Hertzke Allen D. *Freeing God's children: The Unlikely Alliance for Global Human Rights*, 2004.

<sup>13</sup> Haines Jeffrey. Religion and Foreign Policy // *Routledge Handbook on Religion and Politics* / ed. by J. Haines. – N.Y.: Routledge, 2009. – P. 300.

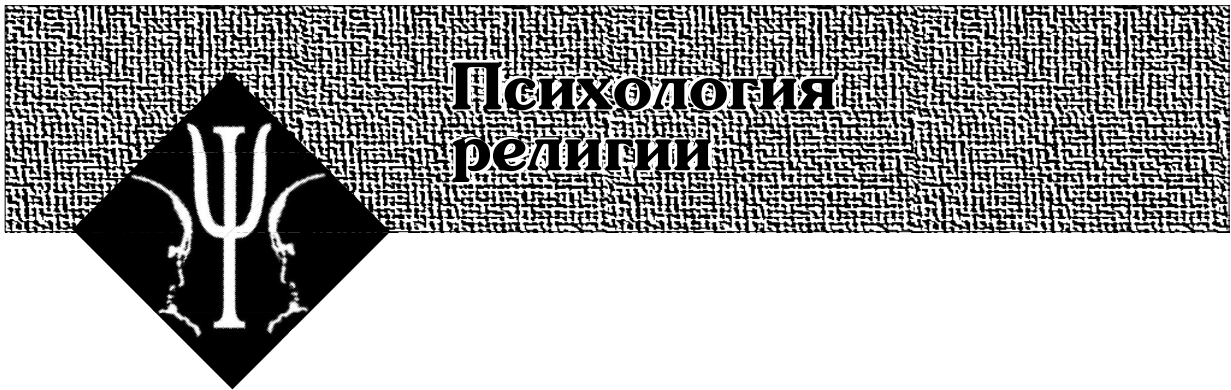
<sup>14</sup> Merry Sally Engle. Measuring the world. Indicators, Human Rights, and Global Governance // *Current Anthropology*. – 2011. – April. – Vol. 52, Supplement 3. – P. 83–95.

<sup>15</sup> Clarke Gerard. Religion and international development... – P. 393.

<sup>16</sup> Petersen Marie Juul. International Religious NGOs at The United Nations: A Study of a Group of Religious Organizations // *The Journal of Humanitarian Assistance*. – November 17, 2010. Интернет-ресурс. Режим доступа: <http://www.sites.tufts.edu/jha/archives/847>

<sup>17</sup> McDuie-Ra, D., & Rees, J. A. Religious actors, civil society, and the development agenda: the Dynamics of inclusion and exclusion // *Journal of International Development*. – 2010. – № 22 (1). – P. 20–36.

<sup>18</sup> По данному вопросу можно обратиться к статьям Obadare Ebenezer. Second Thoughts on Civil Society: The State, Civic Associations and the Antinomies of the Public Sphere in Africa // *Journal of Civil Society*. – 2005. – Vol. 1, № 3. – P. 267–281 и к статье Chris Allen. Who needs civil society? // *Review of African Political Economy*. – 1997. – 24: 73. – P. 329–337.



Буланова И.С.

### СМЫСЛОВОЕ СОДЕРЖАНИЕ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ

*Аннотация. В статье рассматривается один из феноменов трансформации личности – религиозная конверсия. Представлено эмпирическое исследование изменения смысловой сферы личности как ключевого аспекта религиозной конверсии. Описаны основные виды изменения смысловой сферы: аскетический, кризисный и позитивный типы. Представлены их ключевые характеристики.*

*Ключевые слова: трансформация, религиозная конверсия, смысловая сфера личности, религиозность.*

Со времен своего становления научную психологию интересовал вопрос изменения личности. В определенном смысле данной теме посвящены исследования результатов психотерапии, влияния межличностных отношений, онтогенетического развития. Традиционно вопрос изменения рассматривается в контексте нормативного поступательного развития. Ненормативные изменения во взрослой жизни представляют собой относительно новую тему исследований, в последнее время приобретающую все большую актуальность. Так, по словам М.Ш. Магомед-Эминова, категория трансформации личности является ключевой на современном этапе развития научной психологии. Данный феномен позволяет решить фундаментальный вопрос о единстве многообразия личности, изменчивого, но сохраняющего свое постоянство. Кроме того, на онтологическом уровне феномен трансформации коренится в самом основании бытия личности, поскольку жизнь современного человека носит «проблематичный – экстремальный» характер<sup>1</sup>.

Ярким примером трансформации личности является феномен религиозной конверсии. Интерес к этому феномену обусловлен его спецификой. Обращение в религиозную веру сопровождается быстротой и вместе с тем глубиной видимых изменений, происходящих с личностью. Сфера изменений касается расширения жизненных целей, ценностей, установок личности, изменение в самовосприятии, чувстве целостности и пр. Вопрос о том, что именно подлежит изменению вследствие религиозной конверсии, является полем для дискуссий авторов различных направлений и теорий (психодинамической, социально-когнитивной, социологической). Преодолеть теоретическую разобщенность по данному вопросу позволяет подход, который предложил Dan P. McAdams<sup>2</sup>. Согласно данному подходу, существуют три уровня анализа личности: а) уровень черт, б) уровень проблем, в) уровень нарративов. Первый уровень представлен относительно безусловными и сопоставимыми измерениями личности, которые обозначаются таким понятием как «черта». Второй уровень анализа характеризует мотивационную направленность личности. В данный уровень включен широкий спектр категорий: защитные механизмы, стили совладания, проблемы, связанные со стадиями развития. и пр. Если первый уровень говорит о том, что собой представляет личность, то второй – как личность реализует себя в некоем контексте. При этом ни первому, ни вто-

рому уровню анализа недостает единства, последовательности и интеграции личности. Третий уровень анализа подразумевает нарративный поиск, через который личность творит собственную идентичность, обеспечивая тем самым единство и последовательность.

Таким образом, ответ на вопрос о ненормативном изменении личности во взрослой жизни зависит от того, на каком уровне анализа находится исследователь. На уровне черт собраны самые внушительные доказательства постоянства личности. Двигаясь от уровня черт к уровню проблем и жизненных рассказов, потенциально легче видеть существенные изменения личности. В связи с этим в объяснении религиозной конверсии как трансформации личности наиболее продуктивным является третий уровень анализа в модели, предложенной McAdams. Одно из основных понятий данного уровня – категория смысла. Многие авторы подчеркивают ключевую роль смысла в объяснении и описании религиозного опыта<sup>3</sup>. Религия представляет собой ту линзу, через которую воспринимается и интерпретируется реальность. В целом можно определить смысл как инструмент адаптации, осуществления контроля над миром, саморегуляции и принадлежности<sup>4</sup>. Именно смысл позволяет личности предсказывать, контролировать и трансформировать свой жизненный опыт. Кроме того, понятие смысловой сферы личности не существует изолированно от других компонентов личности. Оно интегрирует когнитивные, аффективные, мотивационные и поведенческие элементы. В свою очередь относительно религии каждый из этих элементов функционально связан с конструктором веры. Компоненты смысловой системы взаимодействуют друг с другом, определяя характеристики личности в контексте веры.

Таким образом, в качестве гипотезы может быть высказано предположение, что религиозная конверсия как частный случай трансформации личности опосредована изменением системы смыслов. Данное предположение требует эмпирической проверки.

**Проведено эмпирическое исследование изменения смысловой сферы личности.** Цель его – раскрыть специфику изменения смысловой сферы личности в результате религиозной конверсии. Исследование состоит из нескольких этапов.

**1. Операционализация религиозной конверсии.** Важнейший вопрос в исследовании феномена религиозной конверсии, сопряженный с переходом к его эмпирическому исследованию, – это вопрос индикаторов конверсии. По каким психологическим критериям можно определить ее наличие?

Для определения ключевых признаков религиозной конверсии был проведен ряд качественных исследований<sup>5</sup>, результатом которых является многокомпонентная модель религиозной конверсии, в самом общем виде имеющая внешний и внутренний модусы. Внешний модус важен на первом и последнем этапе процесса обращения. На начальных этапах он подразумевает внешние условия, детерминирующие факторы и пусковые механизмы конверсии. Завершающий этап конверсии подразумевает ее результат и последствия. Важнейшим составляющим религиозной конверсии является внутренний модус, центральное звено которого представлено рефлексивным компонентом. Новообращенный анализирует и оценивает свой религиозный опыт как поворотный и значимый момент в жизни. Результат такого анализа – сформулированная (переформулированная) биография (нарратив) в соответствии с определенным сценарием – жизнь «до» обретения веры и жизнь «после» обретения веры. Таким образом, основные признаки религиозной конверсии основаны на рефлексивном компоненте. В описаниях религиозного опыта должны присутствовать следующие составляющие: обретение веры как переломный момент в жизни; высокая степень значимости данного момента в контексте всей жизни; рефлексия изменений в жизни, произошедших вследствие конверсии.

В соответствии с данными признаками была создана анкета религиозной конверсии, каждый вопрос которой соответствует выделенным признакам.

**2. Оценка изменения смысловой сферы.** Такая оценка была осуществлена посредством метода субъективной семантики. Метод реализован в несколько этапов.

На первом этапе произведены обзор и определение релевантных понятий для разработки инструмента их дифференциации<sup>6</sup>. В основу разработки инструмента положено исследование имплицитных теорий содержательной жизни и развития профиля личностного смысла Paul T.P. Wong<sup>7</sup>. Согласно данному исследованию, люди обладают имплицитными теориями смысла, структура которых может быть извлечена из представлений об идеальной содержательной и осмысленной жизни. Содержательная, осмысленная жизнь включает полноценную самореализацию в следующих сферах: личная жизнь, общественные отношения, сфера достижений, духовность, самореализация и справедливость. На основе анализа релевантной литературы, словарей были выбраны понятия, описывающие данные сферы жизни. Выделенные списки дескрипторов использованы в пилотажном исследовании. Респондентов просили оценить степень соответствия данных понятий осмысленной жизни в выделенных сферах жизни. Факторный анализ с вращением Varimax произвел 5 интерпретируемых факторов. В результате в опросник вошли 33 пары полярных прилагательных, с нагрузками по данным факторам выше 0.40.

На втором этапе сформированная методика была использована в оценке изменений. Респондентам необходимо было оценить по 7-балльной шкале (от 3 до -3), насколько они изменились по предложенным параметрам после обретения веры. Предполагается, что полученные на первом этапе характеристики, описывающие идеально осмысленную жизнь применительно к оценке себя, косвенно являются показателями содержательности и осмысленности собственной жизни.

**Методика CRS (Centrality of Religiosity Scale).** Для выявления специфики изменений смысловой сферы в исследовании была также использована методика CRS (Stefan Huber), основанная на многомерной модели религиозности Ч. Глока<sup>8</sup>. Предполагается, что религиозность как психологический феномен формируется, активизируется и проявляется через поведенческую, когнитивную и эмоциональную сферы личности.

Когнитивный компонент религиозности включает в себя рациональные и иррациональные компоненты. Рациональное измерение проявляется в интересе к религии, в структурах знания, в способах интерпретации. Иррациональное измерение религиозности проявляется в понятиях веры как эмпирически неподтверждаемых убеждений.

Поведенческий компонент религиозности подразумевает публичную и приватную религиозную практику. Публичная религиозная практика подразумевает совместное отправление религиозных ритуалов. Приватная же религиозная практика предполагает обращение к высшим силам в индивидуальной манере и форме.

Аффективный компонент религиозности отражается в интенсивности переживания религиозного опыта как непосредственного взаимодействия с трансцендентной реальностью, а также в специфике эмоций, характеризующих данное взаимодействие (счастье, радость, чувство вины и др.).

Шкалы опросника соответствуют данным трем компонентам и позволяют количественно оценить значение каждого. Суммарное значение показателей по трем шкалам соответствует общему уровню религиозности.

В исследовании приняло участие 120 верующих, причисляющих себя к тому или иному религиозному сообществу. Из них 68 мужчин и 52 женщины различных возрастных групп (от 17 до 63 лет).

Анализ данных осуществлялся при помощи программы SPSS, версия 18.00. Основными методами анализа данных были кластерный анализ, факторный анализ, корреляционный анализ, метод сравнения средних (t-критерий Стьюдента).

**Результаты эмпирического исследования.** Религиозная конверсия сопровождается изменением смысловой сферы личности. В результате кластерного анализа были выделены 4 кластера, соответствующие различным изменениям смысловой сферы в результате религиозной конверсии:

- 1) отрицательные изменения (2% верующих);
- 2) высоко положительные изменения (55% верующих);
- 3) дифференцированные изменения – как положительные, так и отрицательные (3% верующих);
- 4) незначительные положительные изменения (40% верующих).

Каждый из этих четырех типов изменений смысловой сферы можно охарактеризовать.

**1. Отрицательные изменения в результате религиозной конверсии (аскетический тип).** Изменения в результате обретения веры имеют отрицательный характер. Данный тип изменений смысловой сферы – самый малочисленный (2%). В связи с этим статистические методы анализа оказываются несостоятельными в исследовании такого типа изменений.

Для его описания было проведено интервью с данной группой верующих. На основании результатов интервью можно заключить, что последствием религиозной конверсии в данном случае является так называемое служение. Об этом говорят следующие утверждения верующих: «Мои отношения с Богом – основа моей жизни и всего того, что я делаю. Я служу Господу»; «Я не просто знаю о существовании Бога, я стремлюсь к глубоким отношениям с Богом, подразумевающим постоянный, непосредственный контакт с Ним». Для верующего свойственно смирение, а также сопровождающее его чувство вины. Отмечая изменения в смысловой сфере в отрицательную сторону, верующий при этом воспринимает подобные изменения как благо. Это дает основания полагать, что такие изменения смысловой сферы связаны с аскетизмом, как видом духовной практики, подразумевающей преднамеренное самоотвержение и самоограничение.

Данный тип изменений смысловой сферы представляется интересным для научной психологии и требует дальнейших исследований, которые, с нашей точки зрения, могут быть реализованы в рамках качественного исследовательского подхода.

**2. Положительные изменения смысловой сферы (позитивный тип).** Мы объединили положительные изменения (2-й и 4-й кластеры) в один тип. Он самый многочисленный (95%) и характеризуется тем, что в результате религиозной конверсии верующий оценивает изменения в положительную сторону по всем параметрам смысловой сферы.

Компоненты смысловой сферы были подвергнуты факторному анализу, в результате которого были выделены два фактора, объясняющие 52% от общей дисперсии. Первый фактор характеризуется изменениями в смысловой сфере, затрагивающими «внешний мир» верующего (фактор\_1). Во второй фактор вошли те компоненты смысловой сферы, которые затрагивают изменения во «внутреннем мире» верующего (фактор\_2) (см. таблицу).

Таким образом, положительные изменения в результате религиозной конверсии происходят в двух смысловых сферах: связанной с внешним миром, миром самореализации, а также связанной с внутренним миром, духовным.

При использовании факторных нагрузок в качестве переменной был произведен корреляционный анализ и применены методы сравнения средних значений с показателями общего уровня религиозности, его компонен-

| Внешний мир              | Внутренний мир                       |
|--------------------------|--------------------------------------|
| Полезный (0.764)         | Гибкий (0.733)                       |
| Целеустремленный (0.693) | Святой (0.519)                       |
| Творческий (0.608)       | Принимающий свои ограничения (0.671) |
| Любимый (0.642)          | Неунывающий (0.748)                  |
| Уникальный (0.627)       | Альтруистичный (0.626)               |
| Значащий (0.668)         | Глубокий (0.587)                     |
| Свободный (0.617)        | Счастливый (0.602)                   |
| Ценный (0.648)           | Нравственный (0.641)                 |
| Успешный (0.622)         |                                      |
| Работоспособный (0.665)  |                                      |
| Продуктивный (0.637)     |                                      |
| Заботливый (0.641)       |                                      |

тами, а также признаками конверсии. Результаты анализа позволяют охарактеризовать специфику позитивных изменений во внутренней и внешней смысловых сферах.

Позитивные изменения во внешнем мире характеризуются субъективной значимостью следующих сфер жизни: работа, основное занятие (0.25\*\*), свободное время, досуг (0.27\*\*). Верующие отмечают, что в этих сферах в результате обретения Бога произошли изменения (0.22\*\*, 0.29\*\* соответственно). Помимо этих сфер, изменения произошли также и в сферах преодоления болезней (0.25\*\*), отношения к природе (0.26\*\*).

Позитивные изменения во внутреннем мире характеризуются субъективной значимостью следующих сфер жизни: воспитание детей (0.20\*), отношение с партнером (0.25\*). Верующие отмечают, что в этих же сферах в результате обретения веры произошли изменения (0.24\*, 0.29\*\* соответственно). Кроме того, субъективно были отмечены изменения в сфере вопросов смысла жизни (0.22\*).

Позитивные изменения во внутреннем мире связаны также с общим уровнем религиозности (0.30\*\*) и такими его компонентами как когнитивный компонент (0.24\*), рациональный компонент (0.29\*), приватная религиозная практика (0.23\*), аффективный компонент (0.30\*\*).

В результате проведенного анализа возникает сразу несколько предположений. Два компонента позитивного изменения смысловой сферы могут соответствовать двум типам религиозной конверсии. Первый тип изменений, затрагивающих сферу общественной жизни и самореализации, – активный, действенный тип религиозной конверсии. Возможно, он связан с социальным аспектом религиозности. Второй тип изменений, затрагивающих внутренний мир, отражается на изменении сферы близких межличностных отношений, а также вопросах смысла жизни. Для верующего возникает или становится значимой реальность внутреннего, духовного, экзистенциального мира, мира, связанного с трансцендентным. Это подтверждает изменение аффективного компонента религиозности как изменения интенсивности взаимодействия со сверхъестественной реальностью. Кроме того, изменяется приватная религиозная практика, которая подразумевает индивидуальную, личную форму обращения с божественным.

Подобные типы изменений можно также трактовать как соответствующие внешней и внутренней религиозности, предложенные Г. Олпортом<sup>9</sup>. При внешней религиозности религия несет инструментальную функцию, служащую удовлетворению внешних, далеких от религии потребностей. Соответствующая ей религиозная конверсия будет приводить к изменению тех сфер жизни, удовлетворению которых может служить религия. Внутренняя религиозность, согласно концепции Г. Олпорта, является самоцелью, которой подчинены все другие цели жизни. Она, в свою очередь, может быть следствием такого типа религиозной конверсии, который связан с позитивными изменениями смысловой сферы, затрагиваю-

щими внутренний мир личности. Данный тип конверсии открывает для новообращенного внутреннюю, духовную реальность, которая впоследствии становится центральной, основной реальностью верующего.

С другой стороны, можно предполагать, что существует некая разница в конверсии в зависимости от мотивационной направленности личности. Так, для потенциально верующего, для которого важна сфера самореализации, общественная жизнь, религиозная конверсия будет происходить по сценарию позитивных изменений в данном аспекте смысловой сферы. Для личности, чьи интересы сосредоточены вокруг сферы близких межличностных отношений, религиозная конверсия будет происходить по сценарию позитивных изменений в смысловой сфере, затрагивающих ее внутренний аспект.

**3. Дифференцированные изменения смысловой сферы (кризисный тип).** Такой тип изменений малочислен (3% верующих). Данная группа верующих субъективно отмечает изменения в сфере преодоления болезней. Преобладает чувство вины. По-видимому, данный религиозный опыт связан с отрицательными жизненными событиями как детерминирующими обращение человека в веру. Интересным является тот факт, что этот тип изменений смысловой сферы соответствует самому высокому уровню религиозности.

В связи с малым количеством верующих, представляющих данный тип, требуются также дополнительные исследования, альтернативные количественным. Очевидным на данном этапе является тот факт, что, несмотря на маленький процент среди общей численности обращенных в веру, такой тип изменений является самым сложным и неоднозначным.

Таким образом, на основании результатов проведенного исследования можно сделать следующие выводы:

1. Религиозная конверсия опосредована изменением смысловой сферы.
2. Процесс религиозной конверсии сопровождается различными изменениями смысловой сферы. Встречаются четыре типа изменений смысловой сферы.
3. Самым распространенным является позитивный тип изменения смысловой сферы вследствие религиозной конверсии (в 95% случаев).
4. Каждый тип изменений в смысловой сфере в результате конверсии имеет свою специфику и характеризуется рядом параметров.

### ***Библиографический список***

Магомед-Эминов М.Ш. Деятельностно-смысловой подход к психологической трансформации личности: Автореф. дис. ...д-ра психол. наук. – М., 2009 – С. 4.

Heatherton Todd F. Can personality change? / Todd F. Heatherton, Joel L. Weinberger. – Washington. DC: American psychological Association, 1994. – P. 299–310.

Paloutzian Raymond F. Handbook of the psychology of religion and spirituality / Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park and others. – N.Y.: Guilford Press, 2005. – P. 13–15.

Paloutzian Roy F. Meaning of Life. – N.Y.: Guilford Press, 1991. – P. 13–19.

Буланова И.С. Нарративный анализ текстов об обретении Бога // Психологический коллаж: между психоанализом и экзистенциализмом: Сборник научных статей участников VI Всероссийского молодежного психологического форума, Волгоград 8-13 апреля 2011 г. / Российская ассоциация студентов-психологов, ВолГУ. – Волгоград, 2011. – С. 19–27.

Чернов А.Ю. Качественное исследование смыслового содержания религиозной конверсии / А.Ю. Чернов, И.С. Буланова // Актуальные проблемы психологии: сборник статей Международной заочной конференции, по-

священной 20-летию ВГИ (филиал) / отв. ред. О. Макаренко. – Волгоград, 2012. – С. 111-120.

Серкин В.П. Методы психологии субъективной семантики и психосемантики: Учебное пособие для вузов. – М.: ПЧЕЛА, 2008. – С. 277–280.

Wong Paul T.P. The Human Quest for Meaning: A Handbook of psychological Research and Clinical Applications / Paul T.P. Wong, Prem S. Fry, Eric Klinger and others. – Mahwah, NJ : Lawrence Erlbaum Associates, 1998. – P. 111-139.

Huber Stefan. Odilow Huber The Centrality of Religiosity Scale (CRS) // Religions. – 2012. – № 3. – P. 710–724.

Batson C. Daniel. Religion and the individual: a social-psychological perspective / C. Daniel Batson, Patricia Schoenrade, W. Larry Ventis. – N.Y.: Oxford University Press, 1993. – P. 158–164.

---

<sup>1</sup> Магомед-Эминов М.Ш. Деятельностно-смысловой подход к психологической трансформации личности: Автореф. дис. ...д-ра психол. наук. – М., 2009 – С. 4.

<sup>2</sup> Heatherton Todd F. Can personality change? / Todd F. Heatherton, Joel L. Weinberger. – Washington, DC: American psychological Association, 1994. – P. 299-310.

<sup>3</sup> Paloutzian Raymond F. Handbook of the psychology of religion and spirituality / Raymond F. Paloutzian, Crystal L. Park and others. – N.Y.: Guilford Press, 2005. – P.13-15.

<sup>4</sup> Baumeister Roy F. Meaning of Life / Roy F. Baumeister. – N.Y.: Guilford Press, 1991. – P. 12-19.

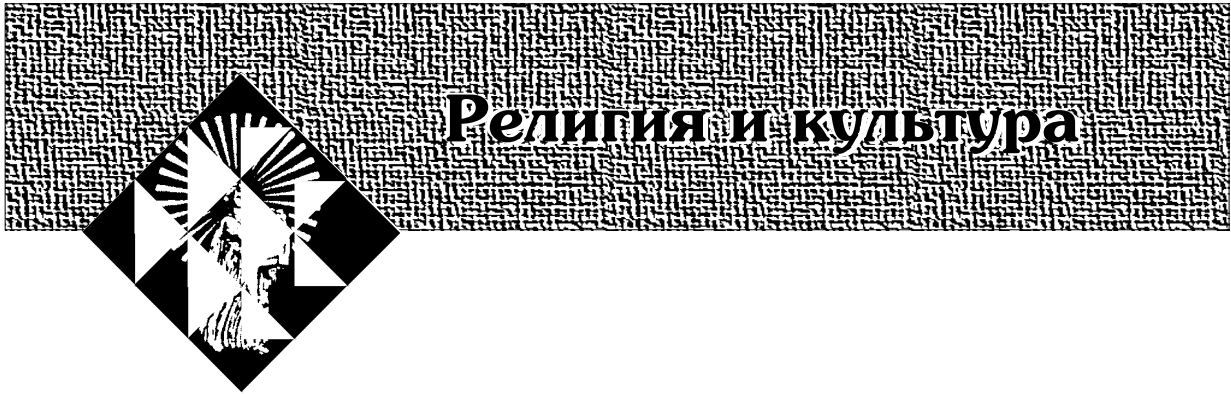
<sup>5</sup> Буланова И.С. Нарративный анализ текстов об обретении Бога // Психологический коллаж: между психоанализом и экзистенциализмом : Сборник научных статей участников VI Всероссийского молодежного психологического форума, Волгоград 8-13 апреля 2011 / Российская ассоциация студентов-психологов, ВолГУ. – Волгоград, 2011. – С. 19-27; Чернов А.Ю. Качественное исследование смыслового содержания религиозной конверсии / А.Ю. Чернов, И.С. Буланова // Актуальные проблемы психологии : Сборник статей Международной заочной конференции, посвященной 20-летию ВГИ (филиал) / отв. ред. О. Н. Макаренко. – Волгоград, 2012. – С. 111-120.

<sup>6</sup> Серкин В.П. Методы психологии субъективной семантики и психосемантики: Учеб. пособие для вузов. – М.: ПЧЕЛА, 2008. – С. 277-280.

<sup>7</sup> Wong Paul T.P. The Human Quest for Meaning: A Handbook of psychological Research and Clinical Applications / Paul T.P. Wong, Prem S.Fry, Eric Klinger and others. – Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1998. – P. 111-139.

<sup>8</sup> Huber Stefan. Odilow Huber The Centrality of Religiosity Scale (CRS) // Religions. – 2012. – № 3. – P. 710-724.

<sup>9</sup> Batson C. Daniel. Religion and the individual: a social-psychological perspective / C. Daniel Batson, Patricia Schoenrade, W. Larry Ventis. – N.Y.: Oxford University Press, 1993. – P. 158–164.



Забияко А.А., Дябкин И.А.

#### ТРАНСФОРМАЦИЯ СЮЖЕТОВ КИТАЙСКОЙ МИФОЛОГИИ В ТВОРЧЕСТВЕ ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ 20-40 гг. XX в.

*Аннотация. В данной статье исследуются особенности трансформации сюжетов китайской мифологии в творчестве писателей дальневосточной эмиграции – Н.А. Байкова, П.В. Шкуркина, В.Н. Марта. Особенности художественного мифотворчества писателей исследуются в тесной взаимосвязи с их профессиональной деятельностью, религиозными и творческими установками. Немаловажную роль в художественном освоении китайской мифологии для писателей 20–40-х гг. сыграла и социально-политическая их ангажированность. Традиционные сюжеты китайских мифов были скрещены с новой большевистской мифологией и родили новые социально-политические мифологемы.*

*Ключевые слова: китайская мифология, неомифологизм, квазирелигиозность, мифологизация истории, художественная этнография, «фронтирная мифология», женьшень, тигр, хунхузы, легенды, мифологические трансформации, дальневосточная эмиграция, социальный заказ.*

**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».**

Начало XX в. в России едва ли можно назвать «эпохой общественной усталости»<sup>1</sup>. Тем не менее именно в это время в отечественной культурной мысли пробуждается особый интерес к мифу, его переосмыслению. И одним из мощных источников мифотворчества и ремифологизации для русских мыслителей, художников и писателей становится Китай.

Большие возможности в изучении и художественном освоении русскими Китая дало строительство Китайско-Восточной железной дороги (КВЖД) в конце XIX в. В отличие от эстетизирующей петербургской и московской элиты, создающей свои мифологемы «Востока Ксеркса», «панмонголизма» и т.д., здесь интерес к Востоку был напрямую связан с практическими нуждами экономического и политического характера. Как пишет А.А. Хисамутдинов, «русские ученые первыми исследовали Маньчжурию. Их книгами пользовались ученые всего мира, в том числе и самого Китая. Китайско-Восточной железной дороге (КВЖД) требовалось немало переводчиков, многие из которых, помимо переводческой работы, занимались бы исследованиями. Приезжая к месту работы в Китай, российский переводчики-китаеведы искали возможность пообщаться друг с другом, а заодно и почерпнуть новые знания»<sup>2</sup>. Не удивительно, что именно в среде исследователей-этнографов и попутно военных задолго до революции формируются будущие собиратели китайского фольклора и талантливые писатели (П.В. Шкуркин был военным переводчиком,

Н.А. Байков – воином-заамурцем). К тому времени как в Северную Маньчжурию после революции придут новые художественные силы, и Байков, и Шкуркин уже составят себе и научные, и писательские репутации. В целом именно их труды определяют парадигму, в которой будет развиваться интерес писателей-эмигрантов к мифологии китайцев и других народов, населяющих маньчжурскую тайгу. В центре этих мифологических представлений, как было уже сказано ранее, – почитание священных пространств (гор и лесов) и их духов – тигра, женьшена.

Уже в первом большом труде Н.А. Байкова эта модель предстанет в сочетании этнографического и художественного подходов. Еще до революции по заданию Императорской Академии Наук Н.А. Байков собрал свои наблюдения и издал книгу «В горах и лесах Маньчжурии» (1914, 1915, СПб.), включающую разнящиеся в жанровом и художественном наполнении произведения. Очевидно, они складывались постепенно: очерки «Флора и фауна», «Зоография», «Зверовые собаки», «Добывание пантов», «Пресмыкающиеся и земноводные», рассказы «Любовь хунхуза», «Заблудился», «Тигровые ночи», «Тайга шумит» и т.д. Автор, впервые введший тему Маньчжурии в русскую литературу, имел оглушительный успех, и через год книга была переиздана.

Более чем 400-страничный труд завершал оригинальный авантюрный рассказ «Корень жизни»<sup>3</sup>. Первые строки рассказа погружают читателя в мир маньчжурской тайги, увиденной глазами поэтически настроенного автора: *«Тихо в лесу. Не шелхнет ветерок в ветвях могучих кедров и лиственниц, не прокричит зверь, не пролетит птица. <...>*

Под сводами дремучего леса вечно царит полумрак, даже летом, в яркий полдень здесь темно и сыро, как в погребе. <...>

*С сухих загложивших ветвей деревьев и толстых стволов старых елей свешиваются седые бороды нитевидных мхов, напоминая видом своим отжившие волосы павших здесь богатырей»*<sup>4</sup>. Завязка рассказа – нахождение корня двумя женьшеньщиками, стариком Лу-Фа-бином и его племянником Ван-Ли-саном: *«Войдя в шалаши и сбросив с плеча кожаную сумку, старик проговорил, обращаясь к молодому товарищу, разжигавшему огонь в очаге:*

*– Сегодня нам с тобой повезло! Хороший корешок нашли! Вот уже три года, как я не находил такого! Тяжелый! И видом совсем как человек! За него мы выручим большие деньги! Надо только его поскорее спрятать, а то как раз нащупают хунхузы и отнимут! – с этими словами он вынул из сумки небольшой корешок растения, величиной около четверти»*<sup>5</sup>.

Повествовательная стратегия рассказа органично вписывается в расхожую для тех лет беллетристическую форму «личного рассказчика». Этот субъект повествования сразу выдает в себе натуралистические задатки. Натуралистическое описание сопровождается преамбулой: *«Пока оба китайца будут заняты хозяйственными делами, мне, может быть, удастся вкратце изложить все то, что известно нам, европейцам, о драгоценном «корне жизни» и его добывании в драгоценных диких лесах Маньчжурии»*<sup>6</sup>.

Далее следует подробное наукообразное описание женьшена, даются его другие названия на китайском, маньчжурском и японском языках, указываются места произрастания, перечисляются трудности промысла, целебные свойства «корешка». Отдельный абзац посвящен женьшеньщикам: *«Опытный глаз по внешности сразу отличит искателя женьшеня в пестрой толпе маньчжуров и китайцев. Сухой, тренированный в ходьбе по горам, крепкий и жилистый, с суровым обветренным лицом, сутулый, одетый в синий оборванный костюм и остроконечную шапку, с берестяной котомкой за плечами и железной лопаточкой за*

*широким поясом, – он заметно выделяется среди пестрой восточной толпы»<sup>7</sup>.*

Однако натуралист лишь ненадолго внедряется в повествование, которое далее развивается по законам авантюрной сюжетики. В центре повествования – судьба корня. Сюжет движется реализацией мифологических представлений о нем. По пути к «цветущему» жениху унесен тигром юный Ван-Ли-сан: *«Струсил мальчишка и не пошел за мной! Великий дух разгневался и пожрал его, а цветок превратился в гнилой пень!»<sup>8</sup>.* Сам Лу-Фан-бинь схвачен хунхузами и умирает от пыток, так и не раскрыв место хранения корней – большого и поменьше. Хунхузов, наконец, отыскавших схрон корней, было трое. Один убит поделщиками, так как хотел сбежать с добычей, из оставшихся двоих один, предводитель Ван-до (этот одиозный персонаж, имеющий реального прототипа, появится и в других произведениях Байкова), убивает другого и отправляется с корнями в Посыет. По дороге во Владивосток его джонка не справляется с бурей. Ван-до гибнет, а тело хунхуза и спрятанные в одежде корешки волны выбрасывают на берег, где они оказываются найдены семьей бедного корейца. Финал рассказа символически умиротворяющ – корень достается тем, кто чист душой: *«Тихая летняя плыла над уснувшею землей. Темное море, медленно колыхаясь в своем необъятном ложе, рокотало, и волны одна за другой набегали на плоский берег. Бледный серп месяца всплыл из-за неясных морских далей и бросил серебряный столб лучей своих на выпуклую грудь океана.*

В одиноком океане рыболовной фанзы светился красноватый огонь.

Счастливая семья бедного корейца сидела, поджав ноги, вокруг низкого стола, уставленного чашками, блюдами и кушаньями. Из тонкого горлышка глиняного кувшина хозяин и хозяйка наливали подогретую китайскую водку и пили из маленьких, величиной с наперсток, чашечек.

*Всем было весело. Даже дети участвовали в семейной радости, пили из рук матери сладкий теплый напиток, смеялись, кричали и угощали остатками еды своего любимца, остроухого пса, сидевшего возле них на задних лапах»<sup>9</sup>.*

Песней счастливого корейца заканчивается повествование о корне жизни и завершается книга «В горах и лесах Маньчжурии». Среди харбинских писателей-этнографов Н.А. Байков стал первым, в чьем творчестве мифологемы дальневосточного фронта<sup>10</sup> нашли подобное преломление. Писатель-натуралист, который ощущал себя частью дальневосточной тайги, едва войдя в ее владения, открыл восточному сознанию новый взгляд на природу, культуру, мифологию («Женьшень», 1926; «Великий Ван», 1934 и др.).

Трансформация сюжетов китайской мифологии в прозе известного синолога, члена Общества изучения Маньчжурского края (ОИМК), редактора журнала «Вестник Азии», писателя и путешественника П.В. Шкуркина имела схожие тенденции с прозой Н.А. Байкова. Сквозь жанровые рамки этнографической прозы писатель выстраивал свои неомифологические модели. Еще в 1906 г. П. Шкуркин напишет свои путевые очерки «По Востоку», изданные только в 1913 г.<sup>11</sup>. Задуманные автором как путевой дневник, очерки соединят в себе сугубо этнографическое (научное) и художественное начало. Обращаясь к описанию географических мест, автор мастерски сочетает исследовательский подход ученого-этнографа с поэтическим взглядом писателя-путешественника, вдохновленного китайской мифологией, традициями китайцев. Так, например, описывая географию Ян-цзы и Чжэнь Цзяна, Шкуркин незаметно переходит к сюжетам различных китайских легенд, усвоенных им по «канонам» несказочной прозы. Повествователь свято верит в собственные исторические реконструкции: *«Давно это было, во время «трех царств». Злобный Цао Цао решил покончить с государством Восточного У и убить его кня-*

зя. С этой целью он собрал в Ху-бэй (эта провинция и теперь славится крепким воинствующим населением) 830000 солдат и двинулся на князя Дун (восточного)». Воплощение мифологических сюжетов в очерках П. Шкуркина перетекает в мифологизацию истории Китая, которая будет им продолжена в сборнике «Китайские легенды», выпущенном в Харбине в 1921 г. (кстати, экземпляр харбинского издания хранился в личной библиотеке В.И. Ленина).

Сборник «Китайские легенды» является результатом длительного изучения и собирания автором китайского фольклора, и тут весьма важен принцип отбора, используемый знатоком языка и культуры Поднебесной П.В. Шкуркиным. Сюжеты различных этнических легенд, включенных им в данное издание, базируются на тех мифологемах, которые являются основами традиционной китайской ментальности, а многие из них до сих пор живы в сознании современных китайцев – это почитание Неба, культ императора<sup>12</sup>, культ природы<sup>13</sup>, «сыновней почтительности», почитание мудрости и др. Например, сюжет легенды «Справедливый» повествует о мудреце И, «который во всю свою жизнь не допустил никакой неправды» и помог своими советами доброму императору Поднебесной не только справиться с врагами, но и, жертвуя своей жизнью, вырезал свое сердце, чтобы императрица вылечилась от страшного недуга. Память о мудром И пережила века: *«А Справедливый? Он не умер. Правда, с тех пор никто больше его не видел в столице; но у нас здесь, в Чан-бо-шаньских горах, говорят, его потом видали часто, хотя он был и без сердца. И многим он помогал, кто к нему обращался; но всем – разное: одному больше, другому – меньше, а некоторым и совсем отказывал, даже в совете, хотя бы у них была большая нужда: это в том случае, если они не заслуживают помощи. И делал это Справедливый И так верно, так точно, так справедливо, — как не делал даже раньше, когда жил в столице...»*<sup>14</sup>. Легенда «Бай-хуа да цзянь» рассказывает о «царь-девице» Бай-хуа («Белый цветок»), которая своими избавила родной город Улагай от разбойников и прославилась в истории как самый мудрый правитель. В легенде «Храм верности» П. Шкуркин воспроизводит мифологический сюжет о возникновении «Храма вдовьей почтительности». Спектр мифологических сюжетов сборника Шкуркина весьма многолик, но все-таки сюжеты, связанные с мифологическим постижением исторического процесса, в нем доминируют (они представлены преимущественно в разделах «Эпизоды из жизни “трех царств”» и «Маньчжурские легенды»)<sup>15</sup>.

Социально-политические процессы в России 20-х гг., кардинальным образом перевернувшие и привычную жизнь, и сложившиеся научные направления, и культурные запросы, наложили особый отпечаток и на художественную рецепцию китайской мифологии писателями-дальневосточниками. Проследить это можно на примере одного сюжета, связанного с образом хунхузов – краснобородых разбойников, в течение многих лет свирепствовавших на сопках Маньчжурии. «Китайские лиходеи» долгое время держали в страхе не только маньчжурские окраины, но и весь Дальний Восток<sup>16</sup>. По утверждению Д. Ершова, «для людей, вступивших в противоречие с законом, пустынные территории Маньчжурии, перерезанные горными хребтами и покрытые густым ковром девственных лесов, представляли собой идеальную среду обитания»<sup>17</sup>. Конечно же, богатство девственной маньчжурской тайги – золото, пушнина – представляли собой весьма легкий путь обогащения. Расселившись в маньчжурских лесах, «преступный элемент» органично перевоплотился в настоящие разбойничьи сообщества, которые нагоняли страх на мирных жителей китайских деревень своим появлением. Д. Ершов приводит уникальный исторический факт: *«В последних числах ноября 1897 г. жители поселка Медвежье <...> были охвачены паникой. Всё местное население, со-*

*стоящее из путейцев и немногочисленных казаков-переселенцев, пришло в лихорадочное движение. Мужики извлекли на свет божий давно забытое оружие. Женщины вязали в узлы небогатое добро. Что же встревожило жителей «медвежьего угла»? <...> Хунхузы! Страшные китайские разбойники, ненасытные грабители и безжалостные убийцы...»<sup>18</sup>.*

Со времени появления хунхузов на китайской земле и знакомства с этим явлением русских в их сознании сложился отчетливый облик китайского «краснобородого разбойника»: «Хунхуз! У каждого из нас при этом слове возникает представление о кровожадном разбойнике, жестоком грабителе, воре, вероломном обманщике, человеке-звере, чуждом всякого понятия о чести, ненавидящем иностранцев (особенно русских) и т.д.: вот ходячее представление большинства из нас о хунхузах»<sup>19</sup>. Помимо постоянных убийств и грабежей, банды хунхузов, состоящие из «темных людей» самых разных социальных слоев, были опасны еще и тем, что распространяли опекушение, развивали контрабанду и другие виды преступной деятельности.

Первым, как показано выше, к художественной рецепции хунхузничества обратился сквозь призму китайской мифологии Н.А. Байков. Впоследствии он обратится к краснобородым бандитам как к носителям особого религиозного сознания<sup>20</sup> – но это будет уже вослед П.В. Шкуркину.

Для Шкуркина хунхузы и их особый «этос», психология, религиозность станут благодатным материалом для создания новых социальных мифологем (сборнике «Хунхузы», 1924 г.). Во вступлении к сборнику автор обуславливает жанровую модификацию своих рассказов установкой на «этнографизм»: «Предлагаемые рассказы не беллетристические: они не обработаны с внешней стороны, форма их груба, и изложение не удовлетворяет элементарным требованиям изящной словесности. Но зато все они взяты из жизни: все рассказанные в них случаи списаны с действительности по возможности с фотографической точностью; это – негативы или протоколы. <...> Рассказы эти разрешите называть этнографическими»<sup>21</sup>. Однако, несмотря на заявленные во вступительной главе документальность и реалистичность, автор нередко густо «замешивает» на основе жизненной правды мифологию хунхузничества. Тому подтверждение – рассказ «Маньчжурский князёк», в котором писатель обращается к квазирелигиозным формам<sup>22</sup> сознания китайцев: победы китайцев в японской войне автор объясняет героизмом «маньчжурского богатыря» – разбойника Хань Дэнь-дзюя. Подобные квазирелигиозные явления трансформируются П.В. Шкуркиным в создании нового культа нового правителя – «маньчжурского князька» Хань Дэнь-дзюя.

Новый предводитель хунхузских шаек выступает в роли культурного героя-воина и в роли верховного божества дяпигоуской разбойничьей общины и всей «неведомой, чудной, сказочной, но и страшной страны Маньчжурия»<sup>23</sup>. «Обожествление» личности Хань Дэнь-дзюя, его метаморфоза в божка маньчжурских бандитов приурочены в экспозиции рассказа, где Шкуркин воспроизводит китайские былички и легенды о поиске чудесного корня женьшень. По этим сюжетам – страшная участь ждет того, кто, обнаружив чудесный корень, забудет о поклонении «князю тайги» – «грозному амба-лао-ху»: «Тотчас неведомо откуда появится страшный лао-ху (тигр), со священным иероглифом «ван» (князь) на лбу, и... никогда уже никто из смертных не увидит больше на этом свете несчастного искателя корней»<sup>24</sup>.

Повествование о жизни разбойника, равно как и об исторических событиях, преломляются в мифологическом сюжете о священном тигре и других представителях «фронтирной мифологии». Совмещая в рассказе несколько сюжетных линий (повествование о чудесах маньчжурской тайги, история жизни Хань Дэнь-дзюя, рассказ о действиях китайских влас-

тей во время войны с японцами), автор поступательно выстраивает новый миф о князе-разбойнике. Интересен и сам процесс превращения Хань Дэн-дзюя в маньчжурского разбойника. Шкуркин создает образчик «хунхузского жития»: он подробно излагает историю жизни Хань Дэн-дзюя с момента рождения до времени установления мирного договора с японским государством. При этом в превращении маленького повесы Хань в хунхуза решающую роль играет его дружба с шайкой сорванцов и уголовников, а своеобразным инициированием будущего князя – его жизнь в общине золотодобывателей.

Ситуация превращения героя из мирного человека в хунхуза становится сюжетом рассказа «Как я сделался хунхузом». Герой рассказа проходит те же этапы «житийности»: работая в лесном деле во Владивостоке, приучается к опиуму, который ухудшает его зрение. Вскоре в результате ссоры с начальником лесной общины он становится беглым рабочим. Излечившись от недуга и пристрастия к опиуму в фанзе охотника, он возвращается к своей общине и убивает обидевшего его Чжана топором. Убийство становится важным шагом к перерождению героя (от лица которого идет повествование-исповедь) в одного из предводителей небольшой хунхузской общины. Мотив потери и возвращения зрения к герою развивается в соответствии с логикой мифологического трюкачества: герой перерождается в новой ипостаси.

Но самой главной ступенью к обретению «независимости» персонажа является этап его жизненной аскезы. Став беглым преступником, герой долгое время живет один посреди маньчжурских дебрей – до тех пор, пока не встречает единомышленников. Подобное духовное отшельничество хунхузов не являлось продуктом художественного мифотворчества автора этнографических рассказов. Сами хунхузы в жизни практиковали аскетический образ жизни. Д. Ершов отмечает, что в зимнее время года незначительная часть «*“хунхузской братии” уходила на зимовку в так называемые “диинцзы” – “земляные лагеря”*»<sup>25</sup>. Подобное существование в чрезвычайно тяжелых условиях мог вынести далеко не каждый даже из числа «таежных людей», но через данное испытание проходили все из участников разбойничьей шайки. Скорее всего, стремление к такому отшельничеству было, в первую очередь, навеяно практическими целями (зимой кто-то из хунхузов должен охранять свои «таежные владения», в то время как остальные разбойники пировали). Однако вполне вероятно, что такая практика духовного отречения от «мирской жизни» была навеяна Шкуркину знанием религиозных традиций китайцев (духовных практик буддизма и даосизма).

В остальных рассказах сборника П. Шкуркина «Хунхузы» образ маньчжурского бандита чрезвычайно романтизирован, он практически приобретает культовый характер. Хунхуз становится для автора мифологическим коррелятом нового «легендарного героя», что во многом объясняет культ своеобразного преклонения автора перед искателями вольной жизни. Не случайно, подводя читателя к главной теме своих «этнографических рассказов», Шкуркин отмечает: *«Здесь читатель увидит жестокость, человеконенавистничество, разбой с грабежом во всех видах, убийства и т.д., но увидит также верность своему слову, своеобразную честность, рыцарское отношение к женщине. Одного читатель только, вероятно, не увидит – подлости и предательства...»*<sup>26</sup>. Образы хунхузских атаманов в рассказах «Старая хлеб-соль», «В гостях у хунхузов» – яркое тому подтверждение. Например, мудрый атаман Фа-Фу («В гостях у хунхузов»), установивший строжайшую дисциплину в своем лагере, помогает рассказчику – русскому военному – найти пропавших лошадей. А главарь разбойничьей шайки из рассказа «Старая хлеб-соль» казнит одного из хунхузов за то, что тот крадет часы у его русского друга-солдата, некогда спасшего хунхузского главаря от смерти. Подобным

героическим типам хунхузских главарей противопоставлены образы хунхузов в рассказах «Отплата» и «Серьги». В первом хунхузы воплощают образ маньчжурских демонов, которые зверски убивают русского мальчика, попавшего к ним в фанзу.

Весьма любопытно, что спустя лишь несколько лет хунхузничество обретет новое осмысление в творчестве еще одного писателя-дальневосточника, уже перебравшегося, правда, к тому времени в Москву. Венедикт Март вырос и сформировался как писатель во Владивостоке. В его интересе к Китаю и китайской мифологии сказался, в первую очередь, семейный опыт. Отец В. Марта родился в Японии (в семье фельдшера духовной миссии), в г. Хокодате, японский язык знал как родной<sup>27</sup>, передавая любовь к восточным языкам своим детям. Помимо влияния отцовского авторитета, по сведениям Ивана Елагина, Март сам некоторое время работал в Японии и Китае<sup>28</sup>. Он всегда проявлял большой интерес к восточным странам – Китаю, Японии, Корее, хорошо знал китайский и японский языки. Сергей Алымов в своей статье «Правнук Виллона», посвященной В. Марту, писал: «Бездомным поэтам, швырнувшим свои души под ноги мира, открыты души всех народов и все века»<sup>29</sup>. Венедикт Март «бездомным» в прямом смысле не был – он жил в добротном двухэтажном доме на ул. Абрекской, 72, практически в центре Владивостока. Но ведь бездомность – это состояние, особенно присущее натурам эксцентричным, не привязанным к одному месту и делу. Вот что вспоминал Март о себе в те годы: «То я гремел на весь свой край, как поэт, выпуская книжку за книжкой. А то срывался – дальше некуда! Убегал от “жизни-пытки” – в китайские морфийные притоны, в таянчваны – курильни опиума... Чуть было вовсе не искурился» (из письма И.А. Рязановскому, осень 1927 г.)<sup>30</sup>.

Думается, не последнюю роль в устойчивом интересе к китайской теме сыграло и воздействие литературного окружения Марта. Известно, что его владивостокский друг С. Третьяков, например, был весьма увлечен Китаем, хотя его «китайские» тексты появятся много позднее<sup>31</sup>. Большим авторитетом среди владивостокцев пользовался и опыт В.К. Арсеньева – его рассказы о встречах с китайцами в дебрях уссурийской тайги увлекли в те годы А. Несмелова и М. Щербакова. К тому времени вышли из печати и работа Арсеньева «Китайцы в Уссурийском крае», и многие труды Н.А. Байкова<sup>32</sup>. Знали во Владивостоке и работы П.В. Шкуркина – Арсеньев был с ним дружен, пользовался переводами писателя-этнографа. Так что манящие тайны Востока открылись Венедикту Марту в причудливой смеси книжной премудрости и личного опыта общения с жизнью и культурой азиатских стран. Не стоит умалять значение и опиумного дурмана, к которому был склонен Март и который мог навевать ему особого рода эмоции в отношении Китая.

Уже ранние стихотворные опыты В. Марта, позднее вошедшие в сборник «Песенцы»<sup>33</sup>, с «исключительной зоркостью» запечатлевают «тайны внешне незначительных явлений»<sup>34</sup>. В стихотворении «В курильне» 1916 г. поэт изображает приют курильщиков опиума и его дурманящую атмосферу:

*Зорко и пристально взглядом стеклянным  
Смотрит курильщик на шкуру тигрицы –  
Некогда хищного зверя Амура.  
Чтобы отдаться объятиям пьяным,  
Женщина с юношей ею прикрылись.  
Смотрит курильщик, как движется шкура...  
Мак, точно маг-чаротворец багровый,  
Явь затемняет обманом дурмана,  
Чадные грезы тревожит и будит»<sup>35</sup>.*

Состояние курильщика и атмосферу опиумокурильни Март воссоздает весьма детально и натуралистично, опираясь, очевидно, на собственные ощущения. В его стихотворениях процесс употребления опиума эстетизирован, поэт трансформирует привычные ассоциации, и перед читателем возникает ирреальный, фантомный мир, где синие фигуры находят свободу и гармонию:

*И только в судорогах ожога  
Треещащий масляный фитиль.  
Мизинцы выпрямить... и оба  
Прильнут на скомканный настил!  
В игле проворной и вертлявой  
Кусочек черный запестрить.  
Горящий опиум – отравы  
Взволнует пьяный аппетит.*  
(«Мизинцы». С. 13).

Желтолицый китаец, который «юлит»<sup>36</sup> по синим водам залива или напевает «песенцы», душевно близок лирическому субъекту поэзии Марта:

*«Юлит» веслом китаец желтолицый.  
Легко скользит широкая шаланда  
По тихой глади синих вод залива...*  
(«На Амурском заливе». С. 7).

Или:

*Чай-чин-юн – желтолицый китаец  
«Песенцы» мне свои напевал.  
«Песенцами» он песенки звал...*  
(«Песенцы». С. 4).

Любопытно преломление в его лирике образа Хай-шин-вей – скрытого за дымкой тумана Владивостока:

*Как всплески под кормою монотонно  
Поет тягуче за веслом китаец  
Про Хай-шин-вей – «трепангов град великий».*  
(«На Амурском заливе». С. 7).

Этот город В. Март видит глазами все того же «китайца желтолицего»; видит совсем иной город, нежели знают его русские жители. Это – «Востока Дальнего столица»:

*Над ним в далях небес светло-зеленых  
Полоски алые в томленьи тают  
И звезды робко открывают лики.*  
(«На Амурском заливе». С. 7).

Как правило, для создания лирического высказывания, передающего картину мира восточного человека, Март выбирает соответствующую, на его взгляд, форму: это либо трехстишие, либо пятистишие, написанное белым, сплошь инверсированным, стихом. В этом явственно чувствуется гумилевская традиция «восточной поэзии», но Март оригинален в первую очередь в том, что его лирический герой не эстетствует в далеком петербургском кафе, а действительно живет среди китайцев или японцев.

Образ китайцев в ранней лирике Марта создается и в футуристическом ключе (например, стихотворение «Три души», цитируемое ниже).

В прозаическом творчестве Марта доэмигрантского и послеэмигрантского периода также устойчиво обнаруживается интерес к образу Китая и китайцев. Будучи футуристом – а значит, по определению революционным, он ищет вдохновения не в китайской аристократической экзотике, а в буднях простого народа, живущего в тех же пространственных координатах, что и он сам. Героями его рассказов становятся жители бедных районов Китая, крестьяне и бродяги, дети, оставленные по воле рока без родительской любви. Эти явно выраженные социальные приоритеты будут определять китайскую прозу Марта, правда, с определенными акцентами. Он начинает с проникновения в духовный мир восточного человека, постигая мифо-ритуальный комплекс народов Дальнего Востока.

В начале 1920-х гг. Март публикует сборник «Тигровьи чары», в который вошли два рассказа и стихотворение (уже известное по сборнику «Песенцы»). Заметим – название сборника словообразовательной моделью перекликается с названием романа Ф. Сологуба<sup>37</sup>, чего многие не замечают и используют неверное, но, с точки зрения русского языка, более понятное написание: «Тигровые чары». На наш взгляд, схождения Марта с Сологубом вызваны не просто более предпочтительной мелодикой словосочетания, а именно религиозными коннотациями. Март словно перекликается с Сологубом – тот изобретает, «творит» легенду о России и русском быте, а Март погружается в мир живых и действенных преданий, исторически определяющих быт китайского народа.

В прозаической части он обращается к религиозным верованиям китайцев сквозь призму их повседневной жизни. Март как будто проживает эти истории вместе со своими героями. Обратимся к рассказу «Лапа Мин-Дзы». Это история о китаянке, которая, как и многие героини мартовских рассказов, родилась на китайском побережье в бедной семье. Но отличается жизнь Мин-Дзы тем, что ей сопутствует удача, приносимая таинственной тигровой лапой – «наследной» лапой-амулетом. Девушкой она покинула родную фанзу и отправилась в Хай-шин-вей<sup>38</sup> вслед за заезжим проходимцем Ван-со-хином. Ожидая счастья и новой жизни, Мин-Дзы оказалась в неприятной конуре, где каждый вечер над ней издевались подозрительные приятели Ван-со-хина. Вскоре жестокая участь сменилась на тепло и уют: девушка подружилась с богатой китаянкой Кун-ны и до старости прожила у этой доброй и ласковой женщины. После смерти своей покровительницы Мин-Дзы пришлось вернуться в грязь и нищету. Вот тут и пригодилась тигровая лапа. *«С необычайным вниманием и осторожностью, пуще всего берегла Мин-Дзы эту вещь. Еще дед завещал отцу, а отец ей передал тигровую лапу»*<sup>39</sup>.

На старости лет Мин-Дзы стала пользоваться уважением и почетом. Старушка прославилась тем, что избавляла человека от застрявшей в горле рыбной кости при помощи лапы. Так и закончила свой век «в черных, сумрачных провалах среди бесконечных грязных пристроек, надстроек и построек одного из затхлых, потускневших домов китайского Владивостока... слепнущая, еле движущаяся крохотная старушонка Мин-Дзы – знаменитая и единственная специалистка по вытаскиванию рыбных костей из горл»<sup>40</sup>.

В мифопоэтических представлениях китайцев тигр – царь зверей и Владыка леса и гор. Он является одним из четырех священных животных и ассоциируется с землей<sup>41</sup>. «Ван» и «Дэ» («Царь» и «Великий») – многозначные иероглифы, природой выведенные на лбу дальневосточного хищника. «Великий Ван», «Хозяин тайги», «Повелитель тайги», «Акбар», «Семь полосок на спине», «Амба» и прочие иносказательные именованья этого великолепного представителя рода кошачьих настоятельно рекомендуются у разных народов для использования вместо прямого его имени.

До сегодняшнего дня в целях безопасности таежникам крайне не рекомендуется использовать изображение тигра<sup>42</sup>. Отсюда, возможно, представления об огромной животворящей силе тигра: китайцы верили и верят, что это животное защищает от демонов, приносящих болезни, исцеляет человека. В китайской мифологии маги, выступающие как устрашители демонических существ, как правило, изображаются восседающими на тигре<sup>43</sup>. Так же и героиня рассказа Мин-Дзы – в глазах нуждающихся в исцелении – выступала в роли мага, непременным атрибутом которого была таинственная тигровая лапа, дарующая жизнь: «*Цап-царап, цап-цапыньки – сверху вниз, и еще, и опять, и потом... водит, проводит старушенка без толку кропотливой ручонкой... минута, другая – глянь! – кость-то и выскочила из места насиженного...*»<sup>44</sup>. Не случайно лапа тигра словно срастается со старушкой – это вполне соответствует мифологической логике подвижности пребывания сферы божества. Потому и рассказ назван не «Тигровая лапа», а «Лапа Мин-Дзы»; в названии процесс мифологической аппелятивизации зафиксирован как нельзя более убедительно.

Март проникает в глубинную основу китайской религиозной картины мира. Одним из базовых представлений китайцев является вера в переселение душ, что находит отражение в стихотворении «Три души» из упомянутого сборника «Песенцы»:

*...Поселился он в кладбище  
Средь почетных предков...  
Жизнь земная клетка,  
Человек в ней – жалкий нищий.  
Три души его покорно  
Разбрелись. Дороги  
Их решили боги:  
Брак трех душ его расторгнуть.  
Страж душа одна осталась  
С мертвецом в могиле...  
С новой ясной силой  
В теле бренном засияла.  
Отошла душа другая,  
Труп, покинув в гробе, –  
В мир иной загробный,  
Жизнь земную повторяя.  
Третья – в фанзу возвратилась.  
И дощечка в доме –  
Память о покойном –  
Третью душу приютила<sup>45</sup>.*

В комментарии к стихотворению «Три души» Март писал: «Китайцы уверены в том, что у человека три души. После смерти три души расходятся. Одна переселяется в загробный мир, в коем повторяет земную жизнь; другая остается в могиле с мертвецом, а третья – возвращается в родную фанзу и поселяется в дощечке с именем покойного»<sup>46</sup>.

Взгляд на жизнь китайцев сквозь призму их повседневной религиозности становится основой сюжета другого рассказа сборника «Тигровьи чары» – «Долг покойного». Теперь уже прозаическим языком (хотя и с элементами лиризации текста) В. Март практически воспроизводит стихотворение «Три души» и свой ранний комментарий:

*«Три души у человека. После смерти расходятся они.  
Одна душа уходит в иной, загробный мир и повторяет земную жизнь усопшего.*

*Душа другая остается в могиле с мертвецом.  
А третья душа покидает прах, вселяется в родную фанзу, ютится  
в дощечке родовой с начертанным именем покойного.*

*Как будто бы и умер человек – ан, нет! Жива его душа и бродит в  
мире...*

*Бродит, ходит, переходит – бродит душа, пока не приткнется  
куда, в брюхо какое, ...и выроится снова на землю – жить-пожи-  
вать, сызнова канителиться да плодиться на той же земле, под ту-  
тошним солнышком»<sup>47</sup>.*

Речь идет о древнем представлении китайцев: у человека несколько душ, – например, души «хунь» и «по», одна из которых улетает после смерти, а другая остается с умершим до полного разложения тела. Кроме того, есть душа «лин», которая находит жизнь во всех вещах и существах<sup>48</sup>. По-видимому, о душе лин и повествует Март.

Сюжетная ситуация рассказа – мифема о том, что нет успокоения душе того, кто взял в долг. Это история о дядюшке Ку-юн-суне (образ «седого, горбатого» старика, сквозного персонажа «китайского» текста В. Марта, берет начало в упомянутом стихотворении; в дальнейшем он появится в повести «Речные люди»), душа которого после смерти переселилась в жеребенка, чтобы конем отработать долг, взятый у племянника при жизни. Настоящим сокровищем становится стройный красавец-жеребец для Син-дзы, отрабатывает долг сполна. Однажды Син-дзы решил взять Дядю (так он назвал коня) на ярмарку, где конь впервые расстроил хозяина – учинил разгром в горшечной лавке. Впоследствии оказалось, что хозяин лавки был должен дяде Син-дзы. Таким образом, душа Ку-юн-суна вернула долг. Миф, сказка и реальность переплетены в рассказе, как и в традиционной китайской прозе. Так Март сотворяет свою легенду о жизни и верованиях китайского народа.

Китайская тема и любимые китайские персонажи не оставят воображение Марта и после его отъезда в Москву. Теперь Китай станет для Марта источником художественной оригинальности – ведь мало кто из столичных авторов может соперничать с ним по степени живого опыта сообщения с инокультурой, что же говорить о знании языка и литературной традиции.

Но в новой системе ценностей, в которой Март оказывается, его познания в мифологии Китая и веками устоявшихся традиций – сродни мракобесию. Богатейший «китайский» багаж Марта в социалистическом мире богоборчества ожидает печальная участь годных только в утиль вредных предрассудков.

Март теперь не имеет права продолжать свою роль салонного писателя-кокаиниста, очарованного и одурманенного китайской мистикой. Он вернулся в Советскую Россию и следует общему направлению жизни, новым требованиям к развитию литературы (хотя дома все еще ходит в роскошном восточном халате и шапочке). Март печатается «в тысяче и одном журнальчиках», публикует очерки, а также рассказы «преимущественно дальневосточного характера»<sup>49</sup>. Март находит для самовыражения новую форму. Он почти отказывается от стихов и отдает предпочтение прозе: «Скоро этак разучусь вовсе писать стихами... Да и к тому же что-то тянет на прозу», – пишет в письме Рязановскому<sup>50</sup>. В СССР он имеет возможность встретиться со своими владивостокскими коллегами – С. Третьяковым и Н. Асеевым, дружит с Д. Хармсом и Ф. Панферовым.

В эти годы советская литература переживает период острых дискуссий о «беллетристике» (как литературе вымысла) и «литературе факта»<sup>51</sup>. И, конечно, тематику и проблематику прозаических произведений определяет требование соцзаказа<sup>52</sup>. Приехавшему из «белого Харбина» Марту приходится балансировать между предшествующим жизненным и худо-

жественным опытом и тем, чего ждут от него новый читатель незнакомой ему страны и новая критика.

Но и Китай к концу двадцатых годов – уже не тот древний Китай, бедные жители которого тихо возделывали рис, а богатые подремывали в тени дворцовых покоев. Это прекрасно знали в Республике Советов. Начало 1927 г. было связано в Советской России с ожиданием китайской революции. Идея мировой революции переживает к тому времени кризис, и на этом фоне вопрос пролетарской революции в Китае – вопрос идеологически и стратегически важный для Коминтерна и ЦК партии<sup>53</sup>. В марте 1927 г. газеты сообщали: «*Знамя революции развеивается над Шанхаем*». Говорилось о восстании рабочих, вступлении в город национально-революционной армии, печатались портреты ее главнокомандующего Чан Кай Ши, одного из лидеров Гоминьдана<sup>54</sup>. Однако скоро ситуация резко меняется, происходит раскол Гоминьдана. Взятие власти, осуществленное Чан Кай Ши, было направлено против китайских коммунистов и симпатизирующих им советских советников: он старался ослабить политическое и идеологическое влияние СССР и Коммунистической партии Китая. Советские газеты сообщили о том, что войска героя китайской революции расстреливают рабочих, их жен и детей, появляются статьи о «китайской корниловщине»<sup>55</sup>. На страницах советских газет и журналов появляются заметки пролетарских писателей в поддержку китайской революции.

Такая кампания привела не только к расколу внутри страны, но и к ухудшению советско-китайских отношений: советская миссия была атакована вооруженными солдатами Пекинского правительства. Инициаторы нападения стремились обострить конфликт между странами, что привело бы к прекращению помощи СССР китайской революции. Ситуацию также усугубляла политика американских и британских представителей в Китае<sup>56</sup>.

Новый советский читатель был захвачен бурными революционными событиями в Китае. В этой новой ситуации жизнь любимых героев Марта (Кун Юн-Суна, Мин-Дзы) и всего китайского народа определяют уже не Судьба, дарованная свыше Небом, не мистическая воля предков, а социально-политические процессы. Именно об этом недвусмысленно идет речь в вышедшем в Советском Союзе «Сборнике рассказов» (1928), а также в «повести для детей из быта современного Китая» – «Речные люди» (1930).

Теперь перед читателем Марта – государство, охваченное волнениями и революционной борьбой. Так, например, в рассказе «Хун Чиэ-Фу» главный герой переживает личную трагедию, связанную с вторжением «белолицых чужестранцев» в Китай. Старик зарабатывает себе на жизнь тяжелым трудом, работает рикшей. Рикша, или человек-лошадь, «редко может проработать пятнадцать-двадцать лет»<sup>57</sup>, и Хун постоянно думает о том, что «где-нибудь в торгашеской сутолоке грохочущих улиц он вдруг грохнется мертвым наземь»<sup>58</sup>. Но не только это становится испытанием для старика Хуна: он вынужден каждый день перевозить ненавистных ему чужестранцев, загубивших его единственного сына. Ли еще ребенком был отдан в слуги к богатому англичанину, в доме которого он постоянно переносил побои и издевательства. Однажды отец захотел поделиться с сыном общим горем, сообщить о смерти матери, но это ему не удалось: хозяин особняка плетью прогнал его из дома. На другой день старик узнал, что сын заступился за отца и топором обезобразил лицо хозяина. Конечно, Ли был казнен. И с этого дня Хун находит силы в чувстве мести. Рассказ имеет трагическую концовку: в коляску старика садится уродливый англичанин, в котором он узнает убийцу своего сына. Движимый только одной мыслью – отомстить, Хун сбрасывает коляску в реку.

Драматизм ситуации усиливает тот факт, что потеря единственного сына делает невозможным достойное погребение останков отца: «*У китайцев еще при жизни отца сын заготавливает гроб для старика, и это явля-*

ется доказательством особой сыновней почтительности»<sup>59</sup>. В традиционных религиозных верованиях Китая на протяжении многих веков сохранялся культ предков, согласно которому ответственность за похороны главы семьи ложилась на плечи сына. Непременной составляющей обряда захоронения являлись дощечки с именами умерших родственников, которые размещались на могилах или алтарях<sup>60</sup>. Китайцы верили (и верят), что одна из трех душ человека вселяется в эту особую дощечку. Поэтому несчастного старика постоянно преследует мысль, что после смерти *«некуда будет приткнуться его опустошенной душе»*<sup>61</sup>.

Не менее драматична судьба швеи Вы-и, героини рассказа «Красный плат китайки». Автор рассказывает о последних минутах жизни хрупкой предводительницы шайки хунхузов<sup>62</sup>. Перед ее глазами проносится жизнь, полная лишений, голода, опасных связей. Но не с сожалением вспоминает маленькая китайка прожитые годы: она смогла продолжить дело мужа-революционера в борьбе с «белыми дьяволами-европейцами», захватившими Китай. Вы-и стала известна как «Летучая мышь», храбрая и щедрая освободительница, помогающая бедным. И так же бесстрашно она выносит свое наказание у позорного столба, ждет рокового часа. Принимает смерть мужественная Вы-и с торжествующей улыбкой, но не от палача, а от подруги из толпы бродячих швеек.

На фоне обострившегося международного кризиса меняется не только сюжетное наполнение «китайской» прозы В. Марта, меняется сам язык его произведений. Он становится плакатным, а сюжетные линии рассказов довольно прогнозируемы в духе революционной идеологии. В этом отношении весьма характерно «Предисловие» к «Сборнику рассказов»: *«В напечатанных в этой книжке рассказах Венедикта Марта описывается жизнь трудящегося населения Китая и Кореи. Постоянная нужда, тяжелый, плохо оплачиваемый труд рабочих и крестьян, всевозможные притеснения, как со стороны иностранных богачей, так и со стороны китайских помещиков и чиновников, – все это порождает глубокую ненависть трудящихся к своим врагам – помещикам и капиталистам.*

Борьба эта развивается с большими трудностями. Сейчас китайский рабочий и китайский крестьянин, несмотря ни на что, несмотря на тяжести и жертвы, завоевывают свои права.

Рассказы В. Марта если и не отражают эту великую борьбу, то все же дают читателю некоторое представление о жизни рабочих и крестьян в Китае. И старый Хун, и бродячая швейка Вы-и – оба они живут одной ненавистью, одним стремлением непримиримой вражды к своим классовым врагам.

*Чтение этих рассказов помогает читателю легко уяснить себе то, что происходит в Китае, и помогает ближе узнать эту великую стра-ну»*<sup>63</sup>.

Особого внимания заслуживают комментарии, которые дает В. Март по поводу древних религиозных воззрений китайцев в зависимости от соцзаказа. Если в сборнике «Песенцы» они представляли собой популяризацию китайской мифологии, то в «Сборнике» приобрели ярко выраженный идеологизированный оттенок, сравним: *«В китайской темной массе до сих пор не изжит культ предков. Они верят, что у человека три души и после смерти одна из душ вселяется в особую дощечку...»*<sup>64</sup> (курсив наш. – Авт.).

Советскому читателю Март преподносит «революционную» версию хунхузничества в Китае – вполне в духе героической романтизации восстаний Е. Пугачева и Стеньки Разина, уже адаптированной в мифологизированном сознании новой России. Его Вы-и – не просто предводительница шайки, она – провозвестница революционной эмансипации китайских женщин. Марту ли, приехавшему из Маньчжурии, где в начале 20-х гг. хунху-

зы превратились в настоящее бедствие для коренного населения (в первую очередь бедного), было не знать истинную сущность хунхузничества!

В интерпретации В. Марта хунхузы – это борцы против иностранного засилья в Китае, против «проклятых белых дьяволов». Поэтому в момент казни их предводителя Тяна на *«длинном шесте вдруг взвился красный плат»*. Жена Тяна берет в свои руки его *«благородное дело»*, а подвиги и щедрость *«изумительной атаманиши»* обрастают легендами<sup>65</sup>.

Прозвище китаянки – «Летучая мышь» – приобретает особое значение в рассказе, особенно сквозь призму сегодняшнего прочтения прозы Марта. Советскому читателю смысловые коннотации этого образа не давали ничего, кроме устрашающих романтических аллюзий – в духе европейской традиции. На этот счет Март не дает никаких популярных «китаеведческих» комментариев. Но если бы его текст стали читать знатоки-китаеведы, то не увидели в этом ничего сомнительного<sup>66</sup>. В китайской мифологии образ летучей мыши несет самые что ни на есть положительные смыслы – как символ удачи. К тому же, по поверьям китайцев, летучая мышь является спутником бога счастья Фу-Шинга, а известные художники часто выбирали этот образ для своих картин, также он встречался и на народных полотнах. И, конечно, здесь мы имеем дело с универсальной разбойничьей мифологией, устойчиво воспроизводящей в жизни разбойников понятие удачи, везения. Март не отказал себе в этом удовольствии – синтезировать традиционное и революционное. Так же происходит и с символикой «красного платка». Заметим – не платка, а «плата», в отечественной поэтической традиции – блоковского топоса, его женственной теодицеи России<sup>67</sup>.

Красный цвет для жителей Китая – издревле символ счастья и благополучия. Традиционная символика скрещивается с революционной: красный – цвет революции. Синтез этих значений в образе «плата» героини должен был убедить читателя в вере в светлое будущее, благотворном влиянии революционных событий на жизнь простых жителей Китая: *«...на длинном шесте развевался красный плат с начертанной ее рукой осуществленной клятвой»*<sup>68</sup>.

В дальнейшем, в повести «Речные люди», Март продолжит линию освобождения угнетенного китайского народа, а попытается сделать это, обратившись к детскому сознанию и мироощущению своего героя Ку-Сяо. Создание новых социальных мифомodelей автор связывает с появлением в китайской деревушке Ай-хой боевой организации – отряда «Красные пики», *«которые так называются потому, что на оружии членов этого общества, на пиках, привязаны ленты красного цвета – символа революционной борьбы»*<sup>69</sup>. «Речной мальчик» Сяо замечает в каменоломне рядом с изображением китайских божеств новое и неизвестное для него божество – портрет Ленина: *«Возле божков прямо на стене был приклеен большой лубочный портрет белого человека. Белый человек, прищуря умные глаза, казалось, подсмеивался над Сяо, который не понимал: «Зачем “белого дьявола” повесили в кумирню?»*<sup>70</sup>. Если бы Сяо был грамотен, то он разобрался бы в иероглифах. Эти иероглифы под портретом лысого белого человека, с хитрецою в улыбке, означали: *«Ленин – друг китайского народа»*. Появление такого плакатного облика вождя в прозе В. Марта, вероятно, было продиктовано исторической ситуацией. Тем не менее, по сюжету повести, Сяо воспринимает Ленина как «нового бога» и боится молиться ему так, как учили его с детства. Повесть В. Марта написана в традициях «детской литературы», посвященной Ленину (вспомним «детские повести и рассказы» В. Бонч-Бруевича, В. Катаева, М. Зощенко, М. Светлова, А. Твардовского, К. Паустовского, М. Исаковского, М. Дудина и др.), отсюда непременно сопутствующий образу Ленина героико-романтические черты и особое благоговейное почитание, отражающее квазирелигиозные формы сознания – созда-

ние культа «нового бога», каким кажется Сяо «*Ленин – друг китайского народа*».

Трансформации сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей, как видно, отразили самые разные аспекты интереса к Китаю, стремительно меняющегося в первой половине XX столетия: от этнографического к поэтическому и идеологическому. Миф в данном случае подтверждает свою универсальную социальную востребованность: именно мифологические модели помогли Марту в доступной форме донести до простого советского читателя положительный образ революционного Китая и его героев.

Однако спекулятивность подобных мифологических трансформаций обрекает художника лишь на временный успех. Это весьма убедительно доказывает социальная мифологизация хунхузничества Мартом. Кстати сказать, Март даже тогда не успел за временем и оказался идеологически вредным писателем – отношения с Гоминьданом ухудшились, а книга только-только вышла из печати. Трагическая судьба писателя была во многом обусловлена его прокитайской художественной недалекостью.

Более «живучими» оказались произведения Н. Байкова и П. Шкуркина, а также ранние повести Марта. Конечно, Н. Байкова и П. Шкуркина физически спасло от обвинений в китайском шпионаже то, что они вовремя успели выехать из Харбина. Однако особая ценность произведений русских дальневосточников, их вневременная достоверность сохранились, несмотря на их долгий путь к читателю. Потому, что в этих повестях и рассказах, хотя и сквозь призму русского сознания, запечатлены базовые модели китайской ментальности, сохраняющиеся в разных формах до сих пор в обыденном сознании жителей Поднебесной. Открывая сегодня для себя заново творчество эмигрантских авторов, мы попутно открываем для себя и Китай.

### **Библиографический список**

Веселовский А.Н. Из введения в историческую поэтику // Веселовский А. Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 71.

Байков Н.А. В дебрях Маньчжурии (главы из книги) // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2003. – № 4 (866). – С. 243-259.

Байков Н.А. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. – Т. 3. Соната над Хинганом / сост. Ли Янлен. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 167-168.

Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. – М.: Центрполиграф, 2010. – С. 80.

Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 1920–1940 гг.) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 5. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2012. – С. 181-203.

Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронта в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами. – Благовещенск: Изд-во -во Амурского гос. ун-та, 2012. – С. 336-346.

Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2010. – С. 119-140.

Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. – Пенза-Прага: Сфера, 2011. – С. 170-181.

Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2009. – С. 10.

Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Кибер-религия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурский гос. ун-т, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.

Иннань Ли. Китайцы и природа: о некоторых особенностях китайской ментальности // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амур. гос. ун-та, 2013. – С. 39-51.

Март В. Сборник рассказов. – М.: Государственное издательство, 1928. – С. 24-32.

Март В. Речные люди. – Л.: Молодая гвардия, 1930. – С. 38.

Мелетинский Е.М. От мифа к литературе. – М.: РГГУ, 2000. – 168 с.

Шкуркин П.В. По Востоку // Записки Приамурского отдела Императорского Общества востоковедения. – Вып. 11. – Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1913. – С. 189-243.

Шкуркин П.В. Китайские легенды. – Харбин: Типография товарищества «Озо», 1921. – С. 113.

Шкуркин П.В. Хунхузы. Этнографические рассказы // Литература русских эмигрантов в Китае. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 483-484.

---

<sup>1</sup> Веселовский А.Н. Из введения в историческую поэтику // Веселовский А.Н. Историческая поэтика. – М.: Высшая школа, 1989. – С. 71

<sup>2</sup> Хисамутдинов А.А. К истории российского китаеведения в Маньчжурии // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2013. – С. 187-208.

<sup>3</sup> Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – Петроград: Издание журнала «Наша охота», 1914. – С. 440-463.

<sup>4</sup> Там же. – С. 440.

<sup>5</sup> Там же. – С. 441.

<sup>6</sup> Там же. – С. 442.

<sup>7</sup> Там же. – С. 447.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. – С. 463.

<sup>10</sup> Об этом см.: Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2009. – С. 10; Забияко А.П. Порубежье // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2010. – С. 6; Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2010. – С. 119-140.

<sup>11</sup> Цит. по.: Шкуркин П.В. По Востоку // Записки Приамурского отдела Императорского Общества востоковедения. – Вып. 11. – Хабаровск: Типография канцелярии Приамурского генерал-губернатора, 1913. – С. 189-243.

<sup>12</sup> Об этом: Забияко А.П. Китайцев древних религия // Энциклопедия религий / под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова. – М.: Академический проект, 2009. – С. 521-523.

<sup>13</sup> О почитании китайцами природных объектов см.: Иннань Ли. Китайцы и природа: о некоторых особенностях китайской ментальности // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2013. – С. 39-51.

<sup>14</sup> Шкуркин П.В. Китайские легенды. – Харбин: Типография товарищества «Озо», 1921. – С. 113.

<sup>15</sup> Об этом см.: Забияко А.А. Текстологические тропы дальневосточной этнографии (проблема аутентичности текстов писателей 20-40 гг.) // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 5. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2012. – С. 181-203; Забияко А.А. Женьшень, тигр, священные места: мифологемы дальневосточного фронта в творчестве писателей-эмигрантов // Россия и Китай: социально-экономическое взаимодействие между странами и приграничными регионами. – Благовещенск: Изд-во -во Амурского гос. ун-та, 2012. –

С. 336-346; Забияко А.А. «Фронтирная мифология» в художественной рефлексии дальневосточных писателей (20-30 гг. XX в.) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 9. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2010. – С. 119-140; Забияко А.А., Дябкин И.А. Образ разбойника в контексте «фронтирной мифологии» дальневосточной эмиграции // Символическое и архетипическое в культуре и социальных отношениях. – Пенза-Прага: Сфера, 2011. – С. 170-181; Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154-170.

<sup>16</sup> Об этом см.: Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII – начала XX в. // Забияко А.П., Кобызов Р.А., Понкратова Л.А. Русские и китайцы: этномиграционные процессы на Дальнем Востоке. Указ. изд. – С. 9-35.

<sup>17</sup> Ершов Д.В. Облик дракона. Кто такие хунхузы? // Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. – М., 2010. – С. 16.

<sup>18</sup> Там же. – С. 9.

<sup>19</sup> Шкуркин П.В. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Т. 3. Соната над Хинганом / сост. Ли Янлен. – Пекин: Китайская молодежь, 2005. – С. 483.

<sup>20</sup> Байков Н.А. В дебрях Маньчжурии. – Харбин: Офсет-Пресс, 1934. – 225 с.

<sup>21</sup> Шкуркин П.В. Хунхузы. Этнографические рассказы // Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд. – С. 483-484.

<sup>22</sup> О квазирелигиозности см.: Забияко А.П., Воронкова Е.А., Лапин А.В., Пратына Д.А. и др. Киберрелигия: наука как фактор религиозных трансформаций / А.П. Забияко, Е.А. Воронкова, А.В. Лапин, Д.А. Пратына и др.; под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск: Амурского гос. ун-та, библиотека журнала «Религиоведение», 2012. – 208 с.; Элбакян Е.С. Квазирелигиозность // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова. – М.: Академический проект, 2009. – С. 396.

<sup>23</sup> Шкуркин П.В. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд. – С. 528.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Ершов Д.В. Ратные будни казаков // Ершов Д.В. Хунхузы: необъявленная война. Этнический бандитизм на Дальнем Востоке. Указ. изд. – С. 80.

<sup>26</sup> Шкуркин П.В. Хунхузы // Литература русских эмигрантов в Китае. Указ. изд. – С. 483.

<sup>27</sup> Витковский Е. Состоявшийся эмигрант // Lib.ru: Библиотека Максима Мошкова. URL: [http://lib.ru/NEWPROZA/WITKOWSKI/s\\_entropia.txt](http://lib.ru/NEWPROZA/WITKOWSKI/s_entropia.txt) (дата обращения 06.10.2013).

<sup>28</sup> Из воспоминаний поэтессы Людмилы Титовой «Мне казалось, мы будем жить на свете вечно...» // Цит. по Витковский Е. Состоявшийся эмигрант. Указ. источник.

<sup>29</sup> Алымов С. Правнук Виллона (О Венедикте Марте) // Гонг. – 1923. – № 2. – С. 17.

<sup>30</sup> Письмо В. Марта И.А. Рязановскому 1927 г. // Цит. по: Витковский Е. Состоявшийся эмигрант. Указ. источник.

<sup>31</sup> О судьбе и творчестве С. Третьякова: Ли Иннань. Китай в творчестве Сергея Третьякова: Роман «Дэн ши-хуа» // Русский Харбин, запечатленный в слове. – Вып. 6. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2012. – С. 237-251.

<sup>32</sup> Арсеньев В.К. Китайцы в Уссурийском крае. – Хабаровск, 1914; Байков Н.А. В горах и лесах Маньчжурии. – СПб., 1915; Арсеньев В.К. По Уссурийскому краю (Дерсу Узала). Путешествие в горную область Сихотэ-Алинь. – Владивосток, 1921.

<sup>33</sup> Март В. Песенцы. – Владивосток, 1917; Март В. Песенцы (2-е издание). – Харбин, 1922.

<sup>34</sup> Алымов С. Правнук Виллона (О Венедикте Марте). Указ. изд. – С. 17.

<sup>35</sup> Март В. Песенцы (2-е изд.). Указ. изд. – С. 6.

<sup>36</sup> «Юли-юли» – так называемая во Владивостоке китайская лодка. Соответственно, «юлить» – управлять такой лодкой. Об этом: Несмелов А. Наш тигр // Несмелов А. Собрание сочинений: В 2-х т. – Т. 2. – Владивосток: Рубеж, 2006. – С. 660.

<sup>37</sup> Сологуб Ф. Капли крови (Навыи чары – первая часть трилогии «Творимая легенда»). – М.: Центурион, 1992. – 442 с.

<sup>38</sup> Древнее китайское название бухты Золотой Рог.

<sup>39</sup> Март В. Тигровьи чары. – Владивосток, 1920. – С. 4.

<sup>40</sup> Там же. – С. 10.

<sup>41</sup> Топоров В.Н. Тигр // Мифы народов мира. Энциклопедия. – Т. 2. – М.: Советская энциклопедия, 1987. – С. 511-512.

<sup>42</sup> Об этом подробно: Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронта в сознании писателей-эмигрантов. Указ. изд.

<sup>43</sup> Топоров В.Н. Тигр. Указ. изд. – С. 511-512.

<sup>44</sup> Март В. Тигровьи чары. Указ. изд. – С. 10.

<sup>45</sup> Март В. Песенцы. Указ. изд. – С. 10.

<sup>46</sup> Там же.

<sup>47</sup> Март В. Тигровьи чары. Указ. изд. – С. 11-12.

- <sup>48</sup> Токарев С.А. Душа // Мифы народов мира. Указ. изд. – Т. 1. – С. 414.
- <sup>49</sup> Письмо В. Марта И.А. Рязановскому 1927 г. Указ. источник.
- <sup>50</sup> Там же.
- <sup>51</sup> Литература факта. Первый сборник материалов работников ЛЕФа / под ред. Н.Ф. Чужака. – М.: Захаров, 2000. – 285 с.
- <sup>52</sup> Об этом, например: Корниенко Н.В. «Нэповская оттепель»: становление института советской литературной критики. – М.: ИМЛИ РАН, 2010. – 504 с.; В поисках новой идеологии: Социокультурные аспекты русского литературного процесса 1920–1930 годов / отв. ред. О.А. Казнина. – М.: ИМЛИ РАН, 2010. – 608 с.
- <sup>53</sup> Политбюро ЦК РКП(б) – ВКП (б) и Коминтерн. 1919–1943. Документы. – М.: Памятники исторической мысли, 2004. – С. 356–494.
- <sup>54</sup> Рабочая Москва. – 1927. – 22 марта. – С. 1.
- <sup>55</sup> Китайская корниловщина // Рабочая Москва. – 1927. – 17 апр. – С. 1.
- <sup>56</sup> Об этом подробнее: Воскресенский А.Д. Китай и Россия в Евразии: Историческая динамика политических взаимовлияний. – М.: Памятники исторической мысли, 2004. – С. 446–450.
- <sup>57</sup> Март В. Сборник рассказов. – М.; Л.: Государственное издательство, 1928. – С. 5.
- <sup>58</sup> Там же. – С. 6.
- <sup>59</sup> Примечание В. Марта. Там же.
- <sup>60</sup> Забияко А.П. Китайцев древних религия. Указ. изд. – С. 521–523.
- <sup>61</sup> Март В. Сборник рассказов. Указ. изд. – С. 6.
- <sup>62</sup> Члены организованных банд, действовавших в Маньчжурии и на территории российского Дальнего Востока.
- <sup>63</sup> Март В. Сборник рассказов. Указ. изд. – С. 3–4.
- <sup>64</sup> Там же. – С. 6.
- <sup>65</sup> Там же. – С. 30.
- <sup>66</sup> В Европе летучая мышь всегда ассоциировалась с темным началом, смертью, однако в китайской традиции это животное символизирует счастье, так как фонетически это сочетание омонимично пожеланию удачи // Захарова И.В., Захаров В.Ю. Удача по-китайски: как читать язык символов. – Ростов н/Д.; Краснодар: Феникс. 2010. – С. 175–179. Летучая мышь – [bianfu] / счастье – [xingfu] // Цзисяншоу (благопожелательные животные) / под ред. Чжэнь Иньхэ, Чжэнь Либин. – Фучжоу, 2005; Чжунго чуаньгун цзисян тудянь (Иллюстрированный словарь китайских традиционных благопожеланий) / под ред. Ли Дяня. – Пекин, 2005. – С. 80; Чжунго сяньчжен цидянь (Словарь китайских символов). – Тяньцзинь, 1991. – 128 с.
- <sup>67</sup> Левченко А.А., Забияко А.А. Художественная этнография в прозе В. Марта 1920-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 10. – Благовещенск: Изд-во Амурского гос. ун-та, 2013. – С. 219–237.
- <sup>68</sup> Март В. Сборник рассказов. Указ. изд. – С. 32.
- <sup>69</sup> Март В. Речные люди. – Л.: Молодая гвардия, 1930. – С. 38.
- <sup>70</sup> Там же. – С. 39.

**ВЛИЯНИЕ ТРАНСФОРМАЦИИ АБХАЗСКОГО ОБЩЕСТВА В XX в.  
НА ИЗМЕНЕНИЯ В ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ  
В СОВРЕМЕННОЙ АБХАЗИИ**

*Аннотация. Статья посвящена вопросу влияния социальных трансформаций советского и постсоветского периодов на характер организации и проведения похоронно-поминальных ритуалов в современном абхазском обществе. Насаждение нового социального порядка в советский период, а также формирование во второй половине XX в. городской прослойки населения повлияли на такие аспекты организации и проведения похоронно-поминального цикла ритуалов как характер оповещения о смерти, время и продолжительность проведения ритуалов. При этом основное содержание ритуалов и их понимание остались прежними, связанными с базовым комплексом представлений о посмертии, характерном для традиционного абхазского общества.*

*Ключевые слова: Абхазия, похоронно-поминальная обрядность, общество, трансформация.*

В «Краткой записке о сословно-поземельных отношениях в Абхазии и Самурзакани» говорится, что основанием общественного устройства служили многие союзы, на которые была разделена страна<sup>1</sup>. Эти союзы входили в существовавшую общину, а она, в свою очередь, входила в село – *ақыта*. Чаще всего жители общины территориально составляли микрорайон – *ахабла* в данной деревне. Абхазская община характеризовалась переплетением в ней территориальных, социальных, экономических и родственных связей, создавая единое целое.

Как и в дореволюционный период, в настоящее время жителями *ақыта* являются представители всех слоев общества. Их связывают важные события, происходящие в определенный промежуток времени. Этими событиями могут быть свадьбы, похороны, поминки, рождение ребенка, обряд вызывания дождя жителями микрорайона (*ацуныхъара*) и т.д. На протяжении длительного времени абхазское общество трансформировалось, и социальные отношения в нем претерпели определенные изменения. Одной из причин происходящих изменений стало установление советской власти – с ее приходом была разрушена система сословного разделения общества. Новая власть диктовала свои порядки, которые шли вразрез с установленными традициями. Уклад жизни абхазского общества особенно стал меняться с проведением сплошной коллективизации. С конца 20-гг. XIX в. сельские сходы, на которых решались важные вопросы деревни, отошли на второй план. Постепенно их сменили колхозные собрания. Это нововведение повлияло на социальный строй: на колхозных собраниях вместо довольно опытных взрослых мужчин с инициативой начинают выступать молодые коммунисты. Например, в советской этнографической литературе середины XX в. мы встречаем такие сообщения: «К сожалению, приходится считаться с мнением старших, чтобы их не обидеть»<sup>2</sup>.

С 60-гг. XX в. в абхазском обществе формируются новые явления. Начинает расти численность городского населения, это было вызвано тем, что колхозникам стали выдавать паспорта. Приобретение паспорта крестьянином означало, что выпускник школы мог поехать поступать в высшее или среднее специальное учебное заведение в город и остаться там

жить. Появление в обществе значительного количества городских жителей привело к изменениям жизни всего населения. Более того, изменился и порядок проведения некоторых обрядов. Так как у новых городских жителей в деревне оставались родственники, с которыми они сохраняли связи, то сельские жители стали равняться на городских, а иногда и подстраиваться под них. В связи с ростом городского населения, как заметил американский антрополог Клиффорд Гирц, «появляется новая модель социальной жизни, организованная посредством альтернативной системы культурной классификации. <...> среди массы городских жителей все еще идет процесс ее формирования»<sup>3</sup>. Это верно и для абхазского общества второй половины XX в., когда городское население все еще сохраняло некоторые элементы сельского уклада. Аналогом сельского микрорайона в городе становится группа многоквартирных домов. Если в каком-то из домов умирает житель, его семье, как и в деревне, помогает весь квартал, беря на себя все те же функции, которые берут соседи в селе.

Появление новой прослойки городских жителей, а также новых средств коммуникации внесло некоторые изменения как в порядок оповещения, так и в порядок проведения похорон и поминок. Кроме того, современный уклад жизни привел к ситуации, когда есть родственники, которых ничего, кроме принадлежности к одной семье, не связывает. Чаше многие вспоминают о существовании друг друга именно накануне проведения поминок и свадеб.

Если еще в середине XX в. на поминки не приглашали, то сейчас гостей приглашают<sup>4</sup>. Что касается похорон, то на похороны и в наши дни не зовут. О смерти родственника, друга, знакомого узнают по новой системе: друг другу сообщают по мобильному телефону. Все жители Абхазии смотрят АГТРК (Абхазская государственная теле-радиокомпания), где отведено специальное время для извещений, в которых говорится о смерти человека, а также о времени и месте его похорон. Извещают о смерти по просьбе родственников.

Для абхазов важно место захоронения<sup>5</sup>. По сообщению Инал-ипа, предать кости родственника земле в родовом кладбище, вне зависимости от того, где застала его смерть, – одно из основных требований закона абхазской родовой организации, которого строго придерживались<sup>6</sup>. Абхазы считают, что каждый человек должен быть похоронен в земле рядом со своими предками.

Хотя характер совершения поминального обряда стал более демократичным, порядок проведения основных ритуалов, входящих в поминальный обряд, остается прежним. Как и в XIX в., в настоящее время абхазы стараются удовлетворить душу усопшего. «Чтобы на том свете у него стол был полон», – говорят они. Похоронный обряд не заканчивается сооружением могилы. После похорон в доме умершего устраивают *анишьан*: на диване, стоящем в главной комнате, раскладывают одежду, обувь и личные вещи покойного. В Бзыбской Абхазии вещи покойного кладут в чемодан и ставят на том же диване. Перед *анишьаном* помещают фотографии покойного, а также фотографии недавно умерших близких родственников.

Если какой-либо родственник или знакомый не смог приехать на похороны, он может оплакать усопшего перед *анишьаном* и только после этого посетить могилу. Заботы об усопшем продолжаются еще долго после его похорон. В течение определенного времени родственники носят траур. По словам французского этнографа А. ван Геннепа: «траур – промежуточное состояние для тех, кто остается в живых, в которое они входят благодаря обрядам отделения и из которого они выходят обрядами реинтеграции в общество в целом (обряды снятия траура) <...> В период траура живые и умерший составляют особое сообщество, которое находится между ми-

ром живых, с одной стороны, и миром мертвых, – с другой. Длительность траура зависит от степени родства и устанавливается согласно свойственному каждому народу обыкновению вести счет родства»<sup>8</sup>. Так, в абхазском обществе близкие родственники носят траур в течение одного года и более. Сейчас порядок ношения траура и форма траура немного изменились. До конца прошлого столетия женщины специально шили траурную одежду, у которой не подшивали подол и рукава. Если умирал близкий родственник – муж, брат, брат мужа, ребенок, – женщина носила две кофты: нижнюю из плотного материала, а вторую, верхнюю, – шифоновую. Рукава у платья обязательно должны были быть длинными. Кроме того, женщины носили черные колготки или чулки. Сейчас в специально сшитой траурной одежде редко кого встретишь, обычно покупают готовые черные платья или юбки с кофтами, что можно рассматривать как влияние городской культуры. Тем не менее некоторые женщины даже сейчас не стригут волосы в течение года, пока носят траур. Также до сих пор сохраняется обычай носить черные чулки. Мужчины (до 40 дней у православных и до 52 дней у мусульман) не бреют бороду. Следует отметить, что этот обряд в настоящее время соблюдается, как правило, в случае смерти молодого человека. А если умирает младенец, который прожил меньше недели, то его хоронят в день смерти, пока не зашло солнце. По умершему младенцу траур не носят вообще и на его могилу не ходят. Об умершем младенце говорят – *дкьатейит*, что означает – «погас»<sup>9</sup>.

До конца XX в. продолжал сохраняться обычай, согласно которому семья умершего не посещала никаких мероприятий, что могли устраиваться как на территории села, так и вообще в Республике. Это же касалось и городских жителей. Однако в 90-е гг. этот обычай постепенно начинает уходить в прошлое, особенно после грузино-абхазской войны 1992–1993 гг. Это стали объяснять тем, что «излишний траур забирает новых родственников», т.е. стала доминировать установка на более позитивный взгляд на жизнь.

Характер оплакивания покойного в настоящее время также несколько изменился. Инал-ипа, ссылаясь на Торнау, описывает процесс оплакивания следующим образом: «... Жена и родственники покойного были одеты в длинную рубашку черного цвета, босые, с открытой грудью и с распущенными волосами, а лицо, грудь и руки были исцарапаны и избиты до крови, все рыдали и причитали, заливаясь слезами»<sup>10</sup>. В настоящее время царапают лицо только пожилые женщины, а волосы и вовсе не распускают. Если умер молодой человек, то его братья иногда надевают черные повязки. Еще одним нововведением стало ношение на груди маленьких фотографий в виде значков. Фотографии носят в основном женщины, мужчины крайне редко.

Тело покойного находится в доме в течение 4–5 дней у абжуйцев и три дня – у бзыбцев. В комнате, где лежит тело, всегда находится кто-то из близких. Чаще всего этим человеком или группой лиц являются родственники. Покойного не покидают даже ночью. Этот обряд называют «бдением» – *ачацшьара*. В настоящее время обычай бдения у тела покойного претерпел некоторые изменения. По словам моих информантов, если в микрорайоне умирала женщина, то женщины-соседки совершали бдение на вторую или третью ночь. А если умирал мужчина, то мужчины. Людей для совершения бдения специально никто не назначал. В настоящее время этот обряд совершают только родственники. Мой информант рассказывала, как она со своими двоюродными братьями и сестрами совершала бдение у тела бабушки. Так они отдавали дань уважения и любви умершей родственнице.

В ночь перед похоронами тело покойного обязательно омывают колодезной водой (*азхьамши*)<sup>11</sup>. Раньше ритуал омовения покойного соверша-

ли специальные люди, для которых шили одежду и перчатки белого цвета. Со второй половины XX в. обряд омовения постепенно начинают совершать близкие родственники, сыновья, братья, дочери, невестки. До сих пор в некоторых семьях сохраняется обычай шить фартуки для тех, кто будет совершать этот обряд.

В течение 40 или 52 дней для усопшего каждый вечер накрывают стол и зажигают свечку. После того этот же ритуал в течение оставшегося до года времени совершают по четвергам (мусульмане) или субботам (христиане). Таким образом, абхазы считают, что в течение года покойный все еще находится в доме и поэтому «кормят» его. На накрытом столе обязательным элементом трапезы покойного являются халва-*аҳала*<sup>12</sup> и вода, подслащенная медом. Кроме того, на столе обязательно должна быть та еда, которую любил покойный при жизни.

В настоящее время большие поминки (на 250–500 человек) устраиваются только один раз: либо на 40-й – 52-й день, либо на годовщину. До середины XX в. большие поминки проводили в оба эти срока. Изменения в порядке проведения поминок в наше время объясняют экономическими соображениями. Помимо своего религиозно-мировоззренческого смысла, поминки выполняют также функцию общения между родственниками, друзьями и знакомыми. На поминках даже устраивают неформальные смотрины для своих дочерей и сыновей.

Во время поминок в дом покойного стекается большая масса близких и дальних родственников. Как отмечалось, раньше на поминки не принято было приглашать. Тот, кто считал нужным, сам узнавал дату проведения обряда и приходил. В наше время на поминки приглашаются родственники и друзья как покойного, так и членов его семьи. Женщины приносят с собой большое количество специально приготовленных ритуальных блюд, свечи, сладости и фрукты. На поминки близкого родственника или друга мужчины могут принести жертвенное животное: быка или барана, если покойный мужчина, корову или овцу, если женщина. Жертвенных животных, как и прежде, приводят накануне поминок. До 80-х гг. XX в. изготавливали ритуальные древовидные свечи *ашьамака*<sup>13</sup>. *Ашьамака* изготавливались близкими родственниками умершего(ей) (сестрой, племянницей, тетей, дочерью), а также родней с материнской стороны. Количество древовидных свечей определялось положением умершего в семье, числом ближайших родственников, его возрастом и т.д. Домочадцам изготавливать *ашьамака* нельзя; ее заменяют обычной свечой *ацэашьы*.

Приходя на поминки, женщины заходят в комнату, где лежат вещи покойного и стоит поминальный стол. Здесь они оставляют принесенные с собой продукты и направляются на могилу, где льют по периметру вино, водку и воду, а если покойный курил, то обязательно зажигают сигарету. Между проведением поминок в Абжуйской и Бзыбской Абхазии существуют определенные различия. В Бзыбской Абхазии причитают о покойном только на могиле, тогда как в Абжуйской Абхазии его оплакивают в доме перед *аншьаном*. По бзыбским обычаям поминальную свечу близкая родственница от своего имени зажигает только в том случае, если она вдова. А в Абжуйской Абхазии этого обычая не придерживаются.

Соседи и родственники помогают домочадцам в приготовлении ритуального угощения. Мужчины утром закалывают жертвенное животное и при этом приговаривают: «Да пошлет его Бог в твою пользу на том свете», ставят палатку, где будет проходить поминальная трапеза, и варят мамалыгу. Женщины в это время готовят курятину и всю ту еду, которую едят с мамалыгой, а также готовят халву, которая является обязательной пищей на поминках. Обычно к полудню ритуальное угощение должно быть уже приготовлено. В Абжуйской Абхазии с ритуальной едой близкие родственники и все желающие посещают могилу покойного, там зажигают

свечу и поминают. После их возвращения все приступают к трапезе. В Бзыбской Абхазии близкие родственники с едой могилу не посещают. Они накрывают поминальный стол, во главе стола ставят стул, на котором висит полотенце покойного, и ставят рядом с ним на стол прибор. Когда будет приготовлена еда, на этом столе начинают зажигать поминальные свечи. Первой свечу зажигает жена покойного или другой старший представитель дома покойного. После этого зажигают свечи все остальные родственники. Вслед за женщинами в комнату, где стоит поминальный стол, заходят мужчины. Они берут кусок воска и бросают в приготовленную заранее тарелку с углями. Кусочки воска заменили ранее используемый ладан. Произносят тост за покойного, отлив перед этим часть вина в специально приготовленную посуду. Первым этот ритуал совершает старший сын или брат покойного, а вслед за ним – все мужчины по статусу и старшинству.

После совершения всех ритуалов присутствующие направляются к накрытому столу. Если в XX в. мужчин и женщин сажали за отдельные столы, то в настоящее время их зачастую сажают вместе, друг против друга. Но, тем не менее, в Бзыбской Абхазии часто продолжают соблюдать старый обычай.

На поминках не полагается напиваться, хотя бывают случаи, когда установленные правила не соблюдаются. К трапезному столу, кроме блюд национальной кухни, подаются различные салаты и сладости. Сладости и фрукты приносят на основной стол «со стола покойного». Считается, что сладости нужно раздать среди родственников и соседей. К концу дня гости начинают расходиться по домам.

На поминках в годовщину после поминальной трапезы устраивались конно-спортивные состязания. До середины XX в. особой популярностью пользовались проводимые в честь усопшего скачки – атарчеи. Перед могилой покойного участники этого состязания становились в круг и пели песню – азар. Ее окончание являлось сигналом к старту скачек. Победителя ждал приз. Призы бывали разные, в зависимости от финансового положения хозяина дома. Участников привлекали не только призы, но и слава. По данным Ш.Д. Инал-ипа, подобные поминальные скачки все еще проводились в середине XX в. В частности, он упоминает о скачках, проведенных в 1960-е гг. XX в. в селах Атара и Арасадзых<sup>14</sup>. По сообщениям моих информантов из села Джгерда, атарчей в этом районе перестали проводить с 70-х гг. XX в. На поминках в большом почете были также джигитовки, бега в запуски молодых людей, стрельба в цель, метание камней и соревнование в прыжках. Эти мероприятия в настоящее время не проводятся.

Если поминки проводятся не на 40-й или 52-й день, а на годовщину, то после того как гости разойдутся, с хозяевами до полуночи остаются самые близкие родственники. В полночь дня годовщины поминальный стол накрывают снова свежеприготовленной пищей, предназначенной для покойного и его ближайших родственников, которые провожают его душу. Через некоторое время хозяйка дома или старшая сестра начинает собирать вещи покойного, которые лежат на диване или в чемодане. Собирая вещи, она палочкой из фундука символически стряхивает пыль с одежды и «провожает» душу покойного до калитки со словами: «Покойся с миром, назад не поворачивайся». Считается, что с этого момента душа покойного навсегда покидает дом.

Таким образом, можно констатировать, что в течение XX в., особенно начиная с 60-х гг., параллельно появлению массового городского населения происходит постепенная трансформация похоронно-поминальной обрядности с выведением из нее элементов, которые начинают рассматриваться как слишком обременительные для большинства жителей Респуб-

лики. Однако, несмотря на то, что в настоящее время поминальные обряды абхазов изменились, они продолжают сохранять основные свои особенности и черты, сложившиеся еще в период доминирования в Абхазии традиционного общественного уклада.

#### **Библиографический список**

- Абхазы / ред. Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун – М.: Наука, 2007.
- Акаба Л.Х. Абхазы Очамчирского района // Кавказский этнографический сборник № I. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 48–113.
- Ван Геннеп А. Обряды перехода. – М.: Изд. фирма РАН «Восточная литература», 1999.
- Гирц К. Интерпретация культур. – М.: РОСПЭН, 2004.
- Джанашия Н. Абхазский культ и быт // Христианский Восток. – Т. V, вып. III. – Пг.: Типография Академии наук, 1917. – С. 155–208.
- Инал-Ипа Ш.Д. Абхазы. – Сухуми: Алашара, 1965.
- Маан О.В. Абжуа. Историко-этнографические очерки Очамчирского района Абхазии. – Сухум: ГПП «Дом печати», 2006.
- Малия Е.М. Древо-свечи в поминальной обрядности абхазов // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной 75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа, АНА, 28–31 мая 2001 г. – Сухум, 2003. – С. 240–254.
- ПМА 2011 (Полевые материалы автора за 2011 г.).

---

<sup>1</sup> Абхазы / ред. Ю.Д. Анчабадзе, Ю.Г. Аргун – М.: Наука, 2007. – С. 323.

<sup>2</sup> Акаба Л.Х. Абхазы очамчирского района // Кавказский этнографический сборник I. – М.: Изд-во АН СССР, 1955. – С. 48–113.

<sup>3</sup> Гирц К. Ритуал и социальные изменения: яванский пример // Клиффорд Гирц. Интерпретация культур. – М.: РОСПЭН, 2004. – С. 174.

<sup>4</sup> По сообщениям моих информантов, дальние родственники и знакомые не всегда ждут обязательного приглашения на поминки. «Хоть бы они нас не пригласили, хоть бы забыли», – говорят они. Чаще всего нежелание быть приглашенным связано экономическими причинами. «Если пригласят нас, то нужно пойти мне и моему мужу. Я со своей стороны должна собрать корзину. В нее положить орехи, фрукты, разные сладости, поминальную свечу и обязательно бутылку спиртного. Кроме этого, я должна купить или испечь большой торт. Муж, в свою очередь, должен заплатить денег в качестве помощи семье усопшего. Сейчас для нас не самое лучшее время. Денег нет» [ПМА 2011].

<sup>5</sup> Следует отметить, что у абхазов никогда не было и нет общих сельских кладбищ. Все кладбища у абхазов фамильные либо семейные. Абхазы как и в XIX – начале XX вв., чтобы отметить имя покойного, устраивают крытые беседки. Джанашия отмечает, что к беседке приделывали тахты для путешественников. В настоящее время вместо тахты иногда используют стулья. Эти беседки Джанашия называет *абака* (См. Джанашия Н. Абхазский культ и быт // Христианский Восток. – Т. V, вып. III. – Пг.: Типография Академии наук, 1917. – С. 182–183). Приблизительно с 50-гг. XX в. на могиле покойного начали ставить памятники, которые также стали называть *абака*.

<sup>6</sup> Инал-ипа Ш.Д. Абхазы. – Сухуми: Алашара, 1965. – С. 548.

<sup>7</sup> Маан О.В. Абжуа. Историко-этнографические очерки Очамчирского района Абхазии – Сухум: ГПП «Дом печати» 2006. – С. 448.

<sup>8</sup> Ван Геннеп А. Обряды перехода – М.: Изд. фирма РАН «Восточная литература», 1999. – С. 135.

<sup>9</sup> Слово *дкьатеит* в абхазском языке имеет двойное значение. В бзыбском диалекте «погас», в абжуйском диалекте – «стал счастливым». А в похоронном цикле это слово используется со значением «погас».

<sup>10</sup> Инал-ипа Ш.Д. Абхазы... – С. 546.

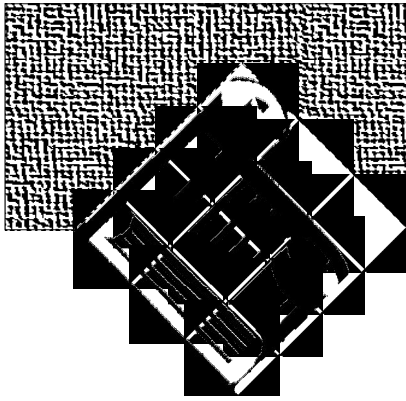
<sup>11</sup> В буквальном смысле «вода, которую принесли не оглядываясь». Подробнее см.: Маан О.В. Абжуа... – С. 443.

<sup>12</sup> Халва – *ахалуа* – особое блюдо, которое готовится исключительно для поминальной трапезы. Ее готовят из поджаренной пшеничной муки, сливочного масла, меда и воды.

<sup>13</sup> Малия Е.М. Древо-свечи в поминальной обрядности абхазов // Кавказ: история, культура, традиции, языки. По материалам Международной научной конференции, посвященной

75-летию Абхазского института гуманитарных исследований им. Д.И. Гулиа АНА 28–31 мая 2001 г. – Сухум, 2003. – С. 240–254. В работе Джанашия, посвященной разным явлениям духовной культуры абхазов в первой половине XX в., говорится еще об одной свече, так называемом акяне. По его словам, – это: «высокая свеча сажени в 3–4. Делают ее таким образом: берется длинный шест в диаметре в два-три вершка; местами выдалбливается, и углубления заполняются то порохом, то серою, то иным взрывчатым веществом; снаружи шест этот обтягивается полосатым, сильно навощенным полотном; ставится на ножках. Сверху горизонтально навешивается деревянный крест, в центре коего красуется фигура птицы, которая, вероятно, символизирует стремление человека к небесам. К концам креста прикреплены роскошные кисеты и платки. Акян имеет и свечи в виде веток» (См. Джанашия Н. Абхазский культ и быт... – С. 155–208). Там же он пишет и про ашьамака, характеризуя ее как свечу в 10 сажений высотой в виде «двух усеченных, концами соединенных конусов». Скорее всего в более поздний период названия двух видов свечей слились в одно.

<sup>14</sup> Инал-ипа Ш.Д. Абхазы... – С. 675.



# История религиоведения

Михальченко С.И.

## «ВОСПОМИНАНИЯ» Е.В. СПЕКТОРСКОГО О РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ЮЖНЫХ СЛАВЯН 1920 – 1930-х гг.

*Аннотация.* Статья посвящена отображению религиозных традиций южных славян (сербов и словенцев) в неопубликованных «Воспоминаниях» выдающегося русского мыслителя Е.В. Спекторского (1875–1951). Показываются особенности восприятия как православия, так и католичества в Югославии русскими эмигрантами первой волны, к которым принадлежал автор мемуаров.

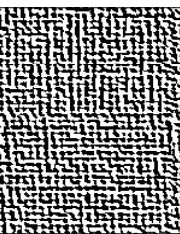
*Ключевые слова:* Е.В.Спекторский, русская эмиграция первой волны, Югославия, сербы, словенцы, православие, католичество.

Выдающийся русский ученый Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) известен как автор многочисленных трудов по философии, теории и истории права, культурологии, социологии, истории литературы. Ряд работ посвящен им истории России<sup>1</sup>. Особое место занимают в его творчестве сочинения по религиоведению<sup>2</sup>. Деятельность Спекторского в основном протекала в рамках системы высшего образования – в дореволюционный период он прошел весь путь вузовского преподавателя от магистранта до ординарного профессора. Став в 1920 г. эмигрантом, Спекторский не оставил академической работы – он был среди основателей Русского научного института в Белграде, некоторое время руководил Русским юридическим факультетом в Праге, долгие годы преподавал в Люблянском университете, а в последние годы жизни – в Свято-Владимирской Духовной академии в США<sup>3</sup> (Спекторский был одним из основателей этого учебного заведения)<sup>4</sup>.

«Воспоминания» ученого долгое время считались утраченными при бегстве Спекторского из Любляны в Триест в конце апреля 1945 г. Однако, по счастливому стечению обстоятельств, это оказалось не так. Текст «Воспоминаний», наряду с другими сочинениями, был сохранен учеником Спекторского В. Боначем и передан в архив Института Восточной Европы Университета Бремена (Германия). Сейчас они находятся в фонде 30.230 (Bonaè, Vladimir), единица хранения II «Воспоминания»<sup>5</sup>.

«Воспоминания» – размещенные в пяти коробках листы (л. 42–929) тетрадного формата, каждый из которых наполовину заполнен рукописным текстом (исписана левая часть листа, на правой иногда встречаются дополнения и исправления), а обратная сторона листа пустая. Текст хронологически охватывает всю жизнь Е.В. Спекторского от рождения до начала 1930-х гг., но обрывается на полуслове.

Текст содержит множество подробностей как частной жизни Спекторского, так и событий эпохи, свидетелем которых он был<sup>6</sup>. Немало места в них отводится религиозной жизни Восточной Европы первой трети XX в., прежде всего, Царства Польского (в составе Российской империи), Королевства сербов, хорватов и словенцев (КСХС, с 1929 г. – Югославии) и Чехословакии, т.е. тем странам, где Спекторский жил. Настоящая статья посвящена характеристике Спекторским религиозной жизни двух на-



родов КСХС (Югославии), среди которых прошла большая часть его эмигрантской жизни, – сербов и словенцев.

КСХС стало одним из главных мест жительства русской эмиграции – помнившая о поддержке, оказываемой ей на протяжении многих лет Россией, Сербия не могла отказать русским беженцам. Как вспоминал эмигрант А.А. Заварин, «к русским как нации сербы относились хорошо. Русских называли «брача Руси», т.е. «братья русские»; а Россию – «майка Русия», т.е. «мать Россия». Вообще у сербов было большое сознание общеславянского происхождения. Но все же приходилось себя чувствовать чужим. Может быть, близким, даже любимым гостем, но все же чужим»<sup>7</sup>.

Спекторский вместе со многими другими эмигрантами оказался в сербской части КСХС (вначале во Вранье, затем в Белграде) после эвакуации из Одессы в начале 1920 г.

Первые впечатления от встречи с православной церковной жизнью в приютившей эмигрантов Сербии показали довольно сильные различия от русских православных реалий.

«В первое же воскресенье мы пошли в церковь, – вспоминал Спекторский. – Она оказалась пустой. Кроме священника и нас, русских, в ней не было никого. Мы еще не знали соответственного сербского «менталитета». Сербь очень дорожили православием, ибо оно было их духовной опорой в борьбе против турок «за крейчасни и слобод у златну». Как подчеркивал мемуарист, «их понимание христианства героическое, а не аскетическое. Они чтут память священников, возглавлявших партизанские отряды. И толстовское понимание религии им совершенно чуждо. Продолжительное пребывание под турецким владычеством отучило их от хождения в церковь. Домашняя «слава» как бы заменяла им литургию. Кроме того, они распространили и на религию начало разделения труда. Солдат воюет, купец торгует, чиновник служит, земледелец пашет, а священник за них всех молится. В сербской литературе есть рассказ о том, как один селяк впал в благочестие и запустил свою ниву, за что его отчитал поп: мое дело молиться, а твое – пахать. В белградских канцеляриях почему-то чиновники должны были являться по воскресеньям утром на службу. Они ничего не делали, пили турецкий кофе, но все-таки их не отпускали. И вот один русский, принятый на службу, отпросился в церковь. Шеф высказал предположение, что он хочет отслужить парастос, т.е. панихиду, по родным и охотно отпустил его. Но, когда тот опять отпросился и в следующее воскресенье, шеф возмутился: вы не монахи, а чиновники»<sup>8</sup>.

Полной людей церковь в местечке Вранье, где остановились эмигранты, только что прибывшие из России, оказалась только в первое воскресенье великого поста. Спекторский был немало удивлен особенностями сербского богослужения, в частности, отсутствием индивидуальной исповеди: «Когда священник вышел с дарами и сказал: «Со страхом Божиим и верой приступите», никто не приступил. Но, когда обедня кончилась, сербы подошли к амвону. Священник прочитал молитву и стал их причащать. При этом взрослые разговаривали друг с другом, а бывшие на хорах дети шумели, плевали вниз и вообще вели себя очень не благоговейно. Но мне понравилось отсутствие личной исповеди». Факт отсутствия личной исповеди в сербской церкви навел Спекторского на более общие размышления, на сравнения католицизма и православия. «Я вспомнил случай, – писал мемуарист, – как в одной уездной церкви во время исповеди раздавался голос одного офицера: «Я, батюшка, грешен и каюсь, но вашего любопытства удовлетворять не намерен». Вспомнил я католические исповедальни с визитными карточками и указанием приемных часов «духовных директоров», отпускающих не только прошлые, но и будущие грехи. Вспомнил я и казуистику когда-то прочитанного мной руководства к исповеди, составленного Альфонсом Лигурийским. И мне показалось, что индивидуальная исповедь свойственна только католичеству, и что она

проникла в православие через Петра Могилу вместе с другими западными влияниями. Так, например, православная формула таинств безлична: «Крещается, венчается раб Божий такой-то». Католическая же формула заменяет мистический процесс личным актом священника: «я крещаю, я венчаю». И вот как раз в нашу формулу таинства покаяния вперлось нечто католическое, *ex ore aperiantis*: «и аз, недостойный иерей». Спекторский, не доверяя своим богословским познаниям, спросил у известного специалиста по истории церкви А. П. Доброклонского, не ошибается ли он, считая, что сербы, не поддаваясь католическому влиянию, сохранили древнюю христианскую форму покаяния, когда священник читает общую молитву, а каждый кается про себя. На это тот ответил, что «это только отчасти верно и что в России личная исповедь появилась и независимо от католичества, а именно в связи со старчеством. Но тогда получается нечто совсем иное. Одно дело, когда лица со смущенной совестью обращаются к человеку, прославившемуся святой жизнью, открывают ему свою душу и получают наставление от его мудрости, поднявшейся над земной суетой. И совсем другое дело формальная треба или исповедь перед действительно недостойным иереем, живущим меж детей ничтожных мира. Мне казалось, что и некоторые другие особенности сербского богослужения ближе к древней христианской традиции, чем то, к чему привыкли мы, русские. Так, например, пасхальная заутреня у них служится в четыре часа утра, а не в полночь, как у нас, что, может быть, сделано для удобства господ»<sup>9</sup>.

Важной частью жизни русских эмигрантов было устройство русской церкви в Белграде. «Она помещалась сначала в трех комнатах, устроенных железнодорожной дирекцией, потом в актовом зале одной гимназии, затем в сарае на старом кладбище, пока, наконец, для нее не было выстроено небольшое собственное здание. Ее настоятелем был отец Петр Биловидов. Человек без высшего духовного образования, он оказался прекрасным проповедником и законоучителем, а также большим любителем и знатоком церковного пения»<sup>10</sup>. Как отмечал Спекторский, Биловидов «заслужил почетное место в истории русской церковной жизни в Белграде».

Присутствие русских священников в жизни КСХС не ограничивалось одним храмом в Белграде. Некоторые русские священники получили сербские приходы в провинции. Как вспоминал не без иронии Спекторский, «про одного из них рассказывали, что, когда по просьбе больных он стал служить молебны об их здравии, то местный врач заявил претензию, что он нарушает начало разделения труда: пока больной жив, он состоит в ведении врача; и только, когда он умирает, он передается священнику. Про другого говорили, что к нему однажды пришла женщина с просьбой отслужить молебен о здравии заболевшего Мирка. Священник спросил: «Что, он лежит?» Она ответила: «Нет, стоит» – «И как стоит?» – «Да ведь это конь». – «Как же я могу служить молебен: ведь это не человек». – «Он лучше человека, он мне как сын». – «Да у него нет души». – «А я заплатила за него пять тысяч динар». Кончилось тем, что священник прочитал молитву над конем и покропил его»<sup>11</sup>.

Не случайным после таких происшествий было двойственное отношение сербского духовенства к русскому. «С одной стороны, ему было оказано широкое гостеприимство и предоставлена автономия под главенством митрополита Антония». С другой стороны, проявлялась определенная ревность. Так, «первоначально русским священникам не позволяли служить панихид на русских могилах. С неудовольствием отнеслись к сооружению русской церкви возле сербской церкви св. Марка (в ней во время войны немцы похоронили останки убитых сербами Александра Обреновича и его жены Драги). Еще с большим неудовольствием отнеслись к сооружению русской церкви на кладбище». При этом Спекторский соглашался, «что в данном случае сербы имели основание считать, что их обманули. Было

дано разрешение на постройку копии разрушенной большевиками иверской часовни в Москве. Снаружи так оно и получилось. Но внутри вместо часовни оказалась церковь»<sup>12</sup>.

Спекторский оставил немало метких и не всегда лицеприятных описаний представителей югославского духовенства. Характеризуя возглавлявшего Сербскую православную церковь патриарха Димитрия, он вспомнил, в частности, об устроенном им в 1921 г. парадном обеде в честь русских: «Нас, привыкших к тому, что архиереи едят только постную пищу, поразило меню обеда: четыре мясных блюда. Патриарх ел с большим аппетитом, после чего начал ковырять зубочисткой в своих собственных и вполне здоровых зубах. А ему уже было 80 лет». Важную роль в жизни церкви играл и епископ охридский Николай. Он оказался «вдохновенным проповедником и автором интересных религиозно-философских статей ... Его считали масоном и отчасти даже еретиком, так что ему одно время не позволяли проповедовать в Белграде. Однажды он служил в нашей церкви и произнес на русском языке такую проповедь, что многие плакали»<sup>13</sup>. Вспоминал Спекторский и других иерархов.

Из православных праздников особенно запомнилось мемуаристу празднование Рождества, которое в Сербии празднуется «очень шумно, с выстрелами и петардами, чтобы поздравить Бога с рождением сына. Посербски Рождество – «Божич», уменьшительное от Бога, «Боженьска». В сочельник вместо немецкой елки у сербов полагается «бадняк»: дубовые ветки с пожелтевшими листьями сжигаются в очаге. В Белграде за этими ветками отправляется в лес Кошутняк, длинная вереница военных частей с оркестром и частных автомобилей. Гвардейцы доставляют королю во дворец украшенный лентами бадняк. Он же осыпает их житом»<sup>14</sup>.

С 1930 по 1945 г. Спекторский жил в словенской части Югославии и преподавал в Люблянском университете. Хотя мемуары оканчиваются на 1932 г., они все же содержат характеристику церковной (преимущественно, католической) жизни этих мест. Как подчеркивал Спекторский, значительное влияние на религиозную жизнь Словении оказала Австрия – «австрийская традиция пользовалась симпатией католического духовенства, не могшего примириться с заменой апостолического величества Габсбургов схизматическими Караджорджевичами». При этом «православие считалось неприятелем № 1. Когда в Словении появились наши эмигранты, – продолжал Спекторский, – двух русских растерзали только за то, что они православные. Бем рассказал мне, как «жупник», т.е. приходской священник в Мирне, объяснил в церкви смысл образования королевства СХС: «прежде у нас был император, а теперь король; император был нашей веры, а король чужой». Должно быть, не без влияния духовенства словенское население Корошки высказалось за присоединение к Австрии. Многим клерикалам улыбалась мысль об автономной Словении в составе восстановленной Австрии с Оттоном Габсбургским на престоле и о католическом поясе, тянущемся от Польши через Словакию, Венгрию, Австрию, Словению и Хорватию к Италии и Ватикану. Ненависть к сербам питалась австрокатолицизмом, вдохновившим песню «Srbe o vrbe» (повесить сербов на вербы), которую во время мировой войны распевали даже лица, сделавшие впоследствии в Югославии большую карьеру»<sup>15</sup>.

К метким характеристикам сербских иерархов Спекторский прибавил портрет словенского епископа Еглича. «Когда я приехал в Любляну, – вспоминал Спекторский, – престарелый knezolkof, т.е. князь епископ Еглич был уже на покое. Этот Еглич как-то скупил и уничтожил все издание книги Цанкара «Эротика». Но вышло ее второе издание. И оно распространилось довольно широко. Самого же его упрекали, что он написал «Советы молодежи» порнографического содержания. ... Еглич был меценат. На свои средства он построил в Шент Виде гимназию с интернатом. И он же дал сто тысяч на издание роскошного тома по поводу десятилетия люб-

лянского университета. Его преемником был бывший профессор церковного права Рожман, краснощекий, жизнерадостный человек, большой любитель альпийских восхождений»<sup>16</sup>. В целом же, по мнению автора воспоминаний, «словенское духовенство далеко не было однородно. И в его среде проявилась борьба отцов и детей. Как он отмечал, «стремление части молодого поколения священников к социальной правде вылилось в большевизанство. Антагонизм обнаружился, когда был закрыт один католический журнал, выразивший симпатии к красной Испании»<sup>17</sup>.

Наиболее раздражавшим Спекторского моментом была торговля индульгенциями. Он описал такой случай: «Один словенец Барага, бывший миссионером среди американских краснокожих, был канонизован. Среди его родственников был собственник писчебумажного магазина в Любляне, тоже Барага, и ученица моей жены Туши Лейтгиб. Словенское духовенство содержало какую-то миссию в Индии. Однажды оно устроило особый павильон на «велесейме», т.е. выставке, посвященной этой миссии. Я купил в этом павильоне открытку с портретом Бараги. На ее обороте я прочел, что за израсходованный мной динар я приобрел не только изображение миссионера, но еще и отпущение каких-то грехов». «Вообще в Словении торговля индульгенциями процветала, – делал вывод Спекторский. – На какие средства при этом пускались иные духовные лица, видно хотя бы из распространявшегося не только среди одних баб с платочками на головах «расписания поездов в царство небесное»: тут были и экспрессы, и скорые поезда, и пассажирские, и притом, всех трех классов»<sup>18</sup>. По мнению православного Спекторского, «во всем этом сказывался дух католической этики с ее иерократической гетерономией, согласно формуле *nil sine episcopo*, оттеснявшей Христа и т.п. заявление: «без Мен можете сотворить ничесо ж». Между Богом и человеком помещается посредник в лице «духовного директора», как выражаются французы; его задача авторитетно давать в конфессионале экспертизу относительно того, нравственно ли, безнравственно или же полунравственно то или иное деяние, прошедшее, настоящее или будущее, а затем отпускать соответственное прегрешение за то или иное моральное или материальное возмещение. Все это создавало во многих случаях атмосферу лицемерия». При этом мемуарист не мог не отметить, что «много лиц, особенно женского пола, были беззаветно преданы церкви». С другой стороны, «несмотря на клерикализм, в некоторых местах Словении господствовало грубое суеверие еще языческого происхождения: вера в «Зеленого мужа», «жаль жену» и т.п.»<sup>19</sup>.

Завершая характеристику религиозной жизни Словении, Спекторский отмечал: «Как и в других католических странах, население Словении резко делилось на «практикующих», как говорят французы, и атеистов, на клериков и ненавистников церкви ... Не было той добродушно-скептической и терпимой середины, которая характеризует православный, в частности и наш русский быт. В демократических люблянских газетах, также как и в пражских, крайне шокировало то, что слово «Бог» писалось с маленькой буквы. Вся религия сводилась к клерикализму и христианство – к папизму»<sup>20</sup>.

Таким образом, представляется, что «Воспоминания» Е.В. Спекторского являются важным источником по истории религиозных практик и церковной жизни межвоенной Югославии, хотя, конечно, как и любые мемуары, несут определенную печать субъективизма, обусловленную воззрениями их автора.

#### ***Библиографический список***

Билимович А.Д. Профессор Е.В.Спекторский // День русского ребенка. – Сан-Франциско, 1952. – Вып. XIX. – С.129–134.

Заварин А.А. Сербский период // Славянский альманах, 2002. – М.: Индрик, 2003. – С. 504–520.

Материалы к библиографии работ Евгения Васильевича Спекторского // Спекторский Е.В. Проблема социальной физики в XVII столетии. – СПб.: Наука, 2006. – Т. II. – С. 513-521.

Михальченко С.И. Документы Е.В. Спекторского в Архиве Института Восточной Европы Бременского университета // Отечественные архивы. – 2011. – № 6. – С. 64–68.

Михальченко С.И., Ткаченко Е.В. Е.В. Спекторский в эмиграции // Славяноведение. – 2009. – № 1. – С.14-24.

Спекторский Е.В. Воспоминания // Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen. Historisches Archiv. – Ф.01–30.230. – Е.х.П.

Спекторский Е.В. Протестантство и рационализм в XVI-XVII столетиях // Варшавские университетские известия. – 1914. – № 3. – С.1-105.

Спекторский Е.В. Св. Владимир и русская культура // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. 988-1930. – Белград, 1930. – С. 17-31.

Спекторский Е.В. Своеобразие крещения Руси // Владимирский сборник. – Белград, 1930. – С. 55-62.

Спекторский Е.В. Словенская книга о боге // Путь. – 1935. – № 46 (январь-март). – С.70-73.

Спекторский Е.В. Христианская этика. Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г. Нью-Йорке в 1950-51 уч. году // Записки Русской академической группы в США. – Нью-Йорк, 1980. – Т. XIII. – С. 77-190.

Спекторский Е.В. Христианство и культура. – Прага: Пламя, 1925. – 311 с.

Спекторский Е.В. Церковь и государство в России // День русской славы. Однодневное издание. – Белград, 15/28 июля 1939. – № 9. – С.14-17.

Ульяновский В., Короткий В., Скиба О. Останній ректор університету Святого Володимира Євген Васильович Спекторський. – Київ: Київський ун-т, 2007– 311 с.

A Legacy of Excellence. St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. 1938-1988. – N.Y.: Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1988 – 88 p.

---

<sup>1</sup> См.: Материалы к библиографии работ Евгения Васильевича Спекторского // Спекторский Е.В. Проблема социальной физики в XVII столетии. – СПб., 2006. – Т. II. – С. 513-521.

<sup>2</sup> Спекторский Е.В. Протестантство и рационализм в XVI-XVII столетиях // Варшавские университетские известия. – 1914. – № 3. С. 1-105; Он же. Христианство и культура. – Прага: Пламя, 1925. – 311 с.; Он же. Св.Владимир и русская культура // Сборник в память святого равноапостольного князя Владимира. 988-1930. – Белград, 1930. – С.17-31; Он же. Своеобразие крещения Руси // Владимирский сборник. – Белград, 1930. – С. 55-62; Он же. Словенская книга о боге // Путь. – 1935. – № 46 (январь-март). – С.70-73; Он же. Церковь и государство в России // День русской славы. Однодневное издание. – Белград, 15/28 июля 1939. – № 9. – С. 14-17; Он же. Христианская этика. Лекции, прочитанные в Свято-Владимирской Духовной академии в г.Нью-Йорке в 1950/1951 уч. году // Записки Русской академической группы в США. – Нью-Йорк, 1980. – Т. XIII. – С. 77-190.

<sup>3</sup> Биографию Спекторского см. подробнее: Билимович А.Д. Профессор Е.В.Спекторский // День русского ребенка. – Сан-Франциско, 1952. – Вып. XIX. – С.129–134; Ульяновский В., Короткий В., Скиба О. Останній ректор Університету Святого Володимира Євген Васильович Спекторський. – Київ, 2007; Михальченко С.И., Ткаченко Е.В. Е.В. Спекторский в эмиграции // Славяноведение. – 2009. – № 1. – С. 14-24.

<sup>4</sup> A Legacy of Excellence. St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary. 1938-1988. – N.Y., 1988. – P. 11.

<sup>5</sup> См.подробнее: Михальченко С.И. Документы Е.В. Спекторского в Архиве Института Восточной Европы Бременского университета // Отечественные архивы. – 2011. – № 6. – С. 64-68.

<sup>6</sup> К настоящему времени опубликованы отрывки из «Воспоминаний», относящиеся к 1916–1919 гг. См.: Спекторский Е.В. Воспоминания / вступ. ст., примеч. и коммент. С.И. Михальченко // Проблемы славяноведения. – Брянск, 2010. – Вып. 12. – С. 303–390; Воспоминания Е.В. Спекторского / публ., вступ. ст. С.И. Михальченко // Journal of Modern Russian History and Historiography. – 2010. – № 3. – P. 161–199.

<sup>7</sup> Заварин А.А. Сербский период // Славянский альманах. – 2002. – М., 2003. – С. 513.

<sup>8</sup> Forschungsstelle Osteuropa an der Universität. – Bremen. Historisches Archiv. Ф. 01-30.230. Е.х. П. Л. 435-436.

<sup>9</sup> Там же. Л. 436-438.

<sup>10</sup> Там же. Л. 452-453.

<sup>11</sup> Там же. Л. 507.

<sup>12</sup> Там же. Л. 507-508.

<sup>13</sup> Там же. Л. 506.

<sup>14</sup> Там же. Л. 795-796.

<sup>15</sup> Там же. Л. 843-844.

<sup>16</sup> Там же. Л. 847.

<sup>17</sup> Там же.

<sup>18</sup> Там же. Л. 848.

<sup>19</sup> Там же. Л. 849.

<sup>20</sup> Там же. Л. 849-850.

Кутарев О.В.

#### ХАРАКТЕРИСТИКА РОДА И РОЖАНИЦ В СЛАВЯНСКОЙ МИФОЛОГИИ: ИНТЕРПРЕТАЦИИ Б.А. РЫБАКОВА И ЕГО ПРЕДШЕСТВЕННИКОВ

*Аннотация. Научное изучение таких персонажей славянской мифологии как Род и Рожаницы насчитывает уже более 150 лет. Кажется, за такой период вполне должно было сложиться и распространиться правильное представление о них. Однако соответствует ли истине наиболее часто встречаемый сегодня подход, предложенный в 1980-е гг. академиком Б.А. Рыбаковым, массово поддержанный значительными кругами неоязычников? Анализируя древнерусские источники, фольклор и исследования предшественников Рыбакова ученых, автор пытается ответить на этот вопрос, рассматривая выводы известного академика относительно Рода и Рожаниц.*

*Ключевые слова: Род и Рожаницы, славянская мифология, русское неоязычество, Б.А. Рыбаков, «Язычество древних славян», родноверие.*

Крупнейшим в России славянским неоязыческим течением является родноверие. Несмотря на порой весьма значительные различия в родноверческих общинах, которые могут выражаться как в отношении к текстовым источникам, так и к пантеону, обрядам, духовным практикам, существуют принципы, единые практически для всех родноверов. Прежде всего это их опора в привлечении научных источников на работы Бориса Александровича Рыбакова (1908–2001), академика и крупного исследователя язычества древних славян и Древней Руси.

Между тем в научной славистике творчество Б.А. Рыбакова уже с выхода его основных работ<sup>1</sup> было воспринято с большой осторожностью. Со временем появилось множество критических замечаний; несомненной заслугой ученого перед наукой были признаны лишь освоение и систематизация значительного археологического, этнографического и т. д. материала<sup>2</sup>, а также его критические исследования таких поздних подделок как, например, «Велесова книга»<sup>3</sup>. Однако для родноверов именно выводы главных трудов Рыбакова имели решающее значение. Совпадение времени распространения и получения известности его работ с распадом СССР создали ситуацию, при которой главным источником многих первых неоязыческих течений, возникавших как раз в этот период<sup>4</sup>, стали основные труды академика Рыбакова.

Одним из важнейших вопросов, в которых выводы Бориса Александровича не нашли поддержки в научном мире, является реконструкция славянского пантеона. При этом его весьма спорные, а подчас и вовсе противоречащие предшествующей и последующей науке выводы ложатся в основу родноверческих верований. В данной статье это будет рассмотрено на примере подхода Рыбакова к Роду и Рожаницам, персонажам славянской мифологии, исследования которых производились еще с середины XIX в. Взгляды Рыбакова попробуем рассмотреть на фоне предшествующих ему исследований (не затрагивая более поздних), стараясь выявить их основания. Заметим, что если рассматривать и последующие работы, то в них обнаружится целый ряд критических мнений о выводах академика; но нас интересует не обзор критической литературы, а то, чем отличались представления Рыбакова от выводов его предшественников (и многих ученых после него), и каковы основания таких его взглядов. Выделив различные взгляды на проблему и выявив между ними различия, постараемся по возможности определить, какой из взглядов наиболее обоснован.

\*\*\*

Впервые Род и Рожаницы упоминаются в древнерусских текстах (хотя многими отмечается возможное заимствование фрагментов этих текстов у южных славян)<sup>5</sup>. Самыми старыми из них общепризнанно (в том числе и Рыбаковым) считаются «Слово некоего христолюбца» и «Слово об идолах»<sup>6</sup>, представляющие собой поучения против язычества и относящиеся разными исследователями<sup>7</sup> к XI–XIV вв. Они сходным образом упоминают Рода и Рожаниц, например, в «Слове об идолах»: «...*требу кладет и творит и славянский народ – Вилам, Мокоши, Диве, Перуну, Хорсу, Роду и Рожаницам*»<sup>8</sup>. В течение последующих столетий на Руси появляется несколько других текстов, упоминающих этих персонажей славянской мифологии. Но такие поучения почти не добавляют никаких новых данных о сущности Рода и Рожаниц; по сути, они лишь воспроизводят то, что уже известно<sup>9</sup> по этим двум «Словам»: что Роду и Рожаницам приносили в жертву пищу и почитали их наряду с другими языческими персонажами – божествами, Вилами и т. д., иногда лишь позволяя себе весьма неумело сравнить их с божествами из других мифологий (семитской, египетской, греческой). Среди древних памятников, упоминающих о Роде, выделяется лишь один, сообщающий оригинальную информацию. Это комментарий к Евангелию XV в. под названием «О вдуновении духа в человека», сообщающий: «Вдуновение *бессмертное нестареющее единый производит вседержитель, который один бессмертен и непогибающих творец* <...>; *это не Род, сидя на воздухе, мечет на землю груды, и в том рождаются дети* <...>. *Всем Творец Бог, а не Род*»<sup>10</sup>. Таким образом, этот текст указывает на ошибочность (с точки зрения христианства) языческого представления о том, что Род порождает души, которые он посылает с «воздуха» вниз с «грудями», т. е., по мнению Рыбакова (многими исследователями разделенному), с каплями дождя<sup>11</sup>.

Другой пласт интересующих нас сведений в средневековых текстах касается связи данных персонажей с астрологией<sup>12</sup> (которое переводили словом «рожествословие»<sup>13</sup>) и судьбой. В том же «Слове об идолах» в одном ряду стоит «халдйская астронимия и родопочитание»<sup>14</sup>; и вообще, как убедительно показывает В. Й. Мансикка, «известен ряд случаев, когда греческие слова *τύχη* и *εἰς αἰών* (дословно «судьба» и «рок, фатум, обреченность» – О.К.) переводились словами «род» и «роженицы»; словом «рожаницы», кроме того, часто передавали равносильные им *γενεσις* и *γενεαλογία* (дословно с греч. «происхождение, зарождение» и «родословная» – О.К.)»; «вместо действительно существовавших славянских «идолов» в роде и роженицах, <...> быть может, правильнее видеть чисто филологическое явление, попытку передать *τύχη*, fortuna, понятие

судьбы на славянском языке»<sup>15</sup> – во всяком случае, иногда мы можем это утверждать наверняка. Рода и Рожаниц почитали на другой день после Рождества<sup>16</sup> и Рождества Богородицы<sup>17</sup>, причем в течение нескольких веков выходили поучения, осуждающие приношения каш и различной выпечки в этот день, посвященные Рожаницам<sup>18</sup>. По сути, это все прямые данные, которые можно почерпнуть из древнерусских текстов. Стоит подчеркнуть, что Род и Рожаницы известны только по текстам, осуждающим двоеверие, и нет никаких упоминаний об их идолах, о клятвах ими и т.п., что отмечает и сам Рыбаков<sup>19</sup>.

Дополнительные сведения доносит до нас фольклор, причем не только восточных и южных, но даже, хотя и в меньшей степени, западных славян. Ян Махал пишет о Рожаницах в славянском мире: «их также называли Судицы («дающие судьбу»), Судженицы, Суженицы (хорватск.), Соженицы, Суженицы (словенск.), Суджженицы (болгарск.) или Судички (чешск.). Болгары имеют свои собственные названия для них, а именно: Наречницы (нарок, «судьба»), или они зовут их Орисницы, Урисницы, Уресицы»<sup>20</sup>, сходны с ними русские Доля и Удельницы и сербская Среча<sup>21</sup>, также – Живицы, Деклицы и т.д.; таким образом, их почитание предстает «одним из остатков древности общеславянской»<sup>22</sup>. По фольклору известно, что это женщины, часто одетые в белое, иногда со свечами в руках и венками на головах, а «чехи верят, что после того, как нашьют глубокий сон на родившую женщину, Богини судьбы кладут ребенка на стол и решают его судьбу. Обычно являются три Богини, и третья и самая старшая из них – самая могущественная; но упоминаются также одна, четыре, пять, семь или девять, с повелительницей во главе»<sup>23</sup>. Их решения часто противоречат друг другу, но что скажет последняя, то и сбудется. Основные вопросы, которые они решают, как долго ребенок будет жить, будет ли он богатым или бедным и что будет причиной его смерти. Согласно широко распространенному поверью, первая прядет, вторая отмеряет, а третья обрезает нить, чья длина означает длительность жизни новорожденного»<sup>24</sup>. Подобное представление, известное славянскому народному творчеству (ср. у Пушкина «Три девицы под окном / Пряли поздно вечерком...»<sup>25</sup>), имеет явную параллель в индоевропейской мифологии. Богинями судьбы у германцев являются три «норны, те, что приходят ко всякому младенцу, родившемуся на свет, и наделяют его судьбою»<sup>26</sup>. Тот же архетип обнаруживают римские парки и их аналоги – греческие мойры, о которых Гесиод пишет, что их три, что «людям определяют они при рождении несчастье и счастье»<sup>27</sup>, и о которых также есть представление как о пряжах. При этом роль Рожаниц связана не только с судьбой: они являются также и предками, олицетворяющими прародительниц и дающими особое покровительство женщинам. Это представление также имеет аналоги: «подобным образом римские юноны (защитницы женщин) были первоначально душами умерших, а идиизы скандинавской мифологии – духами умерших матерей, которые стали распорядительницами судьбы»<sup>28</sup>. Таким образом, присоединилось «со временем в сознании обличителей к основному астрологическому значению рода и рождениц и понятие умерших предков, культ которых имел чрезвычайно большое распространение среди славян <...>: род и рожденицы казались обличителю идентичными с умершими родственниками»<sup>29</sup>. В этой связи стоит отметить немалое сходство в почитании таких персонажей как Род, домовая и, например, болгарский Стопан – всем им приносились в жертву трапезы, все они считались распорядителями судеб своих потомков, и в почитании всех их можно без труда найти (а в случае Рода – справедливо предположить) образ умершего предка<sup>30</sup>.

Подведем первые итоги. Род и Рожаницы предстают, прежде всего, олицетворением судьбы, при этом Род, вероятно, в языческих представлениях давал людям душу, а Рожаницы – судьбу. Кроме того, им ставится

трапеза и выказывается соответствующее уважение; таким образом, Род – это совокупность предков, обоженный род человека, и создатель души.

Теперь, рассмотрев вкратце сведения, которые предоставляют нам старые тексты и фольклор, исследуем представление о Роде и Рожаницах у Рыбакова. Он пишет о них довольно много и посвящает только им почти две главы (из десяти) в «Язычестве древних славян»<sup>31</sup>. Справедливо его цитирование Гальковского, который утверждал, что вопрос Рода и Рожаниц является одним из наиболее запутанных и сложных, однако странно, что, выделяя общие тенденции в его изучении, он замечает лишь подход к Роду как к Домовому (полное тождество которых он справедливо отрицает<sup>32</sup>), почему-то не пытаясь проанализировать, скажем, мнение В.Л. Комаровича, что «Род – совокупность предков данной семьи»<sup>33</sup>, – Рыбаков критикует совсем иные его положения<sup>34</sup>. Подвергая критике замечание, что Рожаниц сближали с астрологией, и отмечая, что в данном случае мы имеем дело с омонимом, Рыбаков, тем не менее, даже не допускает мысли, будто подобное свойство могло быть одним из атрибутов Рожаниц, этой омонимией лишь подтверждающееся<sup>35</sup>.

Одним из основных аргументов Рыбакова в пользу понимания «Рода как значительного славянского божества»<sup>36</sup> является пресловутая «периодизация» автора «Слова об идолах», которая сообщает, что *«славяне начали трапезу ставить Роду и Рожаницам, прежде Перуна, бога их. А прежде того клали требы упырям и берегиням»*<sup>37</sup>. Из этой на самом деле ничем не примечательной фразы, которая в «Слове об идолах» не получает никакого развития, Рыбаков делает довольно значительные выводы. Так, он выстраивает картину, по которой им четко обозначаются исторические периоды, социальные формации, технологические достижения. Доверившись одной лишь фразе, Рыбаков начинает исследовать материал уже только в тех ее пределах, какие только что сам обрисовал, забыв и о том, что есть иные источники, и о том, что к самой этой «периодизации» нужно вначале подойти критически. Между тем уже за несколько десятилетий до этого Е.В. Аничков практически бесспорно доказал, что признанная самим же Рыбаковым пестрота и мозаичность текста<sup>38</sup> объясняются обилием вставок и позднейших дополнений<sup>39</sup>. Но Рыбаков продолжает видеть внутреннюю логику сквозь «незавершенность», как бы черновой вид «Слова»<sup>40</sup>. Он сразу же понимает из этих строк, что упырям и берегиням поклонялись именно в эпоху мезолита и неолита, что это были олицетворяющие соответственно зло и добро начала, хотя тут же признает, что у нас почти нет даже близких нам по времени данных об этих существах. Что же касается мезолита, то к нему рано применять даже праиндоевропейскую религию<sup>41</sup> и самые ее основы известны нам плохо. Но Рыбаков продолжает развивать свою идею в I и VIII главах «Язычества древних славян», не особенно привлекая по теме хоть какие-нибудь источники. То же касается и Рода, доминирующего, по мнению Рыбакова, божества в период перехода «от присваивающего хозяйства к производящему»<sup>42</sup>, т.е. от начала неолита до почти исторического времени, когда только, по мнению Рыбакова, и утвердился главным богом Перун. Между тем уже Прокопий Кесарийский в первой половине VI в. отмечает: славяне *«считают, что один только бог, творец молнии, является владыкой над всеми, и ему приносят в жертву быков и совершают другие священные обряды»*<sup>43</sup>. Однако Рыбаков скорее считает творцом молнии не Перуна, а Рода; он выдвигает и множество других оригинальных – но оправданных ли? – предположений, вместо доказательств лишь добавляя, что так «могло быть». В итоге Рыбаков приходит-таки к выводу, что Род – божество «Вселенной, всей природы и плодородия», а Рожаницы занимают то же место, которое в греческой мифологии занимали покорные Зевсу мойры. При этом Рожаниц только две, поскольку

лишь такой пример автор сумел отыскать в известных ему археологических материалах<sup>44</sup>. Чтобы подтвердить факт важности Рода, Рыбаков замечает, что монотеистическое христианство противопоставляло ему единого Бога. Но кого еще, кроме единого Бога, могло противопоставить любому языческому божеству христианство?

Достоин уважения то, что в отличие от многих иных авторов Рыбаков уделяет большее внимание именно Роду, а не Рожаницам, несмотря на то, что Род, по сути, неизвестен из фольклорных и этнографических материалов, что делает этот материал более сложным для заключений. Но выводы Рыбакова крайне спорны. Академик говорит, что важную роль в объяснении свойств и функций Рода может сыграть «разветвленный комплекс древнерусских слов, содержащих корень “род”»<sup>45</sup>, но при этом ассоциирует его с водой, природой, красным цветом и даже шаровыми молниями, так и не приходя к самому очевидному выводу – что Род мог быть богом... рода. Так, Рыбакову было бы еще логичнее подойти к справедливому выводу, что Род – также и Родитель. Весьма сомнительно его заключение относительно связи символики 6-спицевого колеса с Родом – по сути, он не приводит ни одного довода в пользу этого, кроме того, что данный символ относился к главному божеству и свету, которым в ходе очередной спекуляции Рыбакова стал вдруг Род. Столь же необоснованным выглядит и сопоставление «главного» восточно-славянского бога Рода с главным божеством западно-славянского полабского племени руян Святтовитом, которого академик рассматривает не на основании текстов Гельмольда и Саксона Грамматика, достоверно описавших его почитание<sup>46</sup>, а опираясь на собственные трактовки знаменитого Збручского идола. Что касается Збручского идола, то даже и его соотнесение со Святтовитом не является доказанным, с чем соглашается и сам Рыбаков<sup>47</sup>, не говоря уже о том, чтобы сближать его с Родом. Тем не менее несколько страниц Рыбаков посвящает изучению этого (возможно, неславянского или даже поделного<sup>48</sup>) идола в качестве Рода.

Обращаясь к иным идолам, Рыбаков говорит уже о Рожаницах, настаивая на своем мнении, что их было две, хотя фольклор показывает разное их количество и доминирующим вариантом является тройка. В итоге академик называет Рожаницами распространенный тип двойного идола, не обращая внимания на то, что у этих «Рожаниц» есть усы<sup>49</sup>. В качестве доказательства их двойственности академик ссылается лишь на сибирские и греческие мифы, едва ли на самом деле могущие содержать сведения о Роде и Рожаницах. Единственным здравым предположением, впрочем, также требующим дальнейших исследований, является мысль о том, что культ Рода и Рожаниц мог иметь, кроме прочего, и аграрную сущность<sup>50</sup>. Весьма сомнительно также мнение Бориса Александровича относительно идентификации Рожаниц как богинь Лады, Лели и т. д.<sup>51</sup>.

Возникает справедливый вопрос: если Род был главным божеством славян, то почему, даже если и можно объяснить исключительностью его свойств отсутствие ему идолов, он нигде не был упомянут как главный? Почему он упомянут только в русских источниках? Почему молчат о нем летописи, почему его вовсе нет в фольклоре (в отличие от Рожаниц), почему он не упомянут ни в каких внешних источниках, как тот же Перун, почему не видно его проявлений в культе христианских святых или, наоборот, в поздней демонологии?

Как мы видим, Рыбаков абсолютизирует Рода и возвышает до него Рожаниц; если его взгляды на Рожаниц не столь далеки от принятых, то возвышение Рода как минимум беспочвенно. Рыбаков расходится и с научным большинством, и с довольно очевидными данными фольклора.

На представление о Роде и Рожаницах как о распорядителях судеб и вместе с тем как на олицетворение предков и всего рода указывает значительное число авторов, начиная с самых ранних исследований, – напри-

мер, И.И. Срезневского 1855 г.<sup>52</sup> (в то время как в 1850-е и началось их научное изучение)<sup>53</sup>. До Рыбакова по данному вопросу подобное мнение высказывали, например, А.Н. Веселовский<sup>54</sup>, А.Н. Соболев<sup>55</sup>, Ян Махал<sup>56</sup>, Е.В. Аничков<sup>57</sup>, В.Л. Комарович<sup>58</sup>, М. Гимбутас<sup>59</sup> и др. Из ученых, писавших об этом позже, можно отметить, например, В.В. Иванова и В.Н. Топорова<sup>60</sup>, В.Я. Петрухина<sup>61</sup>, Л.С. Клейна<sup>62</sup>.

Напоследок стоит сделать оговорку, что, хотя Прокопий Кесарийский писал, что «судьбы они (славяне – О.К.) не знают и вообще не признают», он затем сам же отмечает, что они «производят и гадания»<sup>63</sup>. И как мы видим теперь, «не без смысла, конечно, Прокопий заметил, что славяне судьбы не признают, а признают благость и силу Провидения Божьего»<sup>64</sup>, что судьба у них не является слепой и механической, а олицетворена некими божествами, а именно Родом и Рожаницами, чего так и не признал Рыбаков, выстроивший оригинальную, но в целом безосновательную теорию о Роде как абсолютном и высшем боге славянского язычества.

### Библиографический список

- Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – М., 2009.
- Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Гл. XIII. Судьба-Доля в народных представлениях славян // Отделение русского языка и словесности. – СПб. – 1890. – Т. 46. – № 6. – С. 172–261.
- Гайдуков А.В. Легитимность славянского неоязычества: особенности взаимоотношения с государственной властью // Герценовские чтения: Актуальные проблемы социальных наук. – СПб., 2004. – С. 274–278.
- Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – М., 2013.
- Зубов Н.И. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. – М., 1995. – № 3 (7). – С. 46–48.
- Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004.
- Комарович В.Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. XVI. – Л., 1960. – С. 84–104.
- Мансикка В.Й. Религия восточных славян. – М., 2005.
- Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981.
- Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. – М., 1987.
- Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.
- Срезневский И.И. Роженицы у славян и других языческих народов. – М., 1855.
- Что думают ученые о «Велесовой книге» / сост. О.В. Творогов, А.А. Алексеев. – СПб., 2004.
- Máchal J. Slavic Mythology // Mythology of all races. – Vol. III. Celtic and Slavic Mythology. / ed. by L.H. Gray. – Boston, 1918. – P. 215–330.

<sup>1</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981; Его же: Язычество Древней Руси. – М., 1987. Данные работы вышли огромными тиражами и имеют переиздания.

<sup>2</sup> См., напр.: Егоров В. Б. Когда возникла Киевская Русь? // История в подробностях. – 2012. – № 3. – С. 32–43; Клейн Л. С. Академик Рыбаков и партийная линия // Троицкий вариант. – 2011. – № 73. – С. 14; Новосельцев А.П. «Мир истории» или миф истории? // Вопросы истории. – 1993. – № 1. – С. 23–32, и др.; при желании можно перечислить множество статей и книг, критикующих те или иные выводы Бориса Александровича.

<sup>3</sup> Буганов В.И., Жуковская Л.П., Рыбаков Б.А. Мнимая «древнейшая летопись» // Что думают ученые о «Велесовой книге» / сост. О.В. Творогов, А.А. Алексеев. – СПб., 2004. – С. 38–46.

<sup>4</sup> Гайдуков А. В. Легитимность славянского неоязычества: особенности взаимоотношения с государственной властью // Герценовские чтения: Актуальные проблемы социальных наук. – СПб., 2004. – С. 274–278.

<sup>5</sup> Срезневский И.И. Роженицы у славян и других языческих народов. – М., 1855. – С. 10; Мансикка В.Й. Религия восточных славян. – М., 2005. – С. 142 и др.

<sup>6</sup> «Слово об идолах» – условное сокращение (напр., у Е. В. Аничкова); его полное название «Слово святого Григорья, ізобрѣтено въ толцѣхъ о томъ, како первое погани суще языци кланялися ідоломъ і требы им клали; то і нынѣ творять» // Гальковский Н.М. Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. – М., 2013. – С. 281–299. То же касается и «Слова некоего христілюбца» – «Слово некоего Христілюбца, и ревнителя по правой вере» // Там же. – С. 300–312.

<sup>7</sup> См., напр.: Аничков Е.В. Язычество и Древняя Русь. – М., 2009. – С. 190, 199; Мансикка В.Й. Указ. соч. – С. 142.

<sup>8</sup> Пер. с др.-рус. наш. В оригинале: «требуу кладоути и творять, и словенъскыи языкъ, Виламъ, и Мокошы, Дивъ, Пероуноу, Хърсоу, Родоу, и Рожаницы» // Гальковский Н.М. Указ. соч. – С. 287.

<sup>9</sup> См., напр.: «Слово Ісаіа пророка истолковано святымъ Іоаномъ Златаоустомъ о поставляющихъ второую трапезу Роду и Рожаницамъ» // Гальковский Н.М. Указ. соч. – С. 348–355; «Слово некоего Христілюбца и наказаніи отца духовного» // Срезневский И.И. Древние памятники. Известия Императорской Академии наук по Отделению русского языка и словесности. – Т. 10, вып. 7. – СПб., 1863. – С. 699–700; Аничков Е.В. Указ. соч. – С. 125–152 и др.

<sup>10</sup> Пер. с др.-рус. наш. В оригинале: «Вдуновение бесмртное нестарѣюще единъ вдымаеъ вседръжителъ, иже единъ безсмртенъ и непогибающихъ творецъ <...>; то ти не Родъ, сѣдя на въздухъ мечеть на землю груди и в томъ ражаются дѣти <...>. Всѣмъ бо естъ Творецъ Богъ, а не Родъ» // Гальковский Н.М. Указ. соч. – С. 360–362.

<sup>11</sup> Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. – М., 1981. – С. 450. Стоит отметить, что другие авторы (напр., В.Я. Петрухин и др.) имеют иную точку зрения в определении «груд» в данном тексте.

<sup>12</sup> Срезневский И.И. Роженицы у славян и других языческих народов. – М., 1855. – С. 9.

<sup>13</sup> Мансикка В.Й. Указ. соч. – С. 145.

<sup>14</sup> Гальковский Н.М. Указ. соч. – С. 288.

<sup>15</sup> Мансикка В.Й. Указ. соч. – С. 134–135.

<sup>16</sup> Гальковский Н.М. Указ. соч. – С. 114–115.

<sup>17</sup> Zubov N.I. Научные фантомы славянского Олимпа // Живая старина. – 1995. – № 3 (7). – С. 46–48.

<sup>18</sup> Мансикка В.Й. Указ. соч. – С. 140–141.

<sup>19</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 442.

<sup>20</sup> Пер. с англ. наш. В оригинале: «they were also called Sudice («Givers of Fate»), Sudjenice, Sujenice (Croatian), Sojenice, Sujenice (Slovenian), Sudženici (Bulgarian), or Sudičky (Bohemian). The Bulgarians have their own name for them, viz. Naručnici (narok, «destiny») or they call them Orisnici, Uresnici» // Máchal J. Slavic Mythology // Mythology of all races. – Vol. III. Celtic and Slavic Mythology. / ed. by L.H. Gray. – Boston, 1918. – P. 250.

<sup>21</sup> Ibid. – P. 251–252.

<sup>22</sup> Срезневский И.И. Указ. соч. – С. 10–21.

<sup>23</sup> Бывает также, что их две или даже одна на каждого человека. См.: Там же.

<sup>24</sup> Máchal J. Op. cit. – P. 250–251.

<sup>25</sup> Пушкин А. С. Сказка о царе Салтане // Пушкин А.С. Сочинения: В 2-х т. – Т. 1. – М., 1982. – С. 339.

<sup>26</sup> Snorri Sturluson. Младшая Эдда. – Л., 1970. – С. 23 («Видение Гюльви», 15).

<sup>27</sup> Гесиод. Теогония // Гесиод. Полное собрание текстов. – М., 2001. – С. 27 (Строки 218–219).

<sup>28</sup> Máchal J. Указ. соч. – С. 249.

<sup>29</sup> Мансикка В.Й. Указ. соч. – С. 135.

<sup>30</sup> Máchal J. Указ. соч. – С. 238–240.

<sup>31</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 438–470 («Глава восьмая. Род и рожаницы»).

<sup>32</sup> Там же. С. 438–441.

<sup>33</sup> Там же. – С. 439.

<sup>34</sup> Стоит отметить, что формат статьи не позволяет рассмотреть детально все аспекты воззрений на Рода и Рожаниц в науке. Напр., Рыбаков вслед за Комаровичем считает, что данный культ был общественным и общенародным (см. там же. – С. 439–440), в то время как Н.М. Гальковский отмечает: «почитание же рода и рожаниц было делом семейным, частным» (Гальковский Н.М. Указ. соч. – С. 120); подобных взглядов можно выделить много.

<sup>35</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 441.

<sup>36</sup> Там же. – С. 443.

<sup>37</sup> Пер. с др.-рус. наш. В оригинале: «словенъ начали трапезу ставити, родоу и рожаницамъ, переже перуона бога ихъ. А преже того клали требы оупиремъ и берегынямъ» // Гальковский Н.М. Указ. соч. – С. 288–289).

- <sup>38</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 11–12.
- <sup>39</sup> Аничков Е.В. Указ соч. – С. 101–120.
- <sup>40</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 12.
- <sup>41</sup> Элиаде М. История веры и религиозных идей. – М., 2002. – С. 174–178.
- <sup>42</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 20.
- <sup>43</sup> Прокопий из Кесарии. Война с готами. – М., 1950. – С. 297.
- <sup>44</sup> Рыбаков Б. А. Указ. соч. – С. 24.
- <sup>45</sup> Там же. – С. 451.
- <sup>46</sup> Гельмольд из Босау. Славянская хроника. I. 52, II. 12 // Адам Бременский, Гельмольд из Босау, Арнольд Любекский. Славянские хроники. – М., 2011. – С. 213, 278; Saxo Grammaticus. Gesta Danorum. – Hauniae, 1931. – Т. 1. XIV. 39. – С. 464–467.
- <sup>47</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 462.
- <sup>48</sup> Комар А., Хамайко Н. Збручский идол: памятник эпохи романтизма? // Ruthenica. – Київ, 2011. – Т. X. – С. 166–217.
- <sup>49</sup> Рыбаков Б.А. Указ. соч. – С. 465.
- <sup>50</sup> Там же. – С. 469.
- <sup>51</sup> Там же. – С. 465–470.
- <sup>52</sup> Срезневский И.И. Указ. соч.
- <sup>53</sup> Клейн Л.С. Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества. – СПб., 2004. – С. 182–183.
- <sup>54</sup> Веселовский А.Н. Разыскания в области русского духовного стиха. Гл. XIII. Судьба-Доля в народных представлениях славян // Отделение русского языка и словесности. – 1890. – Т. 46, № 6. – С. 172–261.
- <sup>55</sup> Соболев А.Н. Загробный мир по древнерусским представлениям. – Сергиев Посад, 1913. – С. 75–85.
- <sup>56</sup> Máchal J. Указ. соч.
- <sup>57</sup> Аничков Е.В. Указ соч. – С. 215–218.
- <sup>58</sup> Комарович В.Л. Культ Рода и земли в княжеской среде XI–XIII вв. // Труды отдела древнерусской литературы. – Т. XVI. – Л., 1960. – С. 84–104.
- <sup>59</sup> Гимбутас М. Славяне. Сыны Перуна. – М., 2008. – С. 207.
- <sup>60</sup> Иванов Вяч. Вс., Топоров В.Н. Род // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. – М., 1995. – С. 335.
- <sup>61</sup> Петрухин В. Я. Древняя Русь. Народ. Князь. Религия // Из истории русской культуры. – М., 2000. – Т. 1. – С. 236–243.
- <sup>62</sup> Клейн Л.С. Указ. соч. – С. 182–196.
- <sup>63</sup> Прокопий из Кесарии. Указ. соч. – С. 297.
- <sup>64</sup> Срезневский И.И. Указ. соч. – С. 14.



**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ МУЗЕЙ ИСТОРИИ РЕЛИГИИ (САНКТ-ПЕТЕРБУРГ)**

**Второй конгресс российских исследователей религии  
«Наука о религии в XXI веке: традиционные методы  
и новые парадигмы»**

**ИНФОРМАЦИОННОЕ СООБЩЕНИЕ**

**20-22 ноября 2014 г.** в Санкт-Петербурге в рамках Дней философии состоится Второй конгресс российских исследователей религии, организованный по инициативе Ассоциации российских религиоведческих центров. Тема конгресса: «Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы». Заседания конгресса пройдут в Государственном музее истории религии и в Санкт-Петербургском государственном университете.

Этот Всероссийский конгресс с международным участием должен продолжить научное общение, начавшееся в 2012 г. в рамках Первого конгресса российских исследователей религии «Религия в век науки», организованного Ассоциацией российских религиоведческих центров.

Во время Второго конгресса российских исследователей религии «Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы» предполагается обсуждение следующих проблемных полей:

Натуралистические теории сознания и когнитивный поворот в науке о религии.

Современные социологические теории религии и практические исследования религиозности.

Текстологические исследования и проблемы лингвистического анализа религиозных текстов.

Антропологические исследования «народной религиозности» и религии в массовой культуре.

Теоретические и методологические проблемы преподавания знаний о религии.

Каждое из направлений обсуждения предполагает выступление ведущих российских и приглашенных зарубежных экспертов, известных своими публикациями в указанных областях.

**Состав оргкомитета:**

**Шахнович Марианна Михайловна** – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета, председатель оргкомитета (Санкт-Петербург);

**Агаджанян Александр Сергеевич** – д-р ист. наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва);

**Аринин Евгений Игоревич** – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (Владимир);

**Забияко Андрей Павлович** – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редактор журнала «Религиоведение» (Благовещенск);

**Муравьев Алексей Владимирович** – канд. ист. наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва);

**Мусиенко Любовь Александровна** – директор Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург);

**Степанова Елена Алексеевна** – д-р филос. наук, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН (Екатеринбург);

**Терюкова Екатерина Александровна** – канд. филос. наук, доцент, заместитель директора Государственного музея истории религии, секретарь оргкомитета (Санкт-Петербург);

**Шмидт Вильям Владимирович** – д-р филос. наук, профессор Российской академии государственной службы, декан факультета религиоведения Российского православного института Иоанна Богослова (Москва);

**Элбакян Екатерина Сергеевна** – д-р филос. наук, профессор Академии труда и социальных отношений, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (Москва);

**Яблоков Игорь Николаевич** – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии религии и религиоведения Московского государственного университета (Москва).

Заявки на организацию секций и «круглых столов» принимаются до **1 марта 2014 г.** по электронному адресу [\*\*confrelig-spb2011@yandex.ru\*\*](mailto:confrelig-spb2011@yandex.ru).

В заявке необходимо указать наименование секции, ФИО, должность, научную степень и звание организатора, количество предполагаемых участников и представить аннотацию (500 знаков).

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок.

Заявки на участие в конгрессе с докладами принимаются до **1 августа 2014 г.** по электронному адресу [\*\*confrelig-spb2011@yandex.ru\*\*](mailto:confrelig-spb2011@yandex.ru).

В заявке следует указать: фамилию, имя, отчество, ученое звание, научную степень, место работы, должность, город и электронный адрес. Заявленную тему доклада просим сопроводить аннотацией (до 500 знаков).

Оргкомитет оставляет за собой право отбора докладов.

Студентов-магистрантов и аспирантов младших курсов приглашаем к участию с постерными докладами. Заявки на участие в конгрессе с постерными докладами принимаются до **1 июля 2014 г.** по электронному адресу [\*\*confrelig-spb2011@yandex.ru\*\*](mailto:confrelig-spb2011@yandex.ru).

В заявке следует указать: фамилию, имя, отчество, город, учебное заведение и электронный адрес. Заявленную тему доклада просим сопроводить аннотацией (до 500 знаков).

Оргкомитет оставляет за собой право отбора заявок.

**РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ**

**Н.В. Цыремпилов. Буддизм и империя.**

**Бурятская буддийская община в России (XVIII – начало XX в.).**

**Улан-Удэ: Изд-во «Буряад-Монгол Ном Хэблэл», 2013.**

**ISBN 978-5-905958-03-8. Усл. печ. л. 16. С. I-XIV, 1-338.**

Монография Н.В. Цыремпилова посвящена чрезвычайно важной научной теме, имеющей прямую практическую значимость для осуществления государством разумной этнической и религиозной политики в отношении народов России. Взаимодействие государства и Церкви, религии и политики – проблема, от решения которой во многом зависело и зависит успешное функционирование полиэтнических и многоконфессиональных государств. Работа Н.В. Цыремпилова направлена на исследование становления буддийской конфессии в Бурятии и ее взаимодействия с Российской империей.

Историческое исследование, проведенное автором книги на заявленную тему, осуществлено на высоком профессиональном уровне. Прежде всего следует отметить, что, несмотря на большое количество трудов, посвященных распространению буддизма в Бурятии и России, после монографии К.М. Герасимовой «Ламаизм и национально-колониальная политика царизма в Забайкалье в XIX и начале XX веков», изданной в 1957 г., и основанном на ее материалах коллективном труде «Ламаизм в Бурятии XVIII-начала XX в.» (1983) до сих пор не было всестороннего и комплексного исследования истории утверждения буддизма в Российской империи.

Автор справедливо подчеркивает, что главным недостатком историографии вопроса является ограниченность в подходах и методах исследования. С российской стороны вопросом занимаются преимущественно специалисты в области монголоведения и буддологии, и тема разрабатывается в отрыве от главных направлений изучения российской истории, российской модели строительства взаимоотношений между религиями и государством. В то же время за рубежом проблемами истории буддизма в России занимаются, как правило, специалисты в области российской истории и антропологии, в их трудах зачастую отсутствует буддологическая перспектива исследований, игнорируются бурятские источники. Можно сказать, что работа Н.В. Цыремпилова сочетает в себе оба подхода, она основана на огромном количестве источников, которые разбросаны по разным архивам и исследование которых требует обязательного знания монгольского и тибетского языков. Автору удалось собрать и суммировать самые разнообразные по своему характеру источники и представить становление буддизма в Бурятии на широком историческом фоне, в тесной взаимосвязи с событиями в России и сопредельных странах.

Логичным и выверенным выглядит композиционное строение монографии. В главе 1 «Бурятская буддийская община в Российской империи XVIII в. – нач. XIX вв.» рассмотрен процесс выстраивания взаимоотношений между бурятской буддийской общиной и органами государственной власти Российской империи. Большой интерес вызывает исследование Н.В. Цыремпиловым так называемого Указа императрицы Елизаветы Петровны 1741 г., в котором она будто бы официально признала общину бурят-монголов и который многие ученые считают важнейшей вехой в истории буддизма в России. Самым любопытным является то, что сам указ не сохранился, и о нем известно только из бурятских летописей. На основании тщательного исследования всех имеющихся источников автор приходит к выводу, что указ, или распоряжение в действительности имел место, но был, скорее, ограничительного, нежели разрешительного характера, издан, вероятнее всего, в правление малолетнего Иоанна VI в регентство

Анны Леопольдовны, а сведения бурятских источников либо ошибочны, либо обусловлены политической конъюнктурой. Вывод даже революционный, однако полностью аргументированный, так что с ним трудно не согласиться.

В заключение главы автор приходит к правильному выводу, что в государственной политике XVIII в. по отношению к буддийскому вопросу можно выделить два принципа: изоляция общины от единоверцев в соседней империи и установление контроля над общиной через введение штата и централизацию общины. Главной же проблемой взаимоотношений между властью и буддистами в XVIII в. было отсутствие законодательной основы.

Глава 2 «Первые проекты религиозного законодательства (первая половина XIX в.)» рассматривает историю законодательных инициатив в сфере регулирования духовных дел бурятских буддистов. Автор подробно рассматривает проекты и уставы Михаила Сперанского, Павла Шилинга фон Канштадта, генерал-губернатора Лавинского, а также Селенгинско-Хоринский устав 1841 г. Н.В. Цыремпилов считает, что власти в проектах урегулирования взаимоотношений с бурятскими буддистами балансировали между либеральными и консервативными воззрениями на существо проблемы. Первые преимущественно исходили от чиновников МИДа, которые особое внимание уделяли внешнеполитической конъюнктуре и в целях хороших взаимоотношений с Цинской империей более толерантно относились к «ламскому вопросу». На другом полюсе находились чиновники Главного управления Восточной Сибири – активные сторонники христианизации и аккультурации религиозных меньшинств. Тем не менее ни та, ни другая парадигмы регулирования взаимоотношений между государством и буддийской общиной не получили высочайшей поддержки.

Большого интереса заслуживает позиция самих буддистов. Автор справедливо отмечает, что инициативы буддийских лам отличались взвешенностью и нацеленностью на конструктивное взаимодействие. В Кудунском и Селенгинско-Хоринском уставах декларировались идеи глубокого участия государства в жизни общины. «Буддисты с готовностью шли на любые, даже самые обременительные предложения властей, такие как полная зависимость религиозных чинов от мнения родоначальников и гражданских чиновников, бюрократизация общины и формализация ее отношений с властями, сокращение штатных единиц в монастырях. Однако власть не была готова к взаимодействию с общиной в этих вопросах и предпочитала спускать решения сверху», – пишет Н.В. Цыремпилов.

Глава 3 «Оформление системы управления буддийскими подданными в Российской империи во второй половине XIX-нач. XX века» посвящена исследованию законодательной инициативы генерал-губернатора Восточной Сибири Н.Н. Муравьева, «Положения о ламайском духовенстве» 1853 г. и связанных с этим вопросов. Автор подробно анализирует историю появления закона, его внутреннее содержание, показывает, что положение 1853 г., несмотря на свой временный характер, так и осталось единственным законодательным документом, которым руководствовались власти и буддийская община вплоть до конца существования Российской империи. Оно стало своего рода компромиссом между либеральными и консервативными воззрениями на стиль управления бурятскими буддистами, в то время как его текст имел прямую преемственность от Кудунского устава через проекты Шиллинга и Левашева.

Говоря о проектах государственных чиновников и последовавшем в конце концов «Положении», следует отметить, что, несмотря на косную бюрократическую систему, препятствующую принятию окончательных решений, работа государственной машины в разрешении столь необычного вопроса, подробно рассмотренная в монографии Н.В. Цыремпилова, в целом все же впечатляет. Доклады чиновников, либеральных и консер-

вативных, многие из которых были высокообразованными людьми, равно как миссионерские отчеты, привлечение ученых-востоковедов, – все это свидетельствует, на наш взгляд, о весьма обстоятельном и неравнодушном отношении государственных служащих Российской империи к исполнению своих обязанностей. Заслуживает интереса и позиция самой буддийской сангхи в ее искреннем желании урегулировать свои взаимоотношения с властями вплоть до предложения генерал-губернатору Восточной Сибири самому назначить иерарха буддийской церкви.

Предметом большого внимания является и сама трансформация бурятской буддийской общины. Как подчеркивает автор монографии, изоляция бурятских буддистов от иностранного влияния всегда была приоритетной задачей империи. Отчасти эта цель была достигнута, поскольку к началу XX в. институт Хамбо-лам трансформировался в «почти равноправного партнера государственной власти». Иностранное влияние перестало быть нужным самой буддийской церкви, которая стала рассматривать государство в качестве механизма защиты от нежелательных конкурентов извне. Автор верно замечает, что «религии существуют вне административных границ, и религиозные миграции, словно кровь в сосудах, дают жизненную энергию телу религии ... Так, еще вчерашние «свои» становятся «чужими», а зарубежное духовенство, из которого когда-то сформировалась официальная церковь, становится соперником в борьбе за «души верующих». Однако слияние с государственным аппаратом сопровождалось обезличиванием официальной церкви, неизбежной утерей ею религиозной харизмы. И борьба с «чужими» в определенном смысле приводила к отчуждению от «своих». С этим выводом трудно не согласиться, учитывая, что практически то же самое происходит с сангхой и в настоящее время.

Заключительная 4 глава «Бурятская буддийская община и российское общество: проблемы взаимного восприятия» рассматривает представления буддистов о государстве и, наоборот, представления российской общественности о буддизме. Автор подчеркивает, что подчиненное положение по отношению к государственной власти в общем характерно для буддизма. Он пишет: «империя виделась буддистам пространством возможностей и в то же время враждебной средой, существование в которой возможно было только при условии подчинения законам, какими бы жесткими они ни были. Законопослушность, как часть их цивилизационного завоевания, видится буддистам главным достоинством подданных». Что же касается представлений российской общественности о буддизме, то можно сказать, что здесь преобладала точка зрения православных миссионеров, видевших в буддизме «организованное суеверие», с дацанами в качестве «аванпостов экспансии».

В заключение Н.В. Цыремпилов обобщает результаты исследования и подводит итоги проделанной работы.

Полагаю, что краткий обзор книги дает представление о том, насколько содержательным и новаторским является труд Н.В. Цыремпилова. Исследование является оригинальным и полным в фактологическом отношении и дает целостное представление о феномене институционализации буддийской церкви в Российской империи. Автор исследования показал себя высококвалифицированным специалистом как в области отечественной истории, так и в области востоковедения (монголоведения и тибетологии). Его взвешенное исследование отличают аналитический взгляд, критическое отношение к источникам, подходы, сочетающие в себе кропотливую архивную работу и методологию западной науки. Несомненно, выход книги Н.В. Цыремпилова – важная веха в развитии бурятской и российской науки. Исследование будет интересно всем, кто интересуется историей России и Востока. Вопросы, поднимаемые в книге, чрезвычайно важны для нашей страны, так как проблема ее единства стоит в настоящее время очень остро.

## CONTENTS

### History of Religions

*Dmitriy N. Shultz*, The history of dogmatic activity of the Ecumenical councils: soteriological approach . . . . . 3

The author proves that the basis of all Christian dogmas is soteriological one. It is shown that the solutions of the first Christian councils about the unity and trinity of God, about one person and two natures and energies in Christ are associated with the sacraments of the church, with its ascetic and mystical practices..

*Key words:* Christian doctrines, soteriology, Ecumenical councils, patristics.

*Anton K. Salmin*, The Bulgars and their religious beliefs . . . . . 12

The article deals with the research of religious beliefs of the Bulgars and the Suvars related to them, based on analysis of primary sources (Zacharias Rhetor, Masoudi, Ibn Fadlan, etc.). The chronological range embraces the period VI–XVIII centuries. The special attention is paid to the conversion of Bulgar nobility to Islam in the early X century.

*Key words:* Bulgars, Suvars, religion.

### Religions of Russia

*Imanutdin K. Sulaev*, State policy regarding Islamic education in Dagestan (the first third of the 20<sup>th</sup> century) . . . . . 18

The article is about the expansion of the network of Islamic schools and the specifics of their work in Dagestan in the frame of public policy in the first third of the 20<sup>th</sup> century. The author gives coverage to most important prescripts about Islam made by the government and the party authorities.

*Key words:* Islamic schools, maktabas, madrasas, mutalims, mudarrises.

*Igor A. Zemlyanskiy*, Church libraries of Blagoveshchensk eparchy (1899-1917). . . 23

This article is devoted to the influence of church libraries upon the formation of educational and cultural level in Amur region emigrant surrounding coming under the Blagoveshchensk eparchy jurisdiction. The main content of the article are items from «Blagoveshchensk eparchy journal» and archival sources studied by the author. The article deals with church libraries establishment and development from the foundation of Blagoveshchensk eparchy (the end of XIX – the beginning of XX centuries). The role of church libraries in rendering of Russian Orthodox values to Amur Cossacks and emigrants who followed them to the Far East is shown here. The author considers the role of clerical institutions – consistories, monasteries, churches and educational foundations (seminaries, parochial schools, reading and writing schools) in forming of librarianship in Amur region.

*Key words:* clerical institutions' libraries, church school libraries, library of Blagoveshchensk Orthodox Blessed Virgin Mary Community, eparchy journal, academy board, bookish culture, Russian Orthodox Culture.

*Aleksey L. Glushaev*, Baptists and Pentecostals in the Soviet community: identity forming in the first half of 1960 (according to the Perm region materials) . . . . . 32

The paper deals with evangelic believers' identity forming question. At the turn of 1950 – 1960 Soviet society had been coming throw structured change-over. Spreading of individual freedom borders redounded to the formation of social communities, which included confessional associations. Evangelic Protestantism representatives, as a part of society, had been reproducing Soviet lifestyle basic elements in their daily living: language, rituals, communities' forms, etc. Symbolic borders of religious community

and soviet believers' self-definition methods had been forming paradoxically in terms of antireligious campaign at the end of 1950 and at the beginning of 1960.

*Key words:* Evangelic Protestantism, Evangelic Christians-Baptists, Pentecostals, antireligious propaganda, tovarishesky sud, identity, sovetizatsia.

*Nikolai V. Chirkov*, The Enculturation of Christianity into the ethnic traditions of the Yakut (evidence from the Roman Catholic Church' missionary activity). . . . . 41

The article is focused on the methods and aspects of enculturation of Christianity used by the Roman Catholic Church. The author gives a description of the phenomenon of enculturation of Christianity in Yakutia, which is based on the analysis of field study obtained in the course of ethnological expeditions among the indigenous peoples of Yakutia, during the period from 2008 to 2013. The author comes to the conclusion that missionaries, to attain more productive assimilation and inculcation of the Christian faith among the native population, adopt particular elements of traditional culture of Yakutia in the catechesis' process. Catholic missionaries, with the object of expressing the main ideas of the Christian faith, borrow basic categories and elements of the religious traditions of the indigenous peoples. All of this is reflected in the interior and exterior of local Catholic liturgical space, in art works and in the translations of the Catholic doctrinal literature into the Yakut language.

*Key words:* Roman Catholic Church, the enculturation of Christianity, evangelization, missionary activity, intercultural dialogue, The Salesians of Don Bosco (The Society of St. Francis de Sales), The Sakha (Yakutia) republic, traditional culture.

## Religions of the East

*Diana G. Kiknadze*, The magico-mantical practice of Onmyodo in medieval Japan (adapted from the collected book «Uji Shui Monogatari», XIII c.) . . . . . 48

In the V-VIth century, when Japanese people actively took over the mainland Chinese culture, they got to now the art of Yin and Yang (The Way of Dark and Light Forces). In Japan, this symbiosis of doctrines and ideas about the nature and the universe was named Onmyodo and soon gained a great popularity and support at the state level. Divination, calendar requirements, prohibitions and removals play an important role in the daily life of aristocrats. This article narrates about neither the phenomenon of vengeful spirits and ways to placate them, nor rituals of Onmyodo: divination, recognizing evil magic, detecting and getting rid of spell. The author pursues an investigation following the materials of Japanese setsuwa literature records «Uji Shui Monogatari» (Tales, collected from Uji, XIII c.) and some other sources.

*Key words:* medieval Japan, Heian period, religious Taoism, Yin and Yang art, Onmyodo, divination, vengeful spirits, exorcism, spell, Abe-no Seimei.

*Elena S. Lepekhova*, Ritual relations' structure between the Japanese emperor and Buddhist sangha in Heian period (X-XII centuries)(in terms of the Buddhist ceremonies Misae and Mishuho). . . . . 59

The main subject of this article is the research of the ritual relations' structure between the Japanese emperor and Buddhist sangha at the beginning of Heian period. The objects of research are the Buddhist ceremonies of Misae and Mishuho, intended for the investment of the Japanese emperor with the status of the Buddhist universal king – chakravartin.

*Key words:* Heian, Misae, Mishuho, chakravartin.

*Polina G. Kim*. American missionaries in Korea at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. . . . . 64

The article is devoted to the complex research of evangelization in Korea at the turn of the 19th and 20th centuries. It is stated that Protestantism played the major role in the formation of modern South-Korean society, its culture, language and lifestyle. After

analyzing home- and foreign-made literature and archive documents from funds of the Foreign policy archives of the Russian Empire. The author stated that the missionaries contributed to the development of national-patriotic movement and to the struggle for independence of Korea at the beginning of 20th century. The paper consists author's periodization of Korean society's evangelization at the turn of the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries: 1884-1905 and 1905-1910. The main characteristics of each stage are given.

*Key words:* USA, Korea, Protestantism, missionaries, evangelization.

*Aleksey V. Mikhalev, Religion as a factor in foreign policy of contemporary Mongolia* ..... 70

This article is devoted to study of relations between state and religion in Mongolia. It is made in a format of religious policy researches. The methodological base of this paper is soft power theory.

*Key words:* soft power, religion, Mongolia, cultural expansion, civilization security.

### **Philosophy of Religion**

*Yuri M. Serdyukov, Methodological Lacunae of S. Grof's Theory and Materialistic Interpretation of NDE* ..... 78

The author of the article believes that the substantiation by S. Grof of the supremacy of consciousness resorting to the theory of quantum paradoxes, is unsubstantial owing to the following: 1) multitude, ambiguity and unaccountability of physical interpretations of quantum paradoxes; 2) the possibility to explain it by the specific nature of the cognitive activity of man; 3) the existence of the «dark energy» and «dark matter», the nature of which is still obscure and incomprehensible. Plausible explanation of certain «supernatural phenomena» including Near-Death Experience can be attained within the framework of contemporary science. This idea can be verified by means of psychoneurological theory of NDE introduced by Prof. L.M. Litvak.

*Key words:* psyche, consciousness, terminal state of consciousness, transpersonal psychology, near-death experience, transcendental subject, subjective reality.

### **Religious Philosophy**

*Igor P. Pecheranskiy, The unity of religious belief and positive knowledge in «psychology of the live personality» of V. Snegiryov* ..... 93

The article is focused on the problem of faith and knowledge as it is given in works of Veniamin Alekseevich Snegiryov (1841-1889), the representative of Kazan "school" of Orthodox academic theism of the XIX century. The author pays attention to the fact that philosophical and psychological approach offered by the theist scientist, in its connection with anthropology and gnoseology, is an attempt to resolve the designated problem.

*Key words:* Kazan ecclesiastical academy, philosophic theism, Orthodox psychology, V.A. Snegiryov, personality, belief, reason, mysticism, rationalism.

*Irene V. Vorontsova, «The Apostle of modernism» George Tyrrell in his relation to Catholicism: 1902-1909* ..... 100

The article examines the evolution and religious views of George Tyrrell, one of the spiritual leaders of modernism in 1902-1909. Tyrrell supported all directions of modernism doctrine, sincerely wished a revival of Catholic theology and organization of the Roman Catholic Church, but later disappointed in Catholicism. George Tyrrell's main works and letters used as sources giving an idea about views of this modernist. Part of the letters used in the article is published by the author in Russian language (translated by V. Petrachenko) for the first time.

*Key words:* Tyrrell, modernism, neo-Catholicism, «Pascendi», «neo-Christianity», scholastic theology, Fogazzaro, Filosofov.

Enclosure. George Tyrrell's letters . . . . . 111

### **Religion and Law**

*Vera P. Ponomareva*, The problem of relationship between the law and religion in the works of Matvey Ershov . . . . . 116

The article is devoted to religious basis of the legal conscience. In the development of this idea M. Ershov investigated the law and legal significance of the religious values.

*Key words:* the law, legal conscience, religion, values, natural law, legal education, Matvey Ershov.

*Yulia S. Kovalchuk*, Non-state faith-based organizations in 21 century: social work or politics? . . . . . 122

The article analyses the involvement of faith-based organizations (FBOs) in social welfare, giving a special attention to those FBOs, which have financing sources and headquarters in the USA and Europe, while operating in non-western countries. The new trend of the 21<sup>st</sup> century is the increase of FBOs' financing from the state and International Financing Institutes. The author raises the question about the sociology and political sciences mostly ignore to see the FBOs' role in civil society's building and argues that FBOs can be seen as an instrument of ideological and political changing as the result of their humanitarian mission.

*Key words:* church and state relations, faith-based organizations, social capital, civil society, foreign policy, social welfare.

### **Psychology of Religion**

*Irina S. Bulanova*, The semantic content of religious conversion . . . . . 132

This article discusses one of the phenomena of personal transformation – a religious conversion. Presented by the empirical study of changes in the semantic sphere of personality as a key aspect of religious conversion. The basic types of changes in the semantic sphere: the ascetic, crisis and positive types. Represented by their key characteristics.

*Key words:* transformation, religious conversion, the semantic sphere of personality, religiosity.

### **Religion and Culture**

*Anna A. Zabiako, Igor A. Dyabkin*, The transformation of traditional Chinese mythology plots in the works of the Far Eastern expatriate writers . . . . . 139

This paper investigates the features of transformation of Chinese mythology scenes in the works of the Far Eastern emigration writers (N.A. Baykov, P.V. Shkurkin and V.N. March). The features of artistic myth-making of the writers are studied in close connection with their professional activities, religious and artistic orientation. An important role in the artistic development of Chinese mythology for writers of 1920-1940 years was played by socio-political engagement of the writers. Traditional Chinese myths were combined with the new Bolshevistic mythology and gave birth to new social and political mythologems.

*Key words:* Chinese mythology, neomifologizm, quasireligiosity, history mythologize, art ethnography, «frontier mythology», ginseng, tiger, Honghutzi, legends, mythological transformations, Far Eastern emigration, social procurement.

*Riza Sh. Zelnitskaya*, The influence of the Abkhazian society's transformation in the 20<sup>th</sup> century on the changes in funeral and commemorative ceremonies in modern Abkhazia ..... 157

The article is devoted to the influence of social transformations during the Soviet and post-Soviet periods on the way of organizing and carrying funeral and commemorative ceremonies in modern Abkhazian society. The imposing of a new social policy in the soviet period and the development of the town social group in the second part of the 20th century had impact on such aspects of organizing and carrying funeral and commemorative ceremonies as the way of informing people about death, time and length of the ceremonies. Meanwhile, the basic content of the rituals and its understanding remains the same and is connected with the main complex of the ideas about afterlife which is distinctive to the traditional Abkhazian society.

*Key words:* Abkhazia, funeral and commemorative ceremonies, society, transformation.

### **The History of Religious Studies**

*Sergey I. Mikhilchenko*, «Memoirs» of E.V. Spektorsky about religious life of the South Slavs in the 1920s – 1930s ..... 164

This paper focused on the description of religious traditions of the South Slavs (Serbs and Slovenes) in a non-published «Memoirs» by E.V. Spektorsky, an outstanding Russian thinker (1875-1951). The author sheds light upon the peculiarities of Orthodoxy and Catholicism perception by the Russian immigrants of first wave in Yugoslavia, which the author of the memoirs belonged to.

*Key words:* E.V. Spektorsky, Russian emigration of the first wave, Yugoslavia, Serbs, Slovenes, Orthodoxy and Catholicism.

*Oleg V. Kutarev*, The characteristic of Rod and Rozhanitsy in Slavic mythology: interpretations of B.A. Rybakov and his predecessors ..... 170

The scholar study for such Slavic mythology's personages as Rod and Rozhanitsy proceeds more than 150 years. It seems that during this period the correct understanding of them was to have form and spread widely. But if the most popular contemporary view which was proposed within the 1980s by Russian Professor B. A. Rybakov and was strongly supported by a considerable range of neo-pagans correspond the truth? Analyzing the ancient Russian sources, folklore and academic explorations before Rybakov, the author tries to answer this question, examining the conclusions about Rod and Rozhanitsy, which were made by this well-known Professor.

*Key words:* Rod, Rozhanitsy, Slavic mythology, Russian neo-paganism, B.A. Rybakov, «Ancient Slavic Paganism», Rodnoverie.

### **Score**

The second congress of Russian religion scientists «The science of religion in the XXI century: traditional methods and new paradigms». Saint Petersburg State University and The State Museum of the History of Religion (St.-Petersburg); 20th-22nd November, 2014 ..... 178

*Irina R. Garri*, Book review. N.V. Tsyrempilov. Buddhism and the Empire. Buryat Buddhist community in Russia (XVIII – the beginning of the XX century) ..... 180

The monograph is devoted to overwhelmingly important scientific theme, which has an empirical significance for state realization of a reasonable ethnic and religious policy in respect of the peoples of Russia. Interaction between the state and the church, religion and politics is the problem, on the solution of which the success of the functioning of multi-ethnic and poly-confessional states is largely depended. The work of N.V. Tsyrempilov is oriented to the investigation of establishment of Buddhist confession in Buryat Republic and its compatibility with the Russian Empire.

## СОДЕРЖАНИЕ ЖУРНАЛА ЗА 2013 ГОД

### История религий

*Дашковский П.К.* Дискуссионные аспекты изучения влияния прозелитарных религий на традиционное мировоззрение тюркоязычных кочевников Южной Сибири и сопредельных территорий в эпоху раннего средневековья (№ 1).

*Крупянка А.А., Табарев А.В.* Ранние проявления ритуально-символической деятельности в культурах каменного века Дальнего Востока России (№ 2).

*Варламова Г.И., Дьяконова М.П.* Образы Сэвэки и Хэвки в мировоззрении и фольклоре эвенков и эвенов (№ 2).

*Осипова О.В.* Религии Древней Греции и Древнего Рима: обзор исследований на русском языке 1980 – 2010-х гг. (№ 2).

*Фадеев И.А.* Проблема англиканской идентичности: терминологический аспект (№ 2).

*Фиалко М.М.* Розенкрейцерство и новоевропейская алхимия (№ 3).

*Шульц Д.Н.* История догматической деятельности Вселенских соборов: сотериологический подход (№ 4).

*Салмин А.К.* Булгары в их религиозных воззрениях (№ 4).

### Религии России

*Криничная Н.А.* Прорицания воды/водных божеств в севернорусской мифо-ритуальной традиции (№ 1).

*Салмин А.К.* История чувашей в свете их религиозных воззрений (№ 1).

*Векишина Н.М.* Методы христианизации коренного населения Сибири (на примере Алтайской духовной миссии) (№ 1).

*Чеджемов С.Р.* Политика российского государства и православной церкви в области образования на юге России до 1917 г. (на примере осетинского народа) (№ 1).

*Борзова Е.С.* Последствия указа 17 апреля 1905 г. «Об укреплении начал веротерпимости» на территории Царства Польского и западных губерний Российской империи (№ 1).

*Кузоро К.А.* Церковный историк и источник: особенности восприятия и способы работы (XIX – первая четверть XX вв.) (№ 2).

*Поляков А.Г.* Взгляды епископа Виктора (Островидова) на Церковь и церковно-государственные отношения в начале XX в. – 1919 г. (№ 2).

*Титорева Г.Т.* История Охотской Спасо-Преображенской церкви (№ 2).

*Белоус П.В.* О религиозно-нравственном состоянии российского общества начала XX в. (№ 3).

*Дмитриев Н.В.* Духовно-нравственное воздействие на военнослужащих неправославной веры в войсках Дальневосточного региона России в дореволюционный период (№ 3).

*Островская О.П.* Феномен массовой миграции пятидесятников в г. Находку. Причины и следствия (№ 3).

*Куприянова И.В.* Традиционализм старообрядчества против апостасии вестернизации (№ 3).

*Сулаев И.Х.* Государственная политика в Дагестане в области мусульманского образования (первая треть XX в.) (№ 4).

*Землянский И.А.* Церковные библиотеки Благовещенской епархии (1899-1917 гг.) (№ 4).

*Глушаев А.Л.* Баптисты и пятидесятники в советском коллективе: конструирование идентичности в первой половине 1960-х гг. (на материалах Пермской области) (№ 4).

*Чирков Н.В.* Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) (№ 4).

## Религии Востока

*Селезнев Н.Н.* Царствование императора Анастасия по «Благословенному собранию» ал-Макина ибн ал-Амида (№ 1).

*Забияко А.П., Чжан Линьбэй.* Похоронная обрядность маньчжуров: генезис, история и современное состояние (№ 1).

*Забияко А.П., Хаймурзина М.А.* Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья первая (№ 2).

*Пахомов С.В.* Сотериологические аспекты высшей реальности в индуистском тантризме (№ 3).

*Гарри И.Р.* Монастыри Восточного Тибета школы Ньингмапа (№ 3).

*Аюшеева Д.В.* Тибетский буддизм в Северной Америке (№ 3).

*Забияко А.П., Хаймурзина М.А.* Интерпретация религии китайскими мыслителями в контексте развития религиоведения в КНР (вторая половина XX – начало XXI вв.). Статья вторая (№ 3).

*Кикнадзе Д.Г.* Магико-мантическая практика Оммёдо в средневековой Японии (по материалам сборника «Удзи сюи моногатари», XIII в.) (№ 4).

*Лепёхова Е.С.* Ритуальная структура отношений между императором и буддийской сангхой в Японии в эпоху Хэйан (X-XII вв.) (на примере буддийских церемоний Мисаэ и Мисюхо) (№ 4).

*Ким П.Г.* Американские миссионеры в Корее на рубеже XIX-XX вв. (№ 4).

*Михалев А.В.* Религия как фактор внешней политики современной Монголии (№ 4).

## Сравнительное религиоведение

*Поповкина Г.С.* Восточнославянское знахарство и исцеление по благодати в православии: опыт сравнительного анализа (№ 1).

## Философия религии

*Карабыков А.В.* Пути преодоления символического миропонимания в раннее Новое время (№ 1).

*Боков Г.Е.* «Парадигма универсализма»: идеи «взаимодополнения» и «синтеза» религии и науки в современную эпоху. Статья первая. Метаморфозы восточных религиозно-философских учений на Западе и формирование «парадигмы универсализма» (№ 1).

*Пивоваров Д.В.* Два понятия веры (№ 2).

*Седых О.М.* Протестантизм как историко-культурный феномен в трактовке П.А. Флоренского и К.Г. Юнга (№ 2).

*Аринин Е.И.* Религия как «аутопойетическая система» в работах Никласа Лумана (№ 2).

*Сердюков Ю.М.* Проблема трансцендентального субъекта в историко-философской перспективе (от И. Канта до С. Грофа) (№ 3).

*Сторчак В.М.* Религия и наука в контексте дихотомии взаимоотношений сознательного/бессознательного (№ 3).

*Сердюков Ю.М.* Методологические лакуны концепции С. Грофа и материалистическая интерпретация околосмертного опыта в историко-философском и научно-антропологическом контексте (№ 4).

## Религиозная философия

*Халтурин Ю.Л.* Магия в учении московских розенкрейцеров конца XVIII – начала XIX вв. (№ 1).

*Шахматова Е.В.* Шамбала как утопия русского сознания (№ 1).

*Метель О.В.* Бремя выбора, или Конфликт науки и религии в судьбах католических интеллектуалов второй половины XIX – начала XX вв. (№ 1).

Данненберг А.Н. Разработка проблемы происхождения религиозного сознания в трудах ранних христианских мыслителей (№ 2).

Герасименко А.П. Владимир Соловьев о религиозных корнях морали (№ 2).

Аникеева Е.Н. Источники индийского теизма в предфилософии: Веды и Упанишады (№ 3).

Цыренов Ч.Ц. Чжэн Сяньчжи и его сочинение «Рассуждения о бессмертии души» (№ 3).

Пишун С.В. Природа философского знания в интерпретации Санкт-Петербургской школы духовно-академического теизма (взгляд Ф.Ф. Сидонского и В.Н. Карпова) (№ 3).

Сенько Н.А. Учение славянофилов в интерпретации представителей духовно-академического теизма (№ 3).

Печеранский И.П. Единство религиозной веры и положительного знания в «психологии живой личности» В. Снегирёва (№ 4).

Воронцова И.В. «Апостол модернизма» Джордж Тиррел в его отношении к католицизму: 1902-1909 гг. (№ 4).

Приложение. Письма Джорджа Тирреля (№ 4).

### **Социология религии**

Воронина А.С., Забияко А.П., Завадская Е.А., Пелевина О.В. «Основы религиозных культур и светской этики» в Амурской области в контексте общей религиозной ситуации в России и в регионе (№ 2).

Элбакян Е.С. Глобализация в эпоху религии, религия в эпоху глобализации (№ 3).

### **Психология религии**

Ардашева Л.А. Основные парадигмы в изучении религиозного обращения (№ 2).

Дамте Д.С. Проблемы психологии религии в трудах Ойгена Древермана (№ 2).

Буланова И.С. Смысловое содержание религиозной конверсии (№ 4).

### **Религия и право**

Терюкова Е.А. Российское законодательство начала XX в. о вероисповедных переходах (№ 3).

Пономарева В.П. Проблема взаимосвязи права и религии в трудах Матвея Ершова (№ 4).

Ковальчук Ю.С. Религиозные негосударственные организации в XXI в.: социальная работа или политическое участие? (№ 4).

### **Религия и культура**

Федотов О.И. Православная Пасха на родине и на чужбине (№ 1).

Забияко А.А. «Слово мое – разящий меч»: феномен религиозно-художественного радикализма (№ 1).

Дябкин И.А. Религиозные коннотации образов Китая и китайцев в дальневосточном фольклоре (№ 1).

Чикина Н.В. Категория судьбы в литературных произведениях карелов и вепсов (№ 1).

Мощанская О.Л. Оппозиция «рай» – «ад» в художественном восприятии англосаксов и древних русичей (№ 2).

Каримиян Фаэзех. Религиозная составляющая конфликта трагедии Н.П. Николева «Сорена и Замир» (№ 2).

Постернак К.В. Императрица Елизавета Петровна и церковное искусство ее времени (№ 3).

*Забияко А.А., Землянская К.А.* Теософская утопия в культурной жизни дальневосточной эмиграции (№ 3).

*Забияко А.А., Дябкин И.А.* Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей-эмигрантов (№ 4).

*Зельницкая (Шларба) Р.Ш.* Влияние трансформации абхазского общества в XX в. на изменения в похоронно-поминальной обрядности в современной Абхазии (№ 4).

### **История религиоведения**

*Михальченко С.И.* «Воспоминания» Е.В. Спекторского о религиозной жизни южных славян 1920-х - 1930-х гг. (№ 4).

*Кутарев О.В.* Характеристика Рода и Рожаниц в славянской мифологии: интерпретации Б.А. Рыбакова и его предшественников (№ 4).

### **Архив**

*Свенцицкий В.П.* Революция или бунт? (№ 1).

### **Кафедра**

*Осипова О.В.* Программа спецкурса «Религии Древней Греции и Древнего Рима» (№ 2).

### **Кругозор**

Первый конгресс российских исследователей религии «Религия в век науки». Отчет (№ 1).

*Березина Е.М., Писманик М.Г.* Седьмой диалог. Научно-практическая конференция «Проблемы российского самосознания. Религиозные, нравственные и правовые аспекты культуры», Пермь (№ 1).

Психотехники и измененные состояния сознания в истории религий. Вторая научная конференция. Информационное сообщение (№ 2).

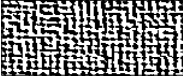
*Давыдов И.П.* Дух философии Этьена Жильсона (Рецензия на книгу Этьена Жильсона «Дух средневековой философии») (№ 2).

*Матющенко В.С.* Миграции русских старообрядцев (Рецензия на книгу Ю.В. Аргудяевой и А.А. Хисамутдинова «Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы») (№ 2).

*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 (№ 3).

Второй конгресс российских исследователей религии. «Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы» (№ 4).

*Гарри И.Р.* Рецензия на книгу. Цыремпилов Н.В. Буддизм и империя. Бурятская буддийская община в России (XVIII – начало XX в.) (№ 4).



### ***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

|                             |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
|-----------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>Извещение</b>            | <p style="text-align: center;">ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование получателя платежа)</p> <p>ИНН2801027174      р/с № 40501810500002000001</p> <p>(ИНН получателя платежа)      (номер счета получателя платежа)</p> <p>УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ<br/>КПП 280101001 л/с 20236Х50560)<br/>в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование банка получателя платежа)</p> <p>БИК 041012001 ОКАТО 10401000000</p> <p>КБК 000000000000000000130 п. 1. Доходы,<br/>получаемые структурными подразделениями<br/>образовательного учреждения<br/>(подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год)</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование платежа)</p> <p>Сумма платежа _____ руб. ____ коп.</p> <p>Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп.</p> <p>Итого _____ руб. ____ коп.</p> |
| <b>Кассир</b>               |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |
| <b>Квитанция<br/>Кассир</b> | <p style="text-align: center;">ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование получателя платежа)</p> <p>ИНН2801027174      р/с № 40501810500002000001</p> <p>(ИНН получателя платежа)      (номер счета получателя платежа)</p> <p>УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ<br/>КПП 280101001 л/с 20236Х50560)<br/>в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование банка получателя платежа)</p> <p>БИК 041012001 ОКАТО 10401000000</p> <p>КБК 000000000000000000130 п. 1. Доходы,<br/>получаемые структурными подразделениями<br/>образовательного учреждения<br/>(подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год)</p> <hr/> <p style="text-align: center;">(наименование платежа)</p> <p>Сумма платежа _____ руб. ____ коп.</p> <p>Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп.</p> <p>Итого _____ руб. ____ коп.</p> |

**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: [lsadvskaya@rambler.ru](mailto:lsadvskaya@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), комплекта на I полугодие из 2 номеров – 700 руб. Подписку на первое полугодие 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 января 2012 г. были изменены банковские реквизиты организации (АмГУ). Уточнить реквизиты можно будет на сайте журнала <http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: [lsadvskaya@rambler.ru](mailto:lsadvskaya@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 (кегель 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](http://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](mailto: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](http://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](mailto: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](mailto: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](mailto: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

- Шульц Дмитрий Николаевич – канд. экон. наук, доцент кафедры информационных систем и математических методов в экономике Пермского гос. университета. *shultz@prognoz.ru*.
- Салмин Антон Кириллович – д-р ист. наук, ведущий научный сотрудник Музея антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. *antsalmin@mail.ru*.
- Сулаев Иманутдин Хабибович – д-р ист. наук, доцент кафедры отечественной истории Дагестанского гос. университета. *sigab@yandex.ru*.
- Землянский Игорь Алексеевич – аспирант кафедры отечественной истории и архивоведения Дальневосточного федерального университета. *igor.ze@mail.ru*.
- Глушаев Алексей Леонидович – аспирант кафедры культурологии Пермской гос. академии искусства и культуры. *perst-ur@mail.ru*.
- Чирков Николай Викторович – аспирант кафедры религиоведения Амурского гос. университета. *Chirkovnikolai@mail.ru*.
- Кикнадзе Диана Гургеновна – старший лаборант отдела Дальнего Востока Института восточных рукописей РАН. *kiknadze@mail.ru*.
- Лепехова Елена Сергеевна – канд. филол. наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН (г. Москва). *lenalepekhova@yandex.ru*.
- Ким Полина Геньевна – аспирант кафедры исторического образования школы педагогики Дальневосточного федерального университета. *kimpolina@rambler.ru*.
- Михалев Алексей Викторович – канд. ист. наук, доцент, докторант кафедры истории, археологии и этнографии Бурятского гос. университета. *mihalew80@mail.ru*.
- Сердюков Юрий Михайлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой философии Дальневосточного государственного университета путей сообщения (г. Хабаровск). *editor@festu.khv.ru*.
- Печеранский Игорь Петрович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии Киевского национального университета культуры и искусств. *gektor52@yandex.ru*.
- Воронцова Ирина Владимировна – канд. богословия, канд. ист. наук, член Союза писателей России, старший научный сотрудник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. *irinavoronc@yandex.ru*.
- Пономарева Вера Павловна – канд. пед. наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Брянского гос. университета. *pon-vera@yandex.ru*.
- Ковальчук Юлия Станиславовна – канд. ист. наук, научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН (г. Новосибирск). *jkovalch2000@yahoo.com*.
- Буланова Ирина Сергеевна – старший преподаватель кафедры психологии Волгоградского гос. университета. *bis\_m@mail.ru*.
- Забяко Анна Анатольевна – д-р филол. наук, профессор, зав. кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского гос. университета. *sciencia@yandex.ru*.
- Дябкин Игорь Анатольевич – старший преподаватель кафедры литературы и мировой художественной культуры Амурского гос. университета. *gor-dyabkin@mail.ru*.

Зельницкая (Шларба) Рица Шотовна – младший научный сотрудник отдела этнографии народов Кавказа, Средней Азии и Казахстана Российского этнографического музея (г. Санкт-Петербург). [riza81@yandex.ru](mailto:riza81@yandex.ru).

Михальченко Сергей Иванович – д-р ист. наук, профессор, директор НИИ фундаментальных и прикладных исследований Брянского гос. университета. [smikh10@mail.ru](mailto:smikh10@mail.ru).

Кутарев Олег Владиславович – аспирант кафедры религиоведения факультета философии, богословия и религиоведения Русской христианской гуманитарной академии. [etnogenez@mail.ru](mailto:etnogenez@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](mailto:irina.garri@gmail.com).

*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. №4.**

Издательство АмГУ. Подписано к печати 28.11.13. 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. 35,35. Тираж 500. Заказ .

***ДЛЯ ЗАМЕТОК***