

ISSN 2072-8662
Key title: **Religiovedenie**

Study of Religion («Religiovedenie»)

Scientific and theoretical journal

Four volumes/year

Editor in chief: **A.P. Zabiyako**

Executive secretary: **E.S. Elbakyan**

Editorial board:

I.L. Alekseev

I.P. Davidov

P.V. Basharin

I.Ya. Kamerov

Ya.A. Kimelev

N.L. Muskhelishvili

K.I. Nikonov

E.V. Orel

N.N. Trubnikova

S.V. Filonov

N.V. Shaburov

M.M. Shahnovich

I.N. Yablokov

International Council:

A.P. Derevyanko

M. Godelier

T. Jensen

Founders:

Amur State University
with participation of
the Faculties of Philosophy
of Moscow State University
and St. Petersburg State University

Editorial offices:

of. 107, build. 7, 21
Ignatievskoe Shosse,
Blagoveschensk,
Russia, 675027

of. G-502, GSP-1, 1
Leninskie Gory,
Moscow,
Russia, 119991

E-mail: sciencia@yandex.ru
http: <http://www.amursu.ru/religio>

Religiovedenie

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

1
2014

СОДЕРЖАНИЕ

История религий

- Забяико А.П., Ван Цзяньлинь** Петроглифы Северо-Восточного Китая: наскальные рисунки Тяньшулинь.....3
Данненберг А.Н. Концепция смерти в религиозной традиции современной Мексики.....16
Беляков А.О., Вальчак С.Б., Степанов Д.Ю., Черкасов А.Н., Чхайдзе В.Н. Православное миссионерство на Дальнем Востоке и Албазинская Спасская пустынь.....28

Религии России

- Варламова Г.И., Яковлева М.П.** Древние мифологические представления о солнце, реализованные в картине мира эвенкийского героического сказания «Торгандун средней земли - Дулин буга Торгандунин»...44
Завадская Е.А., Солдаткина И.М. О нагруднике в костюме эвенков и его религиозно-мифологической семантике.....52
Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Южной Америке76

Религии Востока

- Молчанова Е.К., Дёрин С.В.** О словосочетаниях с лексемой *rig* в названиях святых мест у зороастрийцев Ирана.....94
Лемешко Ю.Г. Бумажные иконы чжима как объект системного изучения в современном Китае.....105
Чирков Н.В. Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации католичества Маттео Риччи в Китае.....113

Философия религии

- Жданов В.В.** Герменевтика религии и современное религиоведение: подходы к религиоведческой герменевтике культуры.....123
Шкуркин А.М. Историко-философский анализ роли христианства в трансформации отношений «человек-природа».....140

Религиозная философия

- Торбург М.Р.** Концепт Бога в произведении Максима Горького «Исповедь».....161



Главный редактор
А.П. Забяико

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

Международный совет:
А.П. Деревянко
М. Гodelьe
Т. Йенсен

Редакционная коллегия
И.Л. Алексеев
П.В. Башарин
И.П. Давыдов
И.Я. Кантеров
Ю.А. Кимелев
Н.Л. Мухелишвили
К.И. Никонов
Е.В. Орёл
Н.Н. Трубникова
С.В. Филонов
Н.В. Шабуров
М.М. Шахнович
И.Н. Яблоков

Религия и право

- Вермишев Г.А.** Религия в структуре молодежной политики фашистской Италии в 1920-30-е годы.....171
Карпицкий Н.Н., Филькин К.Н. Межрелигиозный диалог и трансформация понимания религиозной общности в современном сознании.....179

Психология религии

- Орлова Л.В.** Экзорцизм в христианстве как предтеча психотерапевтического метода.....191

История религиоведения

- Кузоро К.А.** Русский церковный историк XIX - первой четверти XX вв.: социальный и интеллектуальный портрет.....201

Форум

- «Мы не верим в верования людей, мы их анализируем»: интервью с Морисом Годелье.....213

Кафедра

- Тюрина Ю.А.** Паранаука и оккультизм в отечественном образовании (начало 2000-х годов).....226

Кругозор

- Второй конгресс российских исследователей религии «Наука о религии в XXI веке: традиционные методы и новые парадигмы».....237
Сторчак В.М. Рецензия на книгу Элбакян Е.С. Религии России. Словарь-справочник.....240

- Contents**.....243
Авторы номера256
К сведению авторов.....258
Оформление подписки.....259

Журнал включен в «Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертации 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.



Забияко А.П., Ван Цзяньлинь

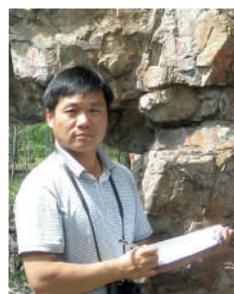
Петроглифы Северо-Восточного Китая: наскальные рисунки Тяньшулинь

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта «Кочевые общества Евразии: стратегии формирования и сохранения этнокультурной идентичности» № 14-21-17005



Забияко А.П.

Аннотация. Наскальные рисунки Северо-Восточного Китая (Дунбэя) вплоть до последнего времени являлись для российских и западных исследователей истории, культуры, религии востока Азии «белым пятном». В научных изданиях на русском или западноевропейских языках практически не существовало публикаций на эту тему. Китайские издания, посвящённые петроглифам Дунбэя, тоже крайне не многочисленны и зачастую далеки как от точности описания изображений, так и от достоверности интерпретации. В статье представлены результаты исследования авторами наскальных рисунков, сведений о которых не было в научных публикациях.



Ван Цзяньлинь

Наскальные рисунки находятся во Внутренней Монголии (КНР) в горной местности недалеко от города Алихэ. Место, где расположены наскальные изображения, местные жители называют Тяньшулинь (Хребет небесных книг). Наскальные изображения нарисованы охрой. На рисунках запечатлены антропоморфные и зооморфные образы, геометрические фигуры и другие символические знаки. Среди антропоморфных изображений выделяются две женских фигуры, которые можно интерпретировать как образы рожениц, связанных с мифологическим образом Великой Матери (Богини-матери). Среди зооморфных изображений выделяются образы двух диких кабанов, которые вступили в схватку. Сцена борьбы двух кабанов отражает один из сюжетов религиозно-мифологических представлений древнего населения Большого Хингана. Приблизительная датировка некоторых наскальных изображений – 2 тыс. до н.э.

Ключевые слова: петроглифы, религия, мифология, ритуал, Китай, археология, Богиня-мать, Великая Мать, женские культы, гендер

Наскальные рисунки Северо-Восточного Китая (Дунбэя) вплоть до последнего времени являлись для российских и западных исследователей истории, культуры, религии востока Азии «белым пятном». В научных изданиях на русском или западноевропейских языках практически не существовало публикаций на эту тему, поскольку исследователи, пишущие на этих языках, не проводили изысканий на этой огромной территории, покрытой в своей значительной части горами, тайгой и сохранившей местами первозданный вид, едва затронутый присутствием человека. Китайские издания, посвящённые петроглифам Дунбэя, тоже крайне немногочисленны и зачастую далеки как от точности описания изображений, так и от достоверности интерпретации. Известные по китайским источникам сведения о наскальных рисунках были изложены нами в отдельной статье¹. Немногочисленность описанных китайскими специалистами петроглифических памятников наводила на мысль, что далеко не все местонахождения представлены в научных публикациях, а некоторые памятники либо не известны учёным, либо вообще не открыты.

Эта мысль была положена в основу программы полевых исследований Северо-Восточного Китая с целью проверки имеющихся в китайских научных публикациях сведений о наскальных рисунках и поиска новых данных о петроглифах. Начало реализации программы было положено авторами статьи в ходе полевых изысканий сезона 2013 г. (апрель–май, июль–август). В результате тщательного изучения местной прессы – заметок в газетах, материалов региональных сайтов, опросов местных жителей – и иными методами – было установлено, что отдельным людям некоторых населённых пунктов Дунбэя известно о существовании поблизости древних наскальных рисунков, кое-где скалы с такими изображениями даже стали местной достопримечательностью. Обследование скальных массивов позволило подтвердить или опровергнуть мнение местных жителей, а также собрать значительное количество новых данных.

Далее в статье мы представим результаты исследования одного местонахождения с наскальными рисунками, сведений о котором не было в китайских научных публикациях². Наскальные изображения лишь недавно были найдены местными краеведами-любителями, жителями небольшого городка Алихэ, со всех сторон окружённого невысокими горами и тайгой.

Возвышенность Тяньшулинь входит в горную систему Большого Хингана. Она расположена в 10 км от города Алихэ округа (хошуна) Элунчунь Внутренней Монголии. Алихэ считается административным центром эвенкийского округа, здесь действует музей эвенкийской культуры и живёт немногочисленная часть эвенков Китая. Гора Тяньшулинь – Хребет небесных книг – была названа так местными краеведами после обнаружения здесь наскальных рисунков. Смысл этого названия заключается в представлении о том, что древние наскальные изображения – это знаки таинственной письменности, ниспосланные с Неба на землю.

Наскальные рисунки расположены на вершине горы на двух скаль-

скальных массивах. Мы описываем их под названиями Тяньшулинь-1 и Тяньшулинь-2.

Тяньшулинь-1 представляет собой скальную гряду длиной около 50 м и высотой около 17 м, возвышающуюся на южной стороне горы. Её высота над уровнем моря 714, 9 км, географические координаты 50.701232 с.ш., 123.788514 в.д. Каменные массивы этой гряды хранят следы своего вулканического происхождения и признаки сильного выветривания, поэтому вид гряды имеет причудливые очертания.



Рис. 1. Тяньшулинь-1. Общий вид скальной гряды с гротом.

Наскальные изображения плоскости 1 находятся в небольшом гроте высотой около 3 м и шириной около 4 м. Первый рисунок нанесен охрой красно-оранжевого цвета на высоте 1,9 м. Он представляет собой почти правильный квадрат с закругленными углами, со сторонами около 30 см, внутри которого в верхней части нарисована человеческая фигура и рядом ещё несколько изображений меньшего размера.

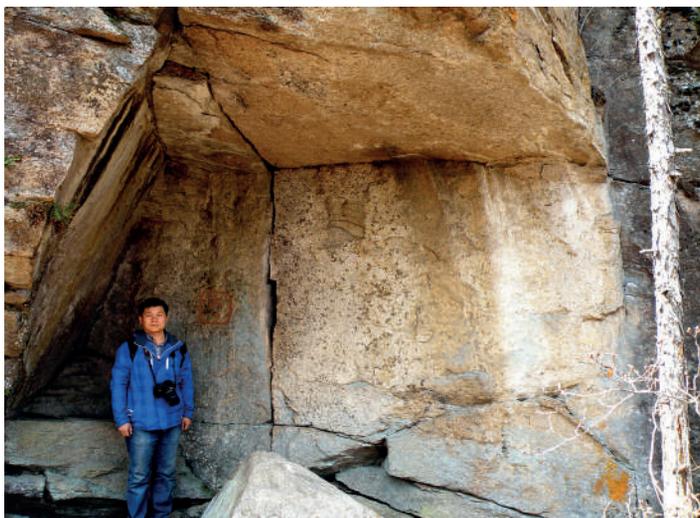


Рис. 2. Тяньшулинь-1. Грот с плоскостями 1 и 2.

Первый рисунок нанесен охрой красно-оранжевого цвета на высоте 1,9 м. Он представляет собой почти правильный квадрат с закругленными углами, со сторонами около 30 см, внутри которого в верхней части нарисована человеческая фигура и рядом ещё несколько изображений меньшего размера.



**Рис. 3. Тяньшулинь-1. Плоскость 1.
Квадрат и антропоморфные фигуры.**

Человеческая фигура нарисована сплошными линиями, которые создают образ существа, полусидящего на широко расставленных и согнутых в коленях ногах. Руки существа расставлены параллельно плечам.

Такой образ с незначительными вариациями типичен для многих архаических культур. На наскальных изображениях реки Токко (приток р. Чара в Якутии) нарисована «человеческая фигура с П-образно расставленными ногами, между которыми проходит сплошная линия». «Такая поза для человеческих фигурок (заметим, женских) – довольно обычное явление. Изображения такого рода встречаются по всему миру в виде наскальных рисунков (Сахара, Южная Родезия), деревянных скульптур (Новая Гвинея, Соломоновы острова, Северная Америка), резьбы по дереву (Конго), на тканях (Северная Америка), печатях (индейцы), масках и вышивках (Конго, Борнео). Женщины всюду изображены как бы сидящими на корточках и часто с поднятыми руками. Нередко при этом обозначаются женские половые признаки, иногда показан ребёнок в животе или его голова находится между бедер. Характерная поза и детали позволяют утверждать, что эти рисунки изображают рожениц в разные моменты родов»³.

На плоскости 1 центральный образ роженицы дополнен ещё несколькими изображениями. Хотя они из-за плохой сохранности с трудом под-

даются точной интерпретации, но всё же можно с большой долей уверенности утверждать, что рядом с роженицей нарисованы крестообразные человеческие фигуры. Антропоморфные персонажи окружают слева, справа и снизу женскую фигуру. Главный смысл общей композиции заключается, прежде всего, в идее порождения женщиной-матерью человека, семьи, рода.

Очевидно, что образ роженицы в архаических культурах запечатлел не просто обыденную ситуацию рождения женщиной ребёнка. Этот образ был отражением не только конкретной жизненной реальности, но прежде всего – религиозно-мифологических представлений древнего человека. В символической форме он выражал идею порождающего жизнь женского начала и был средоточием женских культов. Женские культы – религиозные верования и практики, в которых идея женского начала, женские образы и обряды с женским участием (реальным или символическим) играют доминирующую роль. Древнейшие признаки существования женских культов восходят к эпохе верхнего палеолита. К этой эпохе относятся изображения обнажённых женских фигур (глиняные статуэтки, барельефы) с утрированными половыми признаками (преувеличенно больших размеров живот, тазобедренная часть, грудь). Эти так называемые «палеолитические вены» обнаружены в разных частях Евразии (от Восточной Сибири – стоянка Мальта, до Австрии – стоянка Виллендорф), что свидетельствует об универсальном характере связанных с ними представлений и практик. «Палеолитические вены» являлись частью ритуального комплекса, ориентированного на почитание порождающего женского начала. Понятие «палеолитические вены» применяется, прежде всего, к скульптурным изображениям. Наряду со скульптурными формами презентации порождающего женского начала существовали, разумеется, и другие формы визуализации образа дающей жизнь женщины. Нарисованные или вырезанные на камне фигуры рожениц являются одним из вариантов визуализации идеи порождающего женского начала, вокруг которого концентрируется культовая практика – магия рождения (продуцирующая магия). Детородная способность женщин выступает в этой идее и соответствующем культе основным объектом сакрализации. Деификация материнского начала приводит в своём развитии к появлению культа Богини-матери⁴.

Культе Богини-матери – это обряды и верования, смысл которых заключается в почитании мифологических персон, представляющих порождающее женское начало. Эти женские мифологические персоны в религиозоведении часто подводятся под общее понятие «Великая Мать». Следует учитывать, однако, что это понятие охватывает чрезвычайно разнородный в историческом и этнорелигиозном смыслах материал. Идея священного опирается в культе Богини-матери на представления о животворящей женской субстанции. В Евразии открыто большое количество археологических памятников, где широко представлены упоминаемые выше «палеолитические вены» – изображения (скульптурные, рельефные) женских фигур с утрированными женскими признаками (массивные бедра и ягодицы, большая

грудь и живот). Гипертрофированные признаки материнства дают основания трактовать «палеолитических венер» как обобщенный образ женской репродуктивной природы, который в мифологическом сознании представлен в виде особого существа – покровительницы рода, споспешницы чадородия.

Этнографические данные подтверждают широкое распространение в архаических религиях культа Богини-матери. Согласно этнографическим сведениям, архаические Богини-матери связаны прежде всего с огнем домашнего очага – они «хозяйки очага», «матери огня». Как «хозяйки очага» они выступают покровительницами семьи, дома.

Образ матери-прародительницы имел, следовательно, гендерную ипостась, которая выражала детородную способность женщины, и социальную ипостась, смысл которой заключался в идее семьи, единства кровнородственного сообщества, спаянного общностью происхождения и одним домашним очагом. Кроме гендерной и социальной ипостасей – богини материнства и домашнего очага – образ Богини-матери имел ипостась природную, «хтоническую». Многие древние религии, например, индоевропейского круга, указывают на связь культа Богини-матери с миром природы, с жизнью животных и растений. Греческая Артемида, которую эллины часто изображали как многогрудую богиню-кормилицу, в одном из своих важнейших аспектов – госпожа зверей, владычица растительного мира.

А.П. Окладников и А.И.Мазин датировали изображение роженицы на наскальных рисунках Токко первой половиной II тыс. до н.э. Стилистическое сходство изображения роженицы Токко и рисунка Тяньшулинь-1 допускает, что создание женского образа на наскальных рисунках Тяньшулинь-1 относится к II тыс. до н.э.

Плоскость 2 распложена справа от плоскости 1 на расстоянии 1 м. Рисунок выполнен охрой красно-оранжевого цвета на боковой стенке грота. Здесь на высоте 2,3 м заметны следы изображений в виде небольших пятен, которые не поддаются надёжной интерпретации.

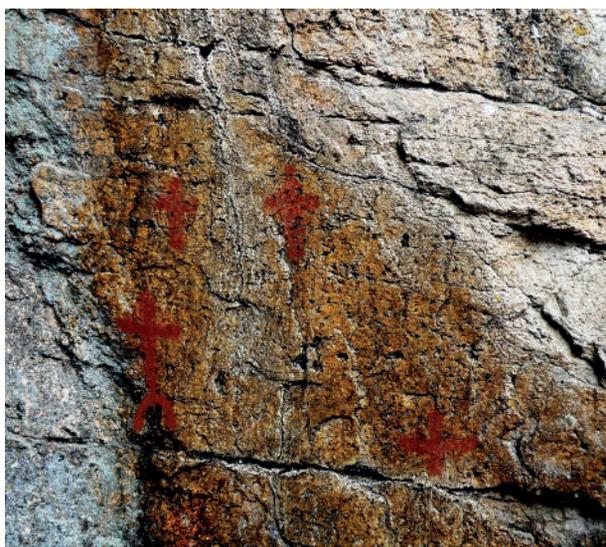
Конфигурация стенок грота с плоскостями 1 и 2 и лежащий под ними каменный блок с ровной горизонтальной поверхностью, на который могли возлагаться жертвоприношения, создают впечатление алтаря. Плоскости 3 и 4 находятся на расстоянии 50 м выше по склону от плоскостей 1 и 2.

Плоскость 3 представляет собой поверхность, расположенную на высоте около 3 м в небольшом углублении скалы. Плоскость имеет форму обращённого вниз вершиной треугольника с основанием около 50 см и сторонами около 1 м. Рисунки, числом около 10, выполнены охрой красно-оранжевого цвета. На рисунках сплошными линиями изображены антропоморфные фигуры размером от 22 до 8 см с расставленными в стороны руками и ногами, а также кресты, которые, очевидно, передают в символическом виде облик антропоморфных существ. Семантика этих образов связана с религиозно-мифологическими представлениями древних обитателей Большого Хингана. С большой долей вероятности можно утверждать, что здесь изображены сверхчеловеческие существа – духи местности или родовые духи, предки.



**Рис. 4. Тяньшулинь-1.
Плоскость 3.
Общий вид композиции.**

Плоскость 4 (высота 40 см, ширина 60 см) находится на расстоянии 3,5 м от плоскости 3 у самого основания скалы на высоте 40 см от земли. На поверхности камня слабо просматриваются очертания четырёх фигур. Одна из этих фигур – существо с расставленными руками и ногами, три других крестообразны. Рисунки этой плоскости сильно поблекли и пострадали от разрушения каменной поверхности, поэтому лишь с осторожностью они могут быть интерпретированы как антропоморфные фигуры, символически изображающие духов.



**Рис. 5. Тяньшулинь-1.
Плоскость 4.
Существо с расставленными
руками и ногами и
крестообразные антропо-
морфные фигуры.**

В двухстах метрах южнее и выше по пологому склону от скального массива Тяньшулинь-1 находится отдельно стоящая скала (останец) с древними рисунками – Тяньшулинь-2. Её высота над уровнем моря 714, 9 км, географические координаты 50.697604 с.ш., 123.788504 в.д.

Южная сторона скалы высотой 20 м и шириной у основания 10 м. У правого края скалы на высоте 1 м под небольшим карнизом находится плоскость 1. На ней изображена сплошными линиями охрой жёлто-оранжевого цвета антропоморфная фигура с расставленными руками и ногами высотой 14 см. Рядом с фигурой в некоторых местах слабо просматриваются следы охры, однако они не реконструируются в сколько-нибудь целостные композиции. Можно лишь предполагать по некоторым сохранившимся фрагментам, что здесь тоже присутствовали антропоморфные образы.

Юго-восточная сторона скалы длиной около 8 м. Здесь на высоте от 1,2 до 2 м находится несколько композиций.



**Рис. 6. Тяньшулинь-2.
Юго-восточная сторона
скалы. Общий вид
плоскостей с рисунками.**

На плоскости 2 (высота 70 см, ширина 40 см) красно-оранжевой охрой сплошными линиями нарисованы антропоморфные образы, которые связаны, по-видимому, общей идеей и составляют единую композицию. В верхней части композиции располагается антропоморфная фигура с широко расставленными руками и ногами, согнутыми в коленях.

Ниже неё находится три или четыре крестообразных знака, символически обозначающие человеческие существа. Под ними нарисованы одна над другой две антропоморфные фигуры с расставленными руками и ногами. Общий замысел этой композиции заключается в идее рождения и родства, берущего начало от женщины. Верхняя фигура воссоздаёт образ роженицы, прародительницы, Великой Матери. Смысловые акценты образа матери-прародительницы выражены характерной позой рожавшей женщины и гипертрофированным признаком женского пола. Ниже располагаются её потомки. Здесь, как и на плоскости 1 петроглифов Тяньшулинь-1, детородная способность женщин выступает главным объектом визуализации

и сакрализации. Культовые практики, средоточием которых выступали эти наскальные рисунки, заключались в гендерных обрядах репродуктивной магии, направленных на усиление детородных способностей женщин, и в социальных ритуалах, смысловым содержанием которых выступали идеи семейного единства, родовой идентичности и групповой солидарности.

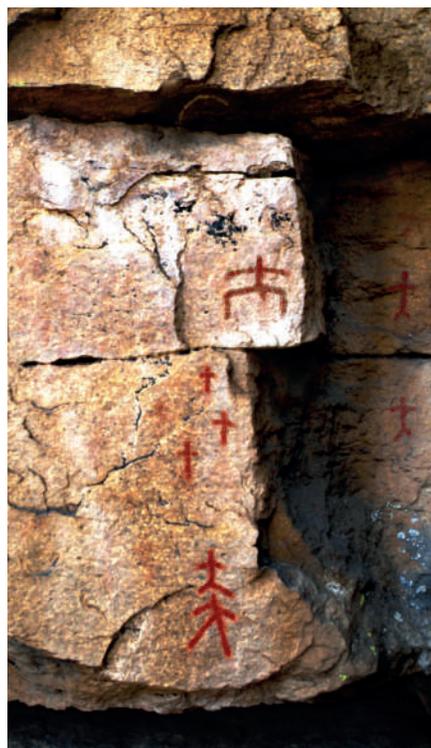


Рис. 7. Тяньшулинь-2.
Плоскость 2. Общая композиция.

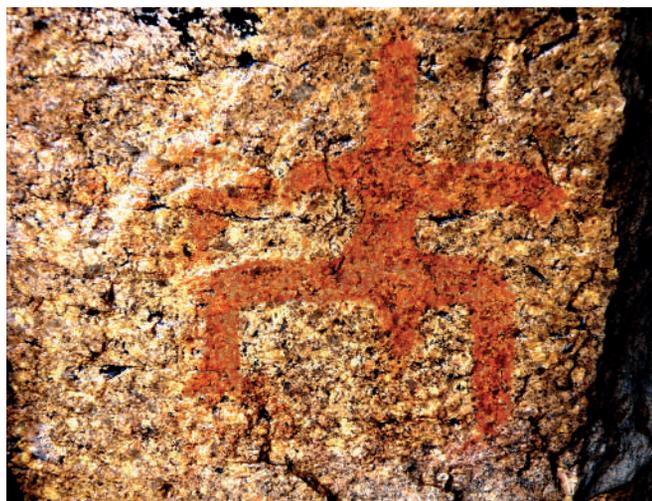


Рис. 8. Тяньшулинь-2.
Плоскость 2.
Антропоморфная фигура.
Роженица,
прародительница.

Справа на расстоянии 20 см располагается плоскость 3 (высота 40 см, ширина 55 см), на которой краской разного цвета нарисованы антропоморфные фигуры и знаки. Вверху охрой красно-оранжевого цвета изображены два плохо сохранившихся крестообразных знака. Крестообразные знаки, как известно, могут в символической форме обозначать антропоморфных

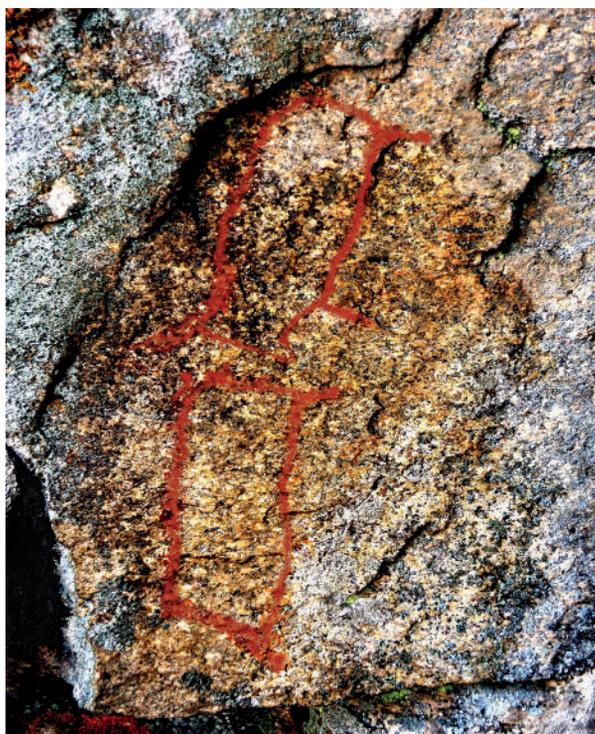
сущест, души, птиц, шаманский бубен (его перекрестье), астральные объекты (например, солнце), вселенную со сторонами света и т.д. В данном случае мы не можем однозначно выявить семантику этих образов. Можно, однако, с большой долей уверенности предположить, что два крестообразных знака, будучи символом тех или иных небесных объектов (солнца, звёзд, душ, птиц и т.п.), имеют общий смысл верха, верхнего мира.

Ниже находится несколько антропоморфных образов, выполненных сильно выцветшей краской бордового цвета. Здесь сплошными линиями нарисованы фигуры существ с расставленными руками и ногами, высота их в среднем 10–12 см. Из-за частичного разрушения поверхности камня и блеклости краски сложно реконструировать первоначальный облик этого фрагмента, но, по-видимому, изначально фигуры представляли собой цепочку из шести антропоморфных существ, державшихся за руки. Нередко такие цепочки интерпретируются как группа живущих на земле людей или обитающих на небе предков, исполняющих, взявшись за руки, ритуал, обрядовый танец. Ниже под ними нарисован сходный одиночный образ антропоморфного существа с расставленными руками и ногами. Возможно, эта фигура символически обозначает низ, нижний мир.

Если предложенная интерпретация изображений этой плоскости близка замыслу древних создателей рисунков, тогда образы складываются в целостную картину. Композиция воспроизводит три уровня мироздания – верхний, средний и нижний – и акцентирует идею значимости ритуала, посредством которого существа земного мира связаны с обитателями верхнего и нижнего миров. Не исключено, что рисунки плоскости 2 и 3, примыкающие друг к другу, образуют одну большую композицию. Образы плоскости 3 воссоздают общую трёхуровневую картину мироздания, а образы плоскости 2 описывают средний мир – мир людей, их происхождения и родовой взаимосвязи. Вправо от плоскости 3 находится плоскость 4 (высота 30 см, ширина 30 см). Она расположена выше других плоскостей, на расстоянии почти 2 м от земли. Здесь изображена антропоморфная фигура высотой 11 см, окруженная справа, слева и сверху тремя небольшими крестообразными знаками. Антропоморфная фигура может воссоздавать образ какого-то сверхчеловеческого существа из верхнего мира (предка, духа, божества), а крестообразные знаки могут быть символическим обозначением небесных объектов – например, звёзд или антропоморфных обитателей верхнего мира. Многозначность семантики креста допускает в данном случае разные интерпретации.

Под плоскостью 4 расположена плоскость 5 (высота 40 см, ширина 30 см). Здесь находятся выполненные красно-оранжевой охрой изображения двух крупных животных, возможно, кабанов. Заметим, что до сих пор в этих местах встречается много диких кабанов, представляющих при встрече серьёзную опасность для человека. Животные нарисованы в вертикальной проекции один над другим и почти упираются головами друг в друга.

По-видимому, создатель этой композиции хотел, во-первых, изобразить сцену схватки двух диких кабанов – вепрей. Вертикальная проекция



**Рис. 9. Тяньшулинь-2.
Плоскость 5. Два кабана,
сцена схватки.**

изображений указывает, во-вторых, на необычный характер схватки. Одно из животных нападает сверху, а второе встречает его, двигаясь снизу. Допустимо предполагать, что эта композиция включает в своём содержании мифологический сюжет, основу которого образует мотив противоборства необыкновенных животных. Такие мотивы типичны для космогонических, эсхатологических, этиологических, шаманских и некоторых других типов мифологических повествований. Известно, что дикие кабаны, вепри, отличающиеся огромной силой, яростью и храбростью, занимают видное место в религиозно-мифологических представлениях многих народов.

В культуре тунгусо-маньчжурских народов образ вепря, согласно наблюдениям С.М. Широкогорова, играл заметную роль. Тунгусы-охотники воспринимали дикого кабана как животное, обладающее рассудком. В их фольклоре, «охотничьих историях», бытовали рассказы о разумном поведении этих зверей. Например, о том, как старый и сильный вепрь благодаря уму и смелости в одиночку справился с тремя тиграми, которые его преследовали. Образ вепря присутствовал в шаманских представлениях и обрядах. Вепрь выступал в качестве одного из духов-помощников шамана.

Приготовления баргузинских и нерчинских тунгусов к шаманскому камланию, в ходе которого шаман должен был войти в контакт с духами нижнего мира, включали важный для нашей темы обряд. За день до камлания или накануне вечером из дерева (лиственницы) вырезали фигурки двух стилизованных медведей, которые в шаманском путешествии будут идти впереди шамана, и двух стилизованных вепрей, которые будут поддерживать плот, на котором придёт переправляться шаману в нижнем мире.

Русский этнограф фиксировал присутствие стилизованных изображений диких кабанов в орнаментах, вышитых белой шерстью на костюмах тунгусских шаманов⁵. Примечательно, что образ вепря в религиозно-мифологической традиции тунгусо-маньчжурских народов визуализировался в вырезанных из дерева и вышитых изображениях.

Возможно, в культуре древних охотников Большого Хингана существовали сходные техники визуализации религиозно-мифологических представлений, например, резьба по камню, кости, лепка из глины. Пока, однако, у нас нет таких доказательств. Наскальные рисунки Тяньшулинь свидетельствуют, что древние жители Большого Хингана визуализировали мифологические образы в изображениях, нанесённых охрой на каменную поверхность. Образ дикого кабана и сюжеты с участием этого животного, судя по наскальным рисункам, составляли немаловажную часть религиозно-мифологических представлений и культовых практик древнего населения Большого Хингана.

В целом наскальные рисунки Тяньшулинь свидетельствуют о том, что населявшее этот район Большого Хингана в древности (предположительно во II–I тыс. до н.э.) население обладало достаточно развитыми религиозно-мифологическими представлениями и практиками. Важно, что эти представления и практики, техники петроглифической визуализации мифологических образов указывают на существование связей древней культуры этой части Большого Хингана с другими, хронологически близкими ей культурами, располагавшимися на территории Приамурья, Забайкалья и Монголии.

Библиографический список

На русском и английском языках

- 1 Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Северо-Восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона // Религиоведение. – №. 4. – 2012. – С. 3–19.
- 2 Кучера С. Древнейшая и древняя история Китая: Древнекаменный век. – М., 1996.
- 3 Мир наскального искусства. – М., 2005.
- 4 Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья. – Новосибирск, Наука, 1976.
- 5 Первобытное искусство. – Новосибирск, 1976.
- 6 Цибиктаров В.А. Петроглифы Забайкалья (формирование источниковой базы, историография и вопросы культурно-исторической интерпретации). – Улан-Удэ, 2011.
- 7 Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. – London, Kegan Paul, 1935.

На китайском языке

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

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

3 Wang Yulang. Shenmi de dongbei lishi yu wenhua. Heilongjiang renmin chubanshe. – Haerbin, 2011 (Ван Юлан. Религиозная история и культура северо-востока Китая. – Харбин : Хэйлунцзянское народное издательство, 2011).

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

¹ См. описание известных по китайским публикациям памятников в статье: Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Северо-Восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона // Религиоведение. – №. 4. – 2012. – С. 3–19.

² См., например: Chen Zhaofu. Zhongguo yanhua faxianshi. – Shanghai Shanghai renmin chubanshe, 2009 (Чэнь Чжаофу. История обнаружения китайских петроглифов. – Шанхай : Шанхайское народное издательство, 2009).

³ Окладников А.П., Мазин А.И. Писаницы реки Олёмки и Верхнего Приамурья. – Новосибирск : Наука, 1976. – С. 84.

⁴ См. подробнее: Забияко А.П. Женские культы // Энциклопедия религий. М. : Академический проект, 2008.

⁵ Shirokogoroff S.M. Psychomental complex of the Tungus. – London, Kegan Paul, 1935. – P. 84, 304–306, 288.



Данненберг А.Н.

Концепция смерти в религиозной традиции современной Мексики



Данненберг А.Н.

Аннотация. В статье рассматривается концепция смерти как один из центральных элементов религиозного «творчества» в рамках католической традиции в Мексике на современном этапе. На основе анализа религиозных праздников (День Мертвых) и новых религиозных культов (культ Святой Смерти) делается вывод о нарастании кризисных явлений внутри латиноамериканского католицизма, неспособного пока найти механизмы противостояния угрозе синкретизма в условиях религиозного плюрализма начала XXI века.

Ключевые слова: католицизм, религиозный синкретизм, плюрализм, Святая Смерть, Латинская Америка

Да. Смерть – это тоже религия. Другая религия¹.

Строки, вынесенные в эпиграф данной статьи, были написаны русским философом В.В. Розановым в начале XX столетия. Размышляя над вечной дихотомией жизни и смерти, В.В. Розанов спрашивал сам себя: «Или неужели сказать, что смерть сильнее самого Бога. Но ведь тогда не выйдет ли: она сама – Бог? На Божьем месте?»². В начале третьего тысячелетия нашлись те, кто ответил на этот вопрос утвердительно.

В данной статье будет рассмотрена философско-религиозная традиция восприятия смерти в Мексике, где и сегодня «смерть» является одной из центральных категорий существующих религиозных концепций. Смерть в современной Мексике не воспринимается как нечто трагичное и непоправимое, что в корне отличает ее понимание от западной религиозно-философской парадигмы. Как отмечал великий мексиканский поэт и мыслитель О. Пас, «для жителя Нью-Йорка, Парижа или Лондона, смерть – это слово, которое никогда не произносится, потому что оно жжет губы. Мексиканец, напротив, смеется над ней, ласкает ее, спит с ней, отмечает ее; она одна из его любимых игрушек и его верная любовь»³.

Современный мексиканский философский дискурс также отражает позитивное отношение к проблеме смерти, что полностью соотносит его с религиозной традицией страны. Так, рассуждая о смерти, мексиканский

философ М. Гомес констатирует: «Мы умрем. Вот и все. Но только от нас зависит, чтобы эта смерть была частью бесконечности, мечты и поэзии магии».

Основная причина подобного подхода к феномену смерти кроется в восприятии нынешней религиозной традицией (в том числе, и католической в ее мексиканской синкретической трактовке) наследия доколумбовой Америки: «Со времен доколумбовой эпохи и до наших дней, смерть является темой, преобладающей в менталитете и жизни Мексики»⁴.

В мексиканской религиозной культуре смерть изначально занимала крайне важное место, что, впрочем, характерно не только для нее. При этом, как отмечает мексиканский исследователь Г. Марин, «все народы мира имеют особенное пространство для смерти... Но существуют две цивилизации, которые специально ставили в центре своего культурного развития концепцию Смерти: цивилизация Древнего Египта и цивилизация древних мексиканцев»⁵. Как отмечают мексиканские специалисты М.А. Гомес и Х.А. Дельгадо, «сегодня мы знаем о существовании культа Смерти у доиспанских народов»⁶. Эти знания дошли до нас через скульптуру, живопись, ритуальные предметы и так далее.

Еще задолго до Конкисты местные индейцы верили, что существует некое посмертное пространство. Так, у сапотеков оно разделялось на четыре зоны: *Phuicatltonatiuh* (для погибших воинов), *Chichihuacuahco* (для погибших детей), *Tlalócan* (для погибших от несчастных случаев и заболеваний) и *Mictlán*. *Mictlán* понимался как место, куда попадали те, кто прожил свою жизнь бесплодно и не оставил в ней следа; это место считалось одним из самых страшных. Развитое представление о смерти имели и ацтеки, которые выделяли три посмертных местопребывания человека: Дом Солнца, *Tlalócan* и *Mictlán*, совпадающие по своему назначению с сапотекскими аналогами.

Несколько иными были представления ацтеков и майя. Они также полагали, что посмертное место пребывания напрямую зависит от способа и условий смерти индивида. Смерть же воспринималась ими как центральная фигура Бытия.

Мексиканцы и их предки всегда знали, что смерть – это часть непрерывной жизни и конечная цель этой концепции, так как для них она была элементом космического жизненного порядка, в котором присутствовал как бог Жизни *Tezcatlipoca*, так и бог Смерти *Mictlantecuhtli*⁷. К. Аасе Мартинес уточняет, что, умирая, индейцы были уверены, что этим они «содействуют достижению баланса во Вселенной, а жизнь и смерть для них образовывали круг, завися друг от друга»⁸.

Таким образом, пришедшие на эти территории испанцы столкнулись с развитой системой представлений индейских племен о смерти и посмертном существовании. Именно на эти представления наложилась система испанского католицизма. Довольно емко представления о смерти испанцев той эпохи описал профессор антропологии Колумбийского университета К. Ломнитц: «Католики в XVI веке верили в бессмертные души, тело же было

помощником души. Они полагали, что после смерти их души будут летать в своих телах, чтобы быть судимыми»⁹. Безгрешные души устремлялись напрямую на небеса, чем-либо запятнавшие себя отправлялись в чистилище, а погрязшие в грехе – на вечные муки в ад.

Как мы видим, христианская танатология в своих концептуальных моментах по вопросам посмертных скитаний души была чем-то схожа с представлениями местного населения. И там и там присутствовали места, где души могли найти успокоение, и места мучений. Различие состояло же в том, что европейцы воспринимали смерть как окончание жизни, а индейцы – как ее источник. В результате, если в западной традиции получил распространение культ мертвых (предков), то в индейской – культ смерти. Часто можно видеть смешение двух этих понятий, но, очевидно, что между ними имеется принципиальная разница.

По сути, в Новое время в Латинской Америке произошло совмещение двух концепций смерти: смерти-как-бытия и смерти-как-инобытия. Представителями первой были местные племена, представителями второй – испанцы. Безусловно, фактор Воскрешения в христианстве не позволяет воспринимать инобытие как конечность бытия, но его (Воскрешения) отдаленность (и неопределенность) во времени, фактически, приводит к нивелированию данного фактора: смерть подводит черту под жизнью.

Еще одним важным отличием, которое и сегодня проводит резкую черту между «народным» и официально-католическим пониманием восприятия смерти, является идея воздаяния. Как отмечает католический священник из провинции Веракруз Х. де Мерсед Портильо, «несмотря на схожесть с христианской верой, существуют важные различия. Одной из них является то, что в Mictlán попадали все, независимо от того, как они вели себя в этом мире (не было понятия «хорошие» и «плохие», поэтому речь не идет о поощрении и наказании)»¹⁰. В данном случае священнослужитель говорит об ацтекской трактовке Миктлана, но принципиально то, что и у других индейских племен, разумеется, не было понятия воздаяния в христианском понимании в виду совершенно иной системы морально-этических ценностей.

Вторжение христианской догматики в индейскую мифологию привело спустя столетия к формированию совершенно нового религиозного концепта, который до сегодняшнего дня находится в стадии становления и структуризации. Не последнюю роль в этом процессе играют представления о смерти, распространенные среди мексиканского населения. Сегодня свое наиболее яркое воплощение они нашли в культовом празднике «День Мертвых», а также в стремительно набирающем популярность культе Святой Смерти. Рассмотрим кратко эти явления и их сущность.

Мы упоминали, что многие мексиканские (и не только) специалисты говорят о традиционной приверженности населения этой страны культу смерти. Но есть и те, кто не согласен с подобной постановкой вопроса. Так, мексиканская исследовательница Э. Мальвидо пишет о развенчании «ложной идеи о патологическом влечении и любви мексиканцев к смерти»,

настаивая на том, что они есть «продукт применения манипулятивных технологий»¹¹. Эти технологии Э. Мальвидо раскрывает на примере Дня Мертвых. Проследившая трансформацию классического католического Дня Всех Святых в мексикано-католический День Мертвых на протяжении XIX–XX вв., исследователь замечает, что обычай сложился не в результате трансформации религиозного сознания населения, но в виду действий властей, которые, фактически, сами и создали новый религиозный обряд.

Безусловно, подобные мнения имеют право на существование, но в них слишком слышна конфессиональная заинтересованность, попытка заявить о необходимости очищения католической веры от чуждых привнесений в нее. Такой подход не представляется продуктивным для изучения реальных механизмов религиозного синкретизма, прослеживания путей слияния различных религиозных традиций в единое целое. На наш взгляд, религиозный синкретизм в современной Мексике, выстраиваемый на базе католицизма и традиционного культа смерти, является естественным результатом межкультурного взаимодействия двух цивилизаций.

В чем же состоит суть так называемого Дня Мертвых?

Как отмечают американские авторы пособия для студентов «День Мертвых», «существует поверье, что в этот день смерть возвращается, чтобы праздновать вместе со своими возлюбленными»¹². В этот день (в реальности праздник идет 2 дня, 1 и 2 ноября, приходясь на католические День всех Святых и День всех усопших) население устраивает карнавалы, маскарадные шествия, в которых превалируют костюмы мертвецов, Смерти и так далее. Выстраиваются стены из черепов (по старой ацтекской традиции), повсюду делаются кондитерские изделия в виде тех же черепов, а так же изготавливаются женские фигурки в форме скелетов, облаченных в платье, которые называются «Катрина». Кроме этого, производятся украшения могил, мертвым (с помощью свечей и иных указателей) прокладывается дорога к их прежним жилищам, на могилы приносится еда и напитки. Важной частью ритуала является формирование так называемого Алтаря мертвых, а также выпечка хлеба мертвых. Такова внешняя сторона праздника.

Нельзя не упомянуть о том, что День Мертвых играет в Мексике и важную социальную функцию. Так, авторы сборника «Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo»¹³, собравшего под своей обложкой видных мексиканских специалистов, отмечают, что «в коллективном сознании ежегодное празднование связано не только со встречей с предками, но и с взаимодействием между членами общества». То есть, смерть как неизбежное явление выступает в качестве объединяющей основы для различных групп населения, оказываясь инструментом социальной интеграции.

Иного мнения придерживается и американская исследовательница Х. Гарсиагодой, полагающая, что главный смысл Дня Мертвых состоит в ощущении мексиканцев себя как единой нации, имеющей древние корни: «Одной из функций Дня мертвых является стимулирование национальной идентичности. Потому что его корни лежат в доиспанской практике, обогатившей

испанский католический элемент. Этот праздник служит примером синкретизма, который характеризует мексиканскую культуру; в нем существуют достаточно разнообразные элементы, чтобы обратиться к практически каждому человеку в стране»¹⁴.

Выше мы сказали, что новая религиозная концепция в Мексике (как, впрочем, и во всей Латинской Америке) все еще находится в стадии становления. День Мертвых, несмотря на свои давние традиции, не является исключением. Как отмечает Х.Е. Мендоза, сегодня День Мертвых столкнулся сразу с двумя процессами, которые могут привести даже к его исчезновению. Мы принципиально не согласны с последним утверждением (по вопросу исчезновения), но, тем не менее, как свидетельствует мексиканский автор, с одной стороны, наблюдается проникновение в идею праздника «католической религиозной мысли», а с другой стороны – «новых символов»¹⁵. В первом случае Х.Е. Мендоза говорит о постепенном слиянии Дня Мертвых с Днем Всех Святых, во втором – о влиянии на праздник англосаксонской традиции Хэллоуина.

По нашему мнению, первая опасность таковой не является по определению: синкретизация двух традиций уже давно произошла, поэтому вряд ли католический элемент сможет в будущем поглотить народную традицию. Как представляется, более вероятным может быть обратный вариант: католическая составляющая праздника потеряет свое значение, так как именно она принципиально не согласуется с его главной идеей общения с мертвыми.

Относительно второй угрозы можно сказать, что она вполне укладывается в концепцию религиозного плюрализма, который наблюдается сегодня во многих частях Латинской Америки в той ее части, которая относится к нейтральному (если не положительному) отношению ко включению в традицию новых (казалось бы, чуждых) элементов. Для примера можно привести венесуэльский культ богини Марии Лионсы, который получает сегодня в этой стране все большее распространение: в пантеоне культа присутствуют даже скандинавские викинги¹⁶.

Если День Мертвых уже давно стал неотъемлемой частью мексиканской религиозной культуры, то такое явление как культ Святой Смерти еще только получает свое развитие, хотя в последние годы о нем говорят как об устоявшемся религиозном феномене. Выше мы уже сказали о своеобразном восприятии мексиканцами смерти; их «легкое» к ней отношение нашло свое выражение в персонификации этого явления и поклонения ему. Символизация смерти (в первую очередь, в виде фигурок скелетов – «Катрин») постепенно переросла в Мексике в ее воплощение в виде самостоятельного божества.

Культ Святой Смерти зародился в мексиканском штате Веракрус в 1960-е годы. Согласно общепринятой легенде, один из местных жителей увидел на стене своего дома ее образ в виде изображения. С этого момента культ начинает свое распространение по территории страны, но не получая до определенного момента массового характера. Как отмечает известный

испанский исследователь Х.А. Флорес, «все, что мы знаем более или менее достоверно, что символы нового культа начинают появляться примерно с 1965 года»¹⁷.

Вплоть до начала 1990-х годов культ находился на уровне индивидуальных практик. Широкое же его распространение началось в первой половине 1990-х годов, когда политическая и социально-экономическая ситуация в Мексике значительно осложнилась в результате неолиберальных преобразований правительства К. Салинаса де Гортари. Внешний успех экономических реформ привел к ухудшению положения населения (в первую очередь, в сельской местности) и росту недовольства (вплоть до восстания индейцев под руководством субкоманданте Маркоса 1 января 1994 г. в штате Чьяпас).

Ухудшение жизни и ужесточение условий внешней среды является одним из ключевых условий обращения населения к религии. Вопрос заключается в том, какая из религиозных традиций окажется наиболее востребованной. В Мексике начала 1990-х годов католицизм, безусловно, организационно уже вышел из депрессивного состояния XX столетия, в котором он оказался в результате революционных событий в этой стране в начале века. Указом К. Салиноса от 28 января 1992 года были изменены статьи Конституции, ограничивавшие свободу вероисповедания, а в сентябре того же года были установлены дипломатические отношения между Мексикой и Ватиканом. Тем не менее, часть мексиканского населения (в первую очередь, этнического) воспользовалась плодами религиозной свободы на свое усмотрение: традиционному католицизму она предпочла иные формы вероисповедания.

При этом следует иметь в виду, что социологические опросы в Мексике (как и во многих других латиноамериканских государствах) показывают, что подавляющее большинство населения идентифицирует себя именно с католической верой. Обратимся к конкретным данным¹⁸:

**Распределение
верующих в Мексике (2000 г.)**
Католики 87.9%
Религиозные меньшинства 7.6%
Атеисты 3.5%

**Количество католического
населения в Мексике**

1950 – 98.2%
1960 – 96.5%
1970 – 96.2%
1990 – 89.7%
2000 – 87.9%

В 2010 году количество католиков в Мексике сократилось уже до 83,9%¹⁹ или же почти на 8 миллионов человек. И эта тенденция продолжает сохраняться. Но, даже безотносительно нее, общее количество католиков кажется весьма внушительным. И здесь следует сделать важное замечание: религиозная самоидентификация далеко не всегда совпадает с реальной религиозной принадлежностью индивида. То есть, индивид, определивший себя как католика, вполне может им не являться. По крайней мере, с канонической точки зрения. В Латинской Америке данное явление носит повсеместное распространение, поэтому установление реального количества традиционных христиан в данном регионе крайне затруднительно. Это замечание в полной мере относится и к Мексике, в которой, по данным статистики, на каждые десять человек населения приходится восемь католиков.

Не случайно в современной Мексике на повестке дня довольно остро стоит вопрос о регулировании религиозных отношений в контексте формирования религиозно-плюралистического общества. Как отмечает мексиканский исследователь из Департамента Антропологии Университета в Истапалапа (Мексика) доктор К. Гарма, «важно гарантировать построение национального общества, в котором найдет свое место и католик из Гуанахуато, и пятидесятник из Пуэбло, и адепт культа Святой Смерти из Истапалапа»²⁰.

Феномен популярности культа Святой Смерти авторы, которые занимаются его изучением уже на протяжении многих лет, напрямую связывают с бедностью населения и тяжелыми условиями существования²¹. В ряде случаев говорят о наркотрафике как о позитивной среде для распространения культа²². Следует отметить, что в последнем случае культ Святой Смерти часто увязывают с культом Иисуса Мальверде, также распространенным в Мексике и входящим в так называемые культы наркосвятых (*narcosantos*)²³ – культы, в которых активно используется наркотическая символика, а также сами препараты.

Очевидно, что причины роста культа смерти во многом взаимосвязаны. Тем не менее, на наш взгляд, следует выделить несколько основных причин, которые способствовали (и способствуют) развитию рассматриваемого нами явления:

1. Поверхностное восприятие христианства частью населения Мексики, фрагментарное восприятие и усвоение его догматики.

2. Мощное влияние доколониальной культурной традиции, получившей «второе дыхание» в результате демократизации Мексики (и всей Латинской Америки, за исключением нескольких государств) в 1980-первой половине 1990-х гг.

3. Специфика религиозного мировоззрения мексиканского населения, воспринимающего такое явление как смерть в рамках самобытной культурной парадигмы национального сознания.

4. Традиционно слабое положение Католической церкви в Мексике в XX веке.

5. Жесткие экономические меры, приведшие к увеличению количе-

ства неимущего и малоимущего населения.

6. Распространение в Мексике нарркокультуры.

Таким образом, именно совокупность вышеперечисленных причин привела к формированию и развитию в Мексике нового синкретического культа, основой которого стала базовая для латиноамериканской цивилизации христианская религия.

Как представляется, любая религия, достигшая определенного уровня своего развития, требует институционального оформления. По мнению мексиканских служителей культа Святой Смерти для самого этого культа настал как раз именно такой момент. В результате, в Мексике начала свое формирование так называемая Мексикано-американская Традиционная Католическая Церковь (Iglesia Católica Tradicional México-USA). Ее основатель самопровозглашенный епископ Д. Ромо Мильян, основатель Церкви Святой Смерти, заявляет, что на сегодня только в Мексике насчитывается 5 миллионов верующих в Святую Смерть, в то время как в США – уже 15 миллионов²⁴.

Разумеется, Мексикано-американская традиционная католическая церковь не имеет ни какого отношения к католической иерархии Мексики. Но показателен сам факт, что в ее названии присутствует маркер «католицизм», определяемый, к тому же, как традиционный. На наш взгляд, это говорит, в первую очередь, о том, что данный новый религиозный феномен не намерен довольствоваться имеющимся у него количеством адептов, но претендует на более обширное распространение, как внутри, так и за пределами страны.

Очевидно, что подобное положение вещей не может устраивать мексиканскую Римско-католическую церковь, которая уже сегодня вынуждена одергивать некоторых священников и верующих, напоминая им, где следует искать «истинную веру». Культ смерти получает все больше последователей по всей Мексике, «в том числе, и среди священников»²⁵.

В своей Декларации, направленной против культа Святой Смерти, мексиканские епископы отмечают: 1. Епископ, поддерживающий эту секту, не является епископом. 2. Культ Святой смерти – это секта. 3. Церковь Святой Смерти не является ни католической, ни традиционной. Она не является и Церковью вообще. 4. Католики, которые падают в эту секту, должны знать, что это тяжелый грех: идолопоклонничество²⁶.

Мексиканская церковь определяет культ Святой смерти как «богохульный», и в этом ее поддерживает и Ватикан, устами, например, главы папского Совета по культуре (Pontificium Consilium de Cultura) Джанфранко Равази: «Прежде всего, нужно объяснять молодому поколению, что мафия, организованная преступность и наркотрафик – это не религии, несмотря на то, что Святая Смерть используется ими как религиозная форма. В действительности это – богохульство»²⁷.

Мексиканское государство, несмотря на законодательную норму о свободе вероисповедания, отказывается регистрировать Церковь Святой Смерти в качестве религиозной организации. Но в данном случае этот отказ

имеет второстепенное значение – куда важнее, что культ проявляет институциональные амбиции, стремясь приобрести узаконенный статус. И в этом нет ничего удивительного, учитывая общую религиозную синкретизацию латиноамериканского региона.

Сегодня география новых синкретических религиозных культов в Латинской Америке не ограничивается лишь ареалом их первоначального возникновения. Согласно католическому ресурсу es.catholic.net День Мертвых празднуется не только в Мексике, но, в той или иной форме, и в Колумбии, Эквадоре, Перу, Венесуэле, Сальвадоре, Никарагуа, Гондурасе, Коста-Рике, Гватемале²⁸. В то же самое время и культ Святой Смерти зафиксирован не в одной лишь Мексике. Так, в Аргентине, Парагвае, Бразилии пользуется популярностью тот же самый культ, именуемый *San la Muerte*.

При этом в этих регионах основа культа также имеет индейские корни, переплетенные с католической традицией. Так, согласно преданию, первые представления о Святой Смерти зародились у индейцев языковой группы гуарани (территория Аргентины, Парагвая и Бразилии) после того, как они подверглись христианизации со стороны миссионеров-иезуитов в 18 веке: в результате синкретизма культ предков у индейцев (выражавшийся, в том числе, в почитании костей умерших) слился с католической традицией почитания святых мощей²⁹.

Проникновение в латиноамериканский католицизм чужеродных элементов на современном этапе его развития говорит о том, что концептика христианства в ее классическом прочтении малопонятна значительной части населения субконтинента. Вольная трактовка догматической составляющей, ее народное прочтение ведут к постоянному размыванию монолита католической церкви, который веками казался незыблемым в Латинской Америке.

Это стало возможным лишь в последней четверти XX столетия, когда религиозный плюрализм как часть современной демократической традиции начал свое активное проникновение в католические государства региона. Католическая церковь (как, впрочем, и христианство в целом: православная церковь в России, на наш взгляд, находится точно в таком же положении) оказалась не готова к новым вызовам. Но сегодня ей фактически нечего предложить поднимающейся волне так называемого «народного католицизма». Мы не исключаем, что избрание новым папой римским прелата из Латинской Америки имеет своей целью, в том числе, и сплачивание латиноамериканских католиков, удержание их в лоне официальной церковной организации. Насколько эта попытка окажется удачной, покажет лишь время.

Библиографический список

1. Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – 208 С.
2. Blancarte R. Un país cada vez menos católico. – Milenio. 03.08.2011.
3. Chesnut, R. Andrew. Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint – . Oxford University Press. 2012. – P. 232.
4. Creechan J., Herrán Garcia J. Without God or Law: Narcoculture and belief in Jesús Malverde // Religious Studies and Theology. – 2005. – Vol 24, No. 2. – PP. 5-57.
5. Cruikshank G.A. La muerte y el humor en Mexico: Joaquín Bolaños, José Guadalupe Posada, Elena Garro y Octavio Paz. – The University of Arizona, 2007. – 280 p.
6. Degetau J Credos: Malverde y la Santa Muerte // Este País. – 2010. – № 229. – PP. 30–34.
7. El culto a la santa muerte – URL: <http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/243/1456/articulo.php?id=21521>.
8. El Dia de los Muertos. Partnership for Educating Colorado Students. 2000. – 22 p.
9. El Día de Muertos en América Latina – URL: <http://es.catholic.net/turismoreligioso/762/1199/articulo.php?id=25875>.
10. El Pbro. José de Merced Portillo Sanpedro ¿De donde proviene la Celebración del Dia de muertos? – URL: http://www.diocesisdeveracruz.org/index.php?option=com_content&view=article&id=414:ide-donde-proviene-la-celebracion-del-dia.
11. Flores Martos J.A. Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: La Santa Muerte Mexicana // Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religion. – UPV-EHU. – 2008. – PP. 55–76.
12. Freese K. The Death Cult of the Drug Lords Mexico's Patron Saint of Crime, Criminals, and the Dispossessed. Foreign Military Studies Office, Fort Leavenworth, KS. 2005 – URL: <http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/Santa-Muerte/santa-muerte.htm>.
13. Garciagodoy J. Digging the Days of the Dead. – Niwot, Colorado: University Press of Colorado, 1998. – 368 p.
14. Garma C. Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada // Rev. del Centro de Inv. (Méx.). – 2011. – Vol. 9. – Núm. 36. – PP. 79–92.
15. Gómez Pérez M. A., Delgado Solís J. A. Ritos y mitos de la muerte en México y otras culturas. Grupo editorial Tomo, S. A. DE C. – V. México, D. F. – 2000. – 86 p.
16. González P. Cavilaciones sobre la muerte en México: Época prehispánica, El Día de Muertos y La Santa Muerte // VIII Conferencia Internacional Antropología. Instituto Cubano de Antropología. – La Habana, 2006. – 13 p.
17. Haase Martínez C. La muerte y los mexicas. Asociación Mexicana de Educación Continua y a Distancia, A: C. México, 2013. – 51 p.

18. Iglesia católica arremete contra la Santa Muerte. Exelsior. Mexico. 09.05.2013.
19. La festividad indígena dedicada a los muertos en México // Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo. Conaculta. – México. 2006. – PP. 13–23.
20. Lomnitz C. Idea de la muerte en México. – México: Fondo de Cultura Económica, 2006. – 528 p.
21. Malvido E. Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, Arqueología Mexicana, 2005, vol. XIII, nº 76. – PP. 20–27.
22. Malvido E. La festividad de Todos Santos y Fieles Difuntos, y su altar de muertos en México, patrimonio “intangible” de la humanidad // Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo. – Conaculta. México. 2006. – PP. – 42–55.
23. Marín G. El concepto filosófico de la muerte en el México antiguo. Tenepal de CACCINI. 31.10.2012.
24. Mendoza Luján J. E. Que viva el Día de Muertos rituales que hay que vivir en torno a la muerte // Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo. Conaculta. – México. 2006. – PP. 23–41.
25. Paz O. El laberinto de la soledad. Primera y única edición. 2 Vols. – México : Fondo de cultura económica, 1959. – 191 p.
26. Reyes Bello M. Culto a la muerte en Nueva España // Bien Comun 2009, № 178-180. – PP. 76–80.
27. Venezuelans revere indigenous goddess Maria Lionza // Correo del Orinoco. – Caracas. 2012, № 131.

¹ Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый. – М. : ООО «Издательство АСТ», 2003. – С. 6.

² Там же. – С. 7.

³ Paz O. El laberinto de la soledad. Primera y única edición. 2 Vols. México: Fondo de cultura económica, 1959. – P. 20.

⁴ Cruikshank G.A. La muerte y el humor en Mexico: Joaquín Bolaños, José Guadalupe Posada, Elena Garro y Octavio Paz. The University of Arizona. – 2007. – P. 9.

⁵ Marín G. El concepto filosófico de la muerte en el México antiguo. Tenepal de CACCINI. 31.10.2012.

⁶ Gómez Pérez M. A., Delgado Solís J. A. Ritos y mitos de la muerte en México y otras culturas. Grupo editorial Tomo, S. A. DE C. V. – México, D. F. – 2000. – P. 10.

⁷ Reyes Bello M. Culto a la muerte en Nueva España // Bien Comun 2009, № 178-180. – PP. 76–80.

⁸ Haase Martínez C. La muerte y los mexicas. Asociación Mexicana de Educación Continua y a Distancia, A: C. – México, 2013. – P. 14.

⁹ Lomnitz C. Idea de la muerte en México. – México : Fondo de Cultura Económica, 2006. – P. 96.

¹⁰ El Pbro. José de Merced Portillo Sanpedro ¿De donde proviene la Celebración del Día de muertos? – URL: http://www.diocesisdeveracruz.org/index.php?option=com_content&view=article&id=414:ide-donde-proviene-la-celebracion-del-dia.

¹¹ Malvido E. La festividad de Todos Santos y Fieles Difuntos, y su altar de muertos en México, patrimonio “intangible” de la humanidad // Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo. Conaculta. – México. 2006. – P. 54.

¹² El Día de los Muertos. Partnership for Educating Colorado Students, 2000. – P. 2.

¹³ La festividad indígena dedicada a los muertos en México // Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo. Conaculta. – México, 2006. – P. 15.

¹⁴ Garcíagodoy J. Digging the Days of the Dead. – Niwot, Colorado: University Press of Colorado, 1998. – P.138.

¹⁵ Mendoza Luján J. E. Que viva el Día de Muertos rituales que hay que vivir en torno a la muerte // Cuadernos del Patrimonio Cultural y Turismo. – Conaculta. México, 2006. – P. 37.

¹⁶ См., например: Venezuelans revere indigenous goddess Maria Lionza // Correo del Orinoco. Caracas. 2012, N° 131. – P. 1.

¹⁷ Flores Martos J.A. Transformismos y transculturación de un culto novomestizo emergente: La Santa Muerte Mexicana // Teorías y prácticas emergentes en Antropología de la religion. UPV-EHU. – 2008. – P. 58.

¹⁸ Garma C. Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada // Rev. del Centro de Inv. (Méx.). – 2011. – Vol. 9, Núm. 36. – P. 85.

¹⁹ Blancarte R. Un país cada vez menos católico. – Milenio. 03.08.2011.

²⁰ Garma C. Laicidad, Secularización y Pluralismo religioso, una herencia cuestionada // Rev. del Centro de Inv. (Méx.). – 2011. – Vol. 9., Núm. 36. – P. 89.

²¹ См., например: Malvido E. Crónicas de la Buena Muerte a la Santa Muerte en México”, Arqueología Mexicana, 2005. – Vol. XIII, n° 76. – PP. 20–27.

²² Freese K. The Death Cult of the Drug Lords Mexico’s Patron Saint of Crime, Criminals, and the Dispossessed. Foreign Military Studies Office, Fort Leavenworth, KS. 2005 – URL: <http://fmso.leavenworth.army.mil/documents/Santa-Muerte/santa-muerte.htm>.

²³ См., например: Creechan J.; Herrán Garcia J. Without God or Law: Narcoculture and belief in Jesús Malverde // Religious Studies and Theology. – 2005. – Vol. 24, No. 2. PP. 5–57.

²⁴ Degetau J. Credos: Malverde y la Santa Muerte // Este País, 2010. – №229. – P. 33.

²⁵ González P. Cavilaciones sobre la muerte en México: Época prehispánica, El Día de Muertos y La Santa Muerte // VIII Conferencia Internacional Antropología. Instituto Cubano de Antropología, La Habana, 2006. – P. 4.

²⁶ El culto a la santa muerte – URL: <http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/243/1456/articulo.php?id=2152>.

²⁷ Цит. По: Iglesia católica arremete contra la Santa Muerte. Exelsior. Mexico. 09.05.2013.

²⁸ El Día de Muertos en América Latina – URL: <http://es.catholic.net/turismoreligioso/762/1199/articulo.php?id=25875>.

²⁹ См.: Chesnut, R. Andrew. Devoted to Death: Santa Muerte, the Skeleton Saint. – Oxford University Press. 2012.



Беляков А.О., Вальчак С.Б.,
Степанов Д.Ю., Черкасов А.Н.,
Чхаидзе В.Н.



Беляков О.А.



Вальчак С.Б.



Степанов Д.Ю.

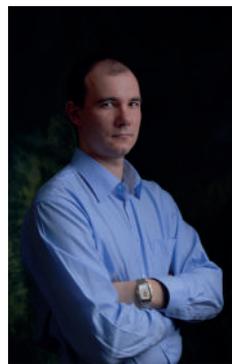


Чхаидзе В.Н.

Православное миссионерство на Дальнем Востоке и Албазинская Спасская пустынь

Аннотация. В статье рассматривается политика светских и церковных властей относительно православной миссии на Дальнем Востоке России на первых этапах ее существования в контексте археологических раскопок, проводившихся на Албазинском острове. В XVII веке важнейшим форпостом Русского государства в Приамурье становится Албазинский острог, а первым монастырем – Спасская пустынь, основанная старцем Гермогеном. Исходя из исторических и археологических источников, авторы статьи делают выводы о местоположении монастыря и перспективах изучения данного вопроса.

Ключевые слова: Албазинский острог, миссионерство, Гермоген, Спасская пустынь, археологические исследования



Черкасов А.Н.

XVII век – век значительного расширения русского государства за счет территорий Сибири и Дальнего Востока. Новые земли требовали установления порядка, не только светского, но и духовного, требовали не только новых воевод, но и новых священников. Между тем, в течение XVII века отправление духовенства в Сибирь и на Дальний Восток с миссионерскими целями было процессом эпизодическим. Мало кто желал отправляться на далекие восточные «украины», в результате чего на ситуацию пытались повлиять и царскими указами, и денеж-

ной помощью. Так, например, в 1635 г. царь Михаил Федорович указал вологодскому и великопермскому архиепископу Варлааму выбрать в его епархии архимандрита, 5 иеромонахов, 10 священников – «людей добрых, крепкорожденных, духовных учителей, которые б были по преданию и по правилам святых апостол и святых отец, а не бражников»¹. Однако, несмотря на царский указ, священников, желавших переехать в Сибирь на неопределенный срок, не нашлось. Тогда в Москве решили дополнительно субсидировать представителей духовенства деньгами. Помимо того, что жалование священнослужителей, переехавших через Уральский хребет, варьировалось от 10-ти до 25-ти рублей (для сравнения: годовое жалование стрельца в середине XVII составляло 5,5 рублей), предполагалась единовременная выплата в размере 50 рублей. Таким образом, священник мог одновременно получить до 85-ти рублей, что составляло по тем временам солидную сумму, однако ненамного большую, чем выдавали, например, переселявшимся в Сибирь крестьянам. Миссионерская политика русских властей не отличалась от используемой тогда практики посылки на дальние окраины небольших групп «пашенных» крестьян или «служилых людей». Так или иначе, в 1636 г. набралось до 60-ти человек (священники, дьяконы, «старцы» и их родственники), которые и были отправлены для церковных нужд в сибирские города.

В течение XVII века за Уральским хребтом было основано 37 монастырей, из них в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке было всего 6: Албазинский Спасский, Иркутский Вознесенский, Иркутский Знаменский, Кетская Преображенская Пустынь, Селенгинский Троицкий, Усть-Киренский, Якутский Спассо-Преображенский.

Несмотря на то, что на огромной территории Восточной Сибири, Забайкалья и Приамурья было построено всего несколько монастырей, в Москве, как кажется, не слишком торопились изменить положение. Далеким сибирским «украинам» только что вошли в состав Русского государства, поэтому высшая церковная иерархия и царское правительство были больше обеспокоены вопросами контроля над местным духовенством, которое здесь могло позволить большие «вольности», чем в центральных уездах. В одном из своих писем к Федору Ртищеву, патриарх Никон писал: «монастыри, иже без благословения и без повеления епископа создани быша, не создани суть, ни освящены. Без повеления епископа никому же достоин монастыря создати...»². Не только для постройки нового монастыря, но, зачастую, даже для освящения часовни в Сибири требовалось разрешение тобольского митрополита, а иногда даже и патриарха.

В свою очередь, светские власти не только старались ограничивать рост церковного землевладения в Сибири, но и не торопились поощрять активную миссионерскую деятельность, опасаясь, что проповедь среди туземного населения может пошатнуть стабильность в регионе. В Москве также опасались, что излишние контакты священников и монахов с местными жителями может подорвать государственную монополию на сбор ясака. Власти строго следили за тем, чтобы церковь не присоединяла к себе ясачных зе-

мель. В случае, если до Москвы доходили слухи о том, что кто-то из духовенства посягнул на собственность «сибирских иноземцев», земли отбирались и возвращались прежним хозяевам. Такой порядок не имел исключений: так, в 1678 г. у митрополита Корнилия отобрали обратно захваченные тобольским Софийским домом земли тюменских ясачных татар³.



Рис. 1. Портрет царя Федора Алексеевича (1661–1682), правил с 1676 г. (Государственный исторический музей).

Изменить ситуацию попытался русский царь Федор Алексеевич, который в 1681 году предложил провести «епархиальную реформу» и активизировать миссионерскую деятельность, создав новые православные епархии.

Он обратился к Поместному Собору Русской православной церкви с предложением «о прибавлении вновь архиереев по градам, и что множатся церковные противники, и о иных нуждах, которые требуют исправления; о чем явственно изображено будет ниже сего. А то архиерейское вновь прибавление потребно и нужно для того, что Сибирская страна пространна и в ней множество народа Христа незнающаго, такожде и иные грады от архиерейскаго пребывания имеют дальнее разстояние, а имянно, в Сибирской стране от столичного града тоя епархии до Даурских и Нерчинских и Албазинского острогов и до иных темже подобных многих мест во едино лето, и в полтора, и в два, едва преходят, а в тех далних местех христианская вера не расширяется, развратники ж святятыя церкве там умножаются»⁴.

Суть реформы заключалась в следующем: поскольку православные епархии были слишком велики, Федор Алексеевич предложил увеличить их число, раздробив существующие, а также создав новые в Восточной Сибири и Приамурье. Кроме того, он предлагал ввести в церковную иерархию промежуточную, между патриархом и епископами, ступень. Все епархии объединялись в округа, которые возглавлялись митрополитами, подчиняющиеся патриарху. Все это должно было способствовать улучшению управления бесчисленными православными приходами, располагающимся на огромной территории, и оздоровлению внутренней жизни православной церкви.

Однако вмешательству царя Федора Алексеевича в дела церковные воспротивился патриарх Иоаким и возглавляемые им православные епископы. Идея создания митрополичьей ступени была отвергнута, было решено создать всего 11 новых епархий, из которых в действительности возникло лишь 4⁵.

При этом было принято решение не создавать новых епархий в Сибири и на Дальнем Востоке, а деятельность православной церкви на этих территориях ограничить отправкой миссионеров.

«А в дальние грады, на Лену, в Дауры ... посылать от духовнаго чину архимандритов и игуменов, или священников добрых и учительных, для учения христианского закона и просвещения неверных; а епископом в тех дальних городех ныне быть неудобно, малолюдства ради христианского народа»⁶.

Смерть Федора Алексеевича в 1682 году не позволила продолжить инициированные русским царем действия, направленные на улучшение деятельности православной церкви. Следующий царь и император Петр I взял совсем иную тональность во взаимоотношениях с Русской православной церковью.

Итогом миссионерской деятельности Федора Алексеевича была отправка на восток духовной миссии во главе со сретенским игуменом Феодосием⁷. Миссия из двенадцати монахов должна была в Забайкалье основать монастырь на реке Селенге «для призывания иноверных в православную христианскую веру и крестить...»⁸. Необходимо было перекрестившимся «велети жити, где они похотят в службе или монастыре или у всяких чинов русских людей... смотреть, чтоб они православную христианскую веру хранили твердо и на прежние разные прелести не обращались...»⁹. Однако крестить надо было «не озлоблясь», то есть не насильно. В царском указе предписывалось наделить монастырь «порожими землями», «чтоб селенгинским жителем всяких чинов русским и ясачным людем от того утеснения не было...»¹⁰. На строительство монастыря правительство, однако, было готово выделить довольно скромную сумму – 200–300 рублей¹¹. В царском указе предусматривалось и опасность от «воинских мугальских» людей, в случае которой предполагалось перевести Феодосия с братией в Иркутск или Енисейск.

Несмотря на угрозу набегов и скромность «подъемных» средств, монастырь был основан и со временем стал наиболее значимым духовным

центром восточной Сибири.

Другим примером миссионерской деятельности на дальневосточных рубежах является жизнь иеромонаха Гермогена, основавшего Албазинский Спасский монастырь (пустынь) близ Албазинского острога. И если игумен Феодосий, основавший Селенгинский монастырь, действовал по инициативе и поддержке государства, Гермоген на Амуре осуществлял свою высокую миссию самостоятельно и даже порою при сопротивлении властей.

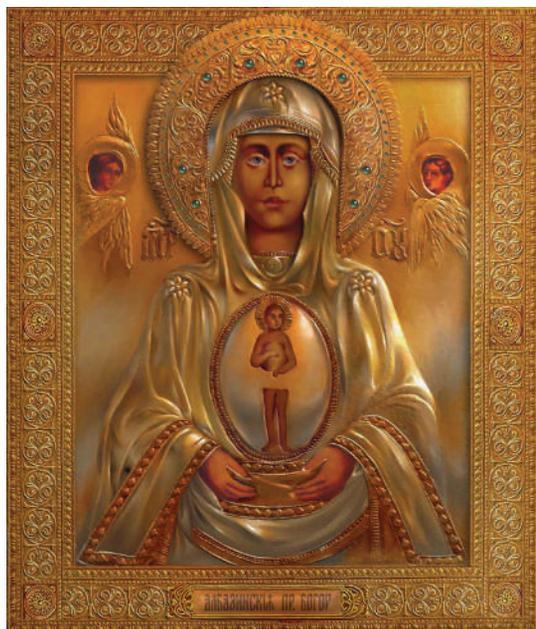
Знаменитый Албазинский острог был построен известным русским землепроходцем Е.П. Хабаровым в 1650 г., однако в конце 50-х гг. из-за постоянной угрозы со стороны «мунгалов» (монгол) и маньчжур и отдаленности от остальных русских городов Сибири, он запустел. Но нерчинские и ленские казаки мечтали вернуться в этот край, что очень понятно. Впервые русские услышали об Амуре в начале 30-х гг. XVII в. в рассказе эвенкийского шамана Томкони о «серебряной горе». Серебра русские первопроходцы, к сожалению, не нашли, но зато обнаружили местность более чем пригодную для земледелия. Несмотря на суровые зимы, на Амуре выращивались такие экзотические для русских людей культуры, как дыни, арбузы; рос виноград, грецкий орех и, что самое главное – корабельный лес. В 1738 г., спустя почти пятьдесят лет после того, как русские оставили Албазинский острог, знаменитый географ и историк Г.Ф. Миллер писал: «сие подлинно, что тамошняя страна пред прочими весьма плодородна, так как «сказывают, что с несколько времени потом на бывших около Албазина и по деревням пашнях хлеб сам стал родиться...»¹². По сравнению с остальной Сибирью Приамурье могло показаться таким «земным раем»¹³.



Рис. 2. Иеромонах Гермоген, основатель Усть-Киренского монастыря на Лене и Спасской православной пустыни на Амуре.

В результате Албазинский острог был возрожден. В 1665 г. приказчик Усть-Кутского солеваренного завода, бывший пленный поляк, Никифор Черниговский с небольшим отрядом напал на реке Лене на уже упомянутого воеводу Л. Обухова и убил его «за невозможное свое терпение, что он Лаврентей, приезжая к ним в Усть-Киренскую волость, жен их насильничал, а животы их вымучивал...»¹⁴. Разбив небольшой отряд воеводы и подняв на захваченном судне «великого государя илимское знамя», зимой 1665/1666 года Черниговский вместе с 84 казаками ушли на Амур, где нашли полуразрушенный Албазинский острог, восстановили его, а весной уже взялись за хлебопашество, а также обложили местное население ясаком.

Вместе с собой Черниговский увел и «черного попа» Гермогена. Выбор, по всей видимости, был не случаен. В 1663 г. по царскому указу Гермогену было поручено строительство Усть-Киренского Троицкого монастыря¹⁵. Гермоген привез с собой икону «Слово плоть бысть», называемую с тех пор Албазинской. В 1671 г. иеромонах основал небольшую Спасскую пустынь. Пустынь в то время называли небольшие загородные обители, основанные монашествующими священниками¹⁶. И действительно, на протяжении своего недолгого существования Спасская пустынь на Амуре по своим размерам была несопоставима не только с монастырями центральной России, но и уже упомянутыми Усть-Киренским или Селенгинским.



**Рис. 3. Икона Албазинской
Божией Матери
«Слово плоть бысть»
в окладе.**



**Рис. 4. Икона Албазинской
Божией Матери
«Слово плоть бысть»
без оклада.**

Возможно, что посвящение основанного монастыря Спасителю было не случайно и связано с участниками отряда Хабарова. Весной 1658 г. сменивший Хабарова на Амуре приказной Онуфрий Степанов Кузнец на пяти судах отправился от устья р. Шингал к Албазинскому острогу, где намеривался поправить свои хлебные запасы. Однако по дороге на него напали маньчжуры на 47 судах и своей артиллерией потопили небольшую флотилию Степанова, всю, кроме первого судна, на котором находилась походная Спасская церковь¹⁷. Сам Степанов, по всей видимости, погиб, из его отряда в 500 человек спаслось только 270. Часть из них дошла до Кумарского острога, а часть, спустя два года вернулась в Якутск. Вполне вероятно, что спасшиеся казаки, спустя много лет, как тогда говорили, «по обещанию» участвовали в постройке первого монастыря во имя Спаса Всемилостивого.

Размеры монастыря были очень скромными. В 1681 г. албазинский казак Иван Коркин сообщил, что «старцов де в той пустыни четыре человека и хлеб пахали на себя наемными людьми. И в той же де пустыни простроены две мельницы и от тех мельниц помол...»¹⁸. Однако, даже при таких скромных размерах, Албазинский Спасский монастырь посылал в Нерчинск для службы своего иеромонаха, после отъезда которого «ныне де попа в нерчинском нет»¹⁹. Известно, что монастырь владел сенокосами и двумя водяными мельницами, на которых молось зерно, собираемое с албазинских полей.

В 1683 году Спасский монастырь стал объектом расследования в Сибирском приказе. Предистория была такова. В 1682 г. албазинские казаки, не желая отдавать ясак до выплаты задержанного жалования, захватили в плен сына нерчинского воеводы Федора Воейкова. Воеводе пришлось самому вести переговоры. Испугавшись остаться один на один с бунтовщиками, Воейков остановился у Гермогена в Спасской обители. Время было такое, что воеводе пришлось не только пойти на уступки, но и даже занять денег у нерчинских «промышленных людей», дабы выплатить задержанное албазинским казакам жалование. Это событие, конечно испортило отношения между казаками и воеводой, который впоследствии на все жалобы, поступавшие на албазинских жителей от крестьян или купцов, «отмахивался» тем, что предлагал им самим «копьями колоть и саблями рубить»²⁰.

Воейков написал в Сибирский приказ, прося вернуть ему деньги, и именно тогда, по всей видимости, в Москве узнали о существовании маленькой пустыни на далеких дальневосточных «украинах». В 1683 г. судья Сибирского приказа И.Б. Репнин приказал: «Отписать по какому указу и сколько давно построена и сколько далеко от Албазина и на каких землях и сколько около той пустыни пашенные и непашенные земли и сенных покосов и всяких угодий и крестьян и работных людей и крестьянские дворы поимянны и не в ясашных ли угодьях и от той пустыни ни русских ли ясачных людей нет ли какого стеснения»²¹. Как и в других случаях, царскую администрацию, в первую очередь, интересовало, не нарушаются ли имущественные права служилых людей, от которых зависело освоение новых территорий. Крестьяне были переведены из монастырских в «пашенные» в связи с тем, что только

государственные крестьяне пахали «десятинную» пашню, хлеб с которой шел на жалование служилым людям. Боялись также обострения отношений с местным населением. После последовавшей переписи из Сибирского приказа вышло строгое предписание: земли, мельницы, звериные угодья и промыслы вернуть предыдущим владельцам или «переписать на государя», «а впредь никаких земель и угодий в монастыри не давать и не покупать и не закладывать и в заклад не иметь и не оброчить и крестьян беглых и никаких пришлых людей во крестьяне и в бобыли не примать...»²².

В ответ Гермоген слезно просил оставить хоть какое-нибудь имущество на «прожиток», в своей челобитной он напомнил, что обитель была построена не по приказу, а самими казаками, «ходя по миру с ыконоу», что всего за время существования пустыни постриг в ней принял 9 человек, «старцев», решивших прожить последние годы в монашестве²³. В результате этого последовал временный указ: «... Спаскою пустынь со всякими заводы и землею и со крестьяны велеть владеть черному попу Ермогену з братьею до указа великих государей... чтоб... в конец не погинути и в рознь из монастыря не розбрестись...».

Последний эпизод в истории пустыни – это первая оборона Албазинского острога от маньчжурских войск. Маньчжуры опасались появления и проникновения русских вблизи от своих «священных земель», которые оставались для них надежным тылом в борьбе с сопротивлением китайского народа²⁴. Спасская обитель сгорела во время первой осады маньчжурами Албазина. Известно, что Гермоген, сосланный старец соловецкого монастыря Тихон и священник албазинской Воскресенской церкви Федор первыми посоветовали сдать временно крепость, чтобы спокойно пройти в Нерчинск. Сохранилась челобитная Гермогена, который от лица всего населения Албазина писал в Москву о том, что «видя против их богдойских неприятельских воинских людей свое неможение, что стоять нам против их неприятельских богдойских воинских людей и битца невозможно били челом ... воеводе Алексею Ларионовичу Толбузину словесно, чтоб он послал из Албазинского... о переговоре...»²⁵. Маньчжуры, увидя упорное сопротивление русских, спокойно пропустили их до Нерчинска, отняв, правда, все имущество. «Идем к вам великим государем, – писал Гермоген на имя царей Ивана и Петра, – в ваши великих государей города с воеводою Алексеем Ларионовичем Толбузиным наги и босы и питаемся травою и кореньями»²⁶. Маньчжуры какое-то время преследовали уходивших албазинских жителей и даже предложили перейти на свою сторону, но большая часть албазинцев, «памятуя православную христианскую веру и ваше великих государей премногую милость... их прелесту не далис...»²⁷.

После второй осады, которая продолжалась почти два года и закончилась в 1687, Гермоген переехал в Усть-Киренский монастырь, в котором когда-то был настоятелем, где и скончался в 1690 г. Точное место захоронение его не известно²⁸. Однако вместе с собой он вывез икону Албазинской Божьей матери, которая до сих пор хранится в Благовещенском кафедраль-

ном соборе.

Большую трудность вызывает проблема локализации места, где находилась Албазинская Спасская пустынь. Естественно, все постройки монастыря были деревянными и сгорели во время первой осады. Как известно, когда цинские войска подступили к крепости, воевода Алексей Толбузин приказал сжечь все постройки вокруг Албазина. Вероятно (и эта версия более популярна), что монастырь сожгли маньчжуры. В китайских источниках мы находим такое описание первой осады: «Ландань (китайский военачальник – Д.С.) с отрядом своей армии на западный берег реки Амура и приказал речному отряду завладеть пунктами, лежащими вверх по течению оной. 4 числа ночью, Ландань приступил к северной стороне города с войском...»²⁹.

В любом случае, можно с уверенностью сказать, что Спасская пустынь находилась недалеко от города.

Еще в середине XIX в. русский путешественник и исследователь-энциклопедист Р. Маак пытался обнаружить место, где располагался Албазинский Спасский монастырь: «Название этой речки происходит от построенного здесь в 1671 году казаками монастыря, во имя Спаса Всемилоостивого. Сколько мне известно, название Монастырка нигде не встречается в древних рукописях (ссылка Gen. D'Auvray in Stuckeberg. Hydrogr. D. Russ. R. II. 783), и вероятно дано уже в позднейшее время. Монастырь этот, говорят, стоял вблизи так называемого Брусяного Утеса, под именем которого, вероятно, разумеется береговой утес, составляющий верхний (относительно течения Амура) берег устья Монастырки потому, что казаки того времени из пешаника, из которого состоит утес, вероятно, выламывали себе бруски. Однако ж этот обнаженный утес теперь никому из местных жителей неизвестен под этим названием»³⁰. Сейчас в окрестностях Албазино рек с таким названием нет. Однако в атласе, прилагавшемся к исследованию Маака, река Монастырка находится на несколько десятков километров вверх по течению Амура и впадает в него с правой стороны (ныне – это территория КНР).

По наблюдениям Маака, Спасский монастырь находится слишком далеко от Албазино, и мы вынуждены признать, что исследователь, скорее всего, ошибся. А свое название река Монастырка, по всей видимости, получила от Монастырской слободы, которая, согласно исследованиям, как раз находилась в районе, которое Маак определил как место нахождения монастыря.

С конца XIX в. место, где располагался Спасский монастырь, принято относить к устью реки Ульдугичи. Еще местный священники и краевед О. Николай Голубцов сетовал, что от монастыря не осталось никаких «внешних свидетельств». Неизвестно, писал Голубцов, где находится «Брусяной утес», однако заметил: «Название урочища дает основание предполагать, что это было возвышенное место – холм, или береговой утес, состоявший из песчаниковых пород, из которых казаки добывали себе бруски, что может быть дало повод назвать утес «брусяным». Близ устья реки Ульдугичи, небольшого правого притока Амура, в 6 верстах вверх от Албазина, были найдены следы пашен и жилищ...»³¹. До Голубцова об этом месте писали и другие исследователи³².

В 1973 г. археолог В.В. Сухих исследовал район устья Ульдугичи и обнаружил на высоком берегу протоки более 40 западин размером 4 на 5 м и две – размером 5 на 6 м. Также Сухих ответил, что за десять лет до этого на этом месте местными жителями были найдены наковальня и железный штырь с пятой³³.

В 1993 году владивостокским археологом А.Р. Артемьевым, проводившим раскопки Албазинского острога, был сделан топоплан западин³⁴, названных им «монастырской слободой».

Однако амурские исследователи давно обращали внимание на то, что вряд ли возможно связывать эти западины с русским поселением XVII века. Эти западины были обследованы в 2001 и 2002 гг. в ходе археологической разведки Амурского госуниверситета под руководством А.П. Забияко. Было установлено, что, судя по расположению на местности, особенностям планировки поселения, а также археологическому материалу (подъемному и полученному при шурфовке), западины нерусского происхождения. При осмотре места в мае 2011 года директор Центра по сохранению историко-культурного наследия Амурской области, амурский археолог Н.Н. Зайцев подтвердил, что, форма и расположение западин, скорее всего, указывают на поселение аборигенного населения Амура, датируемое средневековьем. Тогда же при осмотре места А.О. Беляковым, сотрудником Центра, был найден фрагмент позднесредневековой керамики, предположительно, маньчжурской.

В 2011 году в районе села Албазино археологические разведки проводили сотрудники Албазинской археологической экспедиции, созданной Фондом «Петропавловск» и Центром по сохранению историко-культурного наследия Амурской области. Задачей исследований был поиск месторасположения Спасского монастыря.

Поскольку были большие сомнения, что упомянутая «монастырская слобода» относится к Спасской пустыни, было решено проводить разведки в других местах, исходя из следующей информации.

Известно, что Спасский монастырь имел две мельницы, таким образом, он должен был находиться у реки, на которой можно было бы соорудить плотину. Наиболее подходящим кандидатом, как отмечали и ранее, был приток Амура – река Ульдугичи, располагающаяся в 3,5 км к северо-западу от села Албазина выше по течению Амура. Источники говорят, что монастырь располагался на «брусном камне» – на или у каменной скалы. В том районе вверх по Амуру от Албазинского острога берег достаточно высокий и имеет выходы песчаника, сам острог как раз располагается на подобной скале. Но самый высокий берег как раз отмечается за рекой Ульдугичи. Поэтому одним из направлений поиска была долина этой реки.

Другое направление поисков опиралось на информацию о месторасположении монастыря, известном в донесении указанного выше албазинского казака Ивана Коркина: «да близко ж де албазинского вн[из] по Амуру с версту на брусном кам[ени] построена пустыня. И в той пустыни церковь во имя Спаса нерукотворенного»³⁶.

Поэтому разведки также проводились к югу от острога по реке Амур (в этом месте Амур течет с севера на юг).

Прежде всего, была обследована долина реки Ульдугичи. Житель села Албазино Николай Довженко, сообщил, что в месте впадения Ульдугичи в Амур находили древние орудия труда. Основываясь на его информации, при осмотре второй надпойменной террасы правого берега Ульдугичи в месте слияния реки с Амуром было обнаружено несколько западин. В июле 2011 года на этом месте было проведено магнитометрическое сканирование грунта геофизиками ГК «Петропавловск» В.В. Онищенко и Н.И. Сухоруковым и по наличию геофизических аномалий определены наиболее перспективные участки для археологических исследований. Затем были разбиты два шурфа, которые показали наличие культурного слоя. Были найдены каменные орудия труда и отщепы из халцедона и кремня, фрагменты глиняной посуды. Их изучение позволили предположить, что найдено многослойное поселение со слоями разных эпох – неолита (предположительно, осиноозерская культура), раннего железного века (урильская культура) и средневековья (троицкая группа мохэ). Открытому поселению было присвоено имя Ульдугичи-I.



Рис. 5. Шурфовка на памятнике Ульдугичи-I сотрудниками Албазинской археологической экспедиции в 2011 году.

В сотне метрах северо-западнее – на третьей надпойменной террасе Ульдугичи – была обнаружена еще одна западина. Рядом с ней был сделан шурф, в котором был обнаружен фрагмент неолитической керамики и халцедоновый отщеп. Памятник был поименован как Ульдугичи-IV, но, возможно, впоследствии он будет объединен в один общий памятник с Ульдугичи-I.

Был сделан еще ряд шурфов в долине реки Ульдугичи вверх по течению и восточнее. В результате на расстоянии около 300 м от поселения

Ульдугичи-I было обнаружено поселение с керамикой и каменным инвентарем эпохи неолита и раннего железного века (предположительно, уральская культура), названное Ульдугичи-II.

Таким образом, в результате обследования долины реки Ульдугич было найдено три археологических памятника разных эпох, но ни каких следов русского населения, ни сооружений и ни артефактов, а тем более, остатков монастыря найдено не было.

Также была осмотрена местность вниз по Амуру (к югу) от Албазинского острога. Выяснилось, что это низкий ровный берег, на котором на десяток километров вниз по Амуру до протоки Аян нет никаких скал или возвышенностей, которые могли бы быть названы «Брусняным камнем». Таким образом, достоверность свидетельства казака Ивана Коркина было подвергнуто сомнению. Однако в результате осмотра обнажений берега у южной окраины села Албазино были найдены фрагменты неолитической керамики, которое было определено, как памятник Албазино-I. Скорее всего, здесь располагалось неолитическое поселение. Некоторые предварительные итоги изучения этих стоянок и поселений отражены в статьях Черкасова А.Н., Белякова А.О., Чхаидзе В.Н., Коваленко С.В.³⁷.

В 2012 году поиски Спасской пустыни сотрудниками Албазинской археологической экспедиции были продолжены в 2012 году. Как раз накануне полевого сезона в фондах Российского государственного архива древних актов было обнаружено указанное выше письмо Гермогена, в котором относительно точно было указано месторасположение монастыря – «вверху по Амуру реке с версту на Брусняном Камени»³⁸.

Это указание позволяет внимательнее отнестись к известной китайской гравюре, изображающей осаду Албазинского острога. На ней в некотором отдалении от крепости вверх по Амуру за позициями маньчжурских войск и лесной рощей находится некая достаточно высокая постройка. По китайскому обыкновению, она изображена в форме пагоды, тем не менее, нельзя отвергать возможности, что это рисунок сооружений Спасской пустыни.



Рис. 6. Осада Албазинского острога маньчжурскими войсками. Китайская гравюра.

Местность на расстоянии версты или около километра от острога вверх по Амуру находится на территории села Албазино. Берег Амура там достаточно высок и представляет собой выходы песчаника, так, что к нему можно отнести наименование «брусняной камень». Там также располагается «впадающий» в Амур овраг, который в средневековье при иной гидрологической ситуации мог быть и ручьем. Место это называется «Самсоновский спуск», по преданию именно здесь встречали цесаревича Николая Александровича во время его путешествия по Амуру в 1891 году.

В этом районе были сделаны шурфы. Однако они не дали какого-либо материала, кроме находок современного времени. Однако в непосредственной близости от шурфов как подъемный материал были найдены донце русского сероглиняного сосуда и фрагмент куркового механизма капсульного ружья XIX века.

Кроме того, южнее, ближе к острогу от Самсоновского спуска, в огороде дома монаха Аркадия по улице Пограничная, 19 были обнаружены фрагменты сероглиняной керамики.

Таким образом, культурный слой русской колонизации XIX или даже XVII века там должен быть. Однако он мог быть разрушен как водами Амура и современной хозяйственной деятельностью, так и во время строительства сооружений пограничной контрольно-следовой полосы.

В 2013 году археологические разведки были продолжены. Были сделаны шурфы в огороде отца Аркадия, где годом ранее были найдены фрагменты керамики. Однако каких-либо новых находок сделано не было.

Также был обследован следующий после Самсоновского спуска овраг вверх по Амуру от Албазинского острога, северный склон которого образует при «впадении» в Амур достаточно высокий мыс над рекой Амур, подходящий под название «брусняной камень», и расстояние до которого от острога соответствует широкому средневековому определению версты. Стоит отметить, что среди албазинцев ходит предание, что в этом месте находится пещера.



Рис. 7. Песчаниковые выходы по левому берегу Амура к северу от Албазинского острога.

К сожалению, там располагается пограничная застава. При осмотре местности выяснилось, что при ее сооружении территория была сильно перекопана и культурный слой, если он существовал, был разрушен.

Таким образом, за три года поиска Спасской пустыни каких-либо ее остатков обнаружено не было. Однако, все это свидетельствует о необходимости расширения поисков. Кроме того, другим результатом работ было открытие новых археологических памятников, а также новых документов об истории русского освоения Приамурья в XVII веке, что говорит о необходимости дальнейшего проведения изысканий. Не менее интересным и перспективным направлением в изучении Албазинского острога является анализ уже выявленных артефактов, позволяющий внести неоценимый вклад в реконструкцию быта амурских первопроходцев³⁹.

Библиографический список

1. Александров В.А. Народные восстания в Восточной Сибири в XVII в. // Исторические записки. № 59. – М., 1957.
2. Черкасов А., Беляков А.. Археологические исследования в Албазино // Родина. – 2012. – № 5.
3. Артемьев А.Р. Города и остроги Забайкалья и Приамурья во второй половине XVII-XVIII вв. – Владивосток, 1999.
4. Артемьев А.Р. Русские на Амуре в XVII веке / История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. // Под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. – Благовещенск, 2008.
5. Бахрушин С.В. Казаки на Амуре. – Л., 1925.
6. Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт её насельников. – Харьков, 1889.
7. Володихин Д.М. Царь Федор Алексеевич. – М., 2013.
8. Дмитрий Степанов. Русская православная церковь в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке в последней трети XVII века // Родина. – 2012. – № 10.
9. Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII века / История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. // Под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. – Благовещенск, 2008.
10. Забияко А.П., Кобызов Р.А., Волегов С.В. Этнорелигиозные контакты в приграничных районах Приамурья (по материалам полевых исследований) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. – Вып. 5. – Благовещенск, 2003.
11. Коваленко С.В. Картография осиноозерской археологической культуры Западного Приамурья // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. – Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН. – 2013. – Т. XIX.

12. Красноштанов Г.Б. Возвращение черного попа Ермогена в Киренск // Известия Архитектурно-этнографического музея «Тальцы». – Иркутск. – 2005. Вып. 4.

13. Маак. Р. Путешествие на Амур. – Спб., 1859.

14. Мелихов Г.В. Маньжуры на Северо-Востоке (XVII в.). – М., 1974. – С.103.

15. Мыльников В.П., Волков Д.П. Деревянные предметы населения Албазинского острога в Амурской области: ассортимент и функция // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. – Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН. – 2013. – Т. XIX.

16. Румянцева В.С. Монастыри и монашество в XVII веке // Монашество и монастыри в России XI – XX в. Исторические очерки. – М., 2002.

17. Сгибнев А.С. Русские на Амуре в XVII столетии // Амур. 1860. – №№ 29–33.

18. Сухих В.В. Хозяйственное освоение Приамурья русскими в XVII веке (по материалам раскопок Албазинской крепости). Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. – Новосибирск. – 1980.

19. Шунков В.И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – XVIII веков. – М. – Л., 1946.

¹ Буцинский П.Н. Заселение Сибири и быт её насельников. – Харьков, 1889. – С.187.

² РГАДА Разряд 27. Д. 140. – Ч. IV. – Л.123.

³ Шунков В.И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – XVIII веков. – М. – Л., 1946. – С.64.

⁴ Акты исторические. – Спб, 1842, Т. 5. – С. 109–110.

⁵ Володихин Д.М. Царь Федор Алексеевич. – М., 2013. – С. 184–189.

⁶ Соборное постановление. Акты исторические. – Спб, 1842, Т. 5. – С. 109–110.

⁷ Акты Исторические. – Спб., 1842, Т.5. – С.101–102.

⁸ РГАДА. Ф.199. Портфели Миллера. Порт. 481. – Ч.1. – Л.121.

⁹ Там же. – Л. 122 об.

¹⁰ РГАДА. Ф.214. Сибирский приказ. – Ст. 450. – Л. 28.

¹¹ Там же. – Л. 28.

¹² РГАДА. Ф. 199. Портфели Миллера Г.Ф. Портфель № 507. – Ч. 1. – № 3. – Л. 1.

¹³ Бахрушин С.В. Казаки на Амуре. – Л., 1925. – С.10–11.

¹⁴ Александров В.А. Народные восстания в Восточной Сибири в XVII в. // Исторические записки. № 59. – М., 1957. – С.124–125.

¹⁵ РГАДА. Ф.214. Сибирский приказ. –Ст. 450. –Л. 113.

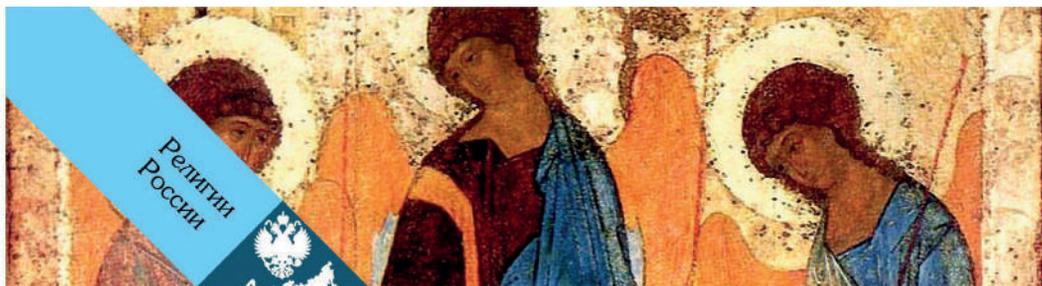
¹⁶ Румянцева В.С. Монастыри и монашество в XVII веке // Монашество и монастыри в России XI – XX в. Исторические очерки. – М., 2002. – С.163.

¹⁷ Сгибнев А.С. Русские на Амуре в XVII столетии // Амур. 1860. №№ 29–33. – С.453.

¹⁸ РГАДА. Ф.214. Сибирский приказ. – Ст. 720. –Л. 35.

¹⁹ Там же. – Л.17.

- ²⁰ РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. — Ст. 411. — Л. 120–125.
- ²¹ РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. — Ст. 450. Л. 1–2.
- ²² Там же. — Л. 8.
- ²³ Там же. — С. 7.
- ²⁴ Мелихов Г.В. Маньжуры на Северо-Востоке (XVII в.). — М., 1974. — С. 103.
- ²⁵ РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. Ст. 973. — Л. 119.
- ²⁶ Там же. — Л. 201.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Красноштанов Г.Б. Возвращение черного попа Ермогена в Киренск // Известия Архитектурно-этнографического музея «Тальцы». — Иркутск, 2005. — Вып. 4. — С. 7–24.
- ²⁹ Сгибнев А.С. Указ. соч. — С. 486.
- ³⁰ Маак. Р. Путешествие на Амур. — Спб., 1859. — С. 60.
- ³¹ Голубцов. Н. Указ. соч. — С. 83.
- ³² Романов Д. Присоединение Амура к России. Русское слово. — Спб., 1859, апрель-август, С. 191; Андриевич В.К. История Сибири. Ч.2. — Спб., 1889. — С. 34.
- ³³ Сухих В.В. Хозяйственное освоение Приамурья русскими в XVII веке (по материалам раскопок Албазинской крепости). Диссертация на соискание степени кандидата исторических наук. — Новосибирск, 1980. — С. 97.
- ³⁴ Артемьев А.Р. Отчет о работах Амурского археологического отряда в 1993 г. — Владивосток, 1994. — № 18078. — С. 6, 7. Рис. 23, 24.
- ³⁵ Забияко А.П., Кобызов Р.А., Волегов С.В. Этнорелигиозные контакты в приграничных районах Приамурья (по материалам полевых исследований) // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Вып. 5. — Благовещенск, 2003. — С. 392–400, а также Забияко А.П. Русские в условиях дальневосточного фронта: этнический опыт XVII века / История Амурской области с древнейших времен до начала XX века. // Под ред. А. П. Деревянко, А. П. Забияко. — Благовещенск, 2008. — С. 214–224.
- ³⁶ РГАДА. Ф. 214. Сибирский приказ. — Ст. 720. Л. 35.
- ³⁷ Черкасов А, Беляков А. Археологические исследования в Албазино // Родина — 2012. — № 5. — С. 47., Черкасов А., Беляков А., Вальчак С., Чхайдзе В., Волков Д. Археологические исследования в Албазино: от амурского неолита до русского средневековья // Родина, 2012. — № 12. — С. 28–30, Коваленко С.В. Картография осиноозерской археологической культуры Западного Приамурья // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. — Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН. — 2013. — Т. XIX. — С. 89–94.
- ³⁸ Дмитрий Степанов. Русская православная церковь в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке в последней трети XVII века // Родина. — 2012. — № 10. — С. 143.
- ³⁹ См. статью Мильников В.П., Волков Д.П. Деревянные предметы населения Албазинского острога в Амурской области: ассортимент и функция // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: Материалы итоговой сессии Института археологии и этнографии СО РАН. — Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН. — 2013. — Т. XIX. — С. 288–292.



Варламова Г.И., Яковлева М.П.

Древние мифологические представления о солнце, реализованные в картине мира эвенкийского героического сказания «Торгандун средней земли – Дулин буга Торгандунин»



Варламова Г.И.

Аннотация. Публикация посвящена мифологическим и религиозным представлениям эвенков, отраженным в устном народном творчестве. Авторы анализируют представление о солнце в картине мира эвенкийского эпоса и мифов.



Яковлева М.П.

Ключевые слова: эпос эвенков, нимгакан, мифология, мировоззрение, шаманизм

Эвенкийский эпос относится к архаическому типу эпоса «догосударственной формации». Древние мифологические воззрения на мир, заложенные в мифах эвенков, нашли отражение также и в их героических сказаниях. Один из главных вопросов, связанных с эпосом эвенков – это вопрос о взаимоотношении эпоса и мифа. Ж.К. Лебедева указывала на то, что в сказаниях эвенков и эвенов «прослеживаются различные типовые отражения ранних представлений, обнаруживаются мифологические следы в генезисе эпического героя, черты тотемистической окраски персонажей, а значит, подтверждается общепринятый тезис, согласно которому миф – один из художественных источников эпоса»¹. Мифологическим основам эвенкийского эпоса посвящены фольклористические работы Ж.К. Лебедевой, Г.И. Варламовой, А.Н. Варламова и др. В монографии Г.И. Варламовой «Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре» первая глава посвящена философско-мировоззренческой картине мира в эпосе эвенков². Дано описание эпическим представлениям о верхнем, среднем и нижних мирах. Автор приходит к выводу, что «Вертикальная космическая модель мира, характерная для эпических сказаний эвенков, сложилась еще в дошаманский период. Герои и героини, а также второстепенные персонажи путешествуют свободно по всем трем мирам. Согласно шаманскому мировоззрению, такое передвижение определенным образом регламентировано: в Верхний мир может попасть только шаман»³. Наглядное, овеянное представлением эвенков

о трех мирах находит в ритуальном предмете – столбе-сэргэ, иллюстрация которого представлена в монографии А.И. Мазина⁴.

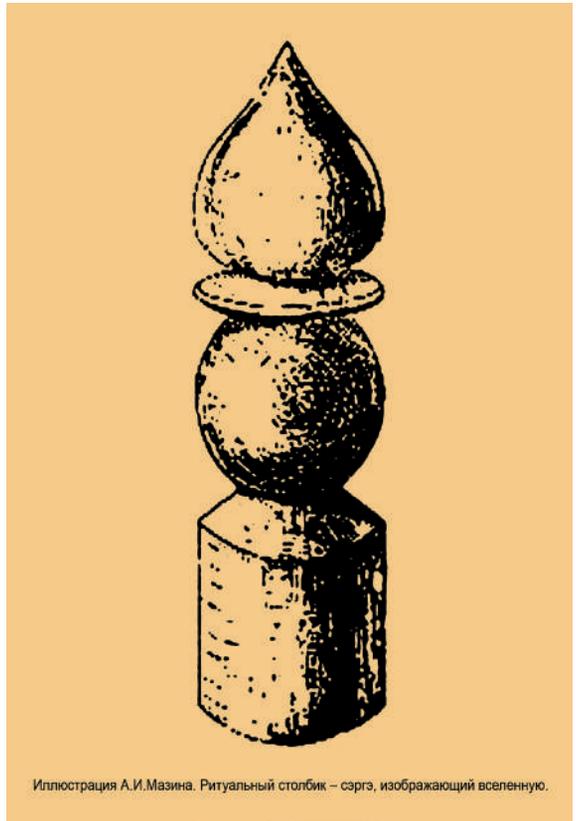


Рис. 1. Иллюстрация из книги А.И.Мазина «Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов». – Новосибирск: Наука, 1984. – С. 7. Ритуальный столбик сэргэ, изображающий вселенную.

События, о которых повествуют героические сказания эвенков, разворачиваются в трех мирах – среднем, верхнем и нижнем. В среднем мире *Дулин буга* (букв.: Срединная земля) рождаются, растут и живут богатыри-эвенки. В верхнем – *Угу буга* (букв.: Верхний мир-земля) живут небожители-духи, имеющие дочерей и сыновей, с которыми наши богатыри, преодолев много препятствий и приключений, заключают браки. Из нижнего мира *Хэргу буга* приходят за невестами богатыри-авахи, которым противостоят эвенкийские богатыри. Попадают наши герои в нижний мир, чаще всего, в погоне за врагом, спасая своих плененных невест и братьев. Свой средний мир эпические герои называют не только словосочетанием *Дулин буга*, но и именем собственным *Сивир*. Г.М. Василевич по этому поводу отмечала следующее: ««Сивир» – название земли и племени. В сказаниях упоминаются три земли *Сивир*. Средняя Сивир-земля граничит с Кеян-землей; через Кеян-землю попадают в Кидан-землю⁵. Следует особо отметить, что в эвенкийском эпосе жители среднего и верхнего миров составляют одно единое племя, называемое термином *ай* (*айи*)⁶. Этимологию термина Г.И. Варламова возводит к «маньчжурскому *а, имеющему основополагающие значения: 1) «деятельное начало природы, производящая сила», 2) а также и понятиям «свет» и «солнце»⁷.

В эпосе эвенков образы небесных светил являются такими же персонажами, как герои-богатыри и их невесты. Эти небесные персонажи олицетворяют духов-хозяев верхнего мира, который имеет много ярусов, и на каждом ярусе имеется свой дух-хозяин. Персонажи верхнего мира имеют имена собственные, образованные от названий планет и созвездий, что не мешает им быть родителями невест эвенкийских богатырей и женихов девушек со средней земли. Невест эвенкийских богатырей в сказаниях называют терминами *киливли*, *кидак*, *гахантыма-ахакан*, все термины обозначают небесных девиц-птиц (сведения о происхождении, этимологии указанных терминов можно найти в указанной выше монографии)⁸. Образы эпических персонажей верхнего мира, являющихся олицетворением небесных светил, безусловно, основаны на древних мифологических представлениях о солнце, луне, звездах и созвездиях, но в эпосе они представлены через призму эпических законов героических сказаний – являются полноправными персонажами сказаний и принимают участие в развитии сюжета сказания. Особенно наглядно это проявляется в сказаниях известного эвенкийского сказителя-нимнгакалана Н.Г. Трофимова. Кроме изданных сказаний Н.Г. Трофимова в книге «Эвенкийские героические сказания», в 2013 г. издано большое эпическое произведение, также записанное от него – «Дулин Буга Торгандунин – Торгандун средней земли» объемом более 800 стихотворных строк. В данном героическом сказании очень подробно и красочно представлена эвенкийская картина устройства мира. Небесные персонажи здесь представлены образами, связанными с солнцем, луной, рассветом и отдельными звездами. Жители верхнего мира, небесные персонажи сказания, живут, как обычные люди, имея детей, супругов и хозяйство. Представим вначале общую картину мира, существующую в сказании о Торгандуне, и остановимся подробнее на устройстве верхнего мира *Узу буга* в этом сказании.

Верхний мир в сказании «Торгандун средней земли – Дулин Буга Торгандунин» имеет несколько ярусов, и каждый ярус имеет своих духов-хозяев (нумерацию ярусов верхнего мира будем вести по отношению близости к среднему миру *Дулин буга*). В 1-м ярусе верхнего мира (ближнего к земле и людям) духами-хозяевами являются два небесных персонажа – Энир и Эгдэр. Имена собственные данных персонажей не связаны с названиями небесных светил, это духи-хозяева, имеющие непосредственное отношение к земле, т.е. среднему миру *Дулин буга* – они духи-хранители средней земли и всего живого на ней. К ним обращаются люди с просьбами помочь в промысле, чтобы добыть зверя. Так как в данном сказании все небесные жители живут по законам, существующим также и на земле, они выступают парно – дух *Эгдэр* имеет жену *Энир*. Имя собственное *Эгдэр* образовано от слова *эгдэн* – *горная тайга* с помощью словообразовательного суффикса –*р*. Дух-хозяин *Эгдэр* имеет в сказании полное имя, где отражены его функции, выраженные в полном имени как «эпические регалии». Мы вводим данный термин, т.к. в сказаниях эвенков это является одной из характерных черт и способа краткой и функционально точной характеристики героев сказаний. Полное имя

персонажа с его эпическими регалиями звучит – *Эгдэр байан бэгин амин буга* итчин, что дословно переводится как: *Богатый господин-отец дух-хозяин земли Эгдэр*. Он имеет супругу, почтенную госпожу *Энир* – духа-хозяйку в женской ипостаси, имя которой образовано от слова *эни* – мать.

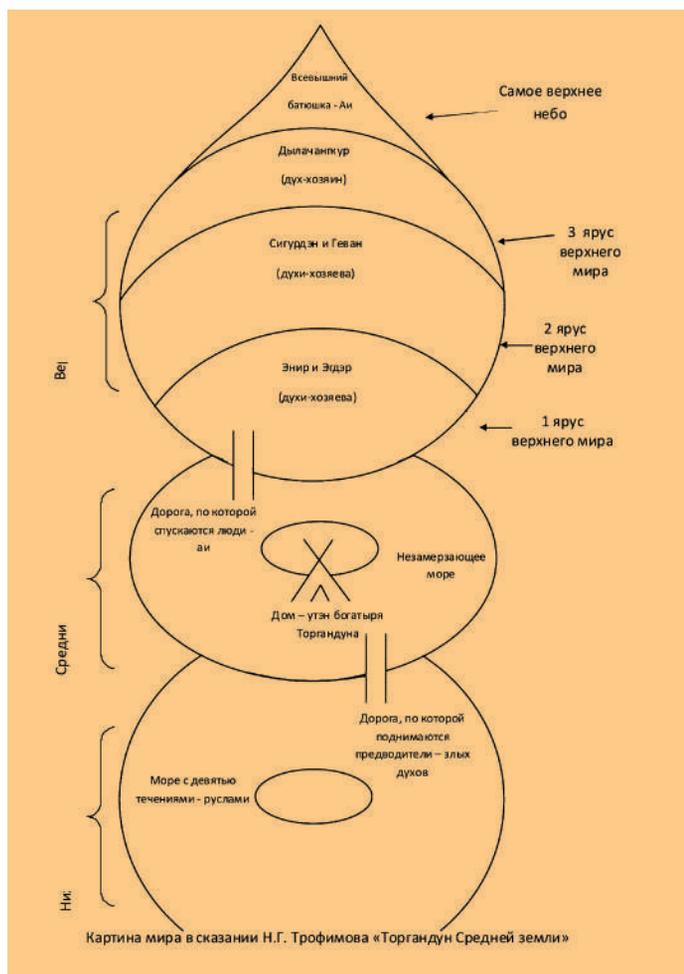


Рис. 2. Иллюстрация картины мира в сказании Н.Г. Трофимова «Торгандун Средней земли».

Духами-хозяевами второго яруса верхнего мира является супружеская пара *Сигурдэн* и *Геван*, *Сигурдэн* это почтенная госпожа, а *Геван* – почтенный старик. Имя собственное Сигурдэн образовано от слова *сигун* – солнце. Понятие «солнце» в эвенкийском языке отражено двумя разными словами: *сигун* и *дылача*. По языковедческим сведениям, *сигун* считается более древним по происхождению, т.к. его знают и употребляют все группы эвенков. Также слово *сигун* является древнетунгусским словом, которое в различных вариациях имеется у нанайцев, солонцов, негидальцев, орочей, удэгейцев, ульчей, ороков⁹. Слово *дылача* имеется только у эвенков. Полное имя супруги – *Си гурдэн байан атыркан геван сикин секавлан*, что дословно переводится как: *Сигурдэн богатая госпожа-старуха, имеющая серьги из росы рассвета*. Здесь следует отметить, что образ Сигурдэн, связанный с солнцем, имеет женскую ипостась почтенной госпожи-старухи. Имя духа хозяина Гевана означает «рассвет». Полное имя – *Геван*

байан *этыркэн* надан *оһикакта* укчакилкан, что дословно переводится как: *Геван-рассвет* богатый старик ездящий верхом на семи звездах. Они имеют дочь *Гелтынгачан* и сына *Чолбондора*:

«Сын богатого Гевана-старика
И богатой Сигурдэн-старухи,
Имеющей серьги из росы рассвета,
Чолбондор богатырь-аи»¹⁰.

Духом-хозяином третьего яруса верхнего мира является *Дылачанкур* почтенный господин-старец, полное имя которого *Дылачанкур бэгин байанэтыркэн*, что дословно переводится как: *Дылачанкур богатый господин-старец*. В сказании *бэгин*-господин употребляется в значении «почитаемый, уважаемый». *Дылача* – солнце, *-нкур* суффикс, обозначающий в языке современных восточных эвенков принадлежность мужчины или группы людей к родовой организации¹¹. *Дылачанкур* имеет супругу по имени Бейберикэн (персонаж с подобным именем имеется в якутских сказках). Образ *Дылачанкура* имеет наложение поздних мировоззренческих представлений, связанных с христианством (первое официальное крещение известного в истории России эвенкийского князя Гантимура со своей родовой произошло в первой половине XVII века). Влияние христианских мотивов отразилось в описании внешности, облачения и атрибутов *Дылачанкура*:

«В этой стране живут
Почтенная госпожа богатая Бейберикэн-старуха
И почтенный господин Дылачанкур,
Во всех трех мирах
Он единственный строгий судья
И верный советчик,
Он единственный властитель верхнего мира,
Носящий на груди девять икон Николы,
Носящий на плечах восемь икон с ангелами,
Носящий на спине семь святых богов»¹².

Таким образом, духами-хозяевами двух верхних ярусов (второго и третьего) являются персонажи, имена которых образованы от двух разных эвенкийских слов, передающих одно понятие – солнце: *Сигурдэн* и *Дылачанкур*. Итак, в картине мира указанного сказания мы выявили два яруса верхнего мира, где духами-хозяевами являются персонажи, олицетворяющие солнце – *Сигурдэн* и *Дылачанкур*, один из которых имеет женскую ипостась, другой – мужскую. Возникает вопрос, почему в картине мира указанного сказания два персонажа, олицетворяющие одно и то же понятие – солнце? Ответ на этот вопрос может быть сокрыт в мифологических сюжетах близкородственных народов.

В эвенкийских мифах мы не находим мотива «множественности солнц» на небе в мифические времена творения, у эвенков не сохранился подобный миф. Однако, мотив множественности солнц имеется у южных тунгусов: нанайцев, орочей, ороков, ульчей, удэгейцев. В мифах этих

народов имеется общий для всех культурный герой Хадау (Хадаву, Ходай, Хадо, Хаду), спасающий землю от гибели, убив из лука два лишних солнца, иногда этот герой выступает без имени¹³. Приведем сюжет нанайского мифа «Три солнца»: «Давным-давно, когда люди на земле только стали появляться, было страшное пекло, потому что на небе было три солнца. Негде было укрыться, звери, утки, птицы сгорали. Много людей в ту пору погибло. И вот как-то один отважный человек взял лук и стрелы и, едва три солнца закатились, побежал туда, откуда они должны утром подняться. Когда стало светать, человек добежал до того места, откуда поднимались три солнца. Спрятался он за большим валуном, взял лук и стрелы, изготовился и стал ждать появления солнц. Как только показалось первое солнце, храбрец пустил в него стрелу, убил одно солнце, затем второе. Оставил он только одно солнце. С той поры только одно солнце обходит землю. И только в очень морозные дни появляются иногда отсветы двух погасших солнц»¹⁴. Сюжет удэгейского мифа «Два солнца»: «Жил охотник-егдыга с женой. В то время было два солнца. Очень жарко они светили. И деревья и трава сохли, и вода в реке высыхала. И звери и птицы убегали прочь. Нечем стало в тайге дышать. Дети у егдыги (богатыря) рождались и умирали. Рассердился он и сделал себе стрелы. Два солнца стояли над самой высокой скалой. Егдыга выстрелил из лука и попал в одно солнце. Это солнце тусклым-претусклым стало и в луну превратилось. Другое солнце вверх поднялось. С тех пор на свете одно солнце и одна луна»¹⁵.



Рис. 3. Фотография старейшин эвенков А.Н. Мыреевой и В.Г. Исакова возле ритуального столба – «Сэвэк-мо» (Священное дерево). Фото Андрея Исакова.

Таким образом, несмотря на то, что героический эпос эвенков как жанр сформировался намного позднее мифов, в ряде сказаний эвенков находят отражение очень древние мифологические представления, существовавшие до разделения тунгусов на северную и южную ветви. Не зафиксированный в среде эвенков миф о множественности солнц нашел отражение в описании верхнего мира и в образах духов-хозяев рассмотренного сказания. Картина мира, представленная в сказании «Торгандун средней земли» предполагает, что: 1) у древних эвенков (до разделения на северных и южных тунгусов) мог существовать миф о множественности солнц; 2) образ солнца в женской ипостаси значительно древнее образа мужского образа солнца, что соответствует теории о постепенной смене матриархальных отношений в среде тунгусо-маньчжурских народов.

Библиографический список

1. Варламова Г.И. (Кэптукэ). Мировоззрение эвенков: Отражение в фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2004. – 185 с. (серия «Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока»; Т.1).
2. Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск : Наука, 2002. – 376 с.
3. Василевич Г.М. Эвенки. Историко–этнографические очерки (XVIII–начало XX в.). – Л. : Наука, 1969. – 304 с.
4. Дулин буга Торгандунин = Торгандун среднего мира / Сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2013. – 856 с. (серия «Памятники этнической культуры коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока»; Т. 31).
5. Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. – Новосибирск : Наука, 1982. – 112с.
6. Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-орочонов (конец XIX – начало XX В.) – Новосибирск : Наука, 1984. – 201 с.
7. Мифология. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. – 736 с.
8. Нанайский фольклор: Нингман, сioxор, тэлунгу / Сост. Н.Б.Киле. – Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН, 1996. – 478 с. (серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»).
9. Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В.И. Цинциус. Т. 2. – Л. : Наука, 1977. – 992 с.
10. Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М.Д. Симонов, В.Т. Кялундзюга, М.М. Хасанова. – Новосибирск : Наука. Сиб. предприятие РАН, 1998. – 561 с. (серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока»; Т. 18).

11. Эвенкийские героические сказания / Сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 1990. – 392 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).

12. Эвенкийско-русский словарь / сост. Г.М. Василевич. – М., 1958.

¹ Лебедева Ж.К. Эпические памятники народов Крайнего Севера. – Новосибирск : Наука, 1982. – С. 9.

² Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2004. – С. 16–50.

³ Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2004. – С. 28.

⁴ Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. – Новосибирск : Наука, 1984. – С. 7.

⁵ Исторический фольклор эвенков. Сказания и предания. / Составитель Г.М. Василевич. – М.– Л; 1966. – С. 338.

⁶ Варламова Г.И. Эпические и обрядовые жанры эвенкийского фольклора. – Новосибирск : Наука, 2002. – С. 166– 174.

⁷ Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2004. – С. 39– 40.

⁸ Варламова Г.И. Мировоззрение эвенков. Отражение в фольклоре. – Новосибирск : Наука, 2004. – С. 28– 41.

⁹ Сравнительный словарь тунгусо-маньчжурских языков / Отв. ред. В.И. Цинциус. Т. 2. – Л. : Наука, 1977. – С. 78.

¹⁰ Дулин буга Торгандунин = Торгандун среднего мира / Сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2013. – С. 184.

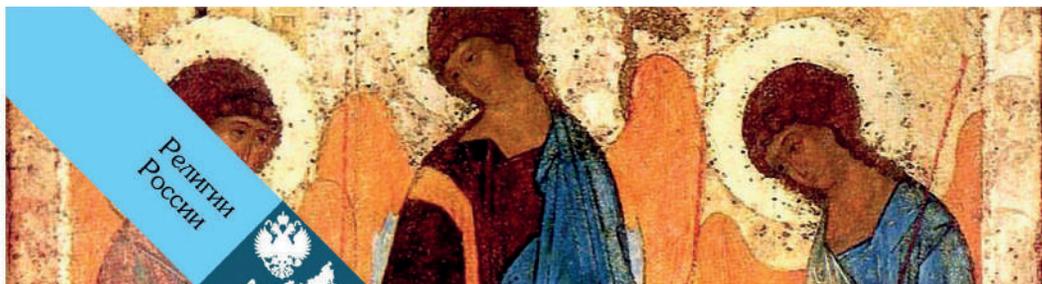
¹¹ Эвенкийско-русский словарь / сост. Г.М. Василевич. – М., 1958. – С. 780.

¹² Дулин буга Торгандунин = Торгандун среднего мира / Сост. А.Н. Мыреева. – Новосибирск : Наука, 2013. – С. 341.

¹³ Мифология. Большой энциклопедический словарь / Гл. ред. Е.М. Мелетинский. 4-е изд. – М. : Большая Российская энциклопедия, 1998. – С.579.

¹⁴ Нанайский фольклор: Нингман, сioxор, тэлунгу / Сост. Н.Б.Киле. – Новосибирск : Наука, 1996. – С. 399.

¹⁵ Фольклор удэгейцев: ниманку, тэлунгу, ехэ / Сост. М.Д.Симонов, В.Т.Кялундзюга, М.М. Хасанова. – Новосибирск : Наука, 1998. – С. 81.



Религии
России



Завадская Е.А., Солдаткина И.М.

О нагруднике в costume эвенков и его религиозно-мифологической семантике



Завадская Е.А.



Солдаткина И.М.

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках международного научно-исследовательского проекта «Кочевые общества Евразии: стратегии формирования и сохранения этнокультурной идентичности» № 14-21-17005

Аннотация. В статье рассматривается важнейшая и наиболее характерная деталь эвенкийского национального костюма – нагрудник. Авторы затрагивают проблему происхождения тунгусского нагрудника и его распространения у тунгусоязычных народов, рассматривают его основные виды и структуру и раскрывают его религиозно-мифологическую семантику, в том числе проявленную в композиционном строении и декоре этой детали эвенкийского костюма. Особое внимание авторы уделяют значению нагрудника в шаманском costume эвенков. Отдельно рассматриваются особенности традиционного костюма, в том числе шаманского, у амурских эвенков.

Ключевые слова: эвенки, тунгусский нагрудник, национальный костюм, орнамент, шаманизм, семантика, диахронно-знаковая информация, этнография

Национальный костюм является одним из важнейших материальных источников при изучении традиционных религиозных представлений, мифологии и мировоззрения того или иного народа. Не является исключением и традиционный костюм одного из наиболее распространенных народов Сибири и Дальнего Востока – эвенков. Эвенкийский костюм и его семантика так или иначе рассматривались в трудах таких известных отечественных ученых, как С.М. Широкогоров, Г.М. Василевич, Е.Д. Прокофьева, А.И. Мазин, Н.В. Ермолова и др. Однако нам неизвестны работы, в которых давался бы комплексный религиозоведческий анализ семантического содержания очень важной детали костюма эвенков – так называемого «тунгусского нагрудни-

ка». В данной статье мы попытаемся систематизировать представленные в этих трудах данные о «тунгусском нагруднике», а также предложим комплексную трактовку религиозно-мифологического содержания этой детали эвенкийского костюма, в том числе опираясь на данные проведенных нами полевых исследований среди амурских эвенков.

Тунгусский нагрудник является наиболее характерной деталью традиционного костюма эвенков, его неизменным атрибутом и своеобразной визитной карточкой. Он распространен у многих народов Сибири, в том числе нетунгусоязычных – селькупов, энцев, кетов, долганов, якутов и др.¹, но имеет, по всей видимости, именно тунгусские корни. Известный отечественный этнограф С.М. Широкогоров считал нагрудник (в его терминологии – «передник») важнейшей деталью эвенкийского костюма, в особенности шаманского².

Знаменитая исследовательница эвенков Г.М. Василевич указывала на значительную древность этой детали костюма эвенков. Основываясь на данных археологических исследований академика А.П. Окладникова³, она возводила эвенкийский нагрудник как минимум к эпохе энеолита, сравнивая его с артефактами глазковской культуры. «Распашной костюм с нагрудником и с украшениями на нагрудной части, характерными для тунгусов, а также плоские круги, прикреплявшиеся к головному убору, были найдены в могильниках глазковцев энеолита и бронзы на территории расселения эвенков в Приангарье и Прибайкалье», – отмечает она в монографии «Эвенки»⁴. Доказательство того, что нагрудник сформировался еще в начальный период тунгусской культуры, исследовательница усматривала также в схожести названий этой детали костюма у всех тунгусоязычных народов Нижнего Приамурья⁵.



Рис. 1. План мужского погребения и реконструкция одежды по украшениям этого погребения.

Глазковская культура,
пам. Ленковка №1
(Рис. В.Д. Запорожской).

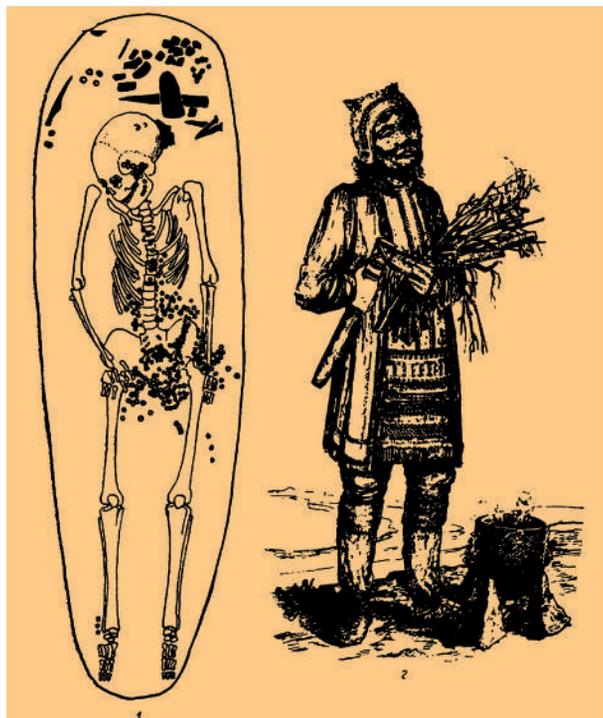


Рис. 2. План женского погребения и реконструкция одежды по украшениям этого погребения. Глазковская культура, пам. Нохой №3 (Рис. В.Д. Запорожской).

В своей статье «Тунгусский нагрудник у народов Сибири» Г.М. Василевич отмечает, что некогда нагрудник был либо самостоятельной одеждой, либо одним и ее первых элементов⁶. По ее мнению, он является потомком детали архаичного примитивного костюма охотников-собираателей сибирской тайги, представлявшего собой, по всей видимости, две цельные шкуры животных: одна (крупная) прикрывала тело сзади, а другая (небольшая) – спереди (одной шкуры не хватало для кафтана и спереди оставался зазор, который и закрывался нагрудником)⁷. Такой вывод Г.М. Василевич делала исходя, в числе прочего, из особой формы нагрудника: «Сам нагрудник, закрывая грудь и живот, сохраняет форму шкурки со срезанными лапами. Следом того, что он представлял собою нагрудную шкурку, а вторым элементом одежды была наспинная шкурка, можно считать наспинный орнамент костюма енисейских эвенков повторяющим полностью или частично форму нагрудника»⁸. Отметим, что косвенным доказательством этого можно считать и украшение эвенками нагрудника и полы кафтана оторочкой мехом или бахромой, напоминающей свисающую по краям шкуры шерсть.

Таким образом, эвенкийский нагрудник, по всей видимости, имеет глубокие исторические корни, и уже сам тот факт, что он сохранился вплоть до новейшего времени, отражая при этом в своей композиции и в оформлении архаичные черты, указывает на большое значение этой детали эвенкийского костюма. С чем же связано столь настойчивое стремление эвенков сохранить в покрое и декоре нагрудника сходство с пресловутой нагрудной шкуркой?

Можно предположить, что связано оно с древней (дошаманской)

охотничьей магией, отчасти сохраняющей свое значение у многих народов и сегодня, что отмечается многими исследователями. Так, например, В.Н. Басилов пишет: «Скорее всего, наряд из шкуры животных и кожи и перьев птиц когда-то носили и рядовые члены коллектива. Такой одеждой старались походить на живое существо, от которого вела свое происхождение родственная группа, и ее надевали с целью подчеркнуть связь с животным-тотемом-предком. Вполне возможно, что эта одежда могла быть и повседневной, а затем превратилась в праздничную». Отмечая, что у ненцев и бурят костюм из звериных шкур одевали на промысел с целью обмануть зверя, чтобы он не узнал человека, следом он указывает, что «тунгусский фрак» с нагрудником не был связан с «охотничьей хитростью или магией», а был «обычной и повседневной одеждой»⁹. Заметим, что одно не исключает другого, ведь охотничий промысел как раз и составлял всегда основной вид повседневной деятельности эвенков и сопровождался (да и сейчас сопровождается¹⁰) элементами магии.

По мнению ряда исследователей, костюм эвенков ведет свое начало от древнего обрядового костюма, отчасти сохранившегося в виде костюма для весеннего праздника-мистерии *икэникэ*¹¹. Во время этого праздника эвенкийские охотники разыгрывали восьмидневную мистерию – погоню за воображаемым оленем (символом Вселенной) и дальнейшее приобщение к мясу космического божественного порока¹². Современная отечественная исследовательница Т.Ю. Сем пишет об этом празднике: «Все участники обряда раз в год надевали специально сшитые для этой цели костюмы. По покрою они представляли типичные тунгусские кафтаны с нагрудником, но шили их из трех шкур косуль и специально украшали аппликативными полосами разного цвета, расшитыми бисером, и длинными хвостами из конского волоса и козьего и бараньего меха. К таким костюмам надевали узкие нагрудники в виде длинной полосы шкуры косули и головной убор в виде обода с перекрестьем, обшитого бисером. Считалось, что конский и козий мех способствовали привлечению сил плодородия природы»¹³.

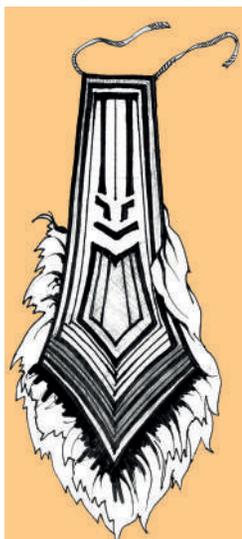


Рис. 3. Мужской нагрудник для *икэникэ* (рис. И.М. Солдаткиной по работам Г.М. Василевич)



Рис. 4. Женский нагрудник для *икэникэ* (рис. И.М. Солдаткиной по работам Г.М. Василевич).

Интересно, что и шаманский костюм, по всей видимости, произошел от древнего обрядового костюма для *икэнипкэ*. «По оформлению подвесными частями этот обрядовый костюм представляет интерес для выяснения вопроса о происхождении шаманского кафтана», – указывает Г.М. Василевич, – «Сам факт, что шаманский костюм был ровдужным, а обрядовый – меховым, говорит о большой древности последнего и его существовании в период, когда не было еще навыков переработки шкуры в ровдугу»¹⁴. Древность обрядового костюма прослеживается, по мнению Г.М. Василевич, и в его нагруднике: «Нагрудник обрядового кафтана, кроме сплошной зашивки на груди бисерным орнаментом, имел подвесные украшения, вылитые из металла (схематические изображения животных и человека, кружков и трапеций). Отмеченный в XVIII в. Миссершмидтом, Георги и Поповым факт подвешивания изображения человека, зверя или птицы на нагрудник или просто на грудь, вероятно, и относился к такой одежде. Изображение человека, подвешенное к нагруднику, найдено в могилах глазковцев»¹⁵.

Другая известная отечественная исследовательница сибирских народов – Е.Д. Прокофьева – также полагала, что сибирский шаманский костюм (и эвенкийский в частности) ведет начало от обрядовой одежды, которую надевали охотники. «Следует учесть, что существовали дошаманские действия охотников (у ненцев, эвенков, чукчей, эскимосов и, вероятно, некоторых других народов мира, в частности северных индейцев): участники совершали ритуальные пляски с целью привлечения зверя на промысле и обеспечения хорошей добычи. При этом они надевали на себя цельные звериные шкуры. По-видимому, эта традиция и легла в основу шаманской одежды»¹⁶.



Рис. 5. Костюм шамана.
Енисейские эвенки, 1914.
Из фондов РЭМ.

Итак, нагрудник в костюме эвенков раньше имел сакральное значение и, вероятно, был непосредственно связан с первобытной охотничьей магией, являясь частью костюма, символизирующего промысловое и/или тотемное животное. Можно предположить, что со временем религиозно-мифологическая семантика нагрудника эволюционировала и наполнялась новыми смыслами, в том числе связанными с шаманскими практиками и мировоззрением. Далее мы попытаемся представить комплексный анализ религиозно-мифологического содержания «тунгусского нагрудника», предварительно рассмотрев его структуру, виды и композиционное строение.

Тунгусский нагрудник представляет собой вертикально ориентированную полосу из шкуры (позже – из ткани) с тесемками в верхней и средней части. Нагрудник одевался под кафтан и изначально служил для защиты груди от холода и ветра. Он завязывался верхними ровдужными тесемками на шее, средними – на поясе за спиной и свисал вниз по животу. У различных групп эвенков нагрудник имел свои особенности и различные очертания, являясь центральной частью композиционного образа эвенкийского традиционного костюма.

Надо отметить, что у эвенков существовало два типа нагрудников. Первый тип закрывал грудь и плечи, был широкой трапецевидной формы, которая расширялась книзу. Второй тип имел вид передника, округлый вырез горловины, закрывал грудь и поясную часть, но был более узким, чем первый. Нагрудники были мужскими и женскими (маленьким детям нагрудников не шили), праздничными и будничными, а также обрядовыми и шаманскими. Эвенкийский мужской нагрудник – *хэلمي* – был изыскан по цвету и ритмическому членению. Часто мастерицы сплошь вышивали его бисером и оторачивали мехом. Верхняя узкая часть нагрудника закреплялась на шее при помощи ремешков из кожи, внизу мужской нагрудник постепенно расширялся и заканчивался углом¹⁷. Широкий женский нагрудник из ровдуги (*нэл, нэли*) часто украшали разноцветными полосками с бисером, низ его заканчивался прямым или округлым краем. Длина нагрудников обычно доходила до колен. Г.М. Василевич отмечала, что женские эвенкийские нагрудники представляют исторический интерес, поскольку украшения (*дяка, апкиптун*) на их грудной части являются пережитком древнего нагрудного металлического украшения, которое подвешивали к шее (в XVIII в. оно было заменено низками крупного бисера)¹⁸.

Как уже упоминалось, нагрудники также были праздничными (для весеннего праздника *икэнипкэ*) и будничными (для охоты). Первые обычно сплошь зашивались бисером, вторые состояли из полосок меха, представляя собой сплошной меховой орнамент¹⁹. Чаще всего декоративная композиция нагрудника напоминала раму из светлого материала, в которой оставлены окошки темного цвета с выполненными цветными нитками или бисером стилизованными изображениями птиц и животных, геометрическими фигурами, линиями, точками и т.д.

Перейдем непосредственно к анализу религиозно-мифологической

семантики тунгусского нагрудника. Для этого рассмотрим последовательно смысл и значение композиционного строения нагрудника, его орнаментации и наносимых на него изображений, функции нашиваемых на нагрудник подвесок, цветовую семантику. Необходимо отметить, что при этом часто мы будем обращаться к нагрудникам шаманских костюмов эвенков, поскольку именно в них наиболее ярко представлена семантика этой детали эвенкийского костюма.

Шаманский костюм в целом не только является материальным выражением религиозных представлений конкретного общества, отражая в себе представления о мироустройстве, духах и статусе шамана. Шаманский костюм с точки зрения членов этого самого общества сам по себе уже обладает особым статусом и мощной магической силой. У многих сибирских народов к шаманскому костюму было запрещено прикасаться всем, кроме самого шамана. Причем связано это было не только с многочисленными изображениями духов, подвешиваемых или наносимых на костюм (их имели право изготавливать и иметь при себе многие члены общества без вмешательства шамана²⁰), но и с особым порядком его изготовления и освящения, после которого костюм «оживал». В целом шаманский костюм эвенков обычно символизировал зверя (оленя, медведя) или птицу (гагару, орла), олицетворяя собой главного духа-помощника, или «двойника» шамана. Одевая такой костюм и подражая жестами и звуками животному, шаман сливался со своим двойником, образовывал с ним одно целое и уже в этом образе «путешествовал» по иным мирам. Это, по всей видимости, сближает шаманский костюм с древнейшими охотничьими ритуалами, сопровождавшимися переодеванием в цельную шкуру животного.

У эвенков бытовали различные по покрою и по оформлению шаманские кафтаны: цельношкурные, цельношкурные с клиньями внизу (наиболее характерные именно для эвенков), кафтаны с выкроенными отдельно спинкой и полами в талию, прямоспинные, перекидные – кимоно и накидки²¹. Оформление костюмов эвенкийских шаманов настолько разнообразно и имеет так много пересечений с костюмами шаманов у других народов, что четко выделить их специфику и обязательные составные части практически невозможно – можно лишь выявить наиболее часто встречающиеся элементы.

О большой значимости нагрудника в костюме эвенкийского шамана говорит последовательность включения шаманом элементов в шаманский костюмный комплекс. Многими исследователями начала XX в. было отмечено, что среди первых элементов, которые приобретались шаманом для камлания, был нагрудник. В одном нагруднике (без шаманского кафтана и головного убора) шаман мог камлать несколько лет, а то и всю жизнь (если соплеменники не считали его готовым принять следующую степень посвящения). Отметим, что у некоторых сибирских народов шаман одевал сразу несколько нагрудников (до 18 штук) и имел отдельные нагрудники для путешествий по нижнему и верхнему мирам²². В нагруднике отражалась специа-

лизация и мощь шамана, а также его духи-помощники. Так, при помощи зашитых или открытых отверстий на шаманском нагруднике можно было определить статус шамана: в каких мирах он мог путешествовать и как именно он сражался с духами²³.

У родственных эвенкам удэгейцев использовались также мини-нагрудники *сэли*: их вылеченные пациенты дарили шаману²⁴. Примечательно, что у тунгусоязычных народов мини-нагрудник зачастую надевался на идолов. Например, его можно увидеть в коллекции Российского этнографического музея на деревянных идолах, изображающих духа-покровителя охоты *Сэвохи* (орочи) и духа-предка шамана *Манги* (удэгейцы)²⁵. Аналогичное удэгейское изображение шамана-предка хранится и в Приморском государственном музее им. В.К. Арсеньева²⁶. Такой одетый в нагрудник идол мог выступать в роли главного шаманского помощника. Иногда миниатюрный нагрудник был частью шаманского амулета и одевался на камень, который изображал духа, летящего к покровителю *нижнего мира* (для сравнения – в этом же комплекте амулетов эвенкийского шамана камень, изображающий чистого духа, летящего в *верхний мир*, не одет в нагрудник)²⁷. Заметим, что у нгансанов нагрудник также связан с нижним миром: он одевался шаманом для того, чтобы защитить его грудь при «скольжении вниз»²⁸.

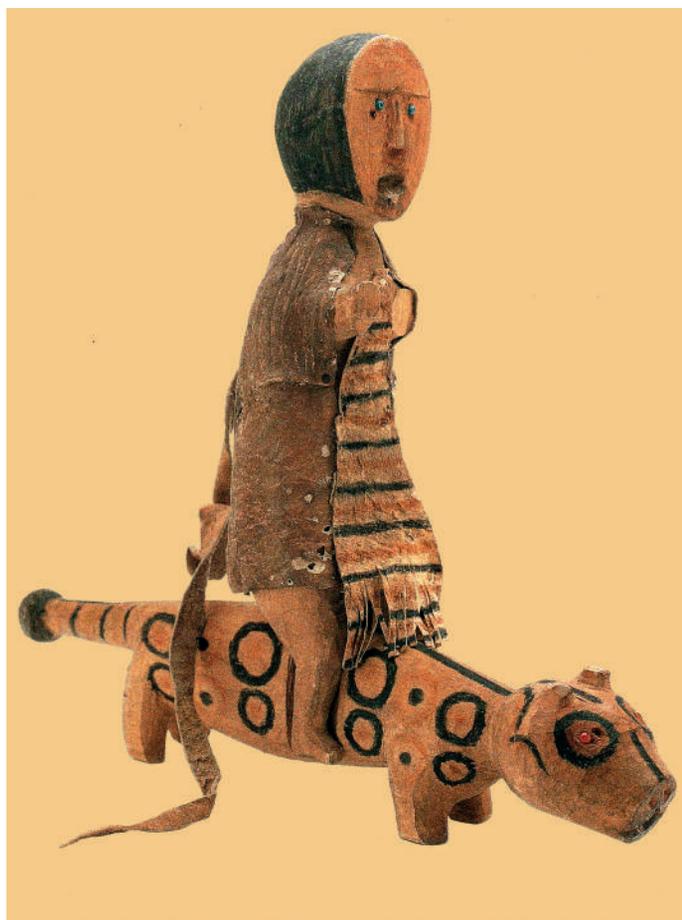


Рис. 6. Изображение шамана-предка в нагруднике верхом на тигре. Удэгейцы, 1959. Из фондов Приморского государственного музея им. В.К. Арсеньева.

Вообще защитная функция нагрудника, на наш взгляд, выступает смысловой доминантой в религиозно-мифологической семантике нагрудника, и особенно ярко это проявляется в шаманском нагруднике. Связано это, по всей видимости, с практическим назначением нагрудника. Изначально нагрудник как предмет одежды создавался для защиты груди от ветра и холода, что в сознании древних охотников сибирской тайги, видимо, означало одновременную защиту от соответствующих духов болезней. Отсюда же появляется представление, что нагрудник защищает шамана от злых духов, бережет и усиливает его голос (ведь пение является его основным орудием в камлании) и дыхание. А поскольку дыхание у эвенков, как и у многих других народов, связывается с понятиями жизни и души, нагруднику стали приписывать свойство защищать жизнь и душу своего обладателя от злых духов. Здесь интересно сравнить форму и сам принцип нагрудника со шкурой, закрывающей вход в чум: если вспомнить семантику и сакральное членение эвенкийского жилища (и в особенности шаманского чума²⁹), то защитная функция нагрудника дополняется новым значением: он становится не только преградой для злых духов, но и проходом в иные миры.

Защитная семантика прослеживается и в материалах, из которых изготавливался нагрудник. Если будничные нагрудники изготавливались из меха и оформлялись в технике меховой мозаики, то праздничные и шаманские нагрудники шились из ровдуги и украшались вышивкой. Вышивка чаще всего выполнялась подшейным волосом³⁰ (*муяллэ*) оленя или изюбря: такие узоры были не только красивыми, но и очень прочными, не боялись солнца и влаги. Эвенки считали, что подшейный волос обладает особой защитной силой³¹ и в нем содержатся души копытных животных³² (добавим, что у негидальцев, к примеру, подшейным волосом оформлялась погребальная одежда). Древнейшее происхождение такой вышивки на тунгусском нагруднике было отмечено А.П. Окладниковым и Р.С. Васильевским при описании одежды прибайкальских племен эпохи неолита и ранней бронзы: «Передник украшался особенно роскошно и, вероятно, не только раковинными бусами и нефритовыми кружочками, но и вышивкой, типа той, что делалась «магическим» подшейным «волосом» северного оленя и которая занимала первостепенное место среди всех других украшений гиперборейских племен Азии и Америки... Описанная одежда... характерна для тунгусских племен и их близких соседей – юкагиров», – пишут исследователи³³. А.И. Мазин, описывая нагрудник начинающего шамана, указывал на использование подшейного волоса при обшивке внутренней стороны нагрудника³⁴. Защитная функция подшейного волоса усиливалась при помощи магических швов – например, напоминающего петлю гор зигзага, который, как считалось, закрывает доступ злым духам³⁵.

Позже у эвенков стали встречаться полностью или частично тканевые нагрудники, а также нагрудники с применением тканых аппликаций. Наиболее распространенный тип – прямолинейно-полосовая аппликация³⁶, выполнявшаяся из узких полосок ткани по ровдуге и сукну. Прямолинейно-

полосовой орнамент мог выполняться раскраской по коже с обшивкой разреженными рядами бисера, вышивкой рядами бисера, декоративным украшением полосками меха и кожи. В этой технике для декора использовали две или три узкие полоски (иногда и больше), либо сочетали средние по ширине полоски с их оконтуриванием более узкими. Полоски меха, а иногда просто беличьи хвостики, символизировали «языки теплоты», предохраняя своего хозяина от ледянистых духов мороза³⁷. На шаманских нагрудниках линии и полосы обозначали «дороги» шамана.

Шаманский костюм (и нагрудник в том числе) шили только из ровдуги диких парнокопытных (иногда из шкуры медведя), он был покрыт пришитой ровдужной бахромой, напоминающей шерсть на первобытном нагруднике³⁸. Бахрома, по всей видимости, также имела значение защиты (напоминая преграду в виде густого леса) и подчеркивала схожесть нагрудника со шкурой. Кроме того, бахрома (а также ленты, жгуты) именно на шаманском нагруднике символизировали не только шерсть или перья (в случае костюма-птицы), но и «дороги» шамана во вселенной, а также его духов-помощников. При этом исследователями отмечено, что семантика бахромы в шаманском костюме со временем менялась: «Развитие представлений о мире отражалось и на оформлении костюмов, на семантике древних частей костюма, вызывало появление новых символов. Мы можем проследить на костюмах видоизменение таких элементов, как изображение перьев, шерсти, хвоста. Нарезанная из той же шкуры бахрома позднее превращается в бахрому из различно выполненных жгутов, которые теряют свое значение перьев, шерсти и получают значение змей»³⁹. Кроме того, часто низ и края нагрудника оторачивались мехом (полосками черного и белого оленьего и собачьего меха, полосой козьего меха с длинным ворсом⁴⁰), а также конским волосом: считалось, что конский и козий мех способствовали привлечению сил плодородия природы⁴¹.

Очень интересны с точки зрения религиозно-мифологической семантики различные подвески и нашивки, крепившиеся к нагруднику. Традиция украшения нагрудника нашивками восходит, как отмечал А.П. Окладников, к эпохе неолита (см. выше). У эвенков изначально так оформлялись нагрудники не только шаманов, но и рядовых членов племени – это отмечалось путешественниками еще в конце XVIII в. и касалось, возможно, именно обрядового костюма. Так, С. Попов в 1794 г. писал о ербогоченских эвенкийках: «на грудях же имеют зделанные от своих шаманов наподобия лягуш и рожи, зделанные диавольские из железа и олова». Он же о туруханских эвенках: «платье все в распушных кистях и выкрашенными волосьями обвешенное и унизанное зеленым бисером и оловянными пуговицами...»⁴². Известный исследователь XVIII в. И. Георги писал, что «благоговейные и суеверные» эвенки носят на нагрудниках «жестяного идола в образе человека, зверя или птицы... и уповают на его покровительство», ожидают от него «щастия в зверином промысле»⁴³.

Как отмечает Г.М. Василевич, у западных эвенков для украшения нагрудников широко использовались литые из свинца и олова плоские фигуры

– круги с наружными зубчиками или с бусообразными головками на ножках. «Если внутренний круг был сплошным, в нем, в меньшем круге, находился литой рисунок в виде кружка с отходящими лучами. Если круг был полным, в нем выливались концентрические круги, соединенные с перекладинами, или геометрический рисунок; встречались и круги с впаенным изображением животных – оленя, медведя. Иногда изображение животного помещалось в прямоугольнике или ромбе с зубчатыми краями»⁴⁴. Вообще исследователями XVIII в. отмечалось широкое распространение у эвенков традиции ношения на нагрудниках серебряных колец и блях, свидетельствующих о высоком статусе их владельца⁴⁵.

Однако до нашего времени дошла традиция нашивать подвески только на шаманский нагрудник; они тоже чаще всего были выкованными из металла, иногда вырезались из кости (к слову, из дерева нашивки не изготавливались, поскольку дерево не соответствует шаманской семантике⁴⁶). Среди них были изображения длинных костей, ребер, орла, гагары, лап медведя, изображений разного рода орудий, оружия и средств передвижения⁴⁷. Отметим, что наполнение определенными элементами шаманского нагрудника нельзя в полной мере назвать декорированием, украшением. Он наполнялся особой силой; эта сила была в специальных символах, представленных в орнаментах и фигурках, что нашивались на нагрудник. Символика изображений на шаманском нагруднике соответствовала мировоззрению конкретного племени и статусу шамана.

Подвески для нагрудника и кафтана – разнообразные антропоморфные и зооморфные изображения предков и духов-помощников шамана, нередко переходили по наследству: «Обычно семья покойного шамана сохраняла основные подвески до появления в семье нового шамана. Какую-то часть подвесок хоронили вместе с телом умершего шамана. Таким образом консервировался шаманский костюм, сохраняя древние «священные» черты как в покрое, так и в символике изображений», – пишет Е.Д. Прокофьева⁴⁸. Такие подвески «кормили» во время камлания, с ними советовались. По мере роста силы шамана количество фигурок на нагруднике, а затем и на кафтане увеличивалось⁴⁹. При этом каждая новая подвеска должна была быть «обновленной», т.е. окропленной кровью на камлании⁵⁰.

Изображаемые духи-помощники могли быть личными, семейными и родовыми. Чаще всего они изображались в виде антропоморфных фигур из металла, реже – ткани, меха, кожи; это могли быть объемные и плоскостные изображения (шаманские рисунки), представляющие образы животных, птиц, рыб, либо шкурки самих животных и птиц⁵¹. У забайкальских эвенков было отмечено значение подвесок в оформлении нагрудников темного и светлого шамана: у темного на нагруднике имелись металлические антропоморфные и зооморфные фигурки – души сородичей шамана, у светлого металлических украшений не было⁵².

Подвески могли также символизировать плодородие: например, на нагруднике эвенкийской шаманки, хранящемся в РЭМ (см. рис. 7), имеются

особые подвески: колокольчики, маленькие зеркала (воплощения душ мужчин, женщин, детей), а также мешочки с зернами – символы плодородия. В связи с этим приведем интересную деталь, отмеченную известным советским этнографом А.А. Поповым при описании шаманского нагрудника нганасанов: «Посредине нижнего края нагрудника над самыми кистями пришит скрученный кусок железа куруденся – половой орган быка дикого оленя. Посредством его олени, духи-помощники шамана, спариваются между собою во время гона диких оленей»⁵³. Идея плодородия, как уже отмечалось выше, выражалась также в использовании при обшивке низа эвенкийского нагрудника меха козы и конского волоса.



Рис. 7. Костюм шаманки. Амурские эвенки, 1910. Из фондов РЭМ.

Среди подвесок, располагавшихся на нагруднике эвенкийского шамана, и его атрибутов имелись особые зеркала – *толи*. По свидетельству С.М. Широкогорова, толи были нужны для того, чтобы шаман, смотрясь в них, вводил себя в состояние транса⁵⁴. *Толи* также играли роль «глаза» и выполняли защитную функцию: считалось, что, увидев свое отражение в зеркале, злые духи пугались его и улетали⁵⁵. Кроме того, у эвенков было распространено гадание по этим зеркалам – их подбрасывали, ими постукивали – гада-

ли по звуку⁵⁶. Также *толи* символизировали солнце и луну⁵⁷. Луна, в свою очередь, была символом полуночной дороги шамана в нижний мир, в то время как тучи – символом его полуденной дороги в верхний мир⁵⁸.

Распространенными подвесками на нагрудниках эвенкийских шаманов были также колокольчики. При помощи них шаман вызывал Сэвэки; одновременно они могли символизировать души спасаемых шаманом людей или голоса проводников шамана в иных мирах⁵⁹.

Интересно, что подвески на нагруднике могли выполнять не только символическую, но и, так сказать, практическую функцию. Так, нганасанские шаманы, чтобы «вынырнуть» вверх из нижнего мира, поворачивали нашитое на нагрудник изображение гагары в другую сторону⁶⁰. Таким образом, подвеска в данном случае выступала как своего рода шаманский инструмент, указатель или даже транспорт. Возможно, подобные примеры применения подвесок бытовали и среди эвенкийских шаманов. Косвенно об этом свидетельствует то, что эвенкийские шаманы также часто пришивали фигурку гагары к нагруднику за один только хвост, вдевая ее голову в широкую петлю: во время камлания шаман двигался так, чтобы фигурка «ныряла» (воссоздание эвенкийского мифа о сотворении земли)⁶¹. В целом же подвески на нагруднике также в основном выполняли защитную функцию.

Семантика защиты была усилена и наиболее ярко проявлена в орнаментальном оформлении нагрудника – как будничного и праздничного, так и шаманского. Орнаментация выполнялась в традиционных для эвенков техниках: вышивке подшейным волосом, нитками и бисером, аппликации и меховой мозаике. Техника выполнения и сам орнамент могли варьироваться – у каждого рода были свои орнаментальные особенности; по данным проведенных нами полевых исследований, амурские эвенки еще в середине XX века, собираясь на праздник-встречу *бакалдын*, идентифицировали род по орнаменту на кафтане, обуви, луках седел, оленней узде⁶².

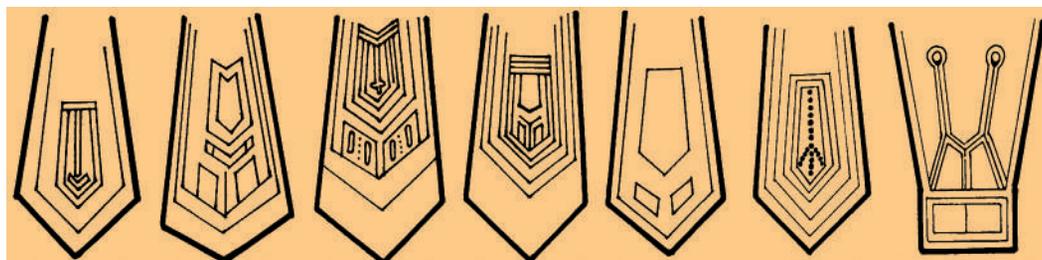


Рис. 8. Рисунки орнаментов на нижней части нагрудника эвенков (по Г.М. Василевич, рис. И.М. Солдаткиной).

Наиболее часто встречающиеся элементы в оформлении эвенкийских нагрудников – геометрические фигуры: треугольники, точки, квадраты, круги, ромбы, полосы разной толщины. Выше мы уже упоминали прямолинейно-полосовую аппликацию, которой эвенки украшали не только нагрудники, но и ноговицы, обувь, головные уборы, сумки. Нагрудник в виде пря-

мой полосы аппликативные полосы разделяли на три части – символическое изображение птицы или мирового древа. Сочетание горизонтальных и вертикальных линий в узоре создавало особое ощущение наполненности пространства. Однонаправленные полосы передавали четкий ритм движения и времени.

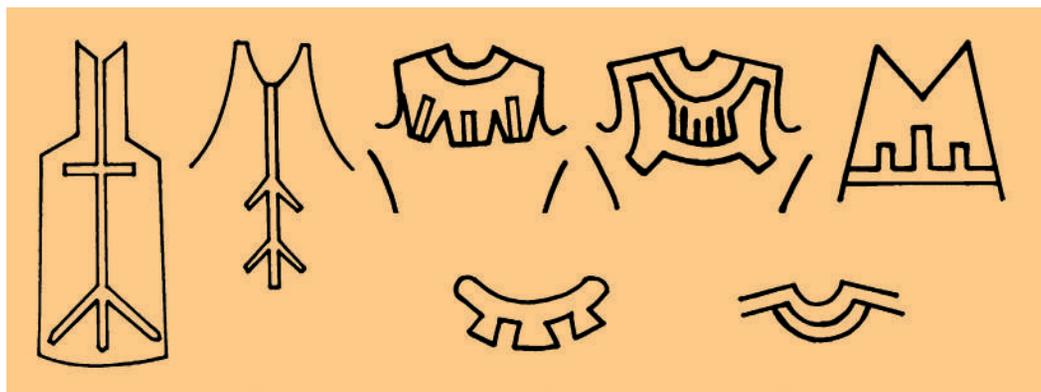


Рис. 9. Рисунки орнаментов на верхней части нагрудника эвенков (по Г.М. Василевич, рис. И.М. Солдаткиной).

Прямолинейный полосовой узор в одежде эвенков сочетался с ромбовидным. Одно из самых распространенных изображений – цепочка ромбов, обозначающая, с одной стороны, защиту, преграду для злых духов, а с другой – границу между сакральным и обыденным мирами. Если цепочка ромбов изображалась на шаманском нагруднике, то она защищала голос и дыхание шамана. У эвенков Якутии ромбовидное отверстие на нагруднике шамана означает вход в нижний мир (в то время как круглое отверстие – вход в верхний мир⁶³). Близкими к ромбам по семантике являются треугольники – похожие на горные гряды, они часто символизировали преграды, которые необходимо преодолеть шаману во время его путешествий, и защищали от злых духов. Чтобы уберечься от них, изображали также прямоугольники – ловушки для злых духов. Вписанные друг в друга квадраты обозначали мировую гору⁶⁴. Часто также встречаются изображения креста (символ четырех сторон света), а также креста или точки в круге – солярный символ. Точки обозначали звезды и одновременно – духов-помощников шамана, полярная звезда была входом в верхний мир⁶⁵.

Также весьма распространенным у эвенков, как и у других северных народов (якутов, тофаларов и др.), было оформление нагрудника и всего костюма (в особенности шаманского) в виде скелета. В частности, на нагрудник в технике вышивки или аппликации наносились изображения грудной клетки человека, зверя или птицы, а также подвешивались металлические изображения дыхательного горла с пищеводом и гортанным хрящом; посередине нагрудника часто пришивалась металлическая бляха, изображающая пуп. По всей видимости, изначально такая «скелетная» тематика была связана с охотничьей магией и перевоплощением охотника в зверя/птицу во время

охотничьих обрядов. Однако в контексте шаманизма скелет стал символизировать уже дух самого шамана⁶⁶ и напоминал о «пересотворении» шамана, произошедшем во время его посвящения⁶⁷. Так, по замечанию Е.Д. Прокофьевой, «Имелось и более позднее значение костюма – тела шамана, возродившегося после обряда посвящения. В этом случае части скелета, изображенные на костюме, считали скелетом этого шамана»⁶⁸.

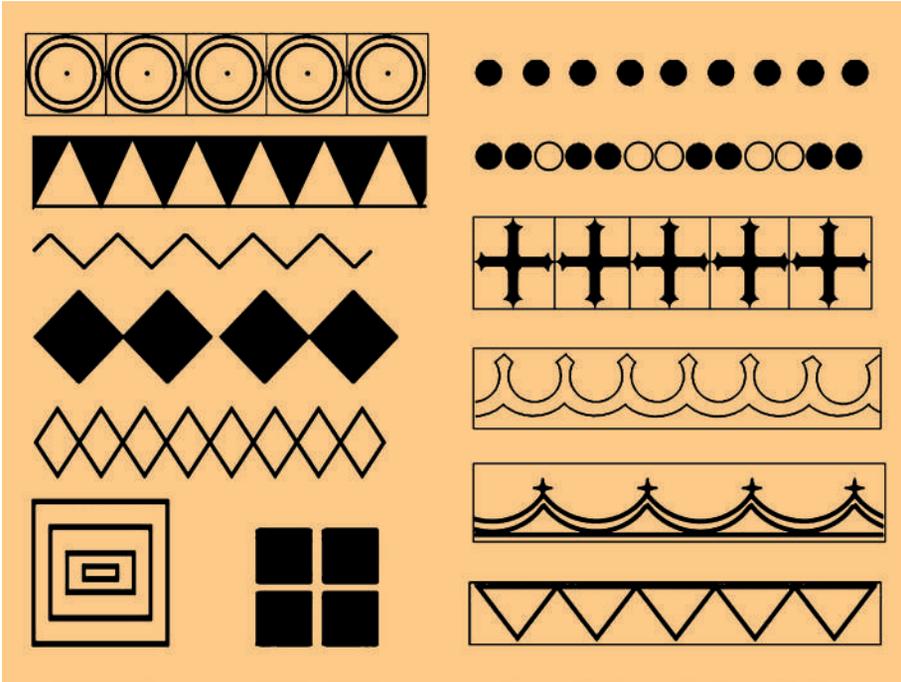


Рис. 10. Геометрические орнаменты на эвенкийских нагрудниках (по С.В. Иванову, рис. И.М. Солдаткиной).

В целом нагрудник (и будничной, и обрядовой, и шаманский) отражал религиозно-мифологические представления эвенков о мироздании, в нем можно было четко выделить три мира – нижний, средний и верхний. Таким образом, нагрудник выступал в роли своеобразной «карты мира». Основу композиции обычно составляла вертикальная полоса туру – изображение мирового дерева (лиственницы), причем оно могло быть совмещено с изображением птицы (как на шаманских бубнах⁶⁹). Изображение на нагрудниках птицы (Творца) было распространено у многих сибирских народов. У эвенков это чаще всего были гагара (чаще – символическое изображение, напоминающее перевернутый трезубец), утка, ястреб или орел: они символизировали духа Гескин Бурхан, а также олицетворяли духов-помощников шамана, его проводников по мирам и посланников. В верхний мир шаман посылал кукушку, орла, утку; в нижний – гагару, баклана, кулика⁷⁰.

Исследуя эвенкийский нагрудник с позиции цветового канона, необходимо сказать, что цвет в закодированной форме входит в систему первобытно-мифологической модели мира, а также занимает исключительное место в структуре художественного языка народного творчества. Именно в

произведениях народного искусства цветовая гармония, построенная на сочетаниях ярких звучных локальных красок, выверенная временем, обладает этнической эмоциональной выразительностью⁷¹. П.Я. Гонтмахер, один из первых ученых, который стал рассматривать своеобразие «цветомира» в искусстве народов Приамурья, пишет: «Свой образный язык цвета художники-северяне ... часто затрудняются объяснить... Язык цвета мастера, скорее всего, не подвластен анализу... цветообраз, цветопластика в творчестве мастеров При-амурья... имеют одни корни, одну суть: выразить через цвет, с помощью цвета поэтический мир человека, стремление объяснить образуемое им поле, его код.... Мастер, прежде всего, искал и создавал цветообраз, соответствующий духовному и поэтическому восхождению его рода. Здесь много тайн и загадок и нет простых ответов...⁷²».

Цветовая гармония, отраженная в декоративно-прикладных изделиях эвенкийских мастериц, формировалась длительное время и определялась, с одной стороны, цветами природных материалов (цвет дерева, бересты, меха, ровдуги, текстиля и др.), с другой – религиозно-мифологическим мировоззрением, верой в магическую силу цвета. Так, часто костюмы были трехцветными, что символизировало три мира – верхний, средний и нижний, и одновременно их покровителей: Сэвэки (белый цвет – хозяин верхнего мира), Тегомару (красный цвет – покровитель горной тайги) и Харги (черный цвет – хозяин подземного мира). Эти цвета присутствуют в жертвенных флагах в шаманском чуме, в шаманских картинах и ковриках, и особенно в шаманских костюмах⁷³. Шаманские костюмы могли быть и двухцветными – это символизировало двойственную сущность шамана; при этом символика цвета в шаманских костюмах была обратной по отношению к обычной. Цветом шаманского костюма также обозначалась связь шамана с духами верхнего и нижнего миров⁷⁴. Так, белый цвет, связанный с культом Солнца и символизирующий благо, силу, здоровье и плодородие, играл особую роль при камлании «белых» шаманов, вхожих в верхний мир.

Вообще белый цвет чаще всего встречается в декоративном оформлении костюма эвенков. Далее в порядке убывания значимости идут: красный цвет, как цвет жизни; голубой (синий) цвет – цвет чистого неба, он для эвенков обладал важным символическим значением «красивый» (ср. эв. поговорку: «Самый красивый – кто в голубое одет»); желтый, оранжевый, золотой – цвета солнца, тепла, осени. Для фона мастерицы выбирали (и делают это сейчас) черный – *конгнорин*⁷⁵. Особенно у эвенков ценится черный и белый цвета, так как без них остальные цвета теряют свою выразительность. На нагрудниках и других предметах одежды и быта часто можно увидеть чередование черного и белого цветов – это и меховая мозаика (т.н. «шахматы»), и *аюкта* – чередующиеся парные бисеринки (коронный прием эвенкийских мастериц⁷⁶), и вышивка белым подшейным волосом на черном фоне. Чередование черного и белого придает композиции изделия четкий ритм, подобный природным циклам – смене дня и ночи, лета и зимы, погоды и непогоды и т.д. Оно символизирует борьбу противоположностей – тьмы и света, добра и зла.

Нужно отметить, что у различных групп эвенков цветовые палитры немного отличаются. Для западных эвенков характерно использование любимых цветов древних орнаментов Эвенкии (черный – конномо; белый – *багдама*; желтый – *синама*; синий – *чутума*; зеленый – *чулама*; красный – *хутама*, *хулама*⁷⁷.) Цветовая палитра орнамента у амурских эвенков, по данным проведенных нами исследований⁷⁸, представлена яркими цветами в следующей последовательности (по значимости): красный, белый, черный, зеленый, желтый, оранжевый, голубой.

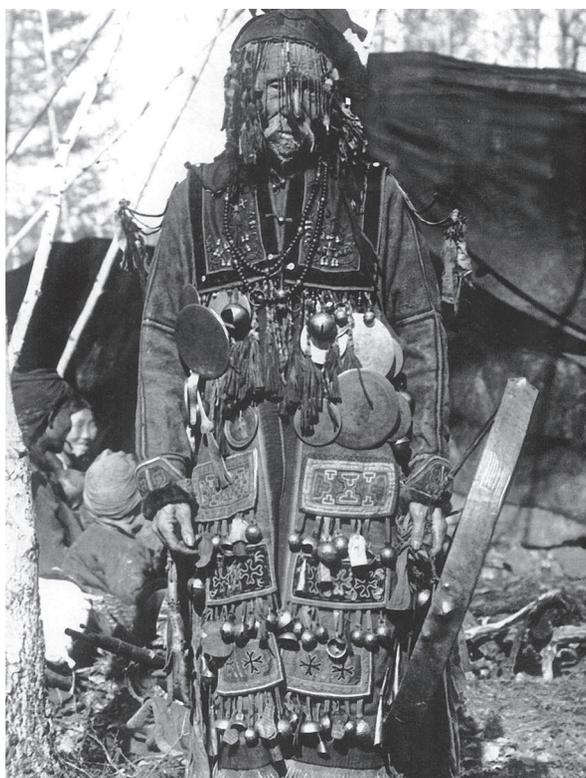


Рис. 11. Шаман в накидке-воротнике вместо нагрудника. Амурские эвенки (бассейн р. Зея). Из фондов РЭМ.

Вообще традиционный костюм амурских эвенков до сих пор остается практически неизученным. Между тем он явно имел целый ряд особенностей, в том числе касающихся нагрудника. Опрошенные нами респонденты – эвенкийские мастерицы и старожилы эвенкийских сел Приамурья – нагрудника в костюме не помнят⁷⁹. Еще С.М. Широкогоров в своем труде «Опыт исследования основ шаманства у тунгусов» указывал на то, что в костюме бираров (одно из тунгусоязычных племен, заселявших Приамурье) нагрудник отсутствовал. Причинами этого он считал инокультурное влияние (как, например, в случае с «маньчжурскими ывынки»), а в случае шаманского костюма – начавшиеся со встречи эвенков с русскими и китайцами гонения на шаманов, вынужденных скрывать свою деятельность и потому постепенно отказывавшихся от шаманских атрибутов⁸⁰. Г.М. Василевич (к слову, практически не изучавшая амурских эвенков, – в отличие от других групп), отмечала: «Среднеамурские и зейские шаманы вместо нагрудников пользовались

аркалан – наплечной накидкой из одной большой полосы с отверстием для головы, с вязками на боках и с длинной бахромой по краям»⁸¹. Действительно, на фотографиях начала XX в., запечатлевших эвенкийских шаманов с бассейна р. Зеи, вместо нагрудников мы почти всегда видим именно такую накидку, правда в описаниях она именуется *дилкаптун*⁸². Похожие воротники можно встретить в костюмах удэгейцев и нанайцев.

В костюмах эвенкийских шаманов Приамурья имелись и другие особенности. Эвенки Станового и Яблонового хребтов, по свидетельству Миддендорфа, в целом имели менее украшенный кафтан, чем их западные сородичи. У амурских эвенков также были нетипичные для остальных эвенков *толи* – они видоизменились (были заменены большими медными круглыми пластинами) и стали похожи на те, что были распространены у народов нижнего Амура. Изменилась и их функция – по ним «смотрели» настоящее и будущее⁸³. Ровдужный головной убор шамана у среднеамурских эвенков оставался у шамана на всю жизнь, на нем делали красной краской рисунки его предков⁸⁴. Кроме того, костюмы отличались особо сделанной бахромой, специфической вышивкой⁸⁵. По мнению С.В. Иванова, наиболее целостным и сохранившим древнейшие черты является орнамент дальневосточных и приенисейских эвенков, отдельные мотивы которого прослеживаются у прибайкальских, зейских, алданских и других групп эвенков. «Орнамент этот строго геометричен, прост по форме и не сложен по композиции. Он состоит из полос, дуг, арочек, кругов, чередующихся квадратов, прямоугольников, зигзага и различных по форме крестообразных фигур». «Эвенки, живущие ... по Алдану и Чумикану, восприняли некоторые элементы ... амурского криволинейного орнамента», – отмечает автор⁸⁶. Это подтверждается данными проведенных авторами данной статьи полевых исследований среди эвенков Амурской области (2006 – 2011 гг.). В частности, у эвенков с. Ивановское и с. Усть-Нюкжа распространен криволинейный орнамент *тонгэ* – парные завитки, напоминающие нанайские узоры: по словам респондентов, они символизируют дороги. Большое количество завитков в орнаменте означало долгую, трудную дорогу охотника и пастуха, которого ждет домой жена-рукодельница⁸⁷.

Проведенные нами исследования показывают, что современные амурские мастерицы при изготовлении традиционных изделий уже не руководствуются тем сложным семантическим каноном, что бытовал среди эвенков прежде. Раньше по форме, цвету и орнаментации вещи можно было узнать многое об их хозяине. Определенным образом декорированная одежда наделялась различными свойствами. Вместе с тем в старину среди многих функций украшений (практической, символической, магической, эстетической) все же важнейшей была охранительная. До сих пор мастера декорируют одежду, однако создают они эти украшения в большинстве своем интуитивно, без глубокого смыслового наполнения, в их изделиях на первый план чаще выходит эстетическая функция.

Наконец, рассматривая семантику эвенкийского костюма, необходи-

мо упомянуть о диахронно-знаковом подходе, изложенном в трудах⁸⁸ известного этнографа и археолога А.И. Мазина. Основываясь на собственных полевых исследованиях и устных свидетельствах эвенкийских шаманов, А.И. Мазин утверждал, что оформление эвенкийских предметов культа (шаманских костюмов и атрибутов, узды для священного оленя и т.д.) содержало в себе закодированную информацию о природных и хозяйственных циклах, важных для таежных охотников и кочевников. Согласно его исследованиям, по особенностям расцветки и орнаментации, количеству стежков, полос бахромы, бисеринки, аппликативных изображений, подвесок и пр., по их размерам и расположению можно было ориентироваться по светилам, рассчитывать даты проведения общеродовых шаманских обрядов, время перекочевки, начала и конца охоты, отела оленей, сроков беременности промысловых животных и т.д. С этой точки зрения А.И. Мазиным были подробно описаны шаманская парка⁸⁹, а также нагрудник начинающего эвенкийского шамана из Якутии⁹⁰.

Итак, из всего вышесказанного можно сделать следующие выводы. Во-первых, «тунгусский нагрудник» является, по всей видимости, отголоском древнего костюма первобытных охотников-собирателей сибирской тайги и связан с охотничьей магией и культом плодородия, элементы которых отчасти сохранились в эвенкийском весеннем празднике *икэнипкэ*. Во-вторых, религиозно-мифологическая семантика нагрудника тесно связана с идеей защиты. Выполняя первоначально утилитарную функцию (защита груди от холода и ветра), нагрудник приобрел впоследствии (или сразу?) и значение оберега, защищающего дыхание, т.е. душу, от злых духов, которые представлялись в виде болезней. Для усиления защиты на нагрудник наносились изображения «препятствий» (в виде треугольников, ромбов, чередующихся полос и точек) и «ловушек» (прямоугольников), а также изображения духов-защитников и покровителей в виде зверей и птиц (гагары, орла и т.д.). Наиболее ярко защитная функция нагрудника и соответствующее его оснащение проявились в шаманских костюмах эвенков, значительно расширивших семантическое поле нагрудника: в них нашли свое отражение и элементы собственно шаманского мировоззрения (трехъярусное устройство мира, «входы» в иные миры, шаманские дороги, духи-помощники шамана и т.д.). По всей видимости, постепенно смысловая нагрузка нагрудника все больше уступала место его декоративной функции. Впоследствии нагрудник у большинства сибирских народов, в том числе эвенков, практически утратил свое первоначальное значение и стал просто дополнительным украшением в одежде, причем только праздничной⁹¹. В эвенкийских шаманских костюмах религиозно-мифологическая семантика нагрудника сохранялась вплоть до настоящего времени, однако сами эти костюмы по понятным причинам стали сегодня большой редкостью.

Таким образом, эвенкийский нагрудник – замечательный пример того, как зародившийся в древности и сохранившийся до современности элемент одежды благодаря своим практическим свойствам наделялся свойст-

вами сверхъестественными, а каждая деталь его композиции и орнамента переосмыслялась в религиозно-мифологическом контексте и приобретала чрезвычайно важное значение и глубокий смысл. Пример того, как элемент профанного мира наделялся сакральными свойствами – и, наверное, поэтому сумел не только сохраниться у самих тунгусов, но и широко распространиться среди народов Сибири и Дальнего Востока. Простая, но важная функция – защита груди от переохлаждения – была переосмыслена как защита от злых духов, как преграда между мирами и как схема всего мироздания.

Библиографический список

1. Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Часть III (Глазковское время). – М., Л., 1955. – С. 148–165.
2. Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник у народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. С.П. Толстов. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 11. – С. 42–61.
3. Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII-начало XX в.). – Л., 1969.
4. Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии. – 1971. – Т. 27 : Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. – С. 5–100.
5. Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. Vol. 3 // <http://www.shirokogorov.ru>.
6. Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов // <http://www.shirokogorov.ru>.
7. Забияко А.П., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А., Кобызов Р.А. Эвенки Приамурья: оленяя тропа истории и культуры / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2012. – С. 198–199.
8. Сем Т. Ю. Семиотика шаманских ритуалов (по материалам тунгусских народов Сибири и Дальнего Востока) // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII–XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т. Ю. Сем. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С. 615.
9. Мазин А.И., Мазин И.А. Нагрудник начинающего шамана // Религиоведение. – №2. – 2004. – С. 3–18.
10. На грани миров. Шаманизм народов Сибири (из собрания Российского этнографического музея. Альбом). – М. : ИПЦ «Художник и книга», 2006. – С. 238.
11. Карапетова И.А. Обработка меха и меховые изделия. Одежда // Традиционные промыслы и ремесла народов Сибири и Дальнего Востока. – Изд. «Дрофа» Санкт-Петербург, 2004. – С. 6–33.

12. Сафьянникова Т.М. Радуга красок санкана / Т.М. Сафьянникова. – Красноярск : Сибирские промыслы, 2006. – С. 32–150.

13. Иванов С. В. Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири. – М., 1961. – С. 369.

14. Мазин А.И., Мазин И.А. Диахронная знаковая информация эвенков-орочонов. – Благовещенск : Изд-во Амурского госуниверситета, 2006. – 199 с.

15. Солдаткина И.М. О роли дополнений и аксессуаров в традиционном костюме эвенков // «Мода и дизайн : исторический опыт – новые технологии. Материалы 15-ой международной научной конференции / Под ред. Н.М. Калашниковой. – СПб. : СПГУТД, 2012. – С. 163.

¹ Подробнее об этом см.: Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник у народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. С.П. Толстов. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 11. – С. 42; Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии. – 1971. – Т. 27 : Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX в. – С. 5–100. (URL: <http://web1.kunstkamera.ru/siberia/ELibrary.html>).

² Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – L., 1935. – P. 289. См.: Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов, глава «Шаманские принадлежности, костюм и ритуал» URL: <http://www.shirokogorov.ru>.

³ См., например: Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья. Часть III (Глазковское время). – М., Л., 1955. – С. 148–165. Далее рисунки погребений и реконструкции одежды глазковцев приводятся по этому изданию (С. 164, 165).

⁴ Василевич Г.М. Эвенки. Историко-этнографические очерки (XVIII-начало XX в.). – Л., 1969. – С. 132.

⁵ Там же.

⁶ Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник у народов Сибири // Сборник Музея антропологии и этнографии / Институт этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР; отв. ред. С.П. Толстов. – М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1949. – Т. 11. – С. 42.

⁷ Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 259.

⁸ Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник... // Там же. – С. 42. Г.М. Василевич также предполагала, что еще одним источником нагрудника являются древние украшения, прикрывавшие грудь и половые органы. См. там же, С. 56.

⁹ Басилов В.Н. Избранники духов. – Москва : Политиздат, 1984. <http://costumer.narod.ru/text/sibir/shaman.htm>.

¹⁰ Об этом свидетельствуют, в частности, данные проведенных нами полевых исследований среди эвенков Амурской области. См. подробнее: Забияко А.П., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А., Кобызов Р.А. Эвенки Приамурья: оленяя тропа истории и культуры / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2012. – С. 198–199; Забияко А.П. Тунгусо-маньчжурская религия // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 1084–1087; Воронкова Е.А. Религиозные представления и повседневность современных амурских эвенков (по материалам полевых исследований 2006–2009 гг.) // Традиционная культура востока Азии. Сборник статей. Вып. 6 / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2010. – С. 242–249.

¹¹ Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья... // Там же. – С. 153; Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 139–140.

¹² Сем Т. Ю. Семиотика шаманских ритуалов (по материалам тунгусских народов Сибири и Дальнего Востока) // Шаманизм народов Сибири. Этнографические материалы XVIII-XX вв.: Хрестоматия / Сост., вступ. ст., исслед., прилож., заключ., подбор илл. Т. Ю. Сем. – СПб. : Филологический факультет СПбГУ, 2006. – С. 615.

¹³ Там же. – С. 615.

¹⁴ Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 139.

¹⁵ Там же. – С. 140.

¹⁶ См. об этом: Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 139–140; Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы... // Там же. – С. 8.

¹⁷ Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник... // Там же. – С.42–61.

¹⁸ Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 134.

¹⁹ Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник... // Там же. – С. 44.

²⁰ Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы... // Там же. – С. 7.

²¹ Там же. – С. 37.

²² Корнеев Религии мира. Шаманизм. – М. : ООО «Издательство «Дом книги», 2006. – С. 136; Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. URL: <http://www.shalagram.ru> (Дата обращения: 18.10.2013 г.).

²³ Мазин А.И., Мазин И.А. Нагрудник начинающего шамана // Религиоведение. – № 2. – 2004. – С. 9–10.

²⁴ На грани миров. Шаманизм народов Сибири (из собрания Российского этнографического музея. Альбом). – М. : ИПЦ «Художник и книга», 2006. – С. 238.

²⁵ См. фото и описание соответствующих экспонатов Российского этнографического музея в издании: На грани миров... // Там же. – С. 44, 138.

²⁶ Фото приводится по изданию: Перекрестки континентов. Культура коренных народов Дальнего Востока и Аляски. Каталог выставки / Составитель В. Шоссоннэ, ред. И. Крупник. – Вашингтон, М., 1996. – 112 с. Российский институт культурного и природного наследия, г. Москва, 1996.

²⁷ Сем Т. Ю. Семиотика шаманских ритуалов... // Там же. – С. 554.

²⁸ На грани миров... // Там же. – С. 142.

²⁹ См. подробнее: На грани миров... // Там же. – С. 188–189.

³⁰ По мнению Г.М. Василевич, вышивка подшейным волосом имела нетунгусское происхождение. См. Василевич Г.М. Тунгусский нагрудник... // Там же. – С. 60.

³¹ По материалам полевых исследований авторов среди эвенков с. Ивановское, с. Усть-Нюкжа Амурской области (2006-2011 гг.).

³² Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 220.

³³ Окладников А.П., Васильевский Р.С. Северная Азия на заре истории. – Новосибирск : Наука, 1980. – 160 с.

³⁴ Мазин А.И., Мазин И.А. Нагрудник... // Там же. – С. 4.

³⁵ На грани миров... // Там же. – С. 98.

³⁶ Карапетова И.А. Обработка меха и меховые изделия. Одежда // Традиционные промыслы и ремесла народов Сибири и Дальнего Востока. – СПб. : Изд. «Дрофа», 2004. – С. 6-33.

³⁷ Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья... // Там же. – С. 152.

³⁸ Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 139, 254.

³⁹ Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы... // Там же. – С. 9.

⁴⁰ Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 133.

⁴¹ Сем Т. Ю. Семиотика шаманских ритуалов... // Там же. – С. 615.

⁴² Цит. по: Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 131.

⁴³ Цит. по: Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья... // Там же. – С. 162.

⁴⁴ Там же. – С. 205–206.

⁴⁵ Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья... // Там же. – С. 151.

⁴⁶ Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы... // Там же. – С. 25.

⁴⁷ Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 205–206.

- 48 Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы... // Там же. – С. 9.
- 49 Бурыкин А.А. Шаманы: те, кому служат духи. – СПб. : Азбука-классика; Петербургское востоковедение, 2007. – С. 125.
- 50 Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 252.
- 51 Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы // Там же. – С. 129.
- 52 Там же. – С. 33
- 53 Попов А.А. Нганасаны... // Там же.
- 54 Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. – L., 1935. – P. 289.
- 55 См.: Забияко А. П., Мазин А. И., Кобызов Р. А. Шаманизм эвенков Приамурья и Южной Якутии (современное состояние) // Традиционная культура Востока Азии. - Благовещенск, 2002. – С. 294–304; Окладников А.П. Неолит и бронзовый век Прибайкалья... // Там же. – С. 152.
- 56 На грани миров... // Там же. – С. 212.
- 57 Там же. – С. 189, 214; Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 225.
- 58 На грани миров... // Там же. – С. 194.
- 59 На грани миров... // Там же. – С. 21, 130, 204.
- 60 Попов А.А. Нганасаны... // Там же.
- 61 Сем Т.Ю. Гагара творит землю // Северные просторы. – № 1-2. – 1993. – С. 260.
- 62 По данным респондента Мальчакиной Р.Е. (с.Усть-Нюкжа, Амурская область, 2006 г.)
- 63 Мазин А.И., Мазин И.А. Нагрудник... // Там же. – С. 9–10,17.
- 64 На грани миров... // Там же. – С. 56.
- 65 Там же. – С. 39.
- 66 Василевич Г.М. Эвенки... // Там же. – С. 254
- 67 На грани миров... // Там же. – С. 111, Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы... // Там же. – С. 8.
- 68 Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы... // Там же. – С. 8.
- 69 На грани миров... // Там же. – С. 38, 57.
- 70 Там же. – С. 194–196.
- 71 Давидова Т.А. Цветовой канон в искусстве народов Российского Дальнего Востока./ Т. А. Давидова // Записки Гродековского музея. Вып.18. / Хабаровск : Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н.И. Гродекова, 2001. – 220 с.
- 72 Гонтмахер П.Я. Нанайцы. Этюды о духовной культуре. – Хабаровск, 1996. – С. 61.
- 73 На грани миров... // Там же. – С. 98, 189, 214.
- 74 Там же. – С. 168, 258.
- 75 Карапетова И.А. Обработка меха и меховые изделия. Одежда // Традиционные промыслы и ремесла народов Сибири и Дальнего Востока. – СПб. : Изд. «Дрофа», 2004. – С. 6–33.
- 76 Сафьянникова Т.М. Радуга красок санкана / Т.М. Сафьянникова. – Красноярск : Сибирские промыслы, 2006. – С. 32–150.
- 77 Там же.
- 78 Исследование «Палитра излюбленных цветов и последовательность их значимости в народном творчестве амурских эвенков» было произведено по работам мастериц и школьников сел Амурской области: Ивановское, Усть-Нюкжа, Первомайское, Бомнак.
- 79 Полевой материал был собран от информантов в селах компактного проживания амурских эвенков: с.Первомайское, с. Хорогочи, с. Усть-Нюкжа Тындинского р-на, с.Бомнак Зейского р-на, с.Ивановское Селемджинского р-на.
- 80 См.: Широкогоров С.М. Опыт исследования основ шаманства у тунгусов, глава «Шаманские принадлежности, костюм и ритуал» URL: <http://www.shirokogorov.ru/> (Дата обращения: 13.10.2013 г.).
- 81 Василевич Г.М. Эвенки. Указ. соч. – С. 255. Отметим, что, согласно Е.Д. Прокофьевой, аркаланом назывался у забайкальских эвенков надевавшийся на спинку кафтана набор соединенных меду собой металлических пластин, к которым крепились различные шаманские

подвески.

⁸² На грани миров... // Там же. – С. 124, 193.

⁸³ Василевич Г.М. Эвенки // Там же. – С. 255.

⁸⁴ Василевич Г.М. Эвенки // Там же. – С. 256.

⁸⁵ Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы // Там же. – С. 27.

⁸⁶ Иванов С. В. Орнамент // Историко-этнографический атлас Сибири. – М., 1961. – С. 369.

⁸⁷ По словам эвенкийки Р.Е. Мальчакиной (1948 г.р.) – сказительницы из пос. Усть-Нюкжа Тындинского района, учителя эвенкийского языка.

⁸⁸ См., например: Мазин А.И., Мазин И.А. Диахронная знаковая информация эвенков-орочонов. – Благовещенск : Изд-во Амурского госуниверситета, 2006. –199 с.; Мазин А.И. Традиционные представления эвенков Приамурья об окружающем мире / А. И. Мазин, И. А. Мазин. – Благовещенск : Изд-во Амур. гос. ун-та, 2007. – 168 с.

⁸⁹ Мазин А.И., Мазин И.А. Семантика шаманской парки из поселка Бомнак // Религиоведение. – №3. – 2002. – С. 3–21.

⁹⁰ Мазин А.И., Мазин И.А. Нагрудник начинающего шамана // Религиоведение. – № 2. – 2004. – С. 3–17.

⁹¹ Солдаткина И.М. О роли дополнений и аксессуаров в традиционном костюме эвенков // «Мода и дизайн: исторический опыт – новые технологии. Материалы 15-ой международной научной конференции / Под ред. Н.М. Калашниковой. – СПб. : СПГУТД, 2012. – С. 163.



Аргудяева Ю.В.

Русские старообрядцы в Южной Америке



Аргудяева Ю.В.

Статья подготовлена в рамках госзадания Минобрнауки РФ на 2012-2014 гг. 6.8645.2013-2014 по теме НИР «Междисциплинарные исследования механизмов межкультурной коммуникации в Азиатско-Тихоокеанском регионе»

Аннотация. Статья посвящена русским старообрядцам, прибывшим из Китая (Синьцзян и Маньчжурии), куда они переселились из России в 1920 – 1930-е годы, в Южную Америку (Аргентину, Бразилию, Боливию, Уругвай) в 1950-е – 1960-е годы. Освещаются особенности их миграции с азиатского на американский континент, хозяйственная деятельность, семейный и общественный быт. Характеризуются особенности их адаптации к хозяйственной, социальной и культурной жизни в Южной Америке, их вклад в сохранение и развитие русской культуры в принимающих странах; уделено внимание характеристике культурных контактов русских с местным населением.

Ключевые слова: этнография, русские старообрядцы, миграция, адаптация, религия, Южная Америка, традиционная русская культура

В вышедшей в начале 2013 г. монографии «Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы»¹ показаны определенные моменты жизни старообрядцев в России, их вынужденный побег в Турцию (в начале XVIII в.) и Китай (с Алтая – в провинцию Синьцзян и с юга российского Дальнего Востока – в Маньчжурию в период коллективизации в 1930-е гг.); репрессии и репатриация после 1945 г., исход остатков старообрядческих общин в середине 1950-х – начале 1960-х гг. через Тяньцзинь и Гонконг в Южную и Северную Америку (преимущественно в штаты Орегон и Аляска США), особенности трансляции старообрядцами русских традиций, современное положение старообрядцев и степень сохранности ими традиционной русской культуры в иноэтническом, иноконфессиональном и иноязыковом окружении. В меньшей степени охарактеризована жизнедеятельность русских старообрядцев в Южной Америке, где их расселили в Аргентине, Боливии,

Бразилии, Уругвае.

Цель данной статьи – на основе различных источников, в том числе полевых материалов, кратко охарактеризовать миграцию русских старообрядцев с азиатского на американский континент, их хозяйственную жизнь и семейный быт, проанализировать особенности их адаптации к местным условиям, выявить их вклад в сохранение русского языка, этнических и вероисповедных традиций и, в целом, русской культуры.

Староверы Латинской Америки – это потомки тех, кто спасался в XVIII – XIX веках от религиозных преследований российского государства в Сибири, на Алтае, на Дальнем Востоке, а в первой трети XX в. – в разных провинциях Китая. В этих регионах было создано много старообрядческих поселений, в которых сохранялись этнические русские и древние религиозные традиции. Местные староверы в своем большинстве принадлежали к особому толку в старообрядчестве – так называемым «часовенным» (переходному типу между поповцами и беспоповцами). Функции духовных лидеров у них исполняют выборные из числа мирян грамотные наставники.

Условия жизни на сибирских и восточных просторах России закалили их, вынудили жить исключительно собственным хозяйством и сделали более замкнутыми и консервативными, чем остальные старообрядцы.

Революционные события 1917 г., гражданская война и, главным образом, коллективизация повлекли за собой бегство староверов-часовенных из России. В 1920-х и начале 1930-х годов часть их переселилась с Алтая в китайский Синьцзян, а другая часть – из Приморья и Приамурья в Маньчжурию, где староверы осели, главным образом, недалеко от Харбина, создав несколько старообрядческих деревень с крепкими крестьянскими хозяйствами (Романовка, Селинхэ, Медяны, Колумбэ и др.). Старообрядцев, живших в Синьцзяне, впоследствии стали называть «синьцзянцами», а обосновавшихся в Маньчжурии – «харбинцами». Эти региональные названия они получили уже в США, куда в 1960 – 1970-е годы перебрались из Южной Америки. Ещё одна региональная группа – «турчане» – старообрядцы, жившие в Турции, но они были вывезены из этой страны самолетами сразу в США и в Южной Америке не жили.

Приход в Маньчжурию в 1945 г. Красной армии обернулся для старообрядцев новой трагедией: большая часть взрослых мужчин из нескольких старообрядческих посёлков была арестована и выслана в российские лагеря за «незаконный переход границы». Хозяйства их семей, оставшихся в Маньчжурии без основных работников-мужчин, стали хиреть.

Жизнь русских в Маньчжурии, как и во всем Китае, в послевоенные годы изменилась в худшую сторону и в результате внутрикитайских событий: власти ужесточили систему налогов, ввели ограничения на выезд в поле, на сенокос, заготовку леса и т.д. В конце 1948 г. начались массовое раскулачивание и коллективизация китайских крестьян, с каждым годом набиравшие темпы. Этот процесс затронул и русские посёлки. Китайские власти разделили всё русское сельскохозяйственное население на три категории: кулаков,

подкулачников и батраков. Кулаков переселили в бани, а хозяйство отдали батракам. Убежав от этого процесса в СССР и наблюдая его в Китае, старообрядцы стали опасаться, что тоже подвергнутся коллективизации.

Уже через год после провозглашения Китайской Народной Республики (1949) китайцы начали новый эксперимент: прекратили раскулачивание, стали образовывать колхозы, куда надо было сдать скот и сельскохозяйственный инвентарь. На семью из шести человек было разрешено оставить корову, лошадь, десять овец или коз, несколько свиней. Русские наравне с китайцами стали получать фиксированную зарплату, которой едва хватало на пропитание. Несмотря на строгий учёт, имущество сильно расхищалось, а экономическая прибыль была значительно меньше, чем в русских хозяйствах.

Являясь иностранцами, старообрядцы обязаны были подчиняться закону КНР о реорганизации хозяйства проживающих на территории Китая иммигрантов. Однако они предпочитали вести частное хозяйство и не приветствовали происходившие в стране хозяйственные перемены. В этот период началась интенсивная внутренняя (в пределах Маньчжурии) миграция старообрядцев-беспоповцев. Одной из важнейших причин такой миграционной активности стала отправка из ряда старообрядческих деревень работоспособного мужского населения в советские лагеря. В деревнях, например в Романовке, остались женщины с детьми. Пахота, сев зерновых, уход за скотом и другие необходимые в хозяйстве работы легли на плечи женщин и детей. Оставшиеся в деревнях мальчишки-подростки еще не могли охотиться на крупного зверя, что снижало пищевой рацион селян. Другой причиной стало распоряжение местных властей относительно реорганизации местного хозяйства. Например, старообрядцы из дер. Медяны вынуждены были переселиться в другие места, в том числе, в Романовку, так как ниже по течению реки, на которой стояли Медяны, стали обустраивать конезавод. Предполагалось, что он будет загрязнён отходами от жизнедеятельности поселян Медян. Еще одна причина – исчезновение в окрестностях старообрядческих деревень дикого зверя. Пребывание старообрядческого населения в течение 10-20 лет на одном месте вело к снижению поголовья окрестных диких копытных животных, которые подвергались интенсивной добыче. Староверы в своих воспоминаниях неоднократно говорили, что они «идут за зверем». Мигрируют дикие животные – мигрируют и люди. Поэтому после 1945 г. многие семьи таких деревень, как Романовка, оставшиеся без отцов-кормильцев и старших сыновей, перебрались к родственникам в другие старообрядческие населенные пункты, а некоторые в поисках новых таёжных угодий переселились в другие места, где подселялись к старообрядцам-беспоповцам (Баринхе и др.) или создали новые поселения – Знаменка, Ивановка, Красноярск (Лопе), Сытахеза (Джелантин), Таинша, Татицван, Тимбоху, Шитахеза, Цымбоху, Эмигрантка и др.

После окончания Второй мировой войны и прихода в Маньчжурию Красной армии всех русских и «полукровок» советские консулы стали агитировать принять советское гражданство, получить советские паспорта и выезжать

в СССР в основном для освоения целинных земель. И некоторые на этот призыв откликнулись. В середине 1950-х – начале 1960-х гг. отправилась в Россию и часть старообрядческих семей, в основном из числа тех, чьи сыновья или мужья освободились из заключения после отбытия наказания «за незаконный переход границы». Согласно выехать в СССР быстро оформляли документы на выезд. Их судьба в России в дальнейшем складывалась по разному.

Оставшимся в Китае старообрядцам, пожелавшим отправиться в страны Азиатско-Тихоокеанского региона, и советские консулы и китайские власти продолжительное время препятствовали выезду из КНР различными способами. Старообрядцам пришлось в течение нескольких лет ждать разрешения на новую эмиграцию. Особенно сложная ситуация сложилась у старообрядцев Синьцзяна. Некоторые пытались уйти из Китая через Тибет. Это удалось сделать одной небольшой группе (21 человек, в том числе одна женщина и девочка-подросток). Они с трудом прошли Тибет, попали в Индию, откуда самолетом добрались до Гамбурга, а уже из этого порта пароходом – в США².

О выезде за границу старообрядцы стали хлопотать еще в 1952 г. Несколько русских семей из Харбина и Мукдена вырвались за границу и оттуда сообщили, что в Гонконге существует организация «Совет церквей», которая оказывает помощь всем желающим выехать из Китая: достает визы в разные страны, спланирует поездки, одевает, обувает и кормит. Прилагался и адрес, обращаться по которому можно было и по-русски. Эта новость вселила надежду, и старообрядцы начали писать по указанному адресу. Ответа никто не получил. Оказалось, что Хайларское почтовое отделение передавало все письма в советское консульство, где по почерку быстро нашли «писарей». Их вызвали в полицейские участки и предупредили, что за связь с империалистическими странами их сурово накажут, вплоть до смертной казни.

Тогда старообрядцы стали писать своим друзьям в Харбин, а те пересылали письма в Гонконг. Очень скоро пришли тем же путем ответы и опрошенные анкеты, содержавшие всего несколько вопросов: имя, фамилия, возраст, специальность, состояние здоровья. Они коренным образом отличались от анкет советского консульства, где было несколько десятков вопросов. Затем получили извещение: «Ваша просьба утверждена. В какую страну Вы хотели бы выехать? Убедительно просим начать хлопоты о получении выездной визы из Китая в Гонконг».

В китайской полиции всем просителям визы в Гонконг отвечали одной и той же фразой: принесите справку из советского консульства о снятии с учета. Советские власти всячески препятствовали стремлению русских людей эмигрировать в капиталистические страны. В консульстве на них смотрели как на предателей родины, убеждали вернуться в СССР, угрожали наказаниями, но анкеты всё же давали. Старообрядцы были вынуждены ответить на 150–200 вопросов и в течение нескольких месяцев ожидать решения властей. Затем необходимо было заполнить новые анкеты и снова ждать. Тре

бовали еще справку из полиции о том, что проситель в настоящее время не находится под судом или следствием. Многие, начали хлопотать об отъезде за границу в 1952 г., а смогли выехать только в 1957 г.

После 1949 г. взаимоотношения СССР и Китая несколько изменились. Оставшимся в Синьцзяне и Маньчжурии старообрядцам китайские власти дали понять, что их дальнейшее пребывание в стране нежелательно. Более того, они приветствовали стремлению русских старообрядцев переселиться в приглашавшие их страны АТР и стали закупать у них скот, сено и прочее имущество³.

С середины 1950-х гг. из самых глубинных районов Китая – Синьцзяна и Маньчжурии – семья за семьей, оставив хозяйства, со скромными пожитками, старообрядцы на попутных грузовиках и повозках добирались до ближайшей железнодорожной станции, там садились на поезда с документами и без них и отправлялись в Тяньцзинь или Шанхай. Уже оттуда на теплоходах они уезжали в Гонконг. Китайские таможенники строго следили за тем, чтобы старообрядцы не вывозили из Китая никаких ценностей, включая золото и бумажные деньги. Старообрядцы все же деньги провозили, зашивая их в шашмуры (женские головные уборы. – Ю.А.), самодельные детские куклы, пряча под ободками берестяных туесков. Использовали и другие приёмы⁴.

В Гонконге старообрядцы жили в гостиницах от 8 месяцев до полутора лет. Долгие месяцы, пока в кабинетах посольств и консульств решалась дальнейшая судьба беженцев, сотни семей старообрядцев сидели в ожидании, чаще всего без работы, довольствуясь небольшим пособием. Устроиться и продержаться в Гонконге им помогали Международный Красный Крест и Всемирный совет церквей (ВСЦ – World Council of Churches). Из Гонконга старообрядцы смогли разъехаться по разным странам. Старались ехать целыми сообществами во главе с wybranными ими групповодами, преимущественно начётчиками, которые препятствовали некоторым семьям отделяться от группы и уезжать в другие страны по своему усмотрению. К этому времени старообрядцев принимали Австралия, Новая Зеландия, некоторые страны Южной Америки. Основная часть «синьцзянцев» и «харбинцев» попала в Бразилию. Оттуда приезжал доктор и осматривал старообрядцев. Увечным и больным отказывали в переезде. Вспоминает Макара Афанасьевич Зенюхин: *«...В Аргентину... Нас много не спрашивали. Куда предложили – туда поехали – в Аргентину. Поехало всего 4 семьи синьцзянцев: Зенюхины, Шарыповы, Мальцевы, Можяевы. Как получилось? У нас, у жены, тётка была слепая – ослепла перед выездом. Мы заполнили документы, что слепая, а Бразилия инвалидов не принимала. Нам сделали, что Аргентину открыли, просто нашли фактически. Наши никто даже не знал, что такая страна существует – Аргентина... Там жили 10 лет.... В провинции Рио Негро. В 1963 году еще семей двадцать захало. Чем занимались? Помидоры садили. А в 1971 году в Вудбурн переехали»⁵.*

Из Гонконга «синьцзянцы» и «харбинцы» добирались на южноамери-

канский континент разными путями. Некоторые – на океанских пароходах по маршруту Гонконг – Сингапур – Кейптаун – Рио-де-Жанейро⁶. По воспоминаниям «харбинца» П.М. Кузьмина, их группа была отправлена самолетом 2 апреля 1960 г. по маршруту Гонконг – Калькута – Карачи – Бейрут – Рим. Из Италии (Генуя) они передвигались уже морским путем – на испанском пассажирском пароходе «Кобо- Сан-Викентий» – через Францию, Испанию, Португалию. 21 мая 1960 г. прибыли в Бразилию⁷. Другая группа старообрядцев-«харбинцев» во главе с начётчиком Куликовым Автономом Семеновичем была отправлена из Гонконга в Лос-Анжелес самолётом, а оттуда, на пароходе – в Бразилию. Некоторые старообрядцы, тоже воздушным путем, прямо из Гонконга были отправлены чартерным рейсом непосредственно в Бразилию.

В переселении русских беженцев, в том числе, старообрядцев в страны Азиатско-Тихоокеанского региона оказывали существенную поддержку также Федерация русских благотворительных организаций, созданная в 1950 г. в Нью-Йорке – Сан-Франциско; координацию работы со старообрядцами в Лос-Анжелесе взяло на себя общество «Гуманите Колс»; огромную помощь оказали молокане, прибывшие в Лос-Анжелес еще в 1904 г.

Организацию встречи первой группы старообрядцев во главе с А.С. Куликовым, которые прилетели в Лос-Анджелес из Гонконга утром 14 мая 1958 г., взял на себя настоятель молокан Д. Милосердов⁸. О переезде старообрядцев из Китая в США и другие страны американского континента писали газеты многих городов США. В Лос-Анджелесе старообрядцы провели три дня с 15 по 17 мая 1958 г. Их завалили подарками: от детских игрушек и одежды до сельскохозяйственного инвентаря, который мог пригодиться в Бразилии. Старообрядцев приглашали на экскурсии, в дома простых американцев. Молокане организовали 16 мая для них большой обед.

17 мая 1958 г. старообрядцы были размещены, вместе с запасом семян, удобрений, инструментов, сельскохозяйственным и домашним инвентарём, одеждой, предоставленными им в подарок американскими протестантами, на борт парохода «Brazil-Magu». После их отъезда русские, в том числе молокане, не переставали беспокоиться о них.

За этой группой старообрядцев последовали другие, большинство из которых попали в Южную Америку не через США.

В период с 27 мая по 26 июня 1958 г. в Бразилию приехали 385 старообрядцев⁹. В августе в Бразилию, на пароходе, прибыла еще одна группа старообрядцев¹⁰.

Бразильским переселенцам-старообрядцам с помощью Всемирного Совета церквей, в 200-х милях от Сан-Пауло и в 50 милях от г. Курютиба было выделено 6 тыс. акров земли; каждая старообрядческая семья получила по 25 гектаров земли. Организаторы переселения сообщали, что на отведенных староверам участках прекрасные погодные условия – есть озеро и река, изобилующие рыбой; в окружающих лесах водятся дикие олени и кабаны; часть земель уже очищена от зарослей и пригодна для земледелия.

К сожалению, в реальности всё оказалось иначе. Приехав в Бразилию, старообрядцы увидели, что не все обещания выполнены. Этому были объяснения: переселенцев здесь ожидали не раньше середины июля, они же прибыли на месяц раньше. Купленная для них земля оказалось малопригодной для земледелия. Построенные для них 4 дома не вместили всех прибывших, и старообрядцы построили ещё 4 барака, где разместились 450 человек¹¹.

В первое время положение переселенцев было очень трудное: природа и окружающая обстановка – совершенно иные, чем в России или Китае; некоторые жили в палатках¹².

Некоторым старообрядцам очевидно удалось провезти определенные средства, но большинство начинали жизнь в Бразилии практически с нуля. В ожидании нового участка многим приходилось подрабатывать. Выполняли черновую работу в колонии немцев-меннонитов, заготовливали дрова для поездов (они «ходили» на дровах) и др. *«И вот, жили там мы месяца три, – вспоминает один из информантов, – когда нам закупили место в Санта-Крус, уже и разделили участки, напилили деревья, наставили колышки... Перво жили в палатках... И потом начали строить. В лесу вырубали столбики такой вот вышины, чтоб можно принести (под силу). И так ставили один конец, частокол забивали, глиной обмазывали и там жили. Комарьё лезли безвозбранно. Муравьи эти! Ой, они пакостили!.. Потом проделали как-то дорожку. Стал приходить грузовик, привозить продукты,.. муравьи делают такие кочки огромные, пустые внутри оне (термитники). Броненосцы их расковыряют – мурашей достают. И вот, подчистили эти кочки, сверху пробьют дырку, сделают печку. И вот, натопят, натопят, дым выйдет, закроют и хлеб пекут... Участки давали бесплатно. Посёлков было три, у них было одно название по документам, а одно, которое употребляли; и четвёртая была база – без названия...»¹³.*

Посёлки называли преимущественно неофициально. Посёлок № 1 – Мергеновка, в нем жили преимущественно выходцы из маньчжурского Мергена – Мурачевы, Куцевы, Гостевские, Зыковы. Посёлок № 2 – Куликовка, его заселили Куликовы, Селетковы, Постниковы, Басаргины, Ревтов. Посёлок № 3 – Ревтовка, в котором обосновались Ревтовы, Бодуновы, Черемновы, Ануфриевы. У посёлка № 4 названия не было, там жили Анфилофьевы¹⁴.

Несмотря на то, что организаторы переселения старообрядцев в Бразилию существенно помогли этой группе русских в обустройстве – выделили землю и продукты, снабдили тракторами, настоящего удовлетворения от переезда в Бразилию старообрядцы не получили. Природные условия этой страны (жара, неурожай, низкие цены на зерно, обилие насекомых, невозможность получить урожай при отсутствии удобрений и др.) не устраивали некоторые старообрядческие семьи. Многие из них при помощи спонсоров перебрались в Северную Америку (штаты Нью-Джерси, Орегон и др.), а некоторые – в Уругвай и Боливию. Причиной тому послужил радушный прием со стороны боливийского правительства, которое выделило староверам землю. Важным было и то обстоятельство, что местная земля могла давать уро-

жаи без применения удобрений. С тех пор старообрядческая община в Боливии стала одной из самых крепких во всей Латинской Америке. Примерно такая же старообрядческая община сложилась и в Уругвае.

К южноамериканской действительности эти русские приспособились очень быстро, они стойко переносили жару, несмотря на то, что открывать тело им непозволительно. К ягуарам тоже привыкли, не особо их боялись, только защищали от них домашнюю живность. Со змеями расправлялись легко, а кошек заводили не для охоты на мышей, а для ловли ящериц¹⁵.

Правительство Боливии, заинтересованное в рабочей силе, пошло староверам навстречу и выделило на своей территории, в основном в тропических департаментах, земли, где они могли бы жить по своим канонам вдали от больших городов. Русским старообрядцам были предоставлены также льготные кредиты. В 2005 г. в Боливии общины русских старообрядцев объединяли около 2000 чел., т.е. две трети всех, говорящих в этой стране по-русски¹⁶. Жители старообрядческих деревень, расположенных по отдаленным районам Боливии (Ла-Пас, Санта-Крус, Кочабамба и Бени) занимались животноводством и земледелием, выращивая рис, кукурузу, пшеницу, бананы, ананасы, подсолнухи, сою.

Боливийские старообрядцы смогли сохранить не только религию и сложившийся несколько веков назад уклад жизни, но и русский язык. Хотя некоторые из них уехали в крупные города, большинство старообрядцев предпочитает жить в тихих деревушках. Детей в большие города отпускают неохотно, так как там, по мнению родителей, к которым традиционно принято прислушиваться, очень много соблазнов. Они строго соблюдают религиозный календарь. Все они – старообрядцы-беспоповцы.

В отличие от других русских поселений в Америке, где дети уже почти не говорят по-русски и многие из них растворились среди местных жителей или вовсе ушли в города, в Боливии староверы сохранили русский язык, православную веру и сложившийся несколько веков назад уклад жизни. Даже современные старообрядцы, которые не только сами никогда не бывали в России, но чьи отцы и деды родились либо в Китае, либо в Южной Америке, общаются по-русски, как и их предки сто лет назад в сибирской или дальневосточной деревне¹⁷. Русский язык сохраняется благодаря усилиям членов общины. Дети до семилетнего возраста воспитываются только в деревне. Затем они начинают (но далеко не все) ходить в обычную испано-говорящую сельскую школу, где преподавание ведется на испанском языке. Параллельно учителя (из своих же членов общины) преподают им чтение и письмо, чтобы они умели читать священные книги, написанные на церковнославянском языке, а матери рассказывают русские сказки, передающиеся из поколения в поколение.

Строго следуют старообрядцы и бытовым канонам, в которых существуют понятия «чистое» и «поганое». Почти все продукты, употребляемые в пищу, они выращивают сами. В случае, если предполагается обед в чужом доме, пищу и даже воду они приносят с собой. Не принимают они и «чужой»

алкоголь, поэтому никогда не ходят в кафе и рестораны, а из спиртных напитков пьют только брагу собственного приготовления. Просмотр телевизора, посещение кинотеатров, чтение светской литературы, использование интернет строго запрещено. Обычно староверы не поют светских песен, стремясь сохранять благочестие, но на праздниках все поют и танцуют.

Особые требования предъявляют старообрядцы родственным связям. Каждая семья заинтересована в том, чтобы их дети как можно раньше (самый подходящий возраст 13–15 лет) нашли себе спутника жизни. Но даже с дальними родственниками (до восьми степеней кровного и духовного родства) браки категорически запрещены, поэтому молодым старообрядцам приходится искать себе спутниц жизни в других странах, где существуют большие старообрядческие общины, порой за тысячи километров от дома, так как староверческие поселения разбросаны по всему Азиатско-Тихоокеанскому региону, в том числе, в России. Смешанных браков с местными жителями почти не бывает. В случае, если русская девушка выходит замуж за боливица, он обязан принять православную веру, одеваться, читать и говорить по-русски и полностью соблюдать традиции староверов, включая чтение священных книг на церковнославянском языке. Неудивительно, что такие свадьбы случаются крайне редко.

В соответствии с установленными канонами женщина должна иметь столько детей, «сколько Бог даст», и предохраняться от беременности считается грехом. Роды обычно проходят в деревне, женщине помогают бабки-повитухи. За помощью в больницу обращаются в крайнем случае, при трудных родах.

Несмотря на сопротивление старообрядцев внешнему влиянию и цивилизации, полностью отказаться от них не удается. Ряд продуктов – соль, сахар, растительное масло – приходится покупать в магазине. У некоторых, несмотря на запреты, имеются портативные телевизоры, которые смотрят тайком, приглушив звук. Старообрядцы в Боливии – это самодостаточные общины, но они не оторваны от внешнего мира. Они смогли прекрасно наладить свой быт, культурную жизнь. В хозяйственном и семейном быту широко используют современную технику (трактора, машины, холодильники, стиральные и швейные машины и др.), электричество. Иное дело – духовная жизнь. Праздники справляют очень торжественно с песнями, но с такими, которые не противоречат их религиозным установкам¹⁸.

За время пребывания староверов в Боливии в этой стране сменились многие президенты, но никогда старообрядцы не имели сложностей в отношениях с властями. Серьезные проблемы у боливийских староверов начались с приходом к власти президента Эво Моралеса, одного из главных фигур «левого поворота» в Латинской Америке и первого лидера Боливии, посетившего Россию. Этот политик выступает как поборник идей социализма, антиимпериализма и защитник общин, в которых многие индейские племена продолжают сохранять свой уклад жизни с древних времен. По мнению исследователей, он стремится выдавить из создаваемого им чисто индейско-

го государства все «чужеродные элементы», включая иностранцев и белых боливийцев, к числу которых относятся русские старообрядцы. Неудивительно, что при Моралесе вдруг появились «проблемы» с землей у староверов. Именно после этого активизировался процесс обратного переселения старообрядцев в Россию, сначала из Боливии, а потом, по их примеру, и из других латиноамериканских государств, прежде всего, тех, где у власти стоят правители, которые входят в «Боливарианский альянс» или симпатизирующие ему¹⁹. Помимо этого, по словам самих старообрядцев, их потянуло на родину своих предков, о которой они знали от своих отцов и дедов. Сегодня российский МИД помогает процессу репатриации старообрядцев, хотя многие из них предпочитают уезжать не в Россию, а к своим единоверцам в США.

В Уругвае деревня русских староверов находится в 170 км от Монтевидео. У деревни нет официального названия, местные уругвайцы зовут ее Колония Офир, а в счетах электрической компании она именуется Camino de los barbudos (Дорога бородачей). Основание деревни относится к тому времени, когда 16 семей в 1966 г. приехали из Бразилии в Уругвай при поддержке правительства президента Хестидо. Поначалу они обрабатывали 51 га земли, работали по найму. Сейчас у староверов 800 га, каждая семья имеет два – три трактора²⁰.

Уругвайская община известна среди единоверцев строгими нравами, и в поисках невест сюда приезжают женихи-старообрядцы из многих стран. В старообрядческих поселениях часто гостит кто-то из молодежи: родители посылают детей к единоверцам, живущим в других странах и на других материках – пусть поживут у родных и знакомых, приглядятся, может быть, найдут свою судьбу. Разводы у старообрядцев запрещены, за единственным исключением, – если кто-то из супругов угрожает другому смертию.

Жители селения Офир имеют тесные родственные связи со штатами Орегон и Аляска США. В уругвайской общине говорят исключительно по-русски и не отдают детей в местные школы, хотя местные власти настаивают²¹. Все дети по несколько часов в день занимаются в своей (старообрядческой) школе, в едином для всех классе с преподавателем-старообрядцем. Они учатся чтению и читают церковные книги, изучают русский язык, арифметику и немного испанский, считая, что для общения с местным населением и получения кредита в банке знание испанского языка в небольшом объеме вполне достаточно.

В деревне выращивают овощи, кукурузу, пшеницу, подсолнечник и ячмень, который покупают предприятия пивоиндустрии. Женщины готовят творог, сыр, сметану. Они продают все это в соседних населенных пунктах. Дети работают рядом с родителями с малых лет. Занимаются здесь и рыболовством в реках Уругвай и Рио-Негро, это приносит неплохой доход. Некоторые уезжают периодически на заработки – в основном на Аляску. Женщины-старообрядки – отличные вышивальщицы. Заказы на работы некоторых поступают из многих зарубежных общин, особенно из США, и стоимость их доходит до 200 долларов за изделие.

Рис. 1. Старообрядцы дер. Дерсу. Второй справа – руководитель общины Фёдор Савельевич Килин.



В местную больницу старообрядцы обращаются крайне редко, разве что при тяжелых травмах или трудной беременности. Находясь там, стараются не пить неосвященную воду и, поев мирской пищи, потом замаливают грех: число молитв соответствует проступку.

Как и в других старообрядческих поселениях, старообрядцы Уругвая не смотрят телевизор, не слушают радио, не читают газет. Быть в курсе событий помогают им поездки в ближайший город. Иногда совершаются и более дальние путешествия.

Примечательно, что практически все старообрядцы, родившиеся в Боливии, Бразилии или Уругвае и имеющие гражданство этих государств, своей родиной все же считают Россию. Желание перебраться в Россию у многих южноамериканских старообрядцев возникло давно. Особенно оно усилилось в последние годы благодаря не только развитию межгосударственных отношений между Боливией, Уругваем, Бразилией и Россией, но и созданию в России программы по добровольному переселению соотечественников. Ею и воспользовались некоторые старообрядцы из Уругвая и Боливии – потомки старообрядцев, эмигрировавших из Приморья в Маньчжурию в 1930-е годы.

Первые южноамериканские старообрядцы (Килины) прибыли по этой программе в Приморский край в 2009 г. из Уругвая и поселились в таёжном с. Дерсу Красноармейского района. Следующей стала группа из Боливии, связанная родственными узами с уругвайскими переселенцами. Она остановилась в с. Корфовка Октябрьского района Приморского края и прожила там около года.

Часть старообрядцев Боливии и Уругвая (практически все – потомки приморских старообрядцев) прибыла в Приморье по краевой целевой программе «Об оказании содействия добровольному переселению в Российскую федерацию соотечественников, проживающих за рубежом». Рассчитанная на 6 лет, она начала реализовываться в Приморском крае с 2007 г. Основная цель программы – стабилизация демографической ситуации в крае, которая в настоящее время характеризуется снижением общей численности населе-

ния за счет естественной убыли и миграционного оттока. Первоначально Программой были определены шесть территорий вселения: 4 городских округа (Артемовский, Дальнегорский, Находкинский, Уссурийский), Пограничный муниципальный район и пос. Восток Красноармейского района.

В дальнейшем была разработана новая редакция Программы переселения сроком действия до конца 2012 г. включительно. В проекте предусматривалось увеличение территорий вселения (с 6 до 16), скорректированы численность участников и объем финансирования, предусмотрена возможность компактного переселения религиозных общин для ведения сельскохозяйственной деятельности.



Рис. 2. Дер. Дерсу. Иван Ефремович Мурычев с некоторыми из своих девяти детей. Последняя старообрядческая семья, прибывшая из с. Корфовки в дер. Дерсу 18 июля 2012 г.

Однако старообрядцы Корфовки не пожелали остаться в таком людном месте и предпочли все перебраться в с. Дерсу. 18 июля 2012 г. из Корфовки в с. Дерсу прибыла последняя старообрядческая семья (Ивана Мурычева). Таким образом, все старообрядцы, переселившиеся из Уругвая и Боливии и прибывшие в течение последних лет в Приморье, оказались в с. Дерсу. Их в настоящее время 15 семей (около 70 чел.).

Как идет обустройство старообрядцев в Красноармейском районе Приморского края? Обживаясь в с. Дерсу, прибывшие туда первыми старообрядцы Федор Килин и его сын Алексей плотно сотрудничали с краевой администрацией. В частности, они организовали телефонный разговор Алексея Килина с В.В. Путиным (занимавшего тогда пост премьер-министра РФ), который обещал оказывать всяческое содействие, в том числе выделение 1000 га пахотной земли. Вскоре при содействии посетившего Приморье И.И. Шувалова (занимавшего тогда пост первого заместителя председателя правительства РФ) старообрядческой общине был безвозмездно выделен и передан трактор. Все семьи получили подъемные деньги. Старообрядцам выделили 600 га земли, но эти земли находятся в разных местах (по 150 га в

в с. Дерсу и соседнем с. Островное, 300 га в тоже соседнем с. Дальний Кут). При отсутствии транспорта и дорог добраться к этим угольям нелегко. К тому же, эти земли пригодны только под сенокосы и пастбища, да и то, если они будут облагорожены. Каждой семье выделили подъемные деньги и приусадебные участки, но пахотные уголья (старообрядцы просили 1000 га) им не предоставили.



Рис. 3. Дер. Дерсу. Софья Мурычева со своими детьми.

Разместились они в заброшенных домах, оставленных жившими здесь в прошлом старообрядцами. Кто-то заплатил за жилище, кому-то отдали просто так. Первой группе прибывших старообрядцев (4 семьи) на сооружение жилых построек было выделено по 40 куб. строевого леса. Старообрядцам, прибывшим в с. Дерсу позднее, дали только по 20 куб. строевого леса, что недостаточно для постройки приемлемого жилища для многодетных старообрядческих семей и с учетом того, что в рамках некоторых семейств создаются молодые семьи.

Стационарное электричество в с. Дерсу отсутствует. Электрическое освещение осуществляется всего 4-5 часа в сутки (утром и вечером) от мало-мощного генератора.

Долина, где расположено село, довольно обширная и очень удобная. Она закрыта от северных ветров, не подвергается наводнению. Правда, добираться туда непросто, общественный транспорт не ходит в связи с отсутствием хороших дорог. Через р. Большая Уссурка жители в летнее время перебираются на пароме, обустроенном местными умельцами; зимой – по льду реки. Стационарной капитальной переправы нет, что создает неудобства как для жителей с. Дерсу, так и близлежащих к нему селений. Сложная ситуация (уже не первый год!) складывается с обеспечением старообрядцев дровами. Рядом с их поселением расположен национальный парк «Удэгейская легенда», находящийся в федеральной собственности. В связи с этим местные власти не могут разрешить жителям пользоваться даже дровяным сухостоем.

В итоге старообрядцы могут использовать лишь мелкий плавниковый лес, попавший при сильной воде в речные заломы. Этого явно недостаточно для отопления жилищ в зимние дни, когда температура опускается ниже -45 градусов. К таким минусовым температурам южанам-старообрядцам привыкнуть сразу нелегко, тем более, что далеко не все они обеспечены хорошей зимней одеждой и обувью.

В настоящее время основные средства к существованию дают собранный с приусадебных участков урожай огородных культур, случайные заработки и остатки подъемных денег. Многие семьи, особенно многодетные, бедствуют.



Рис. 4. Дер. Дерсу. Девушки в традиционной одежде.

В конце июля 2012 г. нам удалось побывать в с. Дерсу Красноармейского района Приморского края и непосредственно убедиться в условиях жизни русских старообрядцев-эмигрантов.

Отметим, что в течение 2012 – весны 2013 гг. и самими старообрядцами, и сотрудниками Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока (ИИАЭ) ДВО РАН, и преподавателями ДВФУ, и некоторыми общественными деятелями Красноармейского района Приморского края неоднократно отправлялись письма губернатору и в законодательное собрание Приморья, в Федеральную миграционную службу края и Российской Федерации, непосредственно российскому президенту В.В. Путину, в частности, во время его последнего прямого разговора с населением России. Кроме того, сотрудники Института истории ДВО РАН предложили создать группу специалистов по разработке краевой программы переселения русских старообрядцев из Южной Америки в Приморский край и оказать содействие в

консультационном ее обеспечении. И в администрации края, и в ФМС России поблагодарили сотрудников ИИАЭ ДВО РАН и преподавателей ДВФУ за внимание к проблемам старообрядцев-переселенцев Приморья и пообещали учесть все указанные замечания при доработке программ по переселению соотечественников в Россию и в Приморский край.



**Рис. 5. Дер. Дерсу.
О.Г. Махин с женой и детьми.**

Что на сегодняшний день волнует старообрядцев? Что мешает их адаптации в Приморье, куда намереваются переехать ещё несколько десятков, а может быть и сотен старообрядческих семей из Южной Америки?

Основные просьбы старообрядцев с. Дерсу:

1. Остановить сооружение непосредственно на территории села баз отдыха и выделение гражданам (не старообрядцам) участков под дачи. С учётом того, что к старообрядцам собираются приехать из Южной Америки еще семьи их единоверцев, земель в селе может не хватить. К тому же, поведение граждан, приезжающих отдохнуть с музыкой и алкоголем, противоречит образу жизни староверов, всегда стремившихся к уединению.

2. Выделить старообрядческой общине пахотные земли и провести их межевание за государственный счёт.

3. Учитывая объективно слабое знание русскими старообрядцами-переселенцами действующего российского законодательства и незнания ими многих реалий российской действительности, прислать группу специалистов для объяснения старообрядцам их прав и обязанностей и оказания необходимой юридической и социальной помощи при выделении и межевании земель, оформлении документов на организацию фермерских хозяйств, пенсионного обеспечения и пособия на детей и т.п.

4. Предусмотреть возможность выплаты единовременных или постоянных пособий многодетным (у всех от 3 до 9 детей) семьям. Это поможет быстрее адаптироваться к местным природным условиям (дополнительная одежда, питание, отопление и др.).

5. Освободить общину хотя бы на ближайшие 5 лет от уплаты земельного налога и предоставить возможность получения льготных беспроцентных кредитов на строительство жилья, объектов сельхозназначения, закупку инвентаря, транспортных средств.

7. Предусмотреть в программе по переселению соотечественников предоставление жителям с. Дерсу полного пакета социального обеспечения за счёт краевого и районного бюджетов.

8. Организовать регулярное автобусное сообщение.

9. Провести стационарное электричество или поставить более мощный генератор.

10. Установить мобильную сотовую связь.

12. Обеспечить целевое выделение лесосечного фонда для заготовки дров и деловой древесины для строительства новых домов.

13. Обеспечить сельхозинвентарём на льготных условиях.

Эти и другие просьбы были отправлены старообрядцами с. Дерсу весной 2013 г. в Департамент внутренней политики Приморского края. В заключительной части этого письма старообрядцы написали, что если эти проблемы не будут решены, они вынуждены будут оставить землю своих предков и искать другое место жительства. Однако еще один переезд может окончательно разорить их семьи.



Рис. 6. Дер. Дерсу.
За изготовлением свечей.



Рис. 7. Юный житель дер. Дерсу.

Таким образом, органы власти и различные службы проинформированы о неблагоприятном положении дел с организацией для старообрядцев-иммигрантов приемлемых условий жизни, их адаптации к местным условиям. Проблемы прибывших из Боливии и Уругвая старообрядцев так и остаются нерешенными. Между тем, в отличие от выходцев из государств Средней Азии, интенсивно прибывающих в Приморье, старообрядцам не надо учить русский язык. Они прекрасные работники-земледельцы, которых не хватает сегодня в пустеющих приморских деревнях, где практически разрушено сельскохозяйственное производство. Они традиционно многодетны, что в определенной мере помогло бы решать острую для Приморского края демографическую проблему.

Слабо представляя реалии России и наивно поверив отечественным чиновникам на слово, многие латиноамериканские староверы оказались в очень тяжелом положении на первом этапе переселения в 2008-2012 годах. В результате далеко не все репатрианты остались в России. Тем не менее, процесс репатриации постепенно налаживается, и сегодня можно надеяться, что для большинства этих старообрядцев их одиссея рано или поздно завершится на исторической Родине.

Библиографический список

1. Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. – Владивосток : Дальнаука, 2013. – 428 с.
2. Мартюшев П.Г. Вот как русские делают // Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: в 2 т. / сост. Г.М. Прохоров; общ. ред. В.В. Нехотина. – М. :

Ин-т Ди-Дик, Квадрига. – 2009. С. 654–655.

3. Лысова А.Н. Китай – Бразилия – США // Русские старообрядцы: язык, культура, история; сб. статей к XIV Междунар. съезду славистов / отв. ред. Л. Касаткин. – М. : Языки славянских культур. – 2008. – С. 401–402.

¹Аргудяева Ю.В., Хисамутдинов А.А. Из России через Азию в Америку: русские старообрядцы. – Владивосток : Дальнаука. – 2013. – 428 с.

²ПМА – полевые материалы автора. Информация Кошкарлова З. И., г. Вудбурн, штат Орегон, США.

³Мартюшев П.Г. Вот как русские делают // Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: в 2 т. / сост. Г.М. Прохоров; общ. ред. В.В. Нехотина. – М. : Ин-т Ди-Дик, Квадрига, 2009. – С. 654–655; ПМА. Информация Г.А. Мелкомукова, г. Вудбурн, штат Орегон, США.

⁴ПМА. Информация С.Ф. Валихова., г. Вудбурн, штат Орегон, США.

⁵ПМА Информация М.А. Зенюхина, г. Вудбурн, штат Орегон, США.

⁶ПМА. Информация Г.А. Мелкомукова, г. Вудбурн, штат Орегон, США.

⁷ПМА. Информация П.М. Кузьмина г. Вудбурн, штат Орегон, США.

⁸Музей-архив русской культуры (МРК) в г. Сан-Франциско (США). Участие Федерации русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию. Письмо секретаря Русской благотворительной организации Евгения Константиновича Логинова от 20 мая 1958. Л. 30.

⁹МРК. Участие Федерации русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию. Письмо директора Латиноамериканской конторы А. Муравьева. 1958. Б. л.

¹⁰МРК. Участие Федерации русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию. Письмо Всемирного совета церквей от 11 августа 1958 г. Л. 63.

¹¹МРК. Участие Федерации русских благотворительных организаций в США в переселении староверов из Маньчжурии в Бразилию. Письмо А.С. Куликова от 22 авг. 1958 г. Л. 69.

¹²Лысова А.Н. Китай – Бразилия – США // Русские старообрядцы: язык, культура, история; сб. статей к XIV Междунар. съезду славистов / отв. ред. Л. Л. Касаткин. – М. : Языки славянских культур, 2008. С. 401–402.

¹³ПМА. Информация С.Ф. Валихова, г. Вудбурн, штат Орегон, США.

¹⁴ПМА. Информация В.П. Якунина, с. Николаевск, штат Аляска, США.

¹⁵Карякин А. Старообрядцы в Латинской Америке // Электронный ресурс: okoplanet.su/politik/politikist/172715-staroobrvadcv-v-latinskov-amerike.html (дата обращения 19.05.2013).

¹⁶Наумов Александр. Старообрядческая Боливия. //Электронный ресурс: http://ricolor.org/rz/latin_amerika/bl/b_r/1/. (дата обращения 30.05.2012).

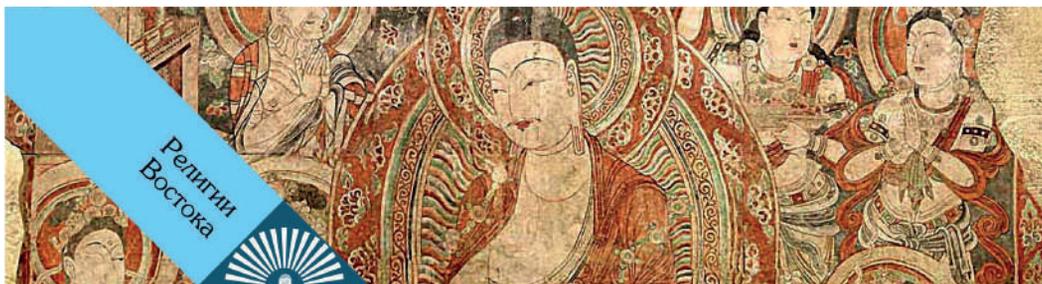
¹⁷Жаринов Д. До боли родная, родная Боливия // Аэрофлот (Aeroflot Inflight Magazine). 2003. Июль–август. – С. 192–200.

¹⁸Карякин А. Старообрядцы в Латинской Америке //Электронный ресурс:oko-planet.su/politik/politikist/172715-staroobrvadcv-v-latinskov-amerike.html (дата обращения 19.05.2013).

¹⁹Карякин А. Старообрядцы в Латинской Америке // Электронный ресурс: oko-planet.su/politik/politikist/172715-staroobrvadcv-v-latinskov-amerike.html (дата обращения 19.05.2013).

²⁰Злобин А. Русские барбудас: старообрядцы в Уругвае // Электронный ресурс: vojniki.org/unity/6 (дата обращения 30.05.2012).

²¹Злобин А. Русские барбудас: старообрядцы в Уругвае // Электронный ресурс: vojniki.org/unity/6 (дата обращения 30.05.2012).



Религии
Востока



Молчанова Е.К., Дёрин С.В.

О словосочетаниях с лексемой *pir* в названиях святых мест у зороастрийцев Ирана



Молчанова Е.К.



Дёрин С.В.

Аннотация. Статья посвящена слову *pir* (перс. букв. *старый*) как характерному восточному термину, обозначающему институт духовных наставников, политических вождей шиитского, преимущественно исмаилитского ислама, и входящему составной частью в названия святых мест, являющихся объектами паломничества у иранских зороастрийцев. Приводится этимология слова, имеющего праиндоевропейские корни (ср. русск. первый), его семантика в современном персидском (таджикском) языке, а также бесписьменном языке зороастрийский дари, имеющем хождение среди зороастрийцев, проживающих в окрестностях г. Йезд. Статья проиллюстрирована обильным лингвистическим и этнографическим материалом и может быть интересна как специалистам, так и любителям Востока.

Ключевые слова: доисламский Иран, исмаилизм, топонимия, зороастрийский дари

Известно, что Иран – многонациональное государство и в нём представлены разные конфессии. Государственной религией ИРИ является шиитский толк ислама. Однако в древнем Иране эпохи Ахеменидов и Сасанидов государственной религией был зороастризм. После завоевания Ирана арабами (7 в. н.э.) зороастрийцы подвергались гонениям, их богатые библиотеки и ценности уничтожались и разграблялись. Население было обращено в ислам. Часть зороастрийцев ушла в Индию, образовав там колонию *парсов* в районе Бомбея. Часть укрылась в труднодоступных пустынных районах Ирана (районы гг. Йезда и Кермана). Они сохраняли свои традиции и свои святыни. Истории чудесного спасения от завоевателей отразились в виде легенд, связанных с местами поклонения зороастрийцев. Эти места (в окрестностях Йезда и Кермана) регулярно посещаются и поныне, и носят названия, в состав которых входит слово *pir* + определение к нему. К этой теме (наименования святых мест) мы обратимся несколько позже.

Лексема *pir* достаточно широко употребительна в разных иранских

языках и диалектах. Она древнеиранского происхождения, предположительно восходит к слову «первый» (др.-ир. **parya*, *parō*). В современных иранских языках лексема *pir* используется главным образом в значении «старый» и «старик»¹. В этом же значении мы встречаем *pir* в фольклорных текстах зороастрийцев, например, в сказках. Образцы:

Yaki *pir*-e xurken bo – жил-был один старик-собиратель колючек (букв. один старик-собиратель колючек был).

Zyun-e mo *pir*-e xurkene – жена этого старика-собирателя колючек.

В словаре К. Маздапур: й. *yaki merdun-e pir e dem ba xda mda* (М.) ‘Один старик подошел к дверям дома’. Значение ‘старуха’ передается следующими вариантами: *pirazen* (старая женщина), *уен-е pir* (женщина старая), *уеног-е pir* (жёнка старая), *avratog-e pir* (баба старая); значение ‘старик’: *piramerd* (старый мужчина), *merd-e pir* (мужчина старый), *merdog-e pir* (мужичок старый).

В зороастрийских пословицах: *хаг-и pir tira max nakra*² ‘старый осел не потеряет свою торбу’ (соответствует русск. *старый конь борозды не испортит*).

Г.В. Бейли³ приводил лексему й. *pir* в значении “old”:

Yalkī meīrdōge *pīrīrī* mosolvūīn – “a man, an old Musulman”;

Meīrdōgi *pīr* – “an old man”;

Yalkī sarbōzī *pīr* – “an old soldier”.

Слово *pir* употребляется также во фразеологизме со значением благопожелания: й. *pire bih*; *biyō me komak*⁴ «доброго тебе здоровья; помоги мне!», букв. «будь старым», т.е. живи до старости. В таджикском языке встречаем аналогичное разговорное выражение *пир шави*, букв. «стань старым» – говорится чихнувшему. По-персидски в этом случае говорят *āfiyat bāšad* (букв. «здоровье да будет»).

Если обратиться к *персидскому* языку, то у лексемы *pir* обнаружим следующие значения⁵: 1) старый, пожилой; древний, дряхлый; 2) 1. старик, старец; *pir*-e херад мудрец; 2. старейшина, вождь; *pir*-e qowm старейшина рода; 3. шейх; духовный вождь, наставник; глава религиозной секты; *pir*-e darvišān глава дервишей; *pir*-e deyr а) духовный наставник, старец; б) священник; в) человек, умудренный опытом; *pir*-e tariqat пир, духовный вождь суфиев; *pir*-e mo/aqāna глава магов, зороастрийцев; б) *поэт.* завсегдапай питейных заведений, кутила; в) *поэт.* старый торговец вином; г) см. *pir*-e tariqat; *pir*-e meuxāne (meukade) а) см. *pir*-e moqān поэт. старый торговец вином; б) *pir*-e tariqat пир, духовный вождь суфиев (тарикат – путь духовного совершенствования у суфиев).

М. Моин⁶ дает еще значения: священник (*mollā*) у исмаилитов. Лексема была очень употребительна при Сефевидах, заняла место других утраченных терминов. У Моина также *pir*-e gabr 1) насмешливое обращение к старому зороастрийцу, 2) презрительное обращение к неверному. *Pirgorg* – 1) старый волк, 2) с похвалой – об опытном, испытанном и храбром мужчине. и др. (стр.884–886).

У зороастрийцев: духовное лицо (ср. М. ruhāni), мобед, указывающий путь (ср. М. gāhnamā).

Фархад Дафтари в «Краткой истории исма'илизма» указывает: «К IX/XV (хиджры/н.э. – Е.М., С.Д.) столетию, а возможно и ранее, скрывавшие свою религиозную принадлежность персидские исма'илиты стали придерживаться суфийского по форме образа жизни. Так, низаритские имамы, вынужденные скрывать свою родословную, вели себя с посторонними как суфийские наставники, или пиры, в то время как их последователи принимали типично суфийское обличье ученика, или мурида (ранее этот термин применялся Низари Кухистани)»⁷.

А также: «Исма'илиты Центральной Азии, также как и значительная часть местного населения, всё ещё остававшаяся приверженцами древних иранских религиозных культов, постепенно признали низаритский имамат в течение позднеаламутского периода благодаря деятельности низаритских дā'й (исмаилитских религиозно-политических миссионеров – Е.М., С.Д.), направленных из Кухистана. ... Эти дā'й основали династии *пи́ров* (*nīr*) и *ми́ров* (*mīr*), которые вплоть до новейшего времени управляли Шугнаном, Рушаном и прилегающими районами Бадахшана в верховьях Амударьи»⁸.

Перейдем теперь к названиям святых мест у зороастрийцев. Зороастрийцы Ирана устраивают годовые праздники или собрания в исторических местах. Имеется в виду паломничество по святым местам в своей же провинции (остане). Наименования святых мест заслуживают внимания и в плане мифологии, и в чисто лингвистическом аспекте: они, как правило, представлены атрибутивным сочетанием с определяемым, выраженным *прилагательным* *pir* (из 'старый'), и определением, например, *pir-i savz* (букв. 'зеленый *пир*'). В данном случае денотатом лексемы *pir* является предполагаемая гробница, захоронение или местонахождение святого или святой, т. е. *pir* следует рассматривать как существительное. Этот феномен можно обнаружить и в других иранских языках, например, в таджикском, где, помимо значений 'старый, пожилой', имеется значение 'старик, старец', а также рел. *пир* (*глава духовной общины*) и ист. 'старшина ремесленников'. Там же зафиксированы сочетания *пир* *дайр* 'настоятель монастыря', *пир* *мугон* 'глава зороастрийской общины', *пир* *хунар* 'мастер своего дела'. Отмеченный факт (употребление имени в значении и прилагательного, и существительного) хорошо укладывается в рамки характерного для западноиранских языков неполного формального различения существительных и прилагательных.

Названия мест поклонения зороастрийцев Йезда. Они часто представлены фразеологизмами, в которых первое имя обычно *pir* или *pirun* (форма мн. ч.) букв. 'старый', а второе – определение к нему.

См. также сложение й. *pirun-ga* 'территория, участок святого места'⁹, представляющее собой гибридное слово (см. перс. *ziyarat-gāh* 'место паломничества, поклонения; гробница святого' и оригинальное слово й. *yō* 'место').

Приведем два образца из словаря К. Маздапур с упоминанием святых

мест: *pirun-o-merdun o ziyōrat-gah šodvun* por хаš on; *vali čentō pir-o-patur čin e kōhe pir-e nōressuna e bōlō šaši šoen ge pō-ye pir rasen?*¹⁰ ‘Очень приятно пойти к местам поклонения, но как могут несколько дряхлых стариков подняться наверх от горы *pir-e nōressuna* и добраться до «Пира» (букв. ‘до подножия Пира’)?!’; *pirun šohim o yōgah-doporo besyōr savz ba!*¹¹ ‘мы пошли к святому месту, и Вас там очень нехватало!’; *vōvišen e kōh-ye pirun ekenen o tōren o hrōšen*¹² ‘Они собирают (рвут) тимьян (чабрец) в святых местах (в горах у мест паломничества), приносят и продают его’.

Укажем **наиболее важные и известные** из святых мест :

1) й. *Pir-e savz* ‘Пире савз’ (к северо-востоку от Йезда, в районе Ардекана), оно же *Pir-e čakčak(u)* – по словам проф. К. Маздапур, это самое излюбленное место поклонения у зороастрийцев. Определения к имени *pir* выражены прилагательным *savz* ‘зеленый’ и звукоподражательным именем *čakčak(u)*, см. перс. *čakčak* ‘кап-кап; капанье’. К. Маздапур предполагает, что привлекательность этого места определяется, вероятно, его природной красотой: зеленой пещерой или гротом с капяющей водой, и это, в самом сердце пустыни, производит впечатление чуда. Мусульмане называют это место *Pir-e čakčak(u)*¹⁴. Рассказывают, что в этом укромном месте один пастух пас своих овец. Неожиданно овцы испугались и побежали. Пастух обратился за помощью к Богу. В поисках овец, усталый и страдающий от жажды, он добрался до горы, из которой капала вода. Он напился и отдохнул. Во сне ему привидилось святое место *Pir-e savz*. Проснувшись, он собрал своих овец и отвел в город. Впоследствии на этом месте сделали мазар (могила святого, от араб. *مزار* – место, которое посещают) для страждущих.



Рис. 1. *Pir-e savz*.

Образец употребления фразеологизма в тексте: й. *Šendomin bōr-od ne ge šī pir-e savz?* (F.) ‘В который раз ты идешь в Пире савз?’

2) *Pir-e Nōraki* ‘Пире Нараки’ (вблизи Саниабада). Легенда этого места такова. Зар-бану, одна из принцесс Йезда, стала невестой падишаха Парса (Фарса). После арабского завоевания она бежала оттуда, направляясь в Йезд. По дороге она услышала, что в Йезде убили арабского хакима (судью), и в городе волнения. Она обратилась к одной горе, которая была закрыта цепью, чтобы та спрятала ее. Гора не услышала ее слова. Тогда она ушла в степь. И сейчас еще люди, в знак отвращения к горе, побивают ее камнями. Принцесса по дороге встретила мужчину с ослом. Она попросила посадить ее на осла и отвезти в город. Мужчина сказал: «Поскольку на хирмане полно зерна, я не сделаю этого». Усталая, она дошла до горы Кейкун (кукwn), перешла ее и исчезла в горе Нараки. На месте ее исчезновения забил источник. Человек, который провел ночь в дороге, улегся спать возле этого источника и во сне увидел Зар-бану, которая повелела ему: «Возведи здесь здание и устрой место поклонения». Этот человек построил здание, и здесь до сих пор святое место.



Рис. 2. Seti pir.

3) (*Pir-e Nōressuna*) ‘Пире Нарессуна’ (к востоку от Йезда). В этом названии, как и в №№ 1,3, определение к *Pir* выражено прилагательным. Легенда: один охотник, который жил за счет продажи дичи, охотился поблизости от святого места Нарестуна. Он увидел газель, которая то показывалась ему, то пряталась и, в конце концов, исчезла там, где находится сейчас Нарестуна. Охотник очень устал и хотел пить. Он пришел к этому месту и увидел много воды и свежей зелени. Он напился воды и заснул. Во сне ему сообщили: «Я сын царя царей Ездигерда. Если кто-нибудь построит здесь здание и люди

будут приходить на поклонение, я утолю боли страждущих». Охотник про-
снулся и сообщил эту весть в городе. И здесь построили сооружение, которое
сохранилось до сих пор.



Рис. 3. Pir-e naraki.

4) *Pir-e hrišt* ‘Пире хришт’ (в районе Ардекана). Определение *hrišt*, возможно, связано с ман. парф. *frēštag* ‘апостол, ангел’¹⁵. Считается, что в этом месте исчезла одна из служанок жены Ездигерда. А некоторые говорят, что служанка дочери Ездигерда бежала во время нападения арабов и в этом месте сказала: «О, гора, спрячь меня!». И гора раскрылась и выпустила ее. Спустя какое-то время один человек потерял своего сына, который отправился на осле в степь. В течение трех дней он искал сына. Наконец, он нашел своего сына поблизости от этого места. Он спросил сына: «Как ты перенес снег и холод?» Тот ответил: «Я не видел никакого снега и холода. Здесь меня приютила и выручала одна женщина, а когда ты появился, она исчезла вон там. Ты должен построить в ее честь здание». Отец послушал сына и построил там здание, которое цело и поныне.



Рис. 4. Pir-e banu.

5) *Pir-e Bōnu-e Pōrs* ‘Пире Бану-е Парс’ (к югу от Шамсабада Агда). Определение *Bōnu-e Pōrs* представляет собой атрибутивную изафетную конструкцию (букв. ‘госпожа Фарса’). У Дж. Сорушияна это сочетание дано без изафетной частицы: *Bōnu Pōrs*. Зороастрийский мобед называет его *Pir-e Pārsbānu*.

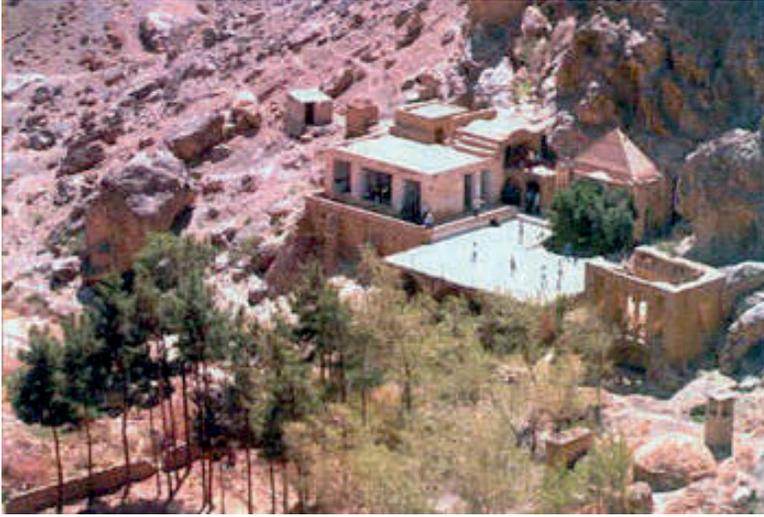


Рис. 5. *Pir-e narestaneh*.

6) *Seti Pir* ‘Сети Пир’ (вблизи Марьямабада). В этом фразеологизме имя *Pir* находится в постпозиции к другому имени. Легенда: известно, что один зороастриец отправился из Йезда в Тус на поклонение Хазрату Реза Алие Ассалам’у. Его схватили по обвинению, что он неверный, и бросили в зиндан (*перс.* тюрьма). Ночью в зиндане он взмолился Богу. Изложив свою беду, он заснул. Во сне ему явился Пир и сказал: «Я освобожу тебя из зиндана с условием, что ты, возвратясь в Йезд, построишь здание на том месте, где ночевал прошлой ночью. Это здание будет моим мазаром». Проснувшись, этот человек увидел, что он находится на месте нынешнего Сети Пир’а. Он оставил на этом месте пометку и пошел к знатокам исламской веры; получил от них разрешение и построил на этом месте здание, которое стоит и сейчас. Нынешнее здание Сети Пир это старинная крепость, четыре башни которой целы донныне. В день Аштад (26-ой день каждого месяца по зороастрийскому календарю) месяца Бахман – день паломничества к этому месту – зороастрийцы посещают его, и те люди, которые мастерят детские игрушки, приносят их сюда и продают.

Все эти святилища (и ещё одно – *Pir-e Vāmeru*) называет зороастрийский мобед (священнослужитель) в речи, записанной зав. каф. иранской филологии ИСАА при МГУ В.Б. Ивановым в г. Йезде в 2011 году:

«*Vāli ziyōratgōhō dōrim mesl-e Pir-e Sāvz, ke še vejen Āak-ĉak, Norestūna, Nōraki, Pārsbānu, ke nazdik-e Aqdo a, Pir-e Hārišt dōrim, Sete pir dōrim, va ziyōratgōhō-ye moxtalef mesl-e Šowrāromizez-o Pir-e Vāmeru-o baremerō-ye moxtalef-i-ke, tu xā-e Yāzd ha*». «Но у нас есть святые места, как Пире Сабз,

который также называют Чак-Чак, Норестуна, Нораки, Парсбану, которое находится рядом с Акдо, есть у нас Пире Хришт, есть у нас Сете Пир и различные святые места, как Шах Бахрамизад и Пире Вамеру, и различные храмы Мехра, которые имеются в самом Йезде».



Рис. 6. Pir-e herisht.

Vevinid mō rōje be ziyōratgōhō yā mi mabedō-i ke atrōf-e Yāzd dāvr-o var-e Yāzd dōrim, mevo sohbat vekre bārāī-do, mālahō-e moxtalef om vo xedmat-do al'ān ziyāratgōhō-mō mesl-e Pir-e Sāvz, ke še Čak-Čak-ji e vejen, Nōrestūna, Pir-e Pārsbānu, Pir-e Hārīšt, Nōraki, va dar mahallōt-e moxtalef Šovrāromīzez-o nanne, mesl-e Vāmeru-o baremerō-ye moxtalef-i ke dōrim, mie dar har zemun-i bāre xā-šo be vojūd ōmaen, ke jāme-e zaretošti māndegār but, vemenit va az beyn nāšu «Смотрите-ка, я о святых местах хочу вам рассказать, эти святые места, которые вокруг Йезда, вокруг Йезда у нас есть, кварталы разнообразные, которые я сказал вам сейчас, имеются, святые места: Пири Сабз, который также называют Чак-Чак, Нурестуна, Пире Парсбану, Пире Хиришт, Нораки, и в различных кварталах Шах Бахрамизад, не знаю, такие, как Вамеру и различные храмы, которые у нас есть, в какое бы время это не было, они сами возникли, чтобы общество зороастрийцев сохранялось вечно не было уничтожено (не пропало)».

Любопытно, что мусульмане также поклоняются этим местам.

На наш взгляд, употребление лексемы *piġ* в значении 'место поклонения, гробница святого' – очевидная инновация.

Механизм создания мест поклонения, «пиров», в относительно недавнее время запечатлён в автобиографическом романе для детей и юношества известного современного иранского писателя Хушанга Моради Кермани (в переводе А.И. Полищука). В нём речь идет о жизни иранского мальчика Хушанга из глухой мусульманской деревушки Сирч на краю пустыни в провинции Керман (то есть поблизости от мест проживания зороастрийцев). Повествование ведется от лица этого мальчика. В главах 8 и 9 встречаем упо-

минание о местах паломничества, в состав названий которых входит лексема *piḡ*. Цитируем фрагменты.

«Однажды утром дядя усадил меня перед собой на мула и мы отправились в Пиргейб к дедушке. Я умолял дядю взять меня. До этого я никогда не покидал свою деревню Сирч. Мы спустились вдоль реки, минуя долины и горы, и добрались до Пиргейба.

В отличие от нашей деревни Пиргейб находился посреди пустыни <...>. Мы прибыли в Пиргейб, в маленькую и знойную деревню, в которой всего несколько домов и временных жилищ. Перед домами находится пшеничное поле <...>.

Первое, и самое главное, что меня приводит в изумление в Пиргейбе – это огромный тамариск, который как бы вырывается из сердца пустыни. Дерево широко раскинуло свои ветки и покоится на песке пустыни. Это необычайное и удивительное дерево. Оно не такое высокое как тополь в Сирче, а напротив – раскидистое и густое. Я устремляюсь к этому дереву, но дедушка не пускает меня туда. ...

Вечером мы сидим на крыше. Небо усыпано большими яркими звездами. Светит луна, небо опустилось на землю. Я думаю, что если я приподнимусь, то ударюсь головой о небо и звезды. Я боюсь, что на меня упадёт какая-нибудь звезда. Я прячу голову под простыню. Я спрашиваю у дедушки: «Деда, кто посадил этот тамариск? Он отвечает мне: «Это дерево само выросло. Дереву трудно выжить в этой безводной пустыне. Местные жители говорят, что однажды добрый и ласковый старец из этих мест был под деревом и вдруг исчез. Этому месту стали поклоняться и назвали его Пиргейб, что значит «исчезнувший старец».

Я поверил рассказу дедушки. Мне захотелось пойти в такое место, где меня никто не увидит, и я исчезну. Меня повсюду преследовала мысль, что я состарюсь, пойду под дерево и там исчезну.

Образ огромного дерева, которое будто упало с неба в сердце пустыни, с его ветвями, вцепившимися словно руки в песок, засел у меня в голове. Меня преследовал образ этого необычного дерева с птичьими гнездами, цветными полосками ткани, тряпочками, привязанными для исполнения желаний паломников, с его спутанными густыми ветвями, как у тополя в Сирче, и этот рассказ о старце, который внезапно исчез».

.....
Следующий сюжет – о плохой женщине, у которой на старости всё тело покрылось волдырями, она мучилась, но не умирала: «Кто-то осмелился закрыть ее лицо платком, завернул в простыню, отнес в долину и оставил там, чтобы людей не беспокоили ее постоянные стоны. Несколько дней ее стоны были слышны, но постепенно стали стихать, и она скончалась.

Этот печальный рассказ сильно на меня подействовал. Я каждую ночь слышал стоны этой женщины.

– Все старики становятся такими? – спрашивал я.

– Нет, в основном, старики – хорошие и просто исчезают.

На противоположной стороне деревни расположено место, которое называют «Пирморад». Это место паломничества, за которым находится кладбище. Жители деревни по ту сторону реки хоронят умерших рядом с урочищем Пирморад.

– Кем был Пирморад?

– Пирморад был хорошим стариком, Он был добрый, приветливый и набожный. А потом исчез».

В главе 60 упоминается «местечко Пир» рядом с деревней Сирч.

Немного об использовании термина *pir* у мусульман Ближнего Востока. Он применяется, например, для обозначения духовных лидеров исмаилитов Афганистана. В статье С.Е. Григорьева «К вопросу о родословной исмаилитских пиров Афганистана» читаем: «Учитывая большую роль и влияние, которое оказывается практически на все стороны жизни исмаилитской общины Афганистана их наследными вождями-пирами из рода Кайяни, из которого происходит и нынешний руководитель этой общины, а также принимая во внимание то, что родословная этого клана, его происхождение и история неизвестны за пределами Афганистана, представляется уместным и своевременным ... остановиться на этом вопросе» . «... Исмаилитские пиры, их жизнь и деятельность окружены в представлении рядовых исмаилитов Афганистана наследственным ореолом святости – «баракатом», проистекающим из «сайидского» происхождения этого рода и усилившимся вследствие того, что его представители занимали положение пиров – духовных лидеров этой крайне шиитской общины Афганистана»¹⁷.

См. также о термине *pir*, которым исмаилиты по всему Бадахшану, в районе Гиндукуша, а также в Хунзе и других северных районах Пакистана величали Насири Хусрава¹⁸, а также широкое употребление этого термина вместо арабского «шейх» у низаритских общин Центральной Азии и Индии¹⁹.

Таким образом, в названиях святых мест у зороастрийцев Ирана представлена атрибутивная изафетная конструкция с лексемой *pir* (< *старый). В большей части названий эта лексема выступает в качестве определяемого-существительного (с примерным значением «место поклонения») и сопровождается определением, например, *pir-e savz* (букв. «зелёный» = «благодатный»). Лишь в одном случае (*set i pir*) лексема *pir* выступает не обязательно в качестве определения-прилагательного при определяемом *set*, ни значение, ни этимология которого неясны, хотя имеется народная этимология **se ta* «трое». Таким образом, лексема *pir* «место поклонения» отошла от своего первоначального значения («старый», «старик») и может рассматриваться как инновация.

Библиографический список

1. Григорьев С.Е. К вопросу о родословной исмаилитских пиров Афганистана // Страны и народы Востока. Вып. XXX. Петербургское востоковедение, 1998. Стр. 244–245.
2. Дафтари Фархад. Краткая история исмаилизма. 1998, в переводе на русский язык. – М., 2003.
3. Караван. – № 16. – Октябрь 2012 года.
4. Персидско-русский словарь под ред. Ю.А. Рубинчика. – М. : Русский язык, 1985. Т. I.
5. Этимологический словарь иранских языков. – М., 2010. II.
6. H.W. Bailey “Yazdi” // Bulletin of the School of Oriental Studies, University of London, 1936. Vol. 8, No. 2/3. 1936. – PP. 335-61.
7. Keshavarz K. Farhange zartoshtiyāne ostāne Yazd. – Tehrān, 1992.
8. Mazdāpūr K. Vāže-nāme-ye guyeš-e behdinān-e šahr-e Yazd. ĵeld-e avval. Tehrān, 1995; ĵeld-e dovvom. – Tehrān, 2006.
9. Moin, Mohammad. Farhange fārsi šāmele yek moyaddame va se baxš: loyat, tarkibāte xāreĵi, e’lām. ĵelde 1–5. – Tehrān, 1342–1347 (1963–1968).
10. Sorušiyan J. S. Farhang-e Behdīnān. – Tehrān, 1956.

¹ Этимологический словарь иранских языков. – 2010. – II. – С. 78–79.

² Keshavarz K. – P. 33.

³ Bailey H.W. – P. 360.

⁴ Mazdapur K. – P. 553.

⁵ Персидско-русский словарь под ред. Ю.А. Рубинчика. Т. I. – С. 324.

⁶ Moin M, I. – P. 884.

⁷ Дафтари Ф. – С. 184.

⁸ Там же. – С. 170.

⁹ Keshavarz K. – P. 26.

¹⁰ Mazdapur K.

¹¹ Mazdapur K. – P. 371.

¹² Mazdapur K. – P. 199.

¹³ Mazdapour K. – P. 108–109; Sorushiyān J.S. – P. 204 и сл.

¹⁴ Sorushiyān J.S. – P. 204.

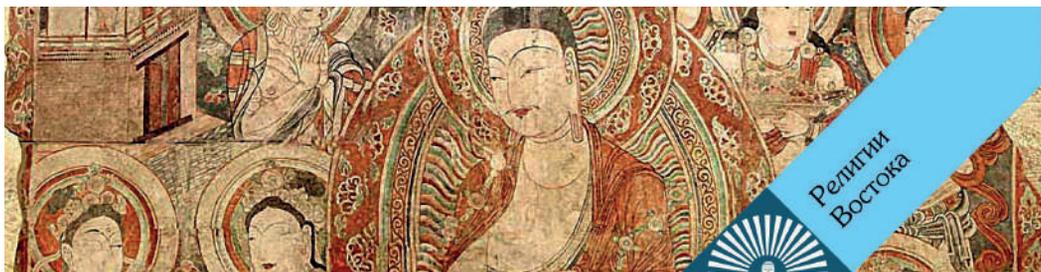
¹⁵ Mazdapour K.. – P. 25 apud Sundermann.

¹⁵ Григорьев С.Е. – С. 244.

¹⁶ Там же. – С. 245.

¹⁷ Дафтари Ф. – С. 115.

¹⁸ Там же. – С. 175 – 182 и сл.



Лемешко Ю.Г.

Бумажные иконы чжима как объект системного изучения в современном Китае

Аннотация. Статья посвящена работам китайских ученых, изучающих бумажные иконы *чжима*, на большинстве которых изображены божества. Иконы выполнены оттиском черными чернилами на грубой цветной бумаге. Бумажные иконы *чжима*, насчитывающие более чем тысячелетнюю историю, были широко распространены уже в династии Тан.

Ключевые слова: Народное искусство Китая, народная религия, бумажные иконы *чжима*, народная картина-няньхуа, выполненная ксилографическим способом



Лемешко Ю.Г.

Анализ состояния изученности бумажных икон *чжима* подтверждает общие тенденции развития гуманитарных наук в современном Китае. Во-первых, новая фаза развития гуманитаристики в современном Китае (80-е гг. XX в. – начало XXI в.), ознаменовавшая смену парадигмы научного знания, была отмечена поиском нового научного метода, обращением к новым формам познания. В это время многие ученые Китая согласились с положением о том, что «интерес к исследованию мира повседневности, менталитета, поиску новых структур порядка, формирующихся на уровне этой повседневности, иногда именуемый как «антиметафизический поворот», выдвигает новые аспекты культурологического и исторического синтеза, – этой классической проблемы культурфилософского знания. Новый уровень теоретических подходов к культуре и ее истории, применение методов микроанализа вовсе не означает ухода от «абстрактных» способов реконструкции идеальных смыслов культуры, но требует перехода на новую ступень соотношения теоретических и эмпирических понятий»¹.

Во-вторых, в конце прошлого века идея обращения к национальной культуре и ценностям ориентирам этноса в условиях глобализации для многих стала фундаментом формирования новой научной методологии гуманитарных исследований. На материковом Китае были определены новые проблемные поля научных дисциплин, обобщены достижения региональных научных школ, усовершенствованы приемы обращения с источниками.

Во время «культурной революции» (1966 – 1976) и в последовавшие

после нее годы научная мысль рассматривала многие явления, связанные с народной религией и религиозными практиками, как суеверия. Многим традиционным ритуалам была объявлена жесткая борьба на государственном уровне. 1 июня 1966 г. в «Жэньминь жибао» Чэнь Бода (1904 – 1989, идеолог КПК, сыгравший ведущую роль в «культурной революции») опубликовал статью «Сотрем с лица земли всех монстров и демонов» («Хэнсао ице нюгуй шэшэнь»), «横扫一切牛鬼蛇神»). Партия призывала, «используя пролетарское мировоззрение, предать критике феодальное и буржуазное наследие, обычаи и привычки». Для хунвэйбинов эта передовица стала сигналом к началу активных действий, приведших к практически полному уничтожению традиционной культуры.

Учитывая тот факт, что, начиная с 1964 г. в стране уже шла «борьба с четырьмя пережитками» (*по сы цзю 破四旧*) – старой идеологией (*цзю сысян 旧思想*), старой культурой (*цзю вэньхуа 旧文化*), старыми обычаями (*цзю фэнсу 旧风俗*), и старыми привычками (*цзю сигуань 旧习惯*), за несколько лет в КНР были уничтожены многие виды народного искусства.

В современном Китае, отказавшемся от атеистических компаний, процесс изучения духовной культуры обусловлен и тесно связан с социально-политическими изменениями. После завершения политических кампаний времен «культурной революции» и принятия Конституции КНР (1982 г.), провозгласившей свободу совести и вероисповедания, у исследователей появилась возможность научного осмысления вопросов мировоззрения и религиозных представлений китайской нации.

Бумажные иконы *чжима* (纸马, дословно: «бумажная лошадь»), по мнению большинства специалистов, появились в танскую эпоху (618 – 907), они изготавливались ксилографическим способом на дешевой цветной бумаге (размер 10 x 20 см). Изображения божеств были выполнены совершенно примитивно, большинство из них отличались простотой и лаконизмом, на бумаге был изображен незатейливый рисунок *шэня*-божества, мифологических персонажей, мифических животных и т.д. Рисунок, как правило, сопровождался надписью – это имя божества или название животного. В то время в аграрном Китае сложилась особая художественная культура, которая была доступна по средствам большинству населения. В результате изготовления иконы получалось неискusstное, порой совершенно неправильное построение пропорций фигур на плоскости, нарушались все художественные принципы создания образов. Это не было большой проблемой для мастеров, которые успешно применяли надписи, – они указывали покупателю имена божеств и мифических персонажей.

Иконографические изображения святых сжигали после молитвы или жертвоприношения. «Производство *чжима* просуществовало в Китае начиная с Тан вплоть до недавних пор, теперь в них видят непосредственных предшественников народных картин *няньхуа*, или даже одну из их разновидностей. Однако функциональная разница между ними очень велика: *чжима* предназначались исключительно для оправления ритуала»².

Будучи феноменом религиозной культуры, бумажные иконы *чжима* стали предметом изучения философов, религиоведов, несомненный интерес они представляли и для искусствоведов, нередко к рассмотрению сюжетов обращались этнографы. Тао Сы'янь, автор статьи «Современное состояние изученности китайских [бумажных икон] *чжима*», указывает, что разноаспектные исследования *чжима* (религиоведческого, исторического, этнологического, лингвистического характера) начались в 80-е гг. XX в.³

В работе профессора Тао представлен краткий анализ первых научных статей китайских исследователей, которые были опубликованы в периодических изданиях в 80-е–90-е гг. Названия анализируемых статей, посвященных бумажным иконам, позволяет сделать вывод, что китайские ученые на начальном этапе придерживались ареального метода исследования. В 1984 г. появилась статья Чжан Дао'и «*Чжима* [города] Уси», в конце 80-х гг. в центральных и университетских журналах опубликовали ряд научных материалов о *чжима* провинции Юньнань. В статьях рассматривались вопросы распространения, эволюции и классификации бумажных икон в отдельных регионах Китая. Резюмируя первую часть статьи, Тао Сы'янь пишет, что к началу 90-х гг. на материковом Китае было опубликовано около 10 научных работ⁴.

На Тайване в это время были подготовлены монографические исследования: во-первых, это книга «Жертвоприношения Богу домашнего очага» (1993) известного ученого Бо Сун'няня, занимающегося проблемами народной картины-*няньхуа*, где автор описывает бумажные иконы с изображением Бога домашнего очага Цзао-вана, произведенные в разных провинциях⁵.



Рис. 1. Цань-хуан –
Божество шелководства
(провинция Чжэцзян).

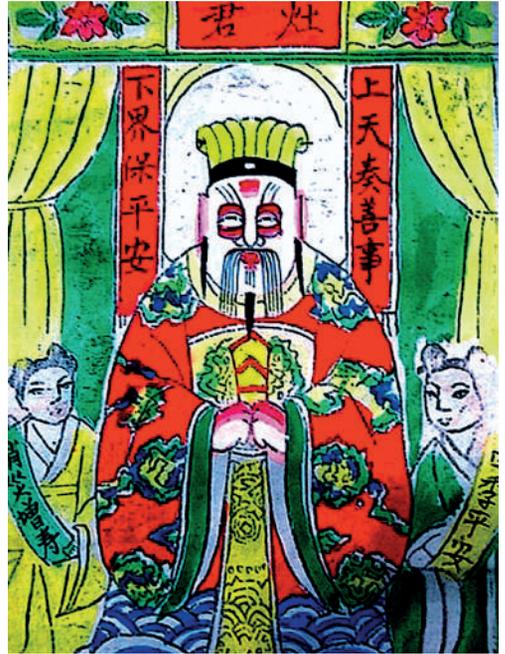


Рис. 2. Бог-покровитель домашнего очага Цао-цзюнь (провинция Цзянсу).

В 1996 г. в Тайбэе вышла книга Тао Сы'яня «Китайские [бумажные иконы] чжима». Свою работу профессор Тао характеризует как «первое научное теоретическое издание, посвященное бумажным иконам», в котором ученый представил комплексный анализ феномена *чжима*, делая акцент на религиозной составляющей. Тао Сы'янь весь исследуемый материал разделил на большие группы: иконы с изображением небесных Богов (*тяньшиэнь* 天神), иконы земных духов (*дишэнь* 地神), иконография божеств, покровительствующих дому (*цзяшиэнь* 家神), иконы духов природы (*цзыжаньшиэнь* 自然神), иконография канонизированных героев (*жэньцзешэнь* 人杰神), иконы даосских святых (даошишэнь 道系神), иконы с изображением буддистского пантеона (*фосишэнь* 佛系神) и т.д. Тао Сы'янь, рассматривает чжима как особое явление религиозной культуры, он считает, что география распространения бумажных икон и их содержательная сторона служат доказательством существования в Китае сложившейся системы религиозного синкретизма. «Система синкретизма складывалась прежде всего на нижнем уровне, в рамках народных верований и обычаев. Среди необразованного крестьянства и малограмотных горожан она господствовала практически абсолютно. Средний китаец обычно не видел разницы между тремя религиями. К каждой из них, а то и ко всем сразу обращался он в случае нужды: чем большее число богов и духов услышит его просьбы, тем больше шансов на успех»⁶.

Книга профессор Тао Сы'яня создала хорошую основу для дальнейших фундаментальных исследований бумажных икон *чжима*. В 2011 г. в нанкинском издательстве вышла его книга «Чжима [провинции] Цзянсу», в которой представлены основные центры по изготовлению икон (Нанкин, города Уси, Цзян'инь, Наньтун). Для комплексного изучения феномена *чжима*



**Рис. 3. Три ипостаси
Богини-покровительницы
Гуаньинь (провинция Юньнань).**

ученый обращается к локальным традициям изготовления бумажных икон, он считает, что в провинции Цзянсу сохранились технологии, созданные мастерами в цинскую эпоху (1644–1911). На основе полевых материалов Тао Сы'янь предлагает реконструкцию религиозного мировоззрения ханьцев, нашедшего отражение на бумажных иконах. В контексте локальных характеристик ученый пишет об основных закономерностях развития феномена *чжима*, которые носят универсальный характер⁷.

Многие положения книги Тао Сы'яня «*Чжима* [провинции] Цзянсу» перекликаются с материалом книги «История искусства китайских народных [икон] чжима» [9], написанной выдающимся исследователем и собирателем народной картины-*няньхуа*, Ван Шуцунем (1923–2009). В статье «Современное состояние изученности китайских [бумажных икон] *чжима*» профессор Тао указывает на ошибки и неточности, допущенные Ван Шуцунем, которые, возможно, следует принять к сведению. Тем не менее, общая оценка книги, написанной ведущим знатоком народного искусства, однозначна: «это теоретическое исследование истории создания народных икон, выполненное на высоком уровне, обладающее научной ценностью»⁸.

Подробное знакомство с книгой профессора Вана позволяет даже не специалисту в данной области сделать следующие выводы: во-первых, ученый систематизировал огромное количество уникального полевого материала и представил его в виде иллюстраций; во-вторых, заключения и выводы в книге подкреплены доказательствами, основанными на письменных источниках (литературные произведения, историографические работы, исторические хроники); в-третьих, предложенная ученым классификация заложила основу для дальнейшей идентификации иконографических образов на бумажных иконах.

В начале 2009 г. вышла последняя работа Ван Шуцуня «Народные [бумажные иконы] *чжима*» – это прекрасно оформленное издание с цветными иллюстрациями, позволяющими ответить на многие вопросы религиоведов, искусствоведов и этнографов⁹. Если первая книга профессора Вана сосредоточена на определении предмета и содержания понятия «*чжима*», то вторая наглядно представляет бумажные иконы *чжима*, выполненные в разные периоды в разных региональных центрах. Ван Шуцунь около 70 лет своей жизни посвятил изучению и популяризации народной картины-*няньхуа*, его называли «стражником народного искусства Китая». Кисти профессора принадлежит более 60 книг, несомненно, жизнь и деятельность Ван Шуцуня могут стать предметом отдельного монографического исследования.

В статье «Современное состояние изученности китайских [бумажных икон] *чжима*», опубликованной в 2010 г., нет информации о книге Шэнь Хуна «В поисках утраченных [бумажных икон] *чжима*» (2009 г.). Метод исследования народного искусства, который избрал Шэнь Хун, автор 20 книг и более 70 научных работ, возможно, является наиболее перспективным. Ученый занимается исследованием истории развития народной картины-*няньхуа* на основе анализа полевого материала, собранного во всех региональных центрах. Знакомство с мастерами, изучение состояния локальных печатен находит свое отражение в книгах, в каждой из которых есть глава, посвященная вопросам сохранения вымирающего искусства создания народных картин.

Книга «В поисках утраченных [бумажных икон] *чжима*» посвящена описанию центров по изготовлению бумажных икон в провинции Юньнань¹⁰, «В поисках исчезающих *няньхуа*. История *няньхуа* [уезда] Нэйцю» (2011 г.) представлена информация об иконах провинции Хэбэй. Рассматривая бумажные иконы *чжима* в качестве разновидности народных картинок, Шэнь Хун дополняет историю этого декоративно-прикладного вида искусства новыми данными, основанными на изучении одной из ведущих региональных школ¹¹.

Многие книги Шэнь Хуна носят научно-популярный характер, в них представлены дневники поездок, интервью со старыми мастерами, фотографии небольших деревень и поселков, где расположены печатни. Несмотря на отсутствие академичного тона, в его исследованиях содержится большое количество бесценного полевого материала.

В настоящее время в КНР изучение народных верований китайцев и реставрация памятников духовной культуры выходят на новый научный уровень. Системное изучение бумажных икон *чжима* продолжается, поскольку оно помогает решать проблемы национальной самоидентификации. Самой важной проблемой сегодняшнего дня является возможность сохранения и преемственности традиций искусства изготовления бумажных икон в нескольких региональных центрах.

Библиографический список

1. Васильев Л.С. История религий Востока: Учебное пособие для студ. вузов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Высш.шк., 1988. – 416 с.
2. Виноградова Т.И. Мир как «представление»: Китайская литературная иллюстрация / Т. И. Виноградова; Российская академия наук, Библиотека. – СПб. : Альфарет : БАН, 2012. – 332 с. : ил. + 52 л. ил. – (Rara orientalia).
3. Забулионите Аудра Кристина И. Культура как целостность: концептуализация новой онтологической парадигмы // ΣΟΦΙΑ. Journal of the Philosophers of Slavic Countries (ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofow Krajow Słowiańskich), issue: 5 / 2005. – PP. 41–58 [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.ceeol.com.
4. Миньцзянь чжима / Ван Шуцунь чжу. – Бэйцзин: Чжунго цингун'е чубаньшэ. (Народные [бумажные иконы] чжима / Ред. Ван Шуцунь. – Пекин : изд-во «Чжунго цингун'е чубаньшэ». 2009). 民间纸马 / 王树村著. – 北京: 中国轻工业出版社, 2009年
5. Сюньчжао шицзой дэ чжима / Шэнь Хун чжу. – Гуйян: Гуйчжоу цзяоюй чубаньшэ. (В поисках утраченных [бумажных икон] чжима / Ред. Шэнь Хун. – Гуйян : изд-во «Гуйчжоу цзяоюй чубаньшэ». 2009). 寻找逝去的纸马 / 沈泓著. – 贵阳: 贵州教育出版社, 2009年.
6. Тао Сы'янь. Чжунго чжима яньцзю дэ сяньчжуан / Миньцзу ишу. – 2010. – № 1. (Тао Сы'янь. Современное состояние изученности китайских [бумажных икон] чжима / Национальное искусство. – 2010. – № 1. – С. 72–76). 陶思炎. 中国纸马研究的现状 / 民族艺术. – 2010年01期. 72–76页.
7. Цзянсу чжима / Тао Сы'янь чжу. – Наньцзин : Дуннань дасюэ чубаньшэ. 2011 ([Бумажные иконы] чжима провинции Цзянсу / Ред. Тао Сы'янь. – Наньцзин : изд-во «Дуннань дасюэ чубаньшэ». 2011). 江苏纸马 / 陶思炎著. – 南京: 东南大学出版社, 2011年.
8. Чжунго биньвэй няньхуа сюньцзун. Нэйцю няньхуа чжи люй / Шэнь Хун чжу. – Бэйцзин : Чжунго шидай цзинци чубаньшэ. 2011 (В поисках исчезающих няньхуа. История няньхуа [уезда] Нэйцю. Ред. Шэнь Хун. – Пекин : изд-во «Чжунго шидай цзинци чубаньшэ». 2011). 中国濒危年画寻踪. 内丘年画之旅 / 沈泓著. – 北京: 中国时代经济出版社, 2011年.
9. Чжунго миньцзянь чжима ишу шихуа / Ван Шуцунь чжу. – Бэйцзин : Байхуа вэнь'и чубаньшэ. 2008 (История искусства китайских народных [икон] чжима / Ред. Ван Шуцунь. – Пекин : изд-во «Байхуа вэнь'и чубаньшэ». 2008). 中国民间纸马艺术史话 / 王树村著. – 北京: 百花文艺出版社, 2008年.
10. Чжунго цаоцзюнь шэньма / Бо Сун'нянь чжу. – Тайбэй: Бохай тан вэньхуа ши'е юсянь гунсы. 1993 (Жертвоприношения Богу домашнего очага / Ред. Бо Сун'нянь. – Тайбэй : изд-во «Бохай тан вэньхуа ши'е юсянь гунсы». 1993). 中国灶君神祇 / 薄松年著. – 台北: 渤海堂文化事业有限公司, 1993.

¹ Забулионите Аудра Кристина И. Культура как целостность: концептуализация новой онтологической парадигмы // ΣΟΦΙΑ. Journal of the Philosophers of Slavic Countries (ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofow Krajow Słowiańskich), issue: 5 / 2005. – P. 42.

² Виноградова Т.И. Мир как «представление»: Китайская литературная иллюстрация / Т. И. Виноградова; Российская академия наук, Библиотека. – СПб. : Альфарет : БАН, 2012. – С. 63.

³ Тао Сы'янь. Чжунго чжима яньцзю дэ сяньчжуан / Миньцзу ишу. – 2010. № 1 (Тао Сы'янь. Современное состояние изученности китайских [бумажных икон] чжима / Национальное искусство. 2010. № 1. – С. 73).

⁴ Тао Сы'янь. Чжунго чжима яньцзю дэ сяньчжуан / Миньцзу ишу. – 2010. № 1 (Тао Сы'янь. Современное состояние изученности китайских [бумажных икон] чжима / Национальное искусство. 2010, № 1. – С. 74).

⁵ Чжунго цзаоцзюнь шэньма / Бо Сун'нянь чжу. – Тайбэй : Бохай тан вэньхуа ши'е юсянь гунсы. 1993 (Жертвоприношения Богу домашнего очага / Ред. Бо Сун'нянь. – Тайбэй : изд-во «Бохай тан вэньхуа ши'е юсянь гунсы». 1993).

⁶ Васильев Л.С. История религий Востока: Учебное пособие для студ. вузов. – 2-е изд., перераб. и доп. – М. : Высш.шк., 1988. – С. 340.

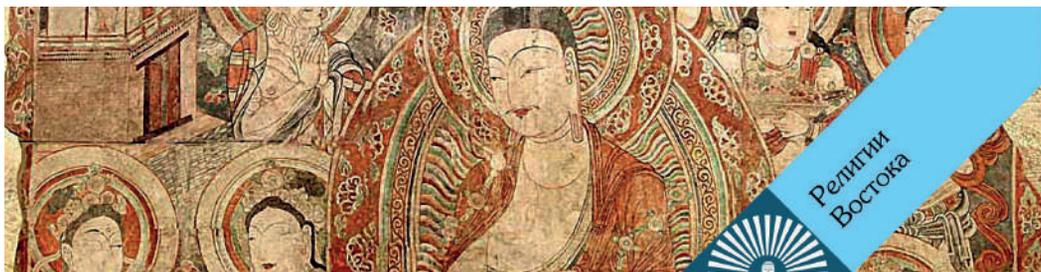
⁷ Цзянсу чжима / Тао Сы'янь чжу. – Наньцзин: Дуннань дасюэ чубаньшэ. 2011 ([Бумажные иконы] чжима провинции Цзянсу / Ред. Тао Сы'янь. Наньцзин : изд-во «Дуннань дасюэ чубаньшэ». 2011).

⁸ Тао Сы'янь. Чжунго чжима яньцзю дэ сяньчжуан / Миньцзу ишу. – 2010. №1 (Тао Сы'янь. Современное состояние изученности китайских [бумажных икон] чжима / Национальное искусство. 2010. № 1. – С. 75).

⁹ Миньцзянь чжима / Ван Шуцунь чжу. – Бэйцзин: Чжунго цингун'е чубаньшэ. (Народные [бумажные иконы] чжима / Ред. Ван Шуцунь. – Пекин : изд-во «Чжунго цингун'е чубаньшэ». 2009)

¹⁰ Сюньчжао шицзюй дэ чжима / Шэнь Хун чжу. – Гуйян: Гуйчжоу цзяоюй чубаньшэ. (В поисках утраченных [бумажных икон] чжима / Ред. Шэнь Хун. – Гуйян : изд-во «Гуйчжоу цзяоюй чубаньшэ». 2009).

¹¹ Чжунго биньвэй няньхуа сюньцзун. Нэйцзю няньхуа чжи люй / Шэнь Хун чжу. – Бэйцзин : Чжунго шидай цзинци чубаньшэ. 2011 (В поисках исчезающих няньхуа. История няньхуа [уезда] Нэйцзю. Ред. Шэнь Хун. – Пекин : изд-во «Чжунго шидай цзинци чубаньшэ». 2011),



Религии
Востока

Чирков Н.В.

Межрелигиозный диалог и опыт культурной аккомодации католичества Маттео Риччи в Китае

Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Русские и китайцы: межэтнические отношения на Дальнем Востоке в контексте политических процессов», проект № 12-21-21001



Чирков Н.В.

Аннотация. Статья посвящена описанию межрелигиозного диалога и опыта культурной аккомодации католичества иезуитского миссионера Маттео Риччи в Китае. Анализируя опыт культурной аккомодации Маттео Риччи в Китае, автор статьи подходит к следующим выводам: 1) Опыт миссионерской деятельности М. Риччи выразился в создании уникального синтеза этических норм конфуцианства и ряда положений католического вероучения; 2) Специфика культурной аккомодации М. Риччи в Китае выражалась в языке, принятии китайского имени, норм конфуцианской этики общения, ношении буддистской и конфуцианской одежды, и т.д.; 3) Миссионерская деятельность М. Риччи в Китае явилась беспрецедентным опытом пересмотра доминирующих в ту эпоху идеологических позиций распространения католичества и открыла новую страницу в истории межрелигиозного диалога.

Ключевые слова: Римско-католическая церковь, культурная аккомодация, инкультурация христианства, евангелизация, II Ватиканский собор, межрелигиозный диалог, орден иезуитов, Маттео Риччи, буддизм, конфуцианство

Сегодня инкультурация христианства занимает значимое положение в развитии межрелигиозного и межкультурного диалога в Римско-католической церкви в странах Восточной Азии. Заинтересованность церкви во встрече с людьми иных культур и религий неизбежно связана с провозглашением Евангелия. Различные преграды, стоящие между культурами, языками и принадлежащими к ним религиозными традициями, согласно социальной доктрине РКЦ, снимаются именно в евангельской проповеди¹. В социальной доктрине РКЦ имеется раздел, посвященный вопросу инкультурации христианства и культуры в современном мире (*Социальное учение и церковное действие. Положение: 521–540*). Исходя из ряда положений данного раздела, следует

указать, что в понимании католической церкви служение личности и человеческому обществу выражается и действует через процесс творения и передачу культуры. Уважая культуру того или иного народа и исполняя свой долг по отношению провозвестия Евангелия всем народам, церковь, по определению II Вселенского собора, способствует развитию человеческой цивилизации и культуры.

Согласно пастырской конституции II Ватиканского собора *Gaudium et spes* (*Радость и Надежда*, 1966 г.), в качестве главной цели РКЦ определяет послание ко всем народам всех эпох и всех стран. На протяжении многих веков в различных исторических и культурных реалиях католическая церковь использовала достижения иных культур в распространении христианского вероучения. Изучение культуры другой страны или народа способствует ее более глубокому пониманию и служит для выражения различных элементов данной культуры в совершении литургии и проповеди Евангелия². В энциклике «*Redemptoris Missio*» о неизменной актуальности миссионерского послания папа Иоанн Павел II пишет, что церковь, не отождествляя себя ни с какой определенной культурой, в миссионерской деятельности имеет намерение евангелизировать существующие культуры, а вовсе не заменить их собой³. Культура того или иного народа должна стать первоочередной сферой для миссионеров, где они должны с высокой ответственностью и уважением изучить ее и найти точки соприкосновения с христианским вероучением. Согласно постановлению II Ватиканского собора, разрыв между совершением инкультурации христианства и культурой должен быть сведен к минимуму, чему должно поспособствовать развитие межкультурного и межрелигиозного диалога.

В энциклике «*Redemptoris missio*» (*Миссия искупления*, 1990 г.) встреча с другими религиями определяется как одна из миссионерских задач РКЦ – межрелигиозный диалог является составной частью евангелизационной миссии церкви⁴. Иоанн Павел II заключает, что для настоящего диалога необходима личная вовлеченность миссионера, а ее выражение неотъемлемо от евангельской веры. Диалог с приверженцами других религий является не только чисто интеллектуальным и словесным диалогом, но должен совершаться как «жизненный диалог»⁵. Исходя из этого следует сказать, что доступ к пониманию другой религии нужно искать не в доктринальных и не в интеллектуальных аспектах. Сами люди, их образ жизни, определяющийся религиозной практикой и духовностью, их суждения и наблюдения о мире, их жизненные установления и позиции – все это следует рассматривать и учитывать миссионеру, который хочет понять другую религию и установить межрелигиозный диалог.

Показательные примеры значения инкультурации христианства в межкультурном и межрелигиозном диалоге можно проследить в развитии миссионерской деятельности в странах Южной и Восточной Азии. Проповедуя христианское вероучение, церковь не может игнорировать тот факт, что такие религии, как индуизм, буддизм, ислам имеют глубокие корни и древ-

ную историю, и для миллионов людей по всему миру принятие христианства в том виде, в котором его предлагают современные христианские религиозные организации, означает своего рода «предательство» по отношению к своей собственной культуре, отказ от своих духовных корней и традиций⁶. Данный факт хорошо осознавали монахи из ордена иезуитов (*Societas Jesu*), благодаря которым в XVI в. была начата и развита миссионерская деятельность в Китае. С 1583 г. и до запрещения деятельности миссии в 1773 г. орден был главным орудием деятельности РКЦ в Китае. Иезуиты стали первыми, кто в Новое время установил стабильный контакт между двумя мирами – Западом и Востоком.

В начальный период развития миссии в Китае иезуиты оказали огромное влияние на формирование представления о Европе в сознании китайского народа. Начиная с XVI и по конец XVIII вв. миссионеры служили для Китая практически единственным источником информации о Западе. Иезуиты в Китае не только распространили западные научные и культурные идеи, но также познакомили с Китаем Европу. Для иезуитов оказалось более простой задачей повлиять на китайскую науку, чем на традиционные верования.

Важной составляющей деятельности ордена иезуитов в Китае был метод «культурной аккомодации», базирующийся на усвоении миссионерами традиционных норм и культурных ценностей местного населения, не противоречащих христианскому вероучению⁷. Данный метод включал в себя изучение языка, культуры, принятие китайского имени, обращение с учеными и другими представителями китайской интеллигенции в соответствии с нормами китайской ментальности.

Следует обратить внимание на то, что многие зарубежные исследователи различают понятия «инкультурация» и «аккомодация». Данный вопрос подробно описывает А.В. Ломанов в своей монографии «Христианство и китайская культура». Инкультурация трактуется как «воплощение евангельского послания в определенной культуре таким образом, что христианский опыт не только выражает себя в элементах данной культуры, но также становится силой, которая оживляет, ориентирует и обновляет эту культуру, создавая новое единство и сообщество не только внутри этой культуры, но и обогащая вселенскую церковь⁸. В энциклике «*Redemptoris missio*» папы Иоанна Павла II говорится, что в процессе инкультурации католическая церковь принимает в свою общину все народы с их культурной самобытностью и традициями. Церковь передает им свои религиозные ценности, при этом принимая и обновляя традиционные культурные составляющие⁹. Главная цель инкультурации христианства заключается в формировании христианского мировоззрения у евангелизируемого. Понятие «аккомодация» обозначает адаптацию христианства к определенной культуре. Адаптация обычно ограничивается внешними элементами языка, церемоний, одежд и образа жизни. Ключевым аспектом здесь является перевод теологических догматов на язык другой культуры, но сама теология по существу остается в неизменной форме, в нашем случае западной¹⁰.

Миссионерскую деятельность в Китае иезуиты начали с анализа религиозно-философской ситуации и культурных традиций китайцев. Уже на ранних этапах развития миссии орден иезуитов показал большую открытость и устремленность к диалогу между Западом и Востоком. Не торопясь объявлять все религиозные традиции Китая языческими и вооружившись методом культурной аккомодации, иезуиты изучили местные религиозные верования и выявили в них наиболее подходящие элементы, с помощью которых можно было бы наиболее результативно преподнести китайскому населению христианское вероучение¹¹.

Говоря о развитии межрелигиозного диалога и культурной аккомодации в Китае, прежде всего следует сказать о выдающемся миссионере – Маттео Риччи. Маттео Риччи (*принял кит. имя 利瑪竇, Ли Ма-доу, 1552-1610 гг.*) итальянский монах, принадлежавший к ордену иезуитов, прибыл в Макао в августе 1582 г. на помощь в миссионерском служении католическому священнику Микеле Руждери (*кит. имя 羅明堅, Ло Мин-цзянь, 1543-1607 гг.*)¹². Маттео Риччи было суждено стать самым знаменитым католическим миссионером за всю историю межрелигиозных контактов Европы и Китая. Прибыв в Китай, М. Риччи приступил к изучению китайского языка, обычаев и традиций китайцев. В 1583 г. иезуиты отправились из Макао в провинцию Гуандун в г. Чжаоцин, где продолжили миссионерскую деятельность по распространению католичества.

Важным аспектом миссионерской работы М. Риччи явилось усвоение традиционных норм и мировоззрения китайцев. Он первый предпринял попытку обнаружения идей и символов, совместимых с христианским вероучением в различных философских учениях Китая¹³. Вначале своего миссионерского служения в Китае М. Риччи и остальные иезуиты решили вести образ жизни, подобный буддистским монахам, и носить монашеские одеяния китайских буддистов. Изучая буддизм и сопоставляя его с христианским вероучением, М. Риччи отметил множество схожих параллелей в догматах и ритуалах. А.В. Ломанов в книге «Христианство и китайская культура» приводит следующие примеры. М. Риччи обнаружил, что буддистские монахи признавали своеобразный род «троицы» (*Три драгоценности, Сань бао: Будда, сообщество монахов, буддистский закон*), а также наличие в догматическом учении рая и ада, в которых пребывание душ умерших, в отличие от католического вероучения, носило временный характер. Буддийские монахи также практиковали покаяние и соблюдали обет безбрачия (*целибат*)¹⁴. Традиционные одеяния, головные уборы были похожи на католические (*в последнем случае речь идет о митре – богослужебном облачении высшего католического клира*). Буддизм регламентировал соблюдения пяти религиозных запретов, которые, по мнению М. Риччи, напоминали заповеди из Декалога: не убивать живых существ, не воровать, не прелюбодействовать, не лжесвидетельствовать против ближнего. М. Риччи полагал, что подобная практика изучения и сравнения буддизма с католичеством должна была послужить распространению и последующему обращению в христианство китайского народа.

Следует справедливо заметить, что продуктивного результата данная практика не принесла, потому как уже на ранних этапах миссионерской деятельности иезуитов в Китае народ стал воспринимать католических миссионеров в качестве буддистских монахов¹⁵. Люди, исповедующие буддизм, не воспринимали всех существенных различий между двумя доктринами. Поэтому, оценив такой путь «в народ» как малоперспективный, М. Риччи решил изменить тактику своих действий. В последующих записях миссионера буддизм получил крайне негативную оценку¹⁶.

Из всех религиозных и философских течений Китая большое одобрение в работах М. Риччи получило конфуцианство и было признано в качестве доктрины, наиболее совместимой с католическим вероучением. Иезуиты ориентировали свою миссию на проповедь католичества среди китайской чиновничьей элиты. Конфуцианство выступало в качестве связующего звена интеллектуального сближения с ней. М. Риччи стал именовать себя «западным Конфуцием» и акцентировал свое внимание на поисках возможных точек соприкосновения между католическим вероучением и конфуцианством¹⁷.

В период с декабря 1591 по октябрь 1592 г. начинается переход к «культурной аккомодации». Этот период связан с переводом М. Риччи на латынь конфуцианского «Четверокнижия»¹⁸. Руководствуясь принципом культурной аккомодации в межрелигиозном диалоге, М. Риччи отождествил католическое вероучение с идеями конфуцианства. Им также были заимствованы некоторые элементы культуры китайской чиновничьей элиты, трансформированные и в последующем использованные в миссионерской деятельности. В период пребывания иезуитов в Китае оформилась основополагающая религиозно-культурологическая идея, легшая в основу последующей миссионерской деятельности: «дополнять конфуцианские представления и отбрасывать буддизм» (捕儒易佛, *Бу жу и фо*)¹⁹. Внешним проявлением данной идеи стала замена буддистских монашеских одеяний на облачения конфуцианских ученых. Иезуиты поставили перед собой сложную задачу: создание новой синтезирующей модели теистического истолкования древнекитайской конфуцианской традиции применительно к католическому вероучению²⁰.

М. Риччи отрицал религиозный смысл существовавших в конфуцианстве культов²¹. Он благосклонно отнесся к китайским обрядам почитания усопших, считая их совместимыми с католичеством и лишеными какого-либо языческого смысла. Согласно его взглядам, это были лишь формальные обряды, посредством которых отдавалась должная дань предкам. Синтез конфуцианства и католического вероучения стал основой уникального памятника католической миссионерской литературы Китая конца XVI начала XVIII вв. – катехизиса, написанного в форме диалога между западными и китайскими философами, названного М. Риччи «Тяньчжу Ши» (天主实录, *Подлинный смысл Небесного Господа*)²². Композиция текста Тяньчжу Ши стала итогом размышлений М. Риччи о путях и перспективах проповеди католичества в Китае. В данной работе М. Риччи целенаправленно попытался соединить идею христианского воспитания с конфуцианской идеей о мораль-

ном совершенствовании. Катехизис Тяньчжу Шии выступает ключевым документом по культурной аккомодации и межкультурному диалогу, развиваемого РКЦ в Китае. Опубликованный впервые в 1603 г., катехизис Тяньчжу Шии был самым влиятельным документом, регламентирующим проповедь католичества в Китае²³. Последующие переиздания и переводы Тяньчжу Шии использовались в миссионерской проповеди иезуитов и после смерти М. Риччи. На основе естественной теологии, которая рассматривает вопросы абсолютного бытия Бога и Его атрибуты, М. Риччи попытался истолковать фундаментальные идеи католичества. Для того, чтобы раскрыть тезис существования Бога, он использовал рациональные аргументы, объясняя китайцам о воплощении Бога в своем сыне – Иисусе Христе, и Его телесного вознесения на небо после крестной смерти. Следует отметить, что М. Риччи в своих проповедях избегал описания страстей Христа и его распятия. Адаптируя католическую метафизику к местному культурному контексту, М. Риччи использовал традиционные китайские представления о мироустройстве. Для интерпретации понятия Бога и других священных ипостасей он заимствовал многие понятия из китайского языка и терминологии. Например, в переводе на китайский язык христианский Бог именовался Тяньчжу (天主) – Небесный Господь, Повелитель Неба, а христианская Троица стала интерпретироваться как «три лица в одном теле» – Сань вэй и ти (三位一體)²⁴.



Рис. 1. Маттео Риччи в традиционном китайском одеянии.

Метод культурной аккомодации был характерен для миссионерской деятельности М. Риччи. Его специфика выражалась в языке, принятии китайского имени, норм конфуцианской этики общения ношении буддистской и конфуцианской одежды, и т.д. Несмотря на это, метод культурной аккомо-

дации не вышел на стадию инкультурации христианства, так как теология, которую проповедовал М. Риччи на китайском языке, осталась западной.

Стоит отметить, что метод культурной аккомодации М. Риччи в Китае не нашел одобрения у большинства духовенства РКЦ и вызвал большой резонанс в Ватикане. Большинство церковных деятелей не поддерживали подобную практику иезуитов. Краеугольным камнем в культурной аккомодации и проповеди католичества в Китае явился спор о китайских ритуалах²⁵. Спор о ритуале был теологическим и философским конфликтом, связанным с вопросом о совместимости христианских догматов с конфуцианскими практиками. Оппозиция в лице францисканцев и доминиканцев критиковала методологию М. Риччи, противоречащую миссионерской деятельности РКЦ. Спор о китайских ритуалах привел к тому, что папа римский Урбан VIII издал буллу «Ex ilia die», в которой поклонение китайцев в семейных святилищах и другие китайские ритуальные практики объявлялись несовместимыми с христианством. В 1704 г. указом папы римского Климента XI конфуцианские ритуалы, используемые в христианстве, были осуждены²⁶.



Рис. 2. Маттео Риччи со своим китайским другом и крестником китайским ученым Павлом Сюй (Xu Guangqi).

Подводя общий итог, следует сказать, что для РКЦ межрелигиозный диалог составляет важную часть в процессе евангелизации народов²⁷. Исходя из официальных постановлений II Ватиканского собора, церкви необходим диалог с последователями других религий. Перед таким диалогом открывается широкое поле, и сам он может принимать разнообразные формы и способы выражения²⁸. Согласно официальному положению РКЦ, наряду с

проповедью Евангелия, межкультурный диалог является формой распространения христианского вероучения. Для РКЦ важно поддерживать «хорошие отношения» и устанавливать контакты с последователями других вероучений»²⁹. Церковь должна быть открыта для такого диалога и готова принять в нем активное участие. Миссионеров следует учить, как реализовать ценности таких диалогов и претворять их в жизнь в согласии с указаниями документов Учительства РКЦ.

Несмотря на разногласия относительно методов культурной аккомодации католичества, иезуитские миссионеры смогли в той или иной мере донести основы католического вероучения до крупнейшей нехристианской цивилизации своего времени. Миссионерская деятельность М. Риччи выразилась в создании уникального синтеза этических норм конфуцианства и ряда положений католического вероучения. Миссионерами была проделана огромная работа по христианизации Китая. За период более двухсотлетней деятельности миссии иезуитов в Китае (1552–1775 гг.), члены ордена не только смогли обратить в христианство некоторых весьма важных лиц при дворе императора, но также распространили католичество во многих провинциях империи. Миссионерская деятельность М. Риччи в Китае явилась беспрецедентным опытом пересмотра доминирующих в ту эпоху идеологических позиций распространения католичества и открыла новую страницу в истории межрелигиозного диалога.

Библиографический список

1. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II «Redemptoris Missio» о неизменной актуальности миссионерского послания. – Москва : Издательство Францисканцев, 1990.
2. Декрет о миссионерской деятельности Церкви «Ad gentes divinitus», Его Святейшества Папы Павла VI с отцами Святейшего Собора. / Документы II Ватиканского собора. – Москва. : Паолине, 2004 г. – 710 с.
3. Декларация об отношении Церкви к нехристианским религиям «Nostra aetate», Его Святейшества Папы Павла VI с отцами Святейшего Собора. / Документы II Ватиканского собора. – Москва. : Паолине, 2004 г. – 710 с.
4. Демченко М. Б. Взгляды Жюля Моншанена как попытка инкультурации христианства в Индии. // Научно-теоретический журнал Религиоведение. – 2010. № 3. – С. 8–15.
5. Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский Собор – Милан, 1966.
6. Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552-1775 гг.) – М. : «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. – 256 с.
7. Катехизис Католической церкви. – М. : Изд-во Рудомино, 1996. – 758 с.
8. Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на террито-

риях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – *Renovabis*, 2007 г. – 75 с.

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

10. Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М. : Вост. лит., 2002. – 446 с.

11. Маттео Риччи // Общество Иисуса в России и СНГ [Официальный сайт]. 2009. – Режим доступа: <http://www.jesuit.ru/history6.html#bookmark16> – 22.04.2012.

12. Патрик де Лобье. Социальная доктрина Католической Церкви: Опыт воплощения христианского идеала. – Брюссель. : Editions Universitaires Fribourg Suisse Tous droits reserves, 1989. – 254 с.

13. Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера – Истина – Толерантность. Христианство и мировые религии / Пер. с нем. (Серия «Диалог»). – М. : Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 367 с.

14. Zhang Xiping. Following the Steps of Matteo Ricci to China. Translated by Ding Deshu & Ye Jinping. – Beijing : China Intercontinental Press. 2009. – 174 p.

15. Tianzhu shiyi yu Zhongguo xuetong : wenhua hudong yu quanshi / Zhang Xiaolin – Shanghai : Xuelin, 2005. – 383. 天主實義與中國學統 : 文化互動與詮釋 / 張曉林 : 學林.

¹ Бюркле Х. Человек в поисках Бога. Проблема нехристианских религий. / Пер. с нем. – Вдовина Г. (Серия «Аматека»). – М. : Христианская Россия, 2001. – С. 65.

² Догматические постановления о Церкви / Священный Вселенский II Ватиканский Собор – Милан, 1966. *Gaudium et spes*, 58.

³ Интегрировать Евангелие в культуры народов. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II «*Redemptoris Missio*» о неизменной актуальности миссионерского послания. – Москва : Издательство Францисканцев, 1990. 52.

⁴ Интегрировать Евангелие в культуры народов. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II «*Redemptoris Missio*» о неизменной актуальности миссионерского послания. – Москва : Издательство Францисканцев, 1990. 55.

⁵ Бюркле Х. Человек в поисках Бога. Проблема нехристианских религий. / Пер. с нем. – Вдовина Г. (Серия «Аматека»). – М. : Христианская Россия, 2001. – С. 81.

⁶ Там же.

⁷ Зайцев Р.В. Миссия иезуитов в Китае (XVII–XVIII вв.) в контексте взаимодействия цивилизаций // Web-кафедра философской антропологии [Официальный сайт]. 2009. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/zaizev_rv/east06_15.html – 29.01.2014.

⁸ Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 153.

⁹ Интегрировать Евангелие в культуры народов. Апостольское обращение Святого Отца Иоанна Павла II «*Redemptoris Missio*» о неизменной актуальности миссионерского послания. – Москва : Издательство Францисканцев, 1990. 52.

¹⁰ Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 153.

¹¹ Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.) – М. : «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. – С. 84.

¹² Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 79.

¹³ Там же. – С. 81.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Зайцев Р.В. Миссия иезуитов в Китае (XVII–XVIII вв.) в контексте взаимодействия цивилизаций // Web-кафедра философской антропологии [Официальный сайт]. 2009. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/zaizev_rv/east06_15.html – 29.01.2014.

¹⁷ Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 82.

¹⁸ Там же. – С. 87.

¹⁹ Там же.

²⁰ Зайцев Р.В. Миссия иезуитов в Китае (XVII–XVIII вв.) в контексте взаимодействия цивилизаций // Web-кафедра философской антропологии [Официальный сайт]. 2009. – Режим доступа: http://anthropology.ru/ru/texts/zaizev_rv/east06_15.html – 29.01.2014.

²¹ Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.). – М. : «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. – С. 103.

²² Ломанов А.В. Христианство и китайская культура / А.В. Ломанов. – М. : Вост. лит., 2002. – С. 85.

²³ Там же. – С. 87.

²⁴ Там же. – С. 86.

²⁵ Дубровская Д.В. Миссия иезуитов в Китае. Маттео Риччи и другие (1552–1775 гг.). – М. : «Крафт+», Институт востоковедения РАН, 2000. – С. 160.

²⁶ Там же. – С. 184.

²⁷ Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007 г. – С. 32.

²⁸ Подробнее см.: Чирков Н.В. Инкультурация христианства в этнические традиции якутов (на примере миссионерской деятельности Римско-католической церкви) // Научно-теоретический журнал Религиоведение. – 2013. № 4. – С. 41–47.

²⁹ Конгрегация Евангелизации Народов: Руководство для катехизаторов. Документ о призвании, формировании и поддержки катехизаторов на территориях, подчиненных Конгрегации евангелизации народов. – Renovabis, 2007 г. – С. 32.



Жданов В.В.

Герменевтика религии и современное религиоведение: подходы к религиоведческой герменевтике культуры

Исследование выполнено осуществлено при финансовой поддержке РГНФ, Проект №13-03-00532а



Жданов В.В.

Аннотация. В статье рассматривается (1) специфика герменевтики религии в академическом религиоведении прошлого столетия. Показывается, что она тесно связана с парадигмой феноменологии религии и несет в себе предпосылки этого направления религиоведческой мысли. Рассмотрены (2) конструктивные попытки преодоления феноменологического наследия в западном религиоведении. Автором обосновывается (3) необходимость теоретического переосмысления герменевтики религии в русле герменевтики культуры, которая, по его мнению, не только способна предложить (4) теоретические основания для реконцептуализации современного религиоведения, но и, возможно, несет в себе (5) потенциал, способствующий интеграции его разрозненных дисциплин и подходов.

Ключевые слова: герменевтика культуры, теория религиоведения, методологический плюрализм, феноменология религии, герменевтика религии

Современное религиоведение отличается разрозненностью составляющих ее дисциплин, а также отсутствием общей теоретической базы, общей исследовательской парадигмы или программы. В последнее время в западном религиоведении можно наблюдать тенденцию обосновать эту дисциплину путем привязки ее к культурологическим теориям, что само по себе не способно решить проблемы. *Герменевтика культуры «религиозного»* является, возможно, той исследовательской парадигмой, которая может предложить религиоведению необходимый интегрирующий концепт. Это новое направление изучает религиозно нагруженные интерпретации в их историко-культурной укорененности, их постоянное взаимодействие и конкуренцию, как между собой, так и с иными мировоззренческими смыслообразованиями, а также средства их медийного выражения. Данная парадигма обладает, поэтому, потенциалом для объединения перспектив традиционных религиоведче-

ских дисциплин (таких, как история, социология или эстетика религии) единой постановкой вопроса и комплексным подходом на пути к его решению. *Религиоведческая герменевтика культуры* такого рода отличается не только междисциплинарностью, и без того свойственной академическому религиоведению, но и теоретически обоснованным *методологическим плюрализмом*, примером которого может служить взаимодополняющее применение методов классической герменевтики и дискурсивного анализа.

К понятию герменевтики религии

Если рассмотреть вопрос об отношении герменевтики и религии в историческом и систематическом ключе, то первое, что можно констатировать, это их тесная взаимосвязь на протяжении всей истории религии, будь то толкование античных мифов, экзегеза библейских текстов или Корана. Собственно герменевтика и возникла из толкования священных текстов. Лишь в начале XX века в работах В. Дильтея герменевтика как метод распространяется и на другие, в перспективе на все, области культуры и начинает претендовать на роль общей методологии и теории гуманитарных наук.

Если же мы зададимся вопросом о месте герменевтики религии в религиоведении, то сразу же увидим, что она в истории этой дисциплины неразрывно связана с феноменологией религии. В пользу этого свидетельствует, например, факт интенсивного применения как самого термина «герменевтика», так и герменевтических методов такими именитыми феноменологами религии как Йоахим Вах и Мирча Элиаде¹, а также, например, попытка Жака Ваарденбурга развивать феноменологию религии в духе т.н. «прикладной герменевтики религии»².

В современном западном религиоведении феноменология религии не считается методологически приемлемой перспективой³, однако ее требование «понять религию» является сегодня как никогда актуальным для религиоведения. Основной тезис данной статьи заключается в том, что религиоведческая герменевтика сегодня, в русле т.н. «культурологического поворота» (*cultural turn*)⁴ и растущего в западном религиоведении понимания дисциплины как культурологической, должна развиваться как герменевтика культуры. Усиление и сознательное развитие данной тенденции, которая наблюдается в некоторых теоретических работах западных религиоведов последних лет, является одной из актуальных задач нашей дисциплины. Кроме того, обоснование герменевтики религии в русле герменевтики культуры, возможно, несет в себе такой метатеоретический потенциал, который будет способствовать интеграции различных, зачастую чересчур обособленных друг от друга, религиоведческих дисциплин, таких, например, как история и социология религии. Условием раскрытия этого потенциала является, на мой взгляд, освобождение герменевтики религии, которая в рамках феноменологической парадигмы являлась своего рода фундаментальной методологией, от центральных предпосылок феноменологии религии и развитие ее на основании положений герменевтики культуры. Для обоснования этого тезиса мне придется совершить краткий экскурс в проблематику

феноменологической парадигмы в религиоведении. Я ограничусь анализом подхода одного из ее представителей, пользующегося, пожалуй, наибольшей известностью.

Мирча Элиаде

Показательным примером взаимопроникновения феноменологии и герменевтики в русле феноменологии религии могут служить труды Мирчи Элиаде. Элиаде определяет религиоведа как «герменевта»⁵. Фоном к этому определению служат его антропологические воззрения, которые он делит как с некоторыми известными интеллектуалами своего времени⁶, так и со своим предшественником на чикагской кафедре Йоахимом Вахом: «Поскольку человек располагает «способностью к символизации», все что он производит имеет символический характер»⁷. Религиовед, который, согласно Элиаде, является всегда историком религии, «занимается исключительно исследованием *религиозных* символов [...]. Он имеет дело с данностями истории религии, которые он стремится понять и сделать понятными другим»⁸.

Против такой формулировки герменевтики религии на первый взгляд возразить нечего. Решающим фактором является, однако, то, каким образом герменевтический подход прилагается к конкретному материалу, и какой философский контекст при этом актуализируется.

Трудно не заметить, что герменевтика Элиаде далеко отходит от принципов историзма и «работает» в рамках феноменологической парадигмы. Элиаде рассматривает религиозные символы в том же ключе, в каком Карл Густав Юнг рассматривал архетипы сознания, т.е. как нечто «изначальное» (*arche*), трансцендентное, и одновременно как нечто непосредственно данное, имманентное, которое проявляется в конкретных культурно-исторических формах⁹. Диалектика «сакрального и профанного» отражается в религиозных символах точно также, как диалектика сознательного и бессознательного отражается в архетипах Юнга.

Символ у Элиаде несет в себе *изначальный* смысл, который имеет дело с само-откровениями священного, с «иерофанией». Согласно его теории, задача историка религии заключается при этом прежде всего в попытке ответа на вопрос: «имеет ли место в том или ином конкретном случае нововведение, сокрытие или же утрата *изначального смысла*?»¹⁰. Более того, по его мнению, «первая постановка вопроса, к которой приходит он [историк религии], заключается в том, что мир «говорит» через символы, открывает себя в них. [Ему] открывается нечто глубинное и основополагающее», и задача исследователя заключается в его фиксации¹¹. Здесь имеет место «непосредственное схватывание «зашифрованной» информации о мире. Мир «говорит», и «слово» его воспринимается *непосредственно*»¹², утверждает Элиаде¹³.

Таким образом, при всем подчеркивании места и роли истории, герменевтика религии Мирчи Элиаде является по своей сути псевдоисторической, поскольку она есть нечто иное, как «дешифровка того, что религиозный факт через историю сообщает о Надисторическом»¹⁴. Понятийный аппарат Элиаде является одновременно герменевтическим и мистическим. Герменевт дол-

жен «расшифровать» значение символа, которое, в свою очередь, хочет быть расшифрованным: «мир говорит». Через непосредственное эмпатическое восприятие символически закодированного сообщения исследователь религии становится носителем этого сообщения, т.е. религиозным субъектом, а религиоведение – этот пункт особенно подчеркивается современными критиками – грозит превратиться в религию. В этом смысле известное требование Ваха «углублять чувство нуминозного» (*Vertiefung des sensus numinis*)¹⁵, как задача религиоведения, является актуальным и для Элиаде. Кроме того, фокусирование *историка* религии на *понимании* «надисторического» уводит его от анализа места религии в системе культуры.

Моей целью является, однако, не критика герменевтического метода Элиаде – такая критика стала в последнее время общим местом в западном религиоведении. Мне важно лишь показать, что герменевтика религии в работах многих именитых религиоведов XX века – Элиаде здесь всего лишь наиболее известный пример общей тенденции – с точки зрения истории дисциплины, практически неотделима от феноменологии религии с ее установкой на поиск сущностей религиозных феноменов. Мне представляется, что именно факт зависимости герменевтики религии от интенсивно критикуемого феноменологического наследия препятствует постановке новых герменевтических задач в рамках религиоведения и мешает развитию герменевтического метода из иных, не связанных с феноменологией религии, оснований.

Критики выступают против универсализма и граничащего с догматизмом эссенциализма, а также против субъективизма феноменологии религии¹⁶. Вместо того, чтобы входить в детали этой критики, я хочу обратиться к двум методологически продуманным попыткам дальнейшего развития феноменологии религии как «прикладной герменевтики».

Жак Ваарденбург

Несмотря на то, что в настоящее время вряд ли найдется хоть один серьезный религиовед на Западе, который полностью разделял бы воззрения Элиаде и других феноменологов и применял бы без ограничений их методологию, следует подчеркнуть, что феноменология религии являлась, пожалуй, единственной подлинно религиоведческой методологией (в сравнении, например, с социологией религии, которая заимствует свой метод из общей социологии), которая на протяжении половины столетия определяла идентичность религиоведения как научной дисциплины. Выражаясь словами Акселя Михаелиса, «непреходящими являются заслуги феноменологии религии как эвристического и герменевтического метода»¹⁷. Таким образом, имеются все-таки определенные основания не снимать феноменологию религии с повестки дня. Прежде всего, ее усилия «понять» религиозные феномены – пусть даже лишь с целью их корректного описания – являются по-прежнему актуальной задачей религиоведения.

В недавней истории дисциплины существуют попытки реформировать феноменологию религии и развивать ее в русле религиоведческой герменевтики. Одним из наиболее продуктивных попыток является, пожалуй,

предложенная Жаком Ваарденбургом «прикладная религиоведческая герменевтика», которую он характеризовал как «феноменологию религии нового стиля»¹⁸. Новым в подходе Ваарденбурга является подчеркивание интерпретации как процесса, конституирующего религиозную действительность – *религии всегда находятся в процессе интерпретации*¹⁹.

Мне представляется, что подходом, предложенным Жаком Ваарденбургом, незаслуженно пренебрегли. Возможно, что причиной этому является центральное для него понятие *интенции*, которое было отброшено постмодернистской теорией культуры. Однако, по моему мнению, пока недостаточно принимается во внимание, что герменевтика Ваарденбурга носит семиотический характер, несмотря на то, что ее автор эксплицитно не обращается к работам семиотиков. В этой связи понятие интенции можно понимать как направленность процесса интерпретации, в результате которой *нечто* (сигнификат) понимается как *нечто* (сигнификант) *через нечто* (интерпретант). Последний момент интерпретативного процесса – через нечто – и является, на мой взгляд, объектом интенции Ваарденбурга. Если понимать интенцию в этом ключе, то она теряет свою мнимую субстанциальность и выражает лишь определенную перспективу интерпретации, которая протекает как семиотический процесс. Именно понятие интенции делает, по мысли Ваарденбурга, религиозный феномен «религиозным», иными словами, наполняет то или иное явление культуры религиозным содержанием. Таким образом, исследование интенциональности, по Ваарденбург, является, на мой взгляд, вполне приемлемым видом герменевтики религии, которая анализирует субъективные интерпретации через их объективные выражения посредством семиотической модели²⁰.

Если продолжение традиции феноменологии религии, в том числе как религиоведческой герменевтики, вообще возможно, то необходима основательная ревизия ее теоретических и методологических оснований. Подход Жака Ваарденбурга является одним из первых шагов в данном направлении.

Гевин Флад

Следующий важный шаг совершает теоретически блестяще разработанный «нарратологический» подход Гевина Флада. Флад строит свою теорию, отмежевываясь от феноменологии религии, критика которой служит отправной точкой для его рассуждения. Тезис Флада заключается в том, что феноменология религии своими антиисторическими суждениями и трансцендентально-философским наследием сама полагает себе границы²¹. По его мнению, гуссерлианская модель сознания, лежащая в основании феноменологии религии, исключает иные, например, лингвистические или культуральные модели как интерпретативный базис, поскольку в модели Гуссерля нет места коммуникативным процессам, так как объектом сознания является поток когитаций. В качестве альтернативы Флад предлагает исходить из данности языка, интересубъективности и культуры. Смещение исследовательской перспективы из сферы сознания в сферу языка и культуры открывает полеинтерпретации под знаком нарративности и интересубъективности²².

Понятие *нарратива* становится у Флада центральной категорией для понимания религии²³. Нарратологическая теория, которую Флад частично заимствует из работ Рикера, Женета и Бахтина, призвана, прежде всего, деконструировать идею постороннего нейтрального наблюдателя, которая является одной из основ феноменологии религии. Упразднение этой идеи позволило бы, по мысли Флада, четко различать религиозное повествование от религиозоведческого дискурса (что в практике феноменологии религии, как правило, не имело места) и, следовательно, воспринимать их как конкурирующие или взаимодополнительные нарративы. Нарратив, подчеркивает Флад, всегда обладает идеологическим потенциалом, который в случае религиозоведения может оказаться *религиозно продуктивным*. Кроме того, поскольку нарратив всегда находится в определенном историческом контексте²⁴, его исследование требует исторической герменевтики.

Трудно не заметить, что подход Флада объединяет три методологические перспективы: герменевтическую, историческую и перспективу дискурсивного анализа. Свой подход сам Флад рассматривает в русле классической герменевтической традиции, линию которой он проводит от Шлейермахера, через Дильтея и Гадамера к философии Рикера и Бахтина²⁵. Язык и культура, которые занимают в его теории центральное место, позволяют, на мой взгляд, говорить в данном случае о подходе, теоретически близком подходу герменевтики культуры.

Герменевтика культуры

Выражение *герменевтика культуры*, хотя и относительно ново, постепенно входит в научное употребление в европейском контексте. На первый взгляд, это словосочетание тавтологично. Действительно, с одной стороны, предметом герменевтики являются продукты культурных практик, которые, можно рассматривать как «тексты» в широком смысле слова. С другой стороны, сама герменевтика также является феноменом культуры. Герменевтика культуры, таким образом, есть ничто иное, как «герменевтика герменевтики», то есть попытка понимания чужого понимания в контексте культуры или культур.

Не подлежит сомнению, что религиозные феномены также представляют собой продукты культурных практик (или сами эти практики) и могут быть исследованы методом герменевтики культуры. Основной тезис данной работы заключается в том, что герменевтика религии как часть культурологически ориентированного религиозоведения должна строиться на основании современных подходов герменевтики культуры, переняв ее понятийный аппарат, и прежде всего, само *понятие культуры* как феноменологической рамки, в которой – и только в которой – религиозные феномены могут быть предметом научного исследования.

К понятию культуры

В противоположность к прежним нормативным и эссенциалистским подходам (культура vs. природа, культура vs. цивилизация, элитарная культу-

ра vs. массовая культура и т.д.), термин «культура» в большинстве подходов герменевтики культуры применяется как *открытое понятие* и носит семиотический характер. Иными словами, как *понятие культуры, ориентированное на значение и знание*, согласно которому культура предстает как *комплекс смысловых систем* или *символических порядков*, «при помощи которых люди создают собственную действительность как осмысленную и которые в форме упорядоченного знания делают возможным и ограничивают совершение действий»²⁶. Это понятие культуры, которое во многом восходит к теории культуры Э. Кассирера²⁷, было принято в качестве «исследовательской программы» в докторантской коллегии «Герменевтика культуры под знаком различия и трансразличия» и «используется в строго дескриптивном ключе как не-онтологическая универсалия для предметов и процессов, которые описываются как генерация, поддержание, изменение и традирование смыслов, ориентирующих восприятие и действие»²⁸.

В этом определении культуры В. Шпарна следует особенно подчеркнуть *динамический аспект* культурной трансформации, который представляет собой главный фокус исследовательской программы герменевтики культуры. Этот аспект подразумевает динамику процессов производства и дискурсивной конкуренции *культурных смыслов*. Речь идет о культуре «как совокупности того, что передается не генетически, а через процессы социальной коммуникации и социального взаимодействия, нередко через посредство смысловых знаковых процессов как лингвистической, так и не лингвистической природы, генерируется в среде людей, усваивается посредством обучающих практик, а также тем или иным образом модифицируется и передается по традиции»²⁹.

Такое понимание культуры, которое в том ли ином виде существует уже порядка полувека³⁰, лежит, на мой взгляд, и в основе вышеупомянутых религиоведческих подходов Г. Флада и Ж. Ваарденбурга, поскольку в них особенно подчеркивается роль коммуникативных процессов и социального взаимодействия (Флад), а также функция ориентирования и интенциональность культурных смыслов (Ваарденбург). Однако, в религиоведческих подходах опирающихся на герменевтический метод пока еще недостаточно тематизируется тот факт, что данное понятие культуры, несущее черты семиотического подхода, предполагает определенную модификацию классической герменевтики.

Идентичность и различие

Как показал Вальтер Шпарн в своем введении к вышедшему в 2008 году сборнику «Герменевтика культуры», исследовательская программа этого нового направления не может следовать программе классической герменевтики, по крайней мере, в двух аспектах. Она «не должна быть отягощена надеждой [возможности] слияния гетерогенных дискурсов в общем горизонте», и *должна* «дистанцироваться от гипотезы гомогенно централизованного субъекта понимания»³¹.

Дебаты о герменевтике во второй половине XX века во многом опре-

деляются спором между герменевтикой и философией деконструкции, точнее между Х.-Г. Гадамером и Ж. Деррида³². Гадамеровская герменевтика исходит из недифференцированного понятия *понимания*, т.е. рассматривает *ложное понимание* или *непонимание* лишь как «формы отклоняющегося понимания» («невозможность не понимать»). Критика Жака Дерриды, напротив, исходит из дифференциальности знака и стремится через этот постулат доказать несостоятельность посылок герменевтики Гадамера. Деррида выводит свою трактовку процесса понимания не из мнимого (базирующегося, например, на т.н. антропологических константах) *единства горизонта «предпонимания»*, а из феноменов *ложного понимания* и *непонимания*, которые являются неотъемлемой частью межкультурных контактов³³.

Герменевтика культуры, которая не допускает «слияния горизонта» и не желает исходить из классического представления Нового Времени о субъекте понимания «в его абсолютной, и, как минимум, в герменевтическом смысле, автономной субстанциальности»³⁴, должна, по всей видимости, развиваться, исходя из предпосылок, базирующихся на логике различия. Герменевтика такого рода, нацеленная на различие, а не на его преодоление, имеет большое значение для религиоведения, для которого, с одной стороны, метод межкультурного сравнения по-прежнему обладает основополагающим значением, и которое, с другой стороны, стремится в акте саморефлексии поместить свой собственный дискурс в анализируемое им дискурсивное поле религиозного. Требование включения религиоведческого дискурса как комплиментарного (а порой и конкурирующего) нарратива в описание поля религиозной нарративности, выдвинутое Г. Фладом, подразумевает употребление понятия культуры в озвученном выше смысле, т.к. оно помещает «наблюдающего герменевта в наблюдаемый им культурный процесс, характеризующийся как постоянная борьба за смысл»³⁵.

Праксиология и теория медиа

Герменевтика культуры и применяемое в ней понятие культуры испытали определенное концептуальное расширение в рамках исследовательской программы вышеупомянутой докторантской коллегии. Понять *нечто* как *нечто* через *нечто третье* всегда подразумевает *кого-то* как понимающего, который передает результат своего понимания *кому-то* для дальнейшего понимания³⁶. Этот факт привел к необходимости расширить концепт и исследовательскую программу герменевтики культуры в праксиологическом и медиа-теоретическом аспектах. Первый аспект расширения выдвигает требование принять во внимание прагматические аспекты культуры, то есть привлечения социологической перспективы. Иными словами, герменевтика, ориентированная на дискурс, должна быть дополнена герменевтикой, ориентированной на актера.

Медиа-теоретическое расширение концепта герменевтики культуры основывается на той посылке, что культура имплементирована медийностью, – проникнута ею и реализуется через нее. Принципиальная медийность процессов культурного взаимопонимания ставит вопрос о роли раз-

личных медиа в процессах генерации и трансляции *культурных смыслов*, которые непосредственно и являются предметом исследования герменевтики культуры. Такая постановка вопроса подразумевает, что «медиа не просто сохраняют, кодируют и передают культурную информацию, но и ставят ее от себя в зависимость, следы которой становятся наглядными лишь в медиа-теоретической перспективе»³⁷.

Для религиоведения, которое, как известно, характеризуется множественностью методологических подходов, данное расширение в сторону социологии актера и теории медиа имеет большое значение. Если известная односторонность исторической и социологической исследовательской перспективы, как утверждает лейпцигский религиовед Хуберт Зайверт, действительно достигла стадии необходимости проработки³⁸, и религиоведам пора серьезно задаться вопросом о теоретическом преодолении этой односторонности, иными словами, если возникла, наконец, необходимость обоснования методологического *плюрализма* вместо методологической *плюральности*³⁹, то программа герменевтики культуры в ее расширенном виде вполне может послужить для этого своего рода теоретической платформой. Размышления Михаэля фон Брюка, который ставит рядом методы «исторической герменевтики» и «эстетики религии» и утверждает единство функциональной, герменевтической и сравнительной постановки вопроса, также следуют в данном направлении⁴⁰.

Герменевтика религии и анализ дискурса

Следует особенно подчеркнуть, что современные культурологические и религиоведческие подходы, в том числе и те, которые ориентированы на герменевтику культуры, все чаще применяют методологию дискурсивного анализа. Так, например, мюнхенский профессор религиоведения Михаэль фон Брюк в своей программной статье «Религиоведение как культурология» обосновывает необходимость «диалогической исторической герменевтики», которая во многом близка к описанной выше герменевтике культуры. Применяемое им понятие культуры сходно с семиотическим в том смысле, что фон Брюк определяет ее как «совокупность ценностных и поведенческих моделей, а также эксплицитных и имплицитных кодирований». Религиоведческий анализ как «диалогическая историческая герменевтика» нацелен, согласно фон Брюку, на «компаративное соотношение моделей понимания в диахронном и диаатопном ключе таким образом, чтобы специфическая история [религиозного] дискурса вышла бы на свет из тени прочих дискурсов»⁴². Герменевтика фон Брюка работает, таким образом, как в русле собственно герменевтики, так и в русле дискурсивного анализа⁴³.

Действительно, обе исследовательские перспективы представляются необходимым образом взаимодополняющими, ибо религиоведческий анализ, который односторонне концентрируется только на понимании внутренней аргументационной структуры отдельной – например, догматической – позиции или же, напротив, нацелен лишь на описание самопроизвольно курсирующих дискурсов⁴⁴, по-прежнему остается в плену методологической одно-

сторонности (хотя и не совсем в том смысле, который вкладывает в это Х. Зайверт)⁴⁵. Конечно, методологическая совместимость герменевтики и дискурсивного анализа еще далека от того, чтобы быть теоретически обоснованной. Задача теоретического религиоведения заключается поэтому в том, чтобы апробировать обе методики на конкретном предмете исследования, с целью выявить и отразить точки трения между этими двумя подходами в рамках своей дисциплины. Герменевтика культуры как специфическая исследовательская программа могла бы выступить для этой цели в роли теоретического обрамления.

На методологическую проблематику соединения герменевтики, которая традиционно нацелена не на дискурсивные практики, и анализа дискурса, недавно указал Андреас Неринг. Возможное решение он видит в применении теоретического подхода Эрнесто Лаклау и Шанталь Муфф, которые стремятся преодолеть дихотомию «дискурсивное–недискурсивное»⁴⁶. Их теория «пустых означающих»⁴⁷, которая постепенно начинает применяться и в религиоведении⁴⁸, оспаривает то, что предметы «могут конституироваться как предметы вне пределов дискурсивной привязки своего проявления». Таким образом, предметом является не «объективный», а, выражаясь словами фон Брюка, «интерсубъективный конструкт», проявляющийся в акте «само-реализации дискурса»⁴⁹.

«Религия» как объект (или как феномен *sui generis* феноменологии религии) в терминологии Лаклау и Муфф может быть названа «пустым означающим», недифференцированной категорией, которая сама по себе не является объектом, но некой мнимой сущностью, которая делает возможной позиционирование идентичности и оформляет ее как «религиозную»⁵⁰. В этом смысле фон Брюк совершенно прав в своем утверждении, что религиоведение «не имеет собственного специфического объекта, однако она имеет «специфический предмет» исследования»⁵¹.

Дискурсивный анализ такого рода, по моему мнению, вполне может быть комбинирован с герменевтикой культуры и в перспективе может обеспечить такой теоретический синтез, который сможет обосновать методологический плюрализм в религиоведении, а через него специфику и нередко оспариваемую идентичность нашей дисциплины.

Практическое применение

В заключение мне представляется целесообразным привести пример возможного конкретного приложения описанной выше культурно-герменевтической парадигмы к исследованию современной религиозности. Исходной посылкой при этом является тот факт, что религия является неотъемлемым фактором культурных и социально-политических трансформационных процессов. Если мы обратимся к современной российской религиозной ситуации, то надо, прежде всего, отметить то, что она на протяжении всего XX века неоднократно подверглась процессам де- и реконструкции, которые в той или иной мере продолжают и по сей день. Эти процессы можно описать в тер-

минах формирования-конструирования религиозных идентичностей, которое протекает параллельно с процессами генерации и конкуренции (новых) культурных смыслов. При таком подходе описание современного состояния российской религиозности будет неотделимо от процессов историко-культурной и социально-политической трансформации. При этом необходимо комбинировать как диахронный срез исторического изменения условий бытования религиозности в России, начиная с того или иного временного отрезка, важного для понимания ее современного состояния, так и синхронный срез современного ее бытования. Для целей культурно-герменевтического анализа целесообразно выделить те элементы религиозного дискурса, которые наиболее остро проявляются и потому не только характерны для современной ситуации, но и наиболее наглядны и доступны для исследования. Такими элементами являются, на мой взгляд, три формации, которые можно обозначить как *дискурсивные поля*: политическое (например, дискуссии об отношениях религии и государства), образовательное (например, дебаты о религиозном образовании, конструирование образа религии посредством системы государственного и собственно религиозного, например, церковного образования) и медийное (например, само-репрезентации религиозных объединений в различных СМИ, конструирование образа религиозного в кинематографе, в художественной литературе и памятниках культуры, в музеях и т.д.). Как *функционирует* религия в современном российском обществе – следует рассматривать как основной вопрос такого комплексного исследования, конкретной целью которого является описать отдельные элементы каждого из трех дискурсивных полей в их постоянном взаимном пересечении и наложении одно на другое. Именно на стыке разных дискурсов нередко возникают новые смысловые парадигмы, которые генерируют новые культурные значения, оспаривают их друг у друга и т.д.

Роль различных медиа как посредников этих процессов трудно переоценить. Именно они фиксируют проявления того или иного дискурса и делают его доступным для исследования. Визуальные аспекты религиозного, которые зачастую игнорируются ориентированной на анализ текста классической герменевтикой, являются важной частью культурно-герменевтического подхода. Как конструируются значения посредством визуальных кодов – один из вопросов, относящихся к области визуальной антропологии. Это подразумевает, с одной стороны, рефлексию применения средств визуализации определенными религиозными группами, то есть определенными визуальными культурами, и, с другой стороны, применение технических средств визуализации как исследовательской методики. Значение применения визуальной антропологии для религиоведения заключается не в последнюю очередь в том, что современные религиозные культуры осуществляют внутреннюю и внешнюю коммуникацию и саморефлексию все более и более при помощи технических средств. Поэтому исследования визуальности в процессе культурного репродуцирования, изучение специфики визуальных систем и различных видов визуального кодирования внутри и между рели-

гиозными сообществами являются важной частью культурологически ориентированного религиоведения. Эпистемологическая ценность этого подхода, в особенности, заключается в том, что неотъемлемые для генерации визуального материала процессы взаимного *перевода* различных дискурсивных языков⁵² становятся доступными для научного описания и анализа, а также позволяют увидеть в новом свете обусловленную визуальными медиа динамику трансформации религиозных форм.

Таким образом, любая попытка комплексного описания⁵³ современной российской религиозности в русле культурно-герменевтической парадигмы неизбежно предполагает междисциплинарный подход. Религиоведение раздробленное внутри себя на отдельные субдисциплины, лишенное общей ведущей постановки вопроса и определенной исследовательской программы, вряд ли способно адекватно выполнить такую задачу.

Возможность метатеории?

Обращаясь к проблеме дезинтеграции религиоведения как академической дисциплины, можно предположить, что перенесенная в практику религиоведческих исследований программа герменевтики культуры действительно обладает потенциалом стать интегральной религиоведческой теорией, на необходимость которой для религиоведения неоднократно указывалось. «Назрела необходимость в целостных теориях, которые могли бы дать общий обзор всего поля религиоведческих исследований», писал Фрэнк Уалинг еще в 1984 году, утверждая, что «религиоведение может и [...] должно искать средства для философского обзора своей теории и методологии и интегральную рамку для них»⁵⁴.

На релевантность «метатеории» настойчиво указывает и Гевин Флад. Вместе с тем, он констатирует «решительный недостаток энтузиазма в отношении возможности построения метатеории» и устойчивую «антитеоретическую тенденцию» в современном западном религиоведении.⁵⁵ Тем не менее, метатеория важна для любой академической дисциплины, поскольку она, с одной стороны теоретически обосновывает положение данной дисциплины в ряду других научных дисциплин, ее автономность и, в конечном счете, ее право на существование. С другой стороны, религиоведение определяется множественностью методологических подходов и интердисциплинарностью. Здесь внятная *метатеория* могла бы стать гарантом целостности дисциплины – иными словами, лечь в основание *методологического плюрализма*, который занял бы место имеющей на данный момент место простой множественности методологических подходов. В то время как последняя грозит вылиться в методологически неотрефлексированный эклектизм, *плюрализм* подразумевает *организацию различия* разнообразных подходов, обеспечивает творчески и экспериментально их взаимодополняющее употребление и наряду с этим сознает их нередуцируемое различие исторически обусловленную ограниченность.

Значение герменевтики для религиоведения долгое время считалось чем-то самым собой разумеющимся. Кроме того, герменевтика воспринима-

лась как достаточный критерий научности нашей дисциплины⁵⁶. Однако тот факт, что классическая герменевтика (как и феноменология религии) имеет свои границы и поэтому не может без определенных оговорок применяться в современных научных исследованиях, является на сегодняшний день очевидным.

Уместно задаться вопросом, насколько актуален тезис, некогда выдвинутый Отто Фридрихом Больновым, который определял религиоведение как герменевтическую дисциплину? Я бы ответил на этот вопрос утвердительно, однако такой утвердительный ответ подразумевает критическое переосмысление религиоведением своих исходных посылок. Современное религиоведение уже делает в этом направлении первые шаги, пытаясь развиваться в русле герменевтики культуры, которая представляется мне подходящей для этой цели исследовательской парадигмой, обладающей, помимо прочего, метатеоретическим потенциалом, способным, преодолеть односторонность отдельных религиоведческих дисциплин, таких, например, как история и социология религии.

Библиографический список

1. Bertram, Georg W. Hermeneutik und Dekonstruktion: Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie. – München : Fink, 2002.
2. Bollnow, Otto Friedrich. Religionswissenschaft als Hermeneutische Disziplin. // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte. – 1979. – 31. – S. 225–238 und 366–379.
3. Brück, Michael von. “Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft.” // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld / hrsg. von Anne Koch. – Marburg : Diagonal-Verlag, 2007. – S. 73–93.
4. Cox, James L. A Guide to the Phenomenology of Religion: Key Figures, Formative Influences and Subsequent Debates. – London, New York : T & T International, 2006.
5. Eliade, Mircea. “Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen.” In Grundfragen der Religionswissenschaft, hrsg. von Mircea Eliade und Joseph M. Kitagawa. – Salzburg : Otto Müller Verlag, 1963. – S. 106–135.
6. Flood, Gavin. Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion. – London, New York : Cassell, 1999.
7. Kulturhermeneutik: Interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, hrsg. von Christoph Ernst, Walter Sparr und Hedwig Wagner. – München : Fink, 2008.
8. Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. von Axel Michaels, Daria Pezzoli-Olgiate and Fritz Stolz. – Bern [u.a.] : Lang, 2001.
9. Reckwitz, Andreas. Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. – Weilerswist : Velbrück Wissenschaft, 2006.

¹ Хотя Вах позиционировал себя как социолога религии, а Элиаде определял себя как ее историка, их роль как феноменологов религии не подлежит сомнению. Ср., напр., Cox, J. L. A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates. – London, New York : T & T International, 2006. – P. 172–187.

² Waardenburg, J. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik // Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft. – 1993. – Bd. – 77. – S. 216–234.

³ Ср., например, сборник Michaels, Axel / Pezzoli-Olgiati, Daria / Stolz, Fritz (Hg.): Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? – Bern: Lang, 2001, а также монографии Cox, J. L. A guide to the phenomenology of religion: key figures, formative influences and subsequent debates. – London, New York : T & T International, 2006. Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York : Cassell, 1999.

⁴ Возможно, правильнее было бы переводить этот термин как «культуральный» или «культуралистский» поворот, т.е. такой поворот к культуре, который произошел в русле англосаксонской cultural studies, дисциплины, существенно отличающейся от российской культурологии. В немецкоязычной литературе это понятие либо приводится в оригинале, либо переводится как «kulturalistische Wende». Последний перевод также является неологизмом, т.к. в немецком языке прилагательное «kulturalistisch» до недавнего времени отсутствовал. Хотя выражения «культуральный» и «культуральность» все еще режут слух носителя русского языка, их употребление постепенно входит в научный оборот (Ср. Культуральные исследования. Сборник научных работ. / Под ред. А. Эткинды и П. Лысакова. – СПб.–М. : Изд. ЕУСПб, Летний сад. – 2006).

⁵ Eliade, M. Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen // Grundfragen der Religionswissenschaft / hrsg. von Eliade, M. und Kitagawa, J. M. – Salzburg : Otto Müller Verlag, 1963. – S. 106–135. – S. 112. При написании этой статьи мне был доступен для цитирования только немецкий перевод этой работы Элиаде. Англоязычный оригинал см.: Eliade, M. Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism // The History of Religions: Essays on Methodology. / ed. by Joseph Kitagawa and Mircea Eliade. – Chicago : University of Chicago Press, 1959.

⁶ Например, с Э. Кассирером и К. Гирцем.

⁷ Eliade, M. Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen // Grundfragen der Religionswissenschaft / hrsg. von Eliade, M. und Kitagawa, J. M. – Salzburg : Otto Müller Verlag, 1963. – S. 106–135. – S. 107.

⁸ Ibid. – S. 108–109. Курсив Элиаде.

⁹ Элиаде имел возможность неоднократно лично встречаться с Юнгом на ежегодных конференциях «Эранос» в г. Аскона в Швейцарии. См. Wasserstrom, Steven M.: Religion after religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos. – Princeton, NJ : Princeton Univ. Press, 1999.

¹⁰ Eliade, M. Methodologische Anmerkungen zur Erforschung der Symbole in den Religionen // Grundfragen der Religionswissenschaft / hrsg. von Eliade, M. und Kitagawa, J. M. – Salzburg : Otto Müller Verlag, 1963. – S. 106–135. – P. 117. Курсив мой (ВЖ).

¹¹ Ibid. – S. 121.

¹² Ibid. – S. 122.

¹³ На возможную связь т.н. «творческой герменевтики» Элиаде (с ее стремлением пробиться к «изначальному смыслу») и его саморефлексии над собственными индивидуально-психологическими особенностями недавно указал А.П. Забияко в своей статье: Забияко А.П. Мирча Элиаде: методология в контексте индивидуально-психологических и религиозных особенностей личности // Религиоведение. – 2008. – №1. – С. 180–186.

¹⁴ Eliade, M. Schamanismus und archaische Eksasetechnik. – Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975. – S. 5. При написании этой статьи мне был доступен для цитирования только немецкий перевод этой работы Элиаде. Русский перевод см.: Элиаде, М. Шаманизм: архаические

техники экстаза. – Киев : София, 2000.

¹⁵ Wach, J. The meaning and task of the history of religion // The history of religion: essays on the problem of understanding / ed. by Kitagawa, J. M. – Chicago, London : The University of Chicago Press, 1967. – P. 1–19. – P. 4.

¹⁶ Cp. Michaels, A. Nachwort: Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. von Michaels, A., Pezzoli-Olgiati, D., und Stolz, F. – Bern [u.a.] : Lang, 2001. – S. 489–492. – S. 489 f. Концептуальную критику трансцендентально-философских оснований феноменологии религии см. Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York : Cassell, 1999. – P. 99–113.

¹⁷ Michaels, A. Nachwort: Die Religionsphänomenologie ist tot – Es lebe die Religionsphänomenologie // Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? / hrsg. von Michaels, A., Pezzoli-Olgiati, D., und Stolz, F. – Bern [u.a.] : Lang, 2001. – S. 489–492. – S. 490. Курсив мой (ВЖ).

¹⁸ Waardenburg, J. Religionsphänomenologie // Theologische Realenzyklopädie, hrsg. von Müller, G. – Berlin; New York : de Gruyter, 1997. – S. 731–749. – S. 741 ff.

¹⁹ Выражаясь словами самого Ваарденбурга: „Religionen sind immer schon gedeutete Religionen“ – «Религии суть всегда уже [кем-либо] истолкованные религии». Waardenburg, J. Religionen und Religion: systematische Einführung in die Religionswissenschaft. – Berlin; New York : Walter de Gruyter, 1986. – S. 233 f.

²⁰ Cp. Zhdanov, V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 473–487. – S. 478 f.

²¹ Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York : Cassell, 1999. – P. 137.

²² Ibid. – P. 124–125.

²³ Ibid. – P. 141.

²⁴ Ibid. – P. 141.

²⁵ Ibid. – P. 11 & P. 139.

²⁶ Reckwitz, A. Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. – Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 2006. – S. 84.

²⁷ Ibid. – P. 86. Cp. Cassirer, E. Philosophie der symbolischen Formen, 3 Bde. – Berlin : Bruno Cassirer Verlag, 1925–1929.

²⁸ Sparn, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 11–22.

²⁹ Ibid. – S. 14.

³⁰ Reckwitz, A. Die Transformation der Kulturtheorien: Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. – Weilerswist : Velbrück Wissenschaft, 2006. – S. 84 ff.

³¹ Sparn, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 16.

³² Cf. Bertram, G. W. Hermeneutik und Dekonstruktion: Konturen einer Auseinandersetzung der Gegenwartsphilosophie. – München : Fink, 2002.

³³ Cf. Ernst, C. Die implizite Medialität des Kulturvergleichs: Interkulturelle Hermeneutik zwischen Phänomenologie und Medienphilosophie // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, ed. Ernst, C., Sparn, W., and Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 34 f.

³⁴ Sparn, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 11–22; – S. 16.

³⁵ Ibid. – S. 18.

³⁶ Не иначе происходит и в данный момент, когда я пытаюсь понять герменевтику религии как герменевтику культуры и передать свое понимание читателю для дальнейшей интерпретации.

³⁷ Sparn, W. Einleitung // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 11–22; – S. 17.

³⁸ Seiwert, H. Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften. Diskussionspapier zur 2. Tagung des Arbeitskreises Theorie und Methodologie der Deutschen Vereinigung für Religionswissenschaft am 26–27 Juni 2008 in Marburg. – Архив автора.

³⁹ Я опираюсь на предложенное Коку фон Штукрадом различие между плюральностью как наличествующей множественностью подходов и явлений и плюрализмом как «организацией различия» между ними. Cf. Stuckrad, K. v.: Was ist Esoterik? Kleine Geschichte des geheimen Wissens. – München, 2004. – S. 19.

⁴⁰ Brück, M. v. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hrsg. von Koch, A. – Marburg : Diagonal-Verlag, 2007. – S. 73–93; – S. 75 f.

⁴¹ Ibid. – S. 77.

⁴² Ibid. – S. 75.

⁴³ Cf. Nehring, A. „Im Wunderland des Glaubens“ – Religionswissenschaft zwischen Kulturpolitik und Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 407–428; – S. 420 f.

⁴⁴ Как это отчасти имеет место быть в теории фон Штукрада. Cp. Stuckrad, K. v. Discursive study of religion: from states of the mind to communication and action // Method & Theory in the Study of Religion. – 2003. – № 3 (15). – P. 255–271.

⁴⁵ Cf. Zhdanov, V. Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz. / hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 473–487; – S. 481; Nehring, A. Religion und Kultur – Zur Beschreibung einer Differenz // Religious Turns – Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen, hrsg. von Nehring, A. and Valentin, J. – Stuttgart : Kohlhammer 2008. S. 11–31, – S. 26.

⁴⁶ Nehring, A. „Im Wunderland des Glaubens“ – Religionswissenschaft zwischen Kulturpolitik und Kulturhermeneutik // Kulturhermeneutik: interdisziplinäre Beiträge zum Umgang mit kultureller Differenz, hrsg. von Ernst, C., Sparn, W., und Wagner, H. – München : Fink, 2008. – S. 407–428; – S. 421.

⁴⁷ Cf. Laclau, E. Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? // Mesotes: Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog. – 1994. № 2. – S. 157–165.

⁴⁸ Cp. Nehring, A. Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung // Religion, Politik und Gewalt: Kongressband des XII. Europäischen Kongresses für Theologie, 18–22 September 2005 in Berlin, hrsg. von Schweitzer, F. – Gütersloh: Gütersloher Verl.–Haus, 2006. – S. 809–821; – S. 817 ff.; Bergunder, M. Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung // Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation, hrsg. von Neugebauer-Wölk, M. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2008. – S. 477–507; – S. 493 ff.

⁴⁹ Brück, M. v. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hrsg. von Koch, A. – Marburg : Diagonal-Verlag, 2007. – S. 73–93; – S. 74.

⁴⁹ Cf. Bergunder, M. Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung // Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation, hrsg. von Neugebauer-Wölk, M. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2008. – S. 477–507; – S. 495.

⁵⁰ Cf. Bergunder, M. Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung // Aufklärung und Esoterik: Rezeption – Integration – Konfrontation, hrsg. von Neugebauer-Wölk, M. – Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 2008. – S. 477–507; – S. 495.

⁵¹ Brück, M. v. Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft // Watchtower Religionswissenschaft: Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld, hrsg. von Koch, A. – Marburg : Diagonal-Verlag, 2007. – S. 73–93; – S. 73.

⁵² Например, «языков» политики и религии в русле системы образования и посредством различных видов медиа.

⁵³ В силу необходимости ограничиваемая каждый раз материалом и пространственно-временными рамками, диктуемыми конкретной прагматикой исследования.

⁵⁴ Whaling, F. An additional note on the on the philosophy of science and the study of religion // Contemporary approaches to the study of religion, ed. Whaling, F. – Berlin, New York, Amsterdam : Mouton Publishers, 1984. – P. 379–390; P. 382 & 385.

⁵⁵ Flood, G. Beyond phenomenology: rethinking the study of religion. – London, New York : Cassell, 1999. – P. 4.

⁵⁶ Bollnow, O. F. Religionswissenschaft als hermeneutische Disziplin // Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. – 1979. – № 31. – S. 225–238; 366–379.



Шкуркин А.М.

Историко-философский анализ роли христианства в трансформации отношений «человек-природа»



Шкуркин А.М.

Аннотация. В статье проведен анализ особенностей социальной дифференциации при переходе от архаичной модели общества к античной цивилизации, принципиально изменившей компенсаторные механизмы социального развития. Выявлены механизмы преобразования этики труда архаичных обществ и ее наполнение новым содержанием в античности. Концептуализована взаимосвязь между философскими учениями античности, христианским вероучением и формированием парадигмы наступательного активизма человека в отношении природной среды, ее преобразования и подчинения. Показана роль механизмов самоорганизации в трансформации отношений «человек-природа».

Ключевые слова: история, философия, христианство, труд, западная цивилизация, развитие, природа, религия, человек, жизнь, мышление, самоорганизация, социум, античность, дифференциация, Вселенная

Введение. В последние несколько десятков лет для описания интегральной цивилизационной характеристики используют такие термины как неравновесность и кризис. Большинство исследователей, с различным по полемическому накалу пафосом и проблемной остротой, по существу приходят к одному и тому же неутешительному выводу: в современных условиях человечество перешло в стадию высокой неравновесности и все в большей степени погружается в глобальный цивилизационный кризис. Наиболее существенная сторона этого кризиса состоит в том, что человек в неудержимом стремлении вовлечь в оборот все возрастающий объем энергетических ресурсов превысил допустимый предел в своем взаимоотношении с природой и поставил себя как вид на грань самоистребления¹. Как следствие, покоренная природа, вся планета, по образному выражению К. Ясперса, стала «единой фабрикой», где труд превращает человека во множество «масок», которые он в спешке надевает одну за другой, теряя при этом свою основу, становясь «жителем Земли без родины»².

Анализируя истоки религиозного сознания, А. Бергсон определил веру

как защитную реакцию природы против разлагающей силы ума³. В отношении восточных религий эти слова великого религиозного философа, вне всякого сомнения, справедливы. *Мудрое недеяние* в буддизме, даосизме, индуизме предстает в качестве морально-этических барьеров, накладываемых на диалог между человеком и природой, не позволяющих человеческому активизму перешагнуть некоторую невидимую грань, за которой скрыта беспощадность природных стихий, угрожающих рассеять в безграничном пространстве «жалкий тростник», осмелившийся бросить вызов Вселенной. Думается, что восточные религии не столько защищают природу, сколько оберегают самого человека. В природной среде скрыта некоторая необратимость, невозможность возврата к тому состоянию, которое сложилось еще несколько мгновений назад. «Все течет, все изменяется», – настаивал Гераклит. Это значит, что однажды нарушенная асимметричность в диалоге между человеком и природой становится катализатором, провоцирующим катаклизмы, кризисы, в которые ввергается человеческой агрессией планетарная цивилизация.

Но существуют ли эти «защитные функции религии» в христианском вероучении? Почему состоялась западная цивилизация, несущая смертельную угрозу всему планетарному миру, долгое время подпитываемая христианской этикой? В чем скрыты истоки столь неудержимо возрастающей экспансии природы человеком, поставившим себе цель стать господином природных стихий, решившим не просто реконструировать «земной град», подправить его, а создать новый мир, совсем иной способ бытия? Существовал ли конфликт между христианским вероучением и формирующейся цивилизационной парадигмой Запада, мироосмыслением человека? Или, быть может, христианство и само повинно в этом все более обостряющемся конфликте, внесло свой вклад в формирование западной социокультурной напряженности, определившей доминирующий вектор развития цивилизации? В существующей специальной литературе этот вопрос остается открытым. Все официальные теологические вердикты сходятся в том, что объектом христианского вероучения является душа человека, а материальное бытие преходяще. Так ли это?

История неумолима в том смысле, что она сохраняет как цивилизационный балласт, который, подобно остаткам судна потерпевшего кораблекрушение, болтается на водной поверхности, так и непреходящие ценностные исторические факты, скрытые в ее глубинах. Понятно, что извлечение последних требует несравненно больших усилий, а, главное, требуется хотя бы на время изменить привычный угол зрения.

В свое время один из родоначальников социологии О. Конт сформулировал предельно лаконичное с некоторым парадоксальным оттенком утверждение о том, что живые всегда, и все более и более, управляются умершими, и социальная связь нарушается в случае «бунта живых против мертвых». В соответствии с теорией К. Юнга, живые управляются не только умершими людьми, но и нашими далекими прародителями, которые занимали только

переходящие ступеньки в восхождении к Номо. Эти утверждения, думается, еще более справедливы, когда речь идет о больших и малых социумах. Видимо, справедливо утверждение, что судьбы современных цивилизаций, их «социальный дрейф» во многом зависят от уже погибших цивилизаций, а также от тех социумов, чьи следы едва просматриваются в историческом летоисчислении.

Неолитические истоки античного мировоззрения. Жизнь древних общин, занимавшихся охотой и собирательством, полностью определялась окружающей средой. Первобытный человек был слит с природой, которая была для него неразличимой совокупностью встроенных во все предметы мира мистических душ. Между этими сверхъестественными силами, существовавшими в сознании человека, и природой практически не было различий. Мистическому мышлению были чужды противоречия, для него оригинал, существующий в природе, и его копия, отраженная сознанием – одно и то же.

Именно в этой особенности древнего мышления и содержатся истоки религии и морали. Вместе с тем, первобытное общество, по оценкам Л. Леви-Брюля, является не столько обществом религиозным, сколько обществом страха. «Мы не верим, мы боимся», – вот основная формула жизни первобытных племен⁴. Все, что окружало человека, все, что он видел, все, с чем соприкасался, вызывало страх. В этих условиях социальный порядок можно было построить только на системе строгих коллективных правил и запретов. Всякое изменение в окружающей среде, вносимое рукой человека, могло нарушить равновесие и вызвать несчастья и бедствия. Сама природа, земля, на которой проживала группа, проникала в сознание людей, источала энергию, соединяла невидимыми связями все окружающие предметы, создавала мистическую тождественность между человеком и его окружением.

Итак, правило номер один первобытного способа жизни состоит в том, чтобы своими действиями, *своей активностью не навредить природе*. Нужны всеохватные ритуалы, строгая регламентация любых действий. В идеале, чтобы не навлекать гнева духов, лучше не делать ничего. А поскольку это невозможно, то нужно стараться делать как можно меньше, чтобы не разрушать гармонию, упорядоченность в природе, чтобы не дать возможности проявиться хаосу и враждебным стихиям. Быть может, именно из этого и возникла концепция недеяния в буддизме и даосизме. В исходной точке человеческой предыстории содержится всеохватывающее табу, накладываемое на человеческую активность, а диалог между первобытным социумом и окружающей средой максимально асимметричен. Природное окружение – все, человек – ничто. Природа на этой стадии человеческой истории – это бесконечная цепь больших и малых вопросов, которые, по мере трансформации человеческой самости, стремительно врываются в сознание человека, требуя ответов. Природа через эти вопросы открыла свои объятия человеку, через «ответы» – «вызовы», включив механизмы его саморазвития.

Изменился ли этот принцип первобытного способа жизни в античности

стремительный скачок, минуя многие сложнейшие исторические этапы самотрансформации человеческой души и тела, предшествующие греко-римской цивилизации? И да, и – нет. В античном обществе можно обнаружить отголоски древнего мистического мировоззрения. Греческое мышление тоже воспринимало мир как целое. По образному выражению Р. Тарнаса, греки воспринимали весь мир как «единый вопрос», требующий ответа⁵. Логическое мышление не вытесняет в полной мере пралогику древних обществ. Следы мистического мышления сохраняются в большинстве понятий, особенно обыденного уровня. В античности мистика архаичных обществ нашла свое воплощение в виде чувственно-материального представления о космосе, движимом космической душой и управляемом космическим умом. При этом во взглядах античных философов уже не ощущается прежнего благоговения и страха перед миром, еще не совсем отделившимся от человека, перед могущественным началом, которое «изменить – не дано никому». По мнению греков, с помощью разума можно постигать универсальные законы таинственного космоса, но для этого нужно научиться вслушиваться в *голос мира*, уметь созерцать. И в этом ощущается единство подходов греческих мыслителей и китайских, индийских мудрецов и пророков. Принципиальное отличие между ними состоит лишь в том, что гипотеза о превосходстве природы над человеком вовсе не нужна была грекам для постижения законов мироздания. Греческий Логос снял существовавший ранее приоритет природы над человеком, асимметричность в диалоге между ними. Значит ли это, что он упразднил и древнее табу на активность человека, на его труд через который создается опасность разрушения равновесия в окружающем мире?

Гармония мира и коллективизм. Для первобытного племени равновесие в природной среде, сбалансированность, умиротворение тайных мистических сил, проживающих в замкнутом ареале, – цель, к которой древний человек неустанно стремился. Но гармония – идеал и античного общества. Мораль «гармонизации жизни», правило «золотой середины» – сквозная тема для стоиков, Платона и Аристотеля. Причем эти идеалы античности доминируют не только в философии, науке и искусстве, они пронизывают все стороны повседневной жизни общества. Умеренность, равновесие, покой, жизнь в границах социальных норм – характеристики разумного поведения. Установка античной цивилизации далека от того, чтобы ориентировать человека на активное взаимодействие с миром, формировать в нем наступательные ориентации, деятельностный активизм. Как раз напротив – человек должен уметь концентрироваться, сосредотачиваться, главным образом, на себе самом.

Примером экстремального способа реализации этого античного руководства для ума является аскетизм Диогена, который «замкнул» мироздание до пределов обычной бочки. Однако и в столь оптимистичном, жизнерадостном взгляде на жизнь, каким отличался Эпикур и его сторонники, просматривается доминирование норм «золотой середины». Здоровое тело и душевная безмятежность, повышенное внимание к собственным ощущениям необхо-

димо, в первую очередь, для того, чтобы сформировать уравновешенное состояние. Таким образом, правило древних – избегать, по возможности, такой активности, которая может разрушить гармонию мира – в полной степени наследуется античной цивилизацией. Неподвижное совершенство – идеал античного мира. Созерцание гармонии предпочтительнее деятельности. Однако в античную эпоху запреты архаичных обществ переносятся из сферы ритуала в сферу этики и морали.

А что же труд физический, как непосредственный и самый активный способ преобразования природы? Какое отношение к нему складывалось на фоне бережного отношения к гармонии мира? Внешняя активность, физический труд вовсе не осуждается в античном обществе. Как раз, напротив, во всех античных утопиях осуждается бездеятельность. В XX веке будут открыты психологические законы, научно подтверждающие опасения греков. Но вот здесь и возникают несколько цивилизационных «но», характеризующих дух античной эпохи. Если для работников, рабов и ремесленников досуг вреден потому, что в этом случае от бездействия и лени возможны худшие проявления низменных начал в человеке, то для «истинных граждан» главное зло – в бездействии духа. Поэтому первобытная система социальных норм в античной этике дифференцировалась в соответствии с тем, как был разделен античный труд. Табу древних не отменяется, но оно трансформируется сообразно тому, как видоизменяется социальная стратификация античного социума. Через физический труд наиболее ничтожных, самых презираемых человеческих особей сохраняется гармония античной элиты. Почему же это произошло? Случайны ли эти цивилизационные метаморфозы?

Ответы на эти вопросы содержатся еще в одном принципе архаичных обществ, которым они безукоризненно руководствовались. Сознание первобытных людей, согласно антропологическим современным выводам, является мистическим еще и потому, что оно коллективно. Принимаются только такие социальные нормы, которые полезны всему первобытному сообществу. Социальный порядок – это не просто доминирование социального целого, это полное подчинение человека коллективу. В первобытный период вырабатывается важнейшая отличительная характеристика человека – способность формировать социальный порядок как определенный способ насилия над собой. Первобытный коллективизм как необходимая форма выживания, как способ конкурентной борьбы одних человеческих сообществ с другими, определял взаимодействие индивидов и внутри социальных групп.

Кооперация вообще является одним из признаков организации высших форм жизни. Если у примитивных, первичных форм жизни вся активность направлена на обеспечение выживания за счет приспособления к внешней среде, то на более высоких ступенях эволюции жизнь проявляется в стремлении к преобразованию окружающего мира, которое можно осуществить только в результате согласованных взаимодействий, когда объединяются усилия всего видового сообщества в целом. Только те индивиды и коллективы имели шанс на выживание в конкурентной борьбе с другими племенами, кто

раньше приходил к более совершенной системе запретов и правил. Цивилизация «оказывается возможной в основном благодаря подчинению врожденных животных инстинктов нерациональным обычаям, в результате чего возникают упорядоченные человеческие группы все больших размерностей»⁶.

И этот принцип доисторической эпохи был воспринят античностью, что нашло свое отражение в этике труда греческого общества. Социально наиболее значимыми были первобытные установки на подчинение индивидуального коллективному. Они представляли собой как в античной цивилизации, так и в древних восточных обществах того периода, способ кооперации людей в борьбе за выживание. В целом этика античной цивилизации пронизана подчинением личности социальному целому. Индивид подчинялся обществу, гражданин – государству. И на этом была полностью построена безопасность государства. Воспитанные с младенческих лет в альтруистическом духе, граждане готовы были в любое время, не размышляя, отдать свою жизнь ради общего дела.

Социальная дифференциация в античном обществе и этика труда. Итак, для мировоззрения людей первобытного общества были характерны две основные особенности: полное погружение человека в первозданную природу и жесткое подчинение социальному порядку. Первобытный человек не способен был отделить себя не только от природы, но и от родоплеменного социума. Но в недрах архаичных обществ уже на стадии собирательства и охоты, во времена каменно-орудийной деятельности человека и, тем более, в тот период, когда возникло и стало развиваться земледелие и животноводство, начало формироваться все ускоряющееся разделение социума. Механизм этой дифференциации, «открытый» на самой ранней стадии эволюции человеческого общества, и был той основой, которая определила будущий вектор развития западной цивилизации.

Чтобы способствовать прогрессу любой социальной системы, дифференциация должна осуществляться так, чтобы ее устойчивость при этом повышалась. Первобытные сообщества были максимально однородны и социально слабо структурированы. Их дифференциация не носила антагонистического, конфликтного характера. Возникающие противоречия, обусловленные разделением труда и формирующимся социальным расслоением, легко погашались существующим общественным порядком. Однако вследствие изменения способа производства и возрастания трудовой активности эти противоречия начинают возрастать тем стремительнее, чем более глубокой становится дифференциация. Появляется элита, которая не просто претендует на присвоение интегральных свойств системы, но все в большей и большей степени закрепляет за собой право формирования социального порядка. Общество разделяется на все суживающееся ядро и все расширяющуюся периферию.

Доминантой идеального античного государства был интеллектуальный труд. Греческая цивилизация выдвинула на авансцену истории самого

искусного дирижера, начавшего направлять отныне развитие западной цивилизации по пути рационализма. На смену первобытной мистике пришел универсальный логос, холодный интеллект, *рацио*. Выделение интеллектуального труда в особую отрасль все в большей степени начинает играть решающую роль в формировании ядра, центра, всего социального порядка, античной культуры в целом.

Законы развития социумов не только масштабны, но и своеобразны. Никакие действия, изменяющие структуру системы, не проходят для нее бесследно. Существует своеобразный «закон сохранения» совокупной социальной активности и ее взаимопревращений. Развитие системы, ее усложнение и совершенствование, увеличение ее разнообразия оплачивается принесением в жертву ее подсистем и элементов, их упрощением, снижением внутреннего разнообразия⁷. В сравнении с первобытными обществами, где практически весь труд был физическим, за исключением деятельности немногих вождей и жрецов, в античной цивилизации интеллектуальная элита представляет собой не просто количественно более представительную социальную группу, но, что более существенно, гораздо более разнообразную. В ее структуре: правители, философы, жрецы, архитекторы, военачальники, художники, писатели, историки, актеры, поэты, медики, скульпторы, алхимики, астрономы, математики и многие другие представители интеллектуальных профессий.

Обособление умственного труда возможно только в том случае, если люди, занимающиеся им, будут освобождены от необходимости самим обеспечивать себя материальными ресурсами, а будут получать их в обмен на производимые продукты интеллектуального труда. Но для этого нужен более интенсивный, более производительный труд, способный возмещающим производством материальных ценностей, при уменьшении числа работающих, обеспечить эффективное воспроизводство всего общества. Понятно, что ручной труд имеет свои пределы для увеличения производства общественных богатств. И как только появились первые признаки того, что аграрный способ производства приблизился к исчерпанию своего потенциала (в соответствии с «законом иерархических компенсаций»⁸), неминуемо должно было начаться подавление, ограничение разнообразия на нижней ступени общества – в сфере физического труда. Репрессивное давление общества на своих граждан начинает не просто распределяться неравномерно, а становится экстремальным в отношении тех, кто добывал первичные ресурсы.

Развитие института рабства, которое достигло своей кульминации в период возвышения Римской империи, с точки зрения имеющегося разнообразия в характере труда было шагом назад в сравнении с первобытными обществами, использующими физический труд. Раб был низведен до уровня рабочего животного, обычного орудия труда, лишено всех личных прав, родного очага, семьи. Формула античных обществ была предельно краткой, но она отражала базисный принцип ограничения разнообразия в сфере физического труда: «Быть цивилизованным значит быть рабовладельцем».

Работники физического труда, и не только рабы, но и свободные гражд-

дане, в системе разделенного труда находились на нижних ступенях социальной иерархии. Все они, как свободные ремесленники, так и сельскохозяйственные работники, по существу занимались теми же видами труда, что и рабы. Подобно низшим биологическим видам, находящимся у оснований экологической пирамиды, они извлекали энергетические ресурсы, преобразовывая их для того, чтобы обеспечивать возможность жизни и развития всех слоев общества. Собственно, все биологические виды, находящиеся в первичных экологических цепях, являются пищей для других. Проиграв сражение в эволюционном конкурсе, эти виды проигрывали и право на жизнь в ином качестве. Их бытие – суженная необходимость, источник поддержания равновесия и способа существования для более продвинутых в своем эволюционном развитии биологических видов. Рабы и свободные работники физического труда в определенной степени отражали эту биологическую закономерность, отдавая свою жизнь за возможность потреблять энергию внешней среды другими.

Если в первобытном обществе объектом ограничения разнообразия был каждый ее член, то в античном обществе таким объектом становится только ее часть, причем подавляющая по численности населения, – та, которая через приложение своего физического труда занимается непосредственным преобразованием энергии и вещества природы. Не случайно, анализируя отношение Аристотеля к этике справедливости, Б. Рассел писал: создается впечатление, что большинство человечества – лишь средство для производства немногих правителей и мудрецов⁹.

Векторы цивилизационной напряженности. Существует универсальная формула развития социумов. Творческая эволюция – это создание единства на основе роста разнообразия. Но этот рост системного разнообразия, как уже отмечалось, возможен только за счет снижения разнообразия на нижних уровнях¹⁰. Разум для своего развития требовал творческой эволюции, что было сопряжено с необходимостью снижения разнообразия в его антиподе – физическом труде, который, находясь на нижних ступенях в разделенном труде, обеспечивал, прежде всего, удовлетворение инстинктивных желаний и потребностей человека. Одна из первых узловых точек раздвоения человеческой истории связана как раз с этой двойственной ролью труда. Табу неолита на человеческую активность, на изменение асимметричности в диалоге между человеком и природой преодолевалось по нескольким взаимосвязанным направлениям. *Первое* – это снятие давления природы на человека, смещение существовавших приоритетов природного мира в сферу интеллекта, Логоса. *Второе* – формирующаяся социальная дифференциация. Первобытное табу в силу репрессивности создаваемой культуры и доминирования коллективистских принципов неравномерно распределяется между членами общества. *Третье* – подавление разнообразия в низовых звеньях социальной стратификации античности.

И развитие интеллектуальной сферы общества и его ускоряющаяся дифференциация неизбежно подводили античную цивилизацию к еще одному

направлению преодоления не-политического табу – раздвоения исторического пути (вектора) развития, в основе которого лежали две принципиально различные модели отношения «человек – природа».

Первый вектор, определяющий генеральное движение человека, направлен на природу, на ее покорение, на ее завоевание, на установление господства над ней. Это – путь *противостояния человека и природы*. Данная модель, которая предопределила будущее Запада, развитие всей европейской культуры, основана на агрессивности интеллекта, стремящегося постигнуть необходимость. В этом устремлении разума и проявляется свобода как исходный момент в становлении человека. Свободу в такой интерпретации можно понимать как необходимость познания самой необходимости. Постигая мир, преобразовывая его, человек одновременно формирует и познает себя. В основе этих процессов – интеллект, его творческая всепроницающая способность срывать таинственный покров с бытия. «Не мне, но логосу внимаемая», – провозгласил Гераклит. И в этом, ставшем крылатым, высказывании подчеркивается не только непреходящая роль разума в познании, но и его первичность в сопоставлении с «Я», с человеческой субъективностью. Таким образом, деятельностная модель развития, принятая западной цивилизацией в наследство от античности, основывается на полном отказе от первобытного табу, налагаемого на всякую попытку активного взаимодействия с окружающей средой. Если к мистическим духам нельзя приспособиться, их нельзя умилостивить, то их нужно покорить, подчинить, установить над ними господство.

Второй вектор цивилизационного развития направлен на самого человека, в глубины человеческого «Я». Это путь саморефлексии, способ постижения и космического мироздания, и внутреннего мира человека в многомерном внутреннем духовном пространстве личности. По существу, это тот путь, по которому начало свое движение первобытное общество, жизнеобеспечение и воспроизводство которого полностью было основано на максимальном приспособлении к внешнему миру, на обеспечении сохранения его равновесия. Это направление движения приняла восточная цивилизация. Роль разума здесь сведена к минимуму. Истина постигается через озарение, интуицию, через умение максимально полно и глубоко погрузиться в сущность своего сознания. Истинная свобода, в соответствии с религиозными доктринами Востока, состоит в свободе от личностного «Я», в освобождении от него. В религиях Востока вместо деятельности, вместо преобразования мира и его подчинения проповедуется уход человека от всего – от жизни, общества, государства, от собственной самости.

Итак, деятельность человека, его возрастающая активность, прорыв к свободе через самопознание, в конечном счете, через труд, как умственный, так и физический – в западном мире. И пассивность, утонченная саморефлексия, минимизация трудовой активности, бегство от мира – на Востоке. Запад – это преодоление дотехнологической культуры, связанной с ограничением активного наступления на мир. Восток – это умеренность, гармония,

сохранение дотехнологической культуры.

Античное наследие, дуализм духа и материи. На стадии цивилизационного надлома Римской империи параллельно греко-римскому мировоззрению вставал и принимал зримые очертания совсем иной взгляд на мир, формировалась принципиально другая картина мира. Укрепление, а затем непостижимо быстрое распространение в мировом масштабе стремительно развивающегося христианского мировоззрения стало возможным только благодаря той исключительной роли, которую сыграл Рим. В IV веке христианство превратилось в официальную религию Римской империи. Это значит, что сразу же были сняты все препятствия для его распространения практически по всей Европе. Начиная с V века церковь оказалась тем социальным институтом, в рамках которого происходил синтез античной культуры, философии и христианской веры в мощное единое теологическое вероучение.

Важный шаг, который сделала классическая древнегреческая философия, подготовив фундамент для теоретического, философского наполнения христианского вероучения, состоит в том, что она изменила координаты «месторасположения» божественной сущности. И древнекитайская, и древнеиндийская мистика провозглашали единство мира, понимаемого как единую, нерасчлененную, вовлеченную в вечное движение, реальность. Внутренняя причина, обуславливающая этот вечный круговорот живых, материальных и идеальных предметов, содержится в самой материи. Естественно, что и божественное начало, в соответствии с учениями древневосточных религий, находится не в какой-то космической, «заоблачной» дали, а внутри мира и органически с ним слито. Классическая греческая философия как раз и совершила этот отрыв божественной сущности от материи, разделила *идеальное и материальное*, поставила сначала божественный космический принцип, а затем персонифицированное божество над миром, управляющее им. И этот разрыв между материальным и идеальным был воспринят христианством и позднее воплощен в трудах европейских философов как дуализм между материей и духом.

Значимость этих философских изысканий греческой классической философии для дальнейшего наступления на природу разума трудно переоценить. Понятно, что если божественное начало слито с природой, как утверждали восточные мистики, то активное наступление на *природный мир* (но не на социальный!) априори исключается. Разведя божественное начало и материальный мир по разным полюсам, поставив над миром божественный Логос, конструирующий его законы, греческая философия взяла под сомнение табу архаичных обществ на активный диалог с природным миром. Не доставало всего лишь нескольких звеньев в цепи философских построений для того, чтобы снять табу первобытных социумов на активный человеческий труд и запустить исторические механизмы Прогресса. Для того, чтобы это произошло, нужно было персонифицировать божественный Логос и определить его отношение к человеку как избраннику божьей воли. Другими словами, необходимо было уяснить, является ли человек инструментом,

реализующим волю персонифицированного бога, или нет? И первую, и вторую задачу как раз и решило христианство. Но философско-религиозные основы для построения христианской доктрины, определяющей возможность активного диалога человека с природой, ее преобразование как совсем иной способ адаптации человеческих сообществ к миру, были заложены в греко-римской культуре.

Создав учение о дуализме духа и материи, греческие мыслители указали направление для магистрального пути развития цивилизаций. Однако все эти блестящие теоретические достижения разбивались подобно волнам бурлящего моря о рифы реальной социальной структуры и социальных отношений, складывающихся в античном обществе в период его распада. Создав цивилизацию, равной которой не было в тот период, сконструировав уникальную систему социальных институтов, Римская империя словно застыла в своем историческом развитии, бросив все свои силы, весь накопленный потенциал на поддержание уже сложившегося социального порядка. А это значит, что в условиях высокого уровня неравновесия Рим вступил на зыбкую почву, когда вхождение в зону кризиса могло обернуться трагическими последствиями, цивилизационным надломом. Античная цивилизация, по словам А.Н. Уайтхеда, утратила дух приключенческой мысли¹¹.

Посмотрим, смогло ли возродить этот дух христианское учение. Акцентируем внимание только на тех аспектах, которые определяли изменение субъект-объектных отношений в философских концепциях и христианской теологии Средневековья.

Основной догмат христианства и его внутренняя противоречивость. Приняв, в качестве исходных, постулаты философии Платона о первичности идеальной субстанции и вторичности материальной, о поступательном уподоблении человека Богу, христианство принялось за обоснование своего вероучения.

Если сказать весьма упрощенно, то основной догмат христианства может быть выражен следующим образом. Иисус – не просто обычный человек, а Христос, Сын Божий, воплотившийся в человеческом облике. В христианском учении, как ни в каком ином, произошла персонификация Бога и, одновременно, была подтверждена избранность человека Богом. Логос как божественная мудрость присутствовал изначально при рождении материального мира. Теперь же Христос через свое искупление не просто подтвердил тайную божественность природы, но, что значительно важнее, заложил основу для рождения нового человека и нового общества, приближенных к божественной благодати. Во Христе человеческое и божественное было сопряжено нераздельно. Несколько перефразируя известное в Средневековье высказывание, можно сказать, что «Бог стал человеком для того, чтобы человек стал Богом».

Но если человек – величайшее из творений Бога, созданных по его образу и подобию, то в таком случае он является и инструментом исполнения божьей воли по преобразованию и совершенствованию материального мира.

Высшая истинная цель человека состоит в том, чтобы его подобие Богу в процессе развития становилось все более и более точным. Именно из христианской доктрины следует этот неистребимый дух, абсолютная уверенность в необходимости преобразования мира, которая всегда отличала Запад от любых иных цивилизаций. Мир нуждается в изменении, эти изменения могут быть произведены только человеком как инструментом божественной воли. Природный мир – основная арена активности человека. Именно в нем должен утвердить себя человек и только через активный диалог с ним может состояться становление человека.

Развитие, как было сказано, осуществляется по пути достижения устойчивого неравновесия. Цель всякой продвинутой в своем развитии социальной системы состоит в том, чтобы обеспечить самоподдержание на высоком уровне неравновесности. В этом смысле высокоразвитую социальную систему образно можно уподобить идущему канатоходцу, который все свои усилия направляет на поддержание равновесия. Но чтобы равновесие было стабильным, требуется максимально полный доступ к энергии, информации и веществу окружающего мира. Если существует достаточное количество каналов, по которым производится получение отмеченных компонентов природного окружения, значит, и социум, и окружающий мир открыты для взаимодействия друг с другом, и в наличии имеются эффективные способы получения энергии для осуществления деятельности. Ключевой момент при этом отводится месту хаоса и его роли развитию общества. Развитие возможно тогда, когда механизмы самоорганизации обеспечивают регулирование соотношения между порядком и хаосом в некоторых допустимых границах. Перемещение по лестнице «неравновесностей» возможно только тогда, когда осуществляется приток в систему дозированных порций хаоса, из которых рождает новый порядок. Идея хаоса, нестабильности, собственно, заложена уже в Ветхом завете. С одной стороны, мир создан из «ничего», с другой – его ожидает гибельный финал, «конец света».

Этот мир нестабилен, неуравновешен, в нем события, равно как и законы, формируются даже не по воле «играющего в кости бога» (это идея начала XX столетия), а просто по его прихоти. Этот мир уже далек от того, который рисовала античная мысль – гармоничный, вечный, прекрасный, упорядоченный. Развитие этого положения Ветхого Завета в раннем, да и в позднем, христианстве привело к противоречиям. С одной стороны, христианство уделяет мировому злу, производящему хаос, как в мире, так и в человеческих душах, немного внимания. Пришествие Христа означает возможность воскрешения после смерти, а, следовательно, роль зла как источника созидания не существенна. Негативное начало во Вселенной – это всего лишь преходящий момент, миг в сравнении с вечностью. Его назначение состоит лишь в том, чтобы, сокращаясь, увеличивать безграничное позитивное космическое пространство. Источник зла, хаос вовсе не нужен для развития. Человеку нужна только безграничная вера в Бога. Поэтому даже самые трагические часы человеческой жизни в земном граде следует воспринимать

как испытание. Источник развития содержится вовсе не в хаосе. С момента сотворения мира «срабатывает» божественный план улучшения мира. Это значит, что и активность человека не должна быть направлена на преобразование мира.

Но, с другой стороны, в Новом Завете утверждается, что князем мира является Сатана, а бал правят в мире темные силы зла, которые сеют хаос и мрак в человеческих душах. Понятно, что такой мир может вызывать всего лишь два чувства – страх и презрение. И в обыденной жизни, и в теологических догматах «понятия ”мир, плоть и дьявол” нередко сближались, образуя некий сатанинский триумvirат»¹². От такого мира можно обезопасить себя только двумя способами: или уйти, удалиться от него, или же его преодолеть. На наш взгляд, в этом положении христианства и заложен импульс к борьбе с природой, необходимости покорения ее, установлению господства над ней. Второе пришествие, по оценкам христианских ортодоксов, произойдет в отдаленной перспективе, а зло в земном граде исполняет свою негативную миссию сейчас, еще больше растлевая мир. Мир – падший! Поэтому человек, инструмент Божий, по мере возможности должен реконструировать этот мир.

Мировоззрение эпохи раннего христианства противоречиво в той же мере, в какой противоречивыми оказались полярные трактовки основного христианского догмата.

С одной стороны, природный и социальный мир, в котором жил человек в тот период, представлялся ему по большей части труднейшим полигоном для проверки духовной стойкости. В земном граде человека преследовало величайшее множество природных и социальных катаклизмов. Войны, природные бедствия, эпидемии, тяжкий труд, голод, болезни, жесточайшие социально-правовые санкции превращали жизнь человека в сплошную череду испытаний плоти и духа. По словам Дж. Фрейзера, люди в своем стремлении спасти свои души и души других «готовы были дать разрушиться и погибнуть всему материальному миру, ибо отождествляли его с идеей зла»¹³. Церковь как социальный институт интегрировала в себе нравственный, интеллектуальный и духовный потенциал средневековой эпохи.

Попытки устранения противоречий из теологической доктрины христианства. С другой стороны, Бог даровал человеку свободу, позволив ему по собственному усмотрению, методом проб и ошибок, самостоятельно конструировать свое бытие. Уже в этом аспекте теологической доктрины христианства содержатся истоки формирования противоречия между свободой и необходимостью. Грех начинается там, где кончается необходимость и где человек предпринимает собственный поиск истины, где он погружается в свободу. Основным источником греха состоит в том, что человек обращен не к Богу, а к себе. Но поиск истины – это творчество, саморефлексия, погружение в собственный микрокосм, разрыв границ необходимости. Человеку априори в соответствии с христианским мировоззрением не дано познать истину. Ее постижение возможно только эмпирическим, опытным путем, связанным с

преобразованием мира. Познать вещь, утверждал Фома Аквинский, значит, в какой-то мере, завладеть ею. Душа вбирает в себя форму предмета. Расширяя познание мира, человек приближает себя к Богу. Природа вообще, в том числе и физическая природа человека, есть то, что нужно преодолеть, чтобы духовно возвыситься над миром. В человеческом разуме априори заложена способность постигать физический мир, выносить верные суждения о его природе и о законах, которым этот мир подчинен. Стараниями Фомы Аквинского в христианское вероучение была заложена плодотворная идея формирования принципиально иных отношений «человек-природа», чем это было ранее. Разум, безусловно, находится в подчинении у веры. Он расположен в иной плоскости, чем вера. Но, все же, разум и вера не только не противоречат друг другу, но напротив, дополняют друг друга.

Эти выводы, сделанные Фомой Аквинским и дополненные учением Оккама, значительно продвигали христианство по пути его будущей открытости научному познанию, опровергали утверждения консервативного крыла Церкви о принципиальной неспособности человеческого разума проникать в смысл мироустройства, усиливали ту ветвь христианской теологии, которая вносила дух беспокойства, противоречивости в христианское вероучение, не позволяла завершить догматическую религиозную систему, сохраняла искру приключенческого духа.

Конец эпохи раннего средневековья ознаменовался активным наступлением различных учений на такие существующие социальные механизмы, которые сдерживали экспансию человека на природный мир. С одной стороны, обозначилась относительная автономность природного мира, его отдаленность от мира божественного. С другой стороны, сам человек стал рассматриваться все в большей степени как инструмент божественной воли, как субстанция, одаренная множеством степеней свободы, включающая божественный микрокосм. Все это подготавливало основание для изменения отношения к труду, для формирования новой этики труда, нашедшей свое воплощение в протестантизме.

В каждое историческое время существует определенное соотношение между социальным порядком и социальным хаосом, которое определяет дух эпохи. Когда хаос превышает некоторый уровень социальной стабильности, «дух приключений» начинает превышать стремление к застою, к консерватизму. Думается, что в эпоху раннего средневековья догматизм подавлял жажду поисков, дерзновенных открытий. Но и через весь этот период та искра приключенческого духа, которая возникла в античности, не погасла под напором догмата веры. Христианство одновременно с платоновскими идеями восприняло и античный Логос. И этот важнейший инструмент агрессии социума не только противодействовал окончательному консервированию человеческого потенциала в средневековье, но и постоянно побуждал к научному поиску, усиливал дух приключений, подготавливая ту интеллектуальную революцию, которая произошла в Новое время и которая качественно изменила функции труда и его роль в процессах самоорганизации социума.

Если последующие века, может быть, и не были погружены в столь безрадостное состояние, то все же и в эпоху Возрождения, и Реформации в целом все признаки европейского кризиса были налицо. При этом одновременно объективно закладывались условия для революционных цивилизационных преобразований. Основная причина, которая предшествовала скатыванию европейской цивилизации в зону кризиса, по нашему мнению, была связана с методами формирования социального порядка, которые использовала католическая церковь.

Аналогично тому, как великий Рим в какой-то степени стал жертвой излишне жесткой централизации власти, неумения этой власти использовать такой социальный порядок, который не противодействовал бы механизмам саморегуляции, к середине XIV – началу XV столетий Европа оказалась в такой же ситуации, когда социальный порядок и социальный хаос оказались асинхронными. Средние века продемонстрировали, как во имя благих целей могут применяться нечеловеческие методы конструирования социального мира. Применяемые в тот период зверства потрясали как современников, так все последующие поколения. Во имя религиозных христианских догматов приносились в жертву бесчисленные человеческие жизни, велись отвратительные кровопролитные католическо-протестантские войны.

Формула «цель оправдывает средства» в столь широких масштабах впервые была использована иезуитами. В последующие исторические периоды эта методология очищения земного града от инакомыслия будет в различных масштабах и с различной степенью жестокости применяться различными политическими режимами много раз. И каждый раз с удивительной повторяемостью финал такого реконструирования социального мира был одним и тем же. Социум, в котором степень социального порядка становилась выше, а социальный хаос ниже некоторого критического уровня, неизбежно смещался в зону кризиса. Не избежала такой участи в отмеченный исторический период и Европа.

Христианство дорого заплатило за свои методы «реконструирования» земного града.

Реформация, протестантское учение. В том числе, и по этим причинам объективно созрели условия для реформации католической церкви, задающей ритмы жизни, правила функционирования социумов и мироприятие человеком окружающего мира. То внутреннее противоречие, которое существовало в христианстве и которое поддерживало напряжение в его учении, к началу XVI века привело к Реформации, основательно потрясшей католическую церковь. В соответствии с протестантским видением, божественные истины вечны и неизменны, поэтому богословские измышления римско-католической церкви в глазах протестантов выглядели как никчемные схоластические упражнения. Но, вместе с тем, отбрасывался и мощнейший пласт теологических доктрин, стоящих непреодолимым препятствием на пути Логоса.

В соответствии с протестантской трактовкой христианства, каждый верующий должен был полагаться исключительно на авторитет своей совести – любой религиозный институт воспринимался как препятствие на пути к Божьему Слову, грозящее искажением Священного писания. Очень точно описывает произошедшие изменения в мироощущении человека М. Штирнер: если католик испытывает удовлетворение, исполняя приказание, то протестант поступает по разумению своему и своей совести: «Католик только мирянин, протестант же – сам *духовное лицо*»¹⁴. Теперь лично каждому верующему нужно было преодолевать в индивидуальном опыте пропасть между верой и разумом. В этом вопросе вслед за Лютером протестантское учение занимало жесткую и однозначную позицию. Человеческий разум по своей природе не способен постигнуть Божью волю и, тем более, определить планы и отношение Бога к человечеству в целом и к конкретному верующему: «Пути Господни неисповедимы».

На наш взгляд, это следующий важнейший шаг в истории человечества, который проделало христианство к снятию преград для усиления активности наступления социума на природный мир. Создав непреодолимое препятствие между верой и разумом, выдвинув постулат о принципиальной непознаваемости Божьей воли, протестантизм тем самым лишил природный мир рационального божественного наполнения. Если античность отделила божественную сущность от природного мира, сформулировав дуализм материи и духа, раннее христианство персонифицировало Бога, удалило его за пределы земного града, определило человека как инструмент Божьей воли, *то христианство эпохи Реформации изъяло и эллинское представление о наличии в природе божественной эманации.*

Таким образом, начиная с античности, христианство шаг за шагом, вопреки собственным целям, последовательно разрушало заградительные барьеры, созданные первобытной мифологией перед стратегией наступления на окружающий мир. Создав мир, приведя его в движение, Бог одновременно исключил свое вмешательство в законы его функционирования. Реформация, устранив саму возможность рационального познания Творца, выступила в роли своеобразного чистильщика, подготавливающего плацдарм для всех грядущих сокрушительных наступлений человека на природу с помощью искусственно созданных им технических средств.

Мы уже отмечали, что, анализируя истоки религиозного сознания, А. Бергсон определил веру как защитную реакцию природы против разлагающей силы ума¹⁵. Это высказывание можно трактовать гораздо шире, рассматривая и человека как часть природы. Природа через религию защищает себя от агрессии самого беспокойного, самого неуверенного в себе своего собственного объекта. И эту свою функцию религия исправно выполняла на стадии мифологического сознания. В восточных религиях эта защитная реакция природы против агрессии интеллекта выражается в максимально эффективной форме. Совсем иначе проявляется эта функция в христианстве.

Голос природы, ее «протест» против «разлагающего влияния разума» в христианском вероучении в процессе трансформации основных теологических доктрин звучал все тише и тише, пока, наконец, в протестантизме не смолк вообще. В результате потребность покорять мир превратилась в самостоятельный вектор цивилизационного развития, в отличительную интегральную характеристику Европы.

Протестантизм логически завершил содержащее в христианской теологии положение, обосновывающее предназначение человека как инструмента Бога, выполняющего исключительной важности миссию – установление господства над природным миром. Новое, что внесла Реформация, состояло в том, что этот процесс покорения природы, подчинения человеком тварного мира, отныне рассматривался как способ служения Богу, как исполнение религиозного долга. Вопрос при этом сводился к выяснению того, по каким критериям можно оценивать успешность исполнения верующим своей индивидуальной миссии в земном граде. Решая этот вопрос, протестантизм совершил один из самых радикальных шагов, переосмыслив соотношение между посюсторонним и потусторонним мирами. Кальвин, развивая протестантское учение, по существу заложил основы новой этики труда.

Если раньше католическое христианское вероучение относилось скорее терпимо к мирским занятиям, чем приветствовало энтузиазм, проявляемый для достижения успехов в практических делах, то в соответствии с протестантской этикой труда все занятия, исполняемые человеком, приобретали статус религиозного долга. Это значило, что всякое занятие необходимо исполнять не только покорно, но и с духовно-нравственным пылом. Нельзя сказать, что протестантская идеология, отмечает М. Вебер, стала основной причиной развития духа капитализма, ибо многие его признаки существовали и раньше, чем началась Реформация¹⁶. Но очевидно и то, что влияние протестантизма на формирование нового мировоззрения было очень глубоким; не вызывает сомнений, что оно послужило дополнительным катализатором существенных изменений во многих определяющих сферах западной цивилизации. Сосредоточив особое внимание на противостоянии между мирским и божественным порядками, эта ветвь христианства изменила мировоззрение человека, сориентировав его на возможность и необходимость преодоления напряженности между ними. И самое важное – протестантизм провозгласил, что средства для такого преодоления противостояния двух градов находятся в мире посюстороннем и лежат в сфере человеческой деятельности.

Но глоток свободы, который был дарован средневековому человеку, вместо жестких тисков католической Церкви обернулся для него значительными нравственными издержками и катаклизмами. Старые правила морали перестали соблюдать все – от рядовых граждан до государственных правителей. Европа погрузилась в нравственный хаос, на фоне которого в XVII веке произошли поразительные по своему величию научные прозрения, составившие золотой фонд научной революции.

Наиболее значимыми достижениями науки этого периода, изменив-

шими средневековую картину мира, были открытия Коперника, Кеплера, Галилея и Ньютона. Все они с разных сторон вносили кардинальные изменения в оценку местоположения человека во Вселенной. Тот космический дом, который сооружало христианство, стал давать заметные трещины, а затем его стены фактически «рухнули под ударами Коперника». На этот раз мир не просто раздвинул свои границы, как это бывало ранее, когда человек открывал новые земли и осваивал новые зоны познания. Мир потерял границы вообще. Конечная Вселенная, как построенный дом, имеющий четкие очертания, покрылась зияющими прорехами, в которые стремительно со всех сторон стала врываться бесконечность. В результате человек «оказался в мире, устрашающая реальность которого уже не позволяла видеть в нем прежний дом». Вселенная объявила себя беспредельной, а из такой Вселенной человеческого жилища, безопасного дома уже не выстроить¹⁷.

Одновременно с погружением в бесконечную Вселенную человек погружался в холодящую пучину страха. Для того, чтобы выжить, человеку нужен был принципиально иной «проект дома», совсем другие защитные механизмы адаптации. И этот мир человек принялся конструировать сам, бросив дерзкий вызов всему окружению, направив все свои силы на покорение природы. Человек совершил одно из самых своих невероятных и, быть может, самых отважных и дерзких предприятий. Уведя в бесконечность границы мира и едва только ощутив весь ужас от соотношения между собой – «мыслящим тростником» и безграничной Вселенной, человек этому загадочному, непостижимому, могущественному миру объявил войну. Труд человека наполнился космическим содержанием и приобрел вселенские масштабы.

Труд как разновидность агрессии, отношения «человек-природа» в Новое время. Разведя по разным полюсам веру и разум, позднее средневековье до конца не устранило существовавшие ранее противоречия между ними. Поэтому в большинстве последующих философских работ предпринималась попытка или окончательно устранить все еще имеющееся взаимное притяжения разума и веры, или же совсем их разрубить, резко сузив зону влияния веры, направив ее воздействие в сферу человеческого «Я». Не случайно в XVIII – XIX столетиях сущность агрессии, ее роль в развитии социумов, проблема соотношения между добром и злом выходят на передний план в философских исследованиях.

Появился целый ряд философских работ, в которых была пересмотрена роль хаоса, зла; эти начала представляются уже как конструктивные и системосозидающие в цивилизационном развитии. Я. Беме, Б. Мандевиль, Т. Гоббс, Т. Карлейль, Ф. Шеллинг, А. Шопенгауэр, Ф. Ницше в своих философских концепциях отводили исключительно важную роль в развитии социумов складывающемуся соотношению между добром и злом. Центральный вопрос при этом сводился к определению природы зла и его этическому обрамлению в контексте категорий «добра», «справедливости», «правды». То, что мир переполнен злом, что он враждебен человеку, постулируется еще в ветхозаветных источниках. Однако то, что зло выполняет созидательную

функцию, несмотря на враждебность мира как такового «добру» – это результат снятия запретительных барьеров на пути агрессивных устремлений Логоса в отношении Природы. Все более очеловечиваемый природный мир становится все менее безразличным ко злу. Он все в большей степени принимает сторону зла в своей борьбе с добром. Как скажет позднее С.Л. Франк, тот факт, что мир «*Божий*», мир, в своей глубине наполненный божественной благодатью, этот мир одновременно содержит всякого рода зло – «*есть величайшая и самая непонятная из всех загадок*». Наиболее острой теологической и этической проблемой становится непостижимое свойство мира – «участвовать сообща во зле и страдать от него»¹⁸.

Ущербность мира, его «порча» злом – это одновременно и метафизическая и морально-этическая проблема. В соответствии с эволюционной теорией в основе жизни лежит неустранимая борьба, война «всех против всех» на уничтожение. Даже сотрудничество биологических особей в рамках однотипных биологических ассоциаций, в конечном счете, есть интегрирование усилий для обособления, самоутверждения. Это кооперирование более высоких форм жизни совершается для более эффективного способа проявления агрессии под защитой коллективных действий.

С метафизической точки зрения в основе природы зла, в соответствии с утверждениями С.Л. Франка, лежит небытие, насильственная смерть, «космическая гражданская война» между живыми существами, направленная на истребление жизни. «Адская мука земного бытия» состоит в том, что в мире все со всем связано необходимостью истребления друг друга. Извращение мира состоит в том, что всякое единичное, частное существование ограничено. Эта ограниченность сущностно-необходимого дополняется, подправляется «сопринадлежностью к Всеединству», в которое включается единичное, превращая, тем самым, бытие в абсолютный недостаток, дефект, ущербность. В основе стремления к некоей замкнутости, индивидуализации единичного лежит неумная потребность в присвоении бесконечно многого, в стремлении поглотить его в себя. В этом и состоит природа зла «как сущего небытия»¹⁹.

В современной терминологии истоки зла состоят в поддержании жизни за счет смерти. Активность живых существ направляется в сторону развития, поступательного шествия Прогресса. «Муками бытия», в конечном счете, оплачивается эволюция жизни как способ создания все более совершенных средств агрессии. Труд в этом смысле есть один из наиболее эффективных механизмов агрессии человека по отношению к природе.

«Оправдание зла» в философских концепциях XVIII – XIX веков, вслед за протестантизмом и Научной революцией, есть не что иное как «оправдание агрессии» коллективного разума социумов, развивающихся по стандартам западной цивилизации.

Таким образом, в отмеченный период были созданы все условия для того, чтобы окончательно завершить длительный процесс, растянувшийся во времени более чем на две тысячи лет, пока не сформировались отношения

XX столетия между человеком и миром; для того, чтобы окончательно точку в этом длительном марафоне поставил Ф. Ницше, провозгласивший: «Бог умер».

Провозглашение «смерти Бога» означало полный отказ от всех ценностей христианской культуры. Запад «потерял веру». Не существовало больше никаких препятствий для формирования новой цивилизационной установки. Западная цивилизация, став «трудовым обществом», приобрела тот статус, к которому последовательно вел прогресс разума. Она приобрела ускоряющиеся, едва ли не по экспоненциальным законам, темпы экспансии природы прогрессирующим интеллектом, практически без каких-либо противовесов сдерживающих его агрессивный активизм.

Библиографический список

1. Бергсон А. Творческая эволюция. – М. : Канон-пресс, 1998. – 384 с.
2. Бергсон А. Два источника морали и религии. – М. : Канон, 1994. – 384 с.
3. Бубер Мартин. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – 464 с.
4. Вебер Макс. Избранные произведения. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
5. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М. : Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
6. Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (синергетика социального прогресса). – М. : Книжник, 1995. – 184 с.
7. Рассел Бертран. История западной философии. – Ростов н/Д : Феникс, 1998. – 992 с.
8. Седов Е. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. – 1993. – №5. – С.92–101.
9. Тарнас Р. История западного мышления. – М. : КРОН – ПРЕСС, 1995. – 448 с.
10. Тойнби А. Дж. Цивилизация перед судом истории. – М. : Прогресс-Культура, 1996. – 402 с.
11. Уайтхед А. Избранные работы по философии. – М. : Прогресс, 1990. – 718 с.
12. Франк С.Н. Сочинения. – М. : Изд. «Правда», 1990. – 718 с.
13. Фрэйзер Д.Д. Фольклер в Ветхом завете. – М. : Политиздат, 1989. – 542 с.
14. Хайек Ф. Общество свободных. – М., 1990. – 309 с.
15. Штирнер М. Единственный и его собственность. – Харьков : Основа, 1994. – 560 с.
16. Ясперс К. Смысл и назначения истории. – М. : Политиздат, 1991. – 527 с.

- ¹ Назаретян А.П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (синергетика социального прогресса). — М. : Книжник, 1995.
- ² Ясперс К. Смысл и назначения истории. — М. : Политиздат, 1991.
- ³ Бергсон А. Творческая эволюция. — М. : Канон-пресс, 1998.
- ⁴ Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. — М. : Педагогика-Пресс, 1999. — 608 с.
- ⁵ Тарнас Р. История западного мышления. — М. : КРОН—ПРЕСС, 1995.
- ⁶ Хайек Ф. Общество свободных. — М., 1990.
- ⁷ Седов Е. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. — 1993. — №5. — С.92–101.
- ⁸ Седов Е. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. — 1993. — №5. — С.92–101.
- ⁹ Рассел Бертран. История западной философии. — Ростов н/Д. : Феникс, 1998.
- ⁹ Седов Е. Информационно-энтропийные свойства социальных систем // Общественные науки и современность. — 1993. — №5. — С.92–101.
- ¹⁰ Уайтхед А. Избранные работы по философии. — М. : Прогресс, 1990.
- ¹² Тарнас Р. История западного мышления. — М. : КРОН—ПРЕСС, 1995.
- ¹³ Фрэйзер Д.Д. Фольклор в Ветхом завете. — М. : Политиздат, 1989. — С. 137.
- ¹⁴ Штирнер М. Единственный и его собственность. — Харьков : Основа, 1994. - С. 83.
- ¹⁵ Бергсон А. Два источника морали и религии. — М. : Канон, 1994. — С. 130.
- ¹⁶ Вебер Макс. Избранные произведения. — М. : Прогресс, 1990.
- ¹⁷ Бубер Мартин. Два образа веры. — М. : Республика, 1995. — С. 169.
- ¹⁸ Франк С.Н. Сочинения. — М. : Изд. «Правда», 1990.
- ¹⁹ Франк С.Н. Сочинения — М. : Изд. «Правда», 1990. - С. 156.



Торбург М.Р.

Концепт Бога в произведении Максима Горького «Исповедь»



Торбург М.Р.

Аннотация. В статье рассматривается влияние процесса смены западноевропейской мировоззренческой парадигмы и изменения ее концептуального содержания на русскую мысль рубежа XIX–XX веков на примере повести М. Горького «Исповедь».

Автор приходит к выводу, что центральный концепт христианского учения, Бог, заметно утрачивает свои онтологические позиции и наполняется содержанием в зависимости от культурно-исторических, социальных и неповторимых личностных факторов.

Ключевые слова: Центральный концепт христианского учения, Бог, теологическая парадигма, культурологическая парадигма, богостроительство, идеал, сила коллективного народного духа

Важнейшей проблемой, обсуждаемой сегодня как в российской, так и в мировой философии, является кризис духовно-нравственных ценностей. Сознание сегодняшнего человека в условиях глобализации и технологизации современного общества и его культуры все больше теряет нравственные ориентиры. Как на Западе, так и в России продолжается поиск духовно-нравственного идеала, который бы открыл новые перспективы культурного развития. В этом поиске становятся особо востребованными идеи, порожденные кризисной эпохой рубежа XIX–XX веков, которые во многом изменили представление о мире и месте человека в нем.

В западной философии второй половины XIX века центральный концепт христианского учения, Бог, заметно утрачивает свои онтологические позиции. Так, основоположник позитивизма, О. Конт, предлагал создать «религию человечества» без Бога. Согласно его закону трех стадий развития мысли, человечество в своей интеллектуальной эволюции проходит от представления о Боге как о сверхъестественной сущности к представлению о нем как об абстрактной силе и, наконец, представление о Боге сменяется достоверным научным знанием, подтвержденным эмпирическим путем. Марксисты, вслед за материалистом Л. Фейербахом, также отказывали Богу в онтологическом статусе и истолковывали Бога как проекцию человека, а

религию как форму отчуждения человека от своей сущности и пережиток, свойственный эксплуататорскому по своей природе обществу. В философии Г.В.Ф. Гегеля место Бога заняла Абсолютная идея, а религия рассматривалась лишь в качестве ступени развития Абсолютного духа, который нашел адекватное выражение в философии.

В России в условиях длительного существования христианства в качестве государственной религии философская мысль испытывала на себе сильное воздействие религиозных представлений. Вопросы о существовании Бога, об отношении человека к Богу и через него к миру всегда были важнейшей темой философских и художественных исканий. В них отражалась глубина народного сознания и высота мысли лучших представителей российской интеллигенции. На рубеже XIX–XX веков в условиях обострения социальных противоречий, кризиса традиционных ценностей и проникновения западных идей «проклятые вопросы» русской истории и культуры дали о себе знать с новой силой. Одним из наиболее влиятельных философско-религиозных направлений конца XIX–начала XX века была школа всеединства, в которую, помимо ее основоположника В. Соловьева, входили Е. Трубецкой, П. Флоренский, С. Булгаков и другие. Представители этой школы пытались сохранить традиционную христианскую модель истолкования действительности через переосмысление онтологического статуса человека. Они понимали Бога как условие единства и полноты бытия и придавали абсолютную ценность Истине, Добру и Красоте, соотнося эти ценности с тремя ипостасями Божественной Троицы. Представители метафизики всеединства видели важнейшую миссию христианской церкви в сохранении плодов общечеловеческой духовной культуры в условиях «кризисной» эпохи. Но выполнение этой миссии они связывали с освобождением русской православной церкви от зависимости от светской власти и превозносили митрополита Филиппа, который оспаривал эту зависимость и обличал беззакония царя.

Близким по духу к школе всеединства стало богоискательское философско-религиозное движение, к которому примкнули Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Основной задачей представителей этого движения был поиск новых путей к Богу. Они полагали, что самодержавие и православная церковь угнетали народ, прикрываясь именем Бога, в результате чего народ увидел в Боге источник всех своих бедствий и всех совершаемых над ним насилий¹. Они пытались найти правду о Боге. Богоискатели выступали против официальной православной церкви как изжившего себя социального института и ратовали за создание «новой церкви Святого духа», независимой от светской власти. Однако они явно переоценивали значение религии для человеческого сознания, полагая, что она есть «абсолютный предел, завершение сознания, абсолютное соединение всех частей сознания в единое целое»².

Другим влиятельным в это время движением стало богостроительство, представители которого пытались синтезировать марксизм с эмпириокритицизмом и христианской религией и построить «нового бога» из мощи

коллектива. В него вошли А. Луначарский, В. Базаров, М. Горький и некоторые другие социал-демократы. Они обличали православную церковь как институт власти и возлагали на нее ответственность за беззакония, творившиеся в России. Богостроители подвергли пересмотру основополагающие догматы христианской религии. В их творчестве ярко отразился процесс замены традиционной для России теологической парадигмы объяснения действительности культурологической. Следствием этого процесса явился отказ от идеи личного Бога, лежащей в основании христианства, а также создание новых концептов, христианских по форме, однако наполняемых содержанием в зависимости от культурно-исторических, социальных и неповторимых личностных обстоятельств жизни их творцов.

Процесс смены традиционной мировоззренческой парадигмы и изменения ее концептуального содержания нашел свое художественное воплощение в произведении Максима Горького «Исповедь». Точки зрения на отношение Горького к религии существенно отличаются у разных исследователей его творчества, вплоть до противоположных оценок. Д. Философов, утверждает, что Бога для Горького не существует и писатель возлагает надежды на победу мысли надо всеми социальными неурядицами и даже над смертью³. По мнению критика, Горький, подобно Конту, пытается создать религию без Бога⁴. М. Агурский в статье «Великий еретик» обосновывает положение, согласно которому Горького можно считать религиозным мыслителем, строящим свои воззрения, прежде всего, на христианских ересях гностического типа⁵. Современный исследователь творчества Горького, Ю. Зобнин, полагает, что писатель является марксистом и придерживается материалистических и атеистических взглядов на действительность⁶. Нам представляется, что наиболее ёмкой является точка зрения Д. Мережковского, которая вскрывает неразрешимое противоречие в сознании Горького. Как выразитель народных чаяний, писатель обладает религиозным сознанием, а как интеллигент, он религию отрицает⁷.

Отношение писателя к религии и, в частности, к христианству, на наш взгляд, весьма неоднозначно. Определяющее влияние на формирование религиозно-философских представлений Горького оказало его социальное происхождение. Писатель вкусил все тяготы жизни социальных низов и выразил в своих идейных исканиях боль и дух простого народа. Он мечтает о мире, построенном по законам любви к людям, тем самым оставаясь в ценностном поле христианского учения. Но он не может смириться с равнодушием христианского Бога, который допускает вопиющую социальную несправедливость и бунтует против него. Будучи одновременно и выразителем взглядов российской интеллигенции, Горький проникся народнической идеей о просветительской миссии интеллигенции, способной повести народ за собой к светлому будущему, марксистской верой в пролетариат как наиболее сплоченную силу в обществе и романтической верой в «идеал», как воплощение добра, истины и красоты. Как представитель интеллигенции, Горький не обращался к Богу и говорил о себе как об атеисте. Как не без оснований

отметил Д. Мережковский, «религия человечества» без Бога, религия человечества, только человечества всегда была и есть донныне бессознательная религия русской интеллигенции⁸.

Свои религиозно-философские воззрения Горький раскрывает через образ главного героя «Исповеди» – Матвея, который проходит путь духовно-нравственных исканий от христианства к богостроительству. Чувства и мысли Матвея стали некой оптикой, через которую можно увидеть целую палитру религиозно-философских представлений, имевших место как в народной среде, так и в кругах российской интеллигенции. Конечно, было бы неправильно полностью отождествлять представления Горького и его героев. Скорее, можно говорить о разных ипостасях писателя как мыслителя. Горький наделяет Матвея не только любовью к Богу и сочувствием к людям, но еще и пытливым умом, стремящимся осмыслить свое личное отношение к Богу и миру. Героя мучает вопрос: «Каким законам подчиняется бог, чего ради, создав по образу и подобию своему, унижает меня вопреки воле моей, коя есть его же воля?»⁹. Матвея терзают сомнения по поводу божественной любви к людям. Они возникали, прежде всего, в ощущении несоответствия божественной красоты, воплощение которой он видел в великолепии природы, и неприглядной жизни бедняков: «В эти часы бог для меня – небо ясное, синие дали, вышитый золотом осенний лес или зимний – храм серебряный; реки, поля и холмы, звёзды и цветы – всё красивое божественно есть, всё божественное родственно душе. А вспомнишь о людях, встрепенётся сердце, как птица, во сне испуганная, и недоумённо смотришь в жизнь – не сливается воедино красота божия с тёмной, нищей жизнью человеческой. Светлый бог где-то далеко в силе и гордости своей, люди – тоже отдельно в нудной и прискорбной жизни»¹⁰. Горький в образе Матвея показал живую мятущуюся народную душу, ищущую правду и отождествляющую ее, как всегда было свойственно русскому человеку, с Богом. Однако в Боге, которого провозглашает официальная православная церковь, он правды не находит. Матвея не удовлетворяют ни речи священников, ни проповеди монахов, ни церковные книги.

Писатель не принимает христианство в тех формах, в которых оно существовало в обществе, и в духе французских просветителей выступает против официальной церкви. Как справедливо отметил М. Агурский, «Горький проявлял интерес к любой религиозной мысли, которая бросала вызов церкви, официальному богословию»¹¹. Официальное христианство неприемлемо для писателя, так как оно служит оправданию и закреплению существующих в обществе несправедливых порядков. Находясь в приниженном положении, простой народ становится жертвой произвола светских и церковных властей и разного рода обманщиков, которые пользуются его невежеством и наивностью, а подчас и безысходным положением.

В «Исповеди» Горький показывает в качестве обманщика простых мужиков зажиточного крестьянина Титова. Титов верил в Бога и боялся его кары. В его доме внешне соблюдались правила христианского благочестия:

«Пред иконами неугасимые лампы горят, везде картинки наклеены: страшный суд, муки апостольские, мучения святой Варвары»¹². Он приютил сироту Матвея, чтобы тот замаливал его грехи перед Богом. Но вопреки сути христианской религии, Титов не испытывает любви ни к Богу, ни к людям, живя по принципу: «Никогда ни вершка не уступай людям, иначе – пропадешь»¹³. Свой протест против принципов жизни Титова Горький вложил в уста выразителя богоборческого народного духа Савелки, который хоть и был вором, но не стремился к наживе и испытывал жалость к людям: «Как все земли нашей воры, строишь божий закон на той беде, что не всем руки даны одной длины»¹⁴.

Титов пытается оправдать свои жизненные принципы через собственное истолкование Бога. В Библии говорится, что в водах потопа и огне погибли тысячи людей. Согласно традиционной трактовке библейских событий, Бог установил очень строгие законы и сурово обошелся с теми, кто их нарушил, оставив в живых лишь совсем немногих праведников, несмотря на заповедь «Не убий». Однако под влиянием представления Ф. Ницше о том, что нет событий или персонажей самих по себе, без их истолкования, Горький от лица Титова дает другую интерпретацию библейских событий, согласно которой в гибели тысяч людей можно обвинить праведников. Ведь если бы Бог не нашел ни одного праведника, он бы решил, что при столь строгих законах праведная жизнь никому не по силам и вместо того, чтобы губить людей, смягчил бы свои установления. Горький показал, что Библия не дает строгого понимания событий, не объясняет, кто есть Бог и каким законам он следует, а является книгой с открытым смыслом, которую можно истолковывать в зависимости от того, что ты хочешь в ней прочитать: «Писание – пёстрый луг цветов; хочешь красных – есть красные, белых хочешь – и они цветут»¹⁵. Между тем, подобное вольное отношение к источникам, например, к трудам Аристотеля, позволяли себе даже представители христианской теологии, чем создали предпосылки для пристрастного отношения, в том числе, и к Библии. По мнению выдающегося французского философа XVII века Пьера Гассенди, книги, в которых Аристотель выражается с наибольшей ясностью, аристотеликов не интересуют, а математика, как наиболее точная часть философии, не терпящая словоблудия, совершенно чужда схоластам¹⁶. С другой стороны, в этих утверждениях писатель становится предшественником постмодернистской философии, с ее релятивизмом и отказом от веры в предзаданность истины.

Разложение идеи христианского Бога Горький показывает через истолкование Бога монахами. Оно было весьма различно и зависело от условий их существования и статуса, умонастроения, природных и личных склонностей. Так игумен, в целях управления братией отходит от основ православия. Он чернит разум и принижает тело, используя идею древнего гностицизма о том, что плоть дается от дьявола, а душа от бога: «Не мудрость нужна нам, но простота души. Разнузданная, не связанная верою мысль есть острейшее орудие дьявола. Разум – от плоти, а сия – от дьявола, сила же души – частицы

духа божьего; откровение даруется праведному через созерцание»¹⁷. Устами Матвея Горький возражает игумену: «Может, разум и заблуждается в исканиях своих, но бараном жить едва ли достойно и праведно для человека. Созерцание же молитвенное я в ту пору понимал как углубление в недра духа моего, где все корни заложены и откуда мысль стремится расти кверху, подобно дереву плодovому. Враждебного себе и непонятного в душе моей я ничего не находил, а чувствовал непонятное в бoге и враждебное в мире, значит – вне себя»¹⁸. В словах Матвея Горький выражает богоборческие идеи и веру в торжество человеческой мысли. С точки зрения писателя, несправедливость внешнего мира существует вопреки внутренней правде человеческой души, которую ищет Матвей.

В сознании престарелого монаха-схимника, добровольно уложившего себя в гроб, вообще не было места для правды о Боге. Он страдал от голода и ему виделись бесы. В его душе была тоска и придавленность жизненными тяготами. Матвей в недоумении размышляет: «Ну, зачем старик этот? Какая красота в подвиге его? Ничего не понимаю! Весь день и долго спустя вспомню я про него – как будто и меня дразнит некий бес, насмешливые рожи строя»¹⁹. Нелепыми и ненужными показались Матвею проповеди старушки-монахини: «...Бог для неё барином стоит – добренький да миленький, а закона у старушки нет для него. И всё она сбивается на притчи, а я не понимаю их, досадно мне это»²⁰.

Представление о Боге монаха-изувера Михаила отражало, прежде всего, его непосильную войну с плотскими желаниями. В образе Михаила Горький воплотил идею А. Шопенгауэра, творчеством которого он увлекался, о том, что разум часто оказывается пленником инстинкта. Вопреки православной вере Михаил гневно обвинял священников, которые вступали в брак, в прелюбодеянии: «Разве женатый мужик может чисто мыслить о господних делах? Не в силе он – ибо продолжает великий грех прелюбодеяния, за него же люди изгнаны господом из садов райских! Тем грехом все мы презренно брошены во скорбь вечную и осуждены на скрежет зубовый и на судороги дьявольские и ослеплены, да не видим лица божия вовеки и век века! Священство – кое само сеть греха плетёт, рождая детей от женщины, – укрепляет этим мир на стезе гибели и, чтобы оправдать отступничество своё от закона, изолгало все законы!»²¹. Обуреваемый инстинктами, Михаил был озлоблен на людей и, в первую очередь, на женщин. Досталось от Михаила даже Богородице, что совсем не соответствует христианским представлениям: «По тому и принял Иисус крестную смерть, что женщиной был рожден, а не свято и чисто с небес сошел, да и во дни жизни мирволил им, паскудным этим, бабёнкам»²². В образе монаха Михаила Горький выражает протест против насильственного подавления христианством природных склонностей человека, диктуемого правилами монастырской жизни.

Монах Антоний, вопреки монашескому званию, вообще не считался с монастырскими правилами. Он внес значительный денежный взнос на нужды монастыря и за это пользовался покровительством игумена и не малыми

привилегиями. Антоний, вопреки сути монашества как такового, вообще отрицал Бога: «...Существует только человек, все же прочее есть мнение. Бог же твой – сон твоей души»²³. Горький видел в его душе бездушие и черствость. Он сравнивал Антония со старым кладбищенским попом, который поет панихиду над могилой: все слова хорошо знает, но души его они не трогают. В образах монахов Горький показал, что для многих из них Бог – только прикрытие дурного поведения и источник лжи и лицемерия.

Горький продемонстрировал, что представители белого духовенства также только прикрываются Богом и используют его имя в своих интересах. В общении со священником Матвей вместо разрешения своих сомнений в понимании Бога услышал угрозу: «Не дерзай перенести гордость твою и на господень закон, – сто крат тяжеле поражен будешь»²⁴. А обратившись со своими душевными терзаниями к городскому протопопу, слывшему человеком, отличающимся ученостью и благочестивой жизнью, герой сначала столкнулся с вымогательством денег со стороны его помощника, а потом и с угрозами в свой адрес со стороны самого протопопы. Его прототипом, по некоторым источникам, был св. Иоанн Кронштадтский: «Встает господь предомною грозен и суров, ликом – темен, сердцем – гневен, милосердием скуп и жестокостью подобен Иегове, богу древнему»²⁵. Когда протопоп пригрозил Матвею полицией, герой пришел к печальному заключению, что ни протопоп, ни его Бог не имеют ни силы, ни красоты: «Речи ваши мертвы, да и бога ими умерщвляете вы»²⁶. Писатель показывает, что представители официального христианства извращают суть христианской религии и любовь к Богу подменяют страхом перед ним.

Самые разные представления о Боге находит Горький у бродячего народа, в котором Матвей ощутил некую тревожащую и захватывающую силу. Одни, подобно Матвею, пребывали в душевном смятении и искали Бога. Другие вознесли Бога до высоты горя своего и поклонялись ему, не желая ничего видеть, кроме своих бед. Третьи пытались подкупить Бога, чтобы он простил им их грязные дела. Были и обычные жулики, которым до Бога не было никакого дела. Но больше всех писатель корит людей, удрученных страхом и потерявших веру в правду: «Мысли их подобны старым богомолкам: топчутся по земле, идут, не зная куда, попирают слепо живое на пути, имя божие помнят, но любви к нему не имеют и ничего не могут хотеть. Только разве одно их занимает: внушить бы свой страх людям, чтобы люди приняли и приласкали их, нищих»²⁷. Людей, удрученных страхом, писатель сравнивает с нищими, которые сидят во время крестных ходов по краям дорог и обнажают перед людьми раны и язвы свои чтобы, возбуждив жалость, получить мелкую монету. Они сеют смятение и тоску в души людей и уничтожают в них жизненную силу. Страх смерти представлялся Горькому наихудшим видом смирения, против которого он постоянно выступает в «Исповеди». В этих рассуждениях героя просматривается влияние на Горького ницшеанского противопоставления жизни, как силы, всему слабому и убогому.

Выявляя представления различных людей о Боге, Горький проводит

марксистскую идею о том, что они во многом обусловлены социальными условиями их жизни, и не может быть одинакового истолкования Бога у бедных и у богатых: «А сытому бог живой не нужен. Сытый ищет только оправдания полноты желудка своего в общем голоде людей. Смешна и жалка его жизнь, одинокая и отовсюду окружённая веянием ужасов»²⁸. Бедняки же нуждаются в Боге, который будет защищать их от невзгод. Но в соответствии с ницшеанским представлением о зависимости истины от того, кто ее утверждает, писатель идет дальше и приходит к выводу, что представление о Боге отличается не только у бедного от богатого, но и свое у каждого человека. Каждый человек мыслит бога себе под стать – немногим выше и красивее себя самого, и подстраивает его под собственные нужды: «Вот, – думаю, – разобрали люди бога по частям, каждый по нужде своей, – у одного – добренький, у другого – страшный, попы его в работники наняли себе и кадильным дымом платят ему за то, что он сытно кормит их»²⁹.

Отсутствие единого идеала правды, любви и красоты, который в народном сознании отождествляется с Богом, ведет, по мнению Горького, к разобщенности людей и упадку нравов: «Сытость числится радостью и богатство – счастьем, ищут люди свободы греха, а свободы от греха не имеют. И где в них сила отчей любви, где божья красота? Жив бог? Где же – божеское?»³⁰ Горький провозглашает необходимость создания нового Бога, как идеала, который будет определять законы жизни. Эта установка коррелирует со знаменитым высказыванием Вольтера: «Если бы бога не существовало, его следовало бы выдумать»³¹.

В «Исповеди» место христианского Бога занимает сила коллективно-народного духа. Горький абсолютизировал трудовой народ и рабочих в качестве его авангарда как вечный источник боготворчества и боготворил его как светлого и прекрасного Бога, способного творить чудеса. В конце повести Горький демонстрирует чудо как результат новой силы – веры народа в свою власть творить чудеса. Чудо является символом надежды на освобождение народа от рабства. Но истоки этого чуда, в отличие от чудес, признаваемых христианством, не являются сверхъестественными. В период написания «Исповеди» Горький увлекался так называемым энергетизмом, парапсихологическим учением, в котором энергия рассматривалась как некая неизученная природная сила. Согласно этому учению, мысли людей, сконцентрированные в одной точке, создают энергетическое поле большой силы, и происходит соединение их воли и разума. Именно эта сила и исцелила немощную девушку, в чем, по замыслу писателя, и начала проявлять себя новая вера.

По мнению М. Агурского, с которым отчасти можно согласиться, Горький «выразил религиозные корни большевизма, его «прометеевское боготворчество»³². Религиозной была больше форма, чем содержание идей писателя. Горький верил не в сверхъестественные силы, что соответствует религиозному сознанию, он верил в созидательные способности народа. Писатель призывал людей к сплоченности, духовному росту и противостоянию

беззаконию и несправедливости, выступая, в первую очередь, против христианского смирения и Бога-творца, равнодушного к людям. В Примечании к «Исповеди» Горький писал: «Герой “Исповеди” понимает под “богостроительством” устройство народного бытия в духе коллективистском, в духе единения всех по пути к единой цели – освобождению человека от рабства внутреннего и внешнего»³³.

С резкой критикой представлений Горького о Боге с позиций марксистского атеизма выступил В.И. Ленин. С его точки зрения, «Бог есть (исторически и житейски) прежде всего комплекс идей, порожденных тупой придавленностью человека и внешней природой, и классовым гнетом, – идей, закрепляющих эту придавленность, усыпляющих классовую борьбу»³⁴. Но Горький, в отличие от марксистов, не находил в политической экономии, лежащей в основе их учения, ответы на запросы души. Его мысль была глубже. Писатель полагал, что не только революционные преобразования, но и изменение сознания людей через создание нового духовно-нравственного идеала привели бы к возникновению нового свободного и справедливого мира.

Вставая на позиции простого народа, Горький провозглашал свой идеал как Бога для всех и для каждого: «Мой бог и творец всех богов, соткавший их из красот духа своего в труде и мятеже исканий твоих»³⁵. Нужность веры в «идеал» виделась писателю, прежде всего, в том, что она дарит надежду и воодушевляет к действию. «Идеал», о котором мечтал Горький, будет, как ему казалось, создан путем соединения воли представителей всего народа и займет место христианского Бога. «Идеал» будет оказывать мощное воздействие на людей, и они будут стремиться к высшим духовным ценностям.

Таким образом, Горький в литературно-художественной форме показал разложение традиционного представления о христианском Боге и основанной на нем морали, провозгласив необходимость создания нового духовно-нравственного идеала, объединяющего людей на основе любви, сострадания, взаимопомощи, противостояния беззаконию и несправедливости, и направляющего их к созиданию новых культурных ценностей.

Библиографический список

1. Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // *Вопр. философии.* – 1991. – № 8. – С. 54–74.
2. Воложин С. Исповедь. Художественный смысл. <http://www.pereplet.ru/volozhin/107.html#107>.
3. Горький М. *Собрание сочинений в 25 т. Т. 9.* – М. – 1968–1971.
4. Львов В. *Новая вера // Образование.* – 1908. – № 7.
5. Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997.
6. Никитин Е. Н. «Исповедь» М. Горького. – М. – 2000.
7. Пименов В. «Исповедь» М. Горького как манифест богостроительства // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики.* – 2012. – № 2 (16):

в 2-х ч. Ч. II. – С. 169–174.

8. Рыжков Д.Л. Поиск истины Пьера Гассенди и схоластическая культура философствования // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 3 (17): в 2-х ч. Ч. I. – С. 154–157.

¹ Философов Д.В. Конец Горького // Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997. – С. 702.

² Мережковский Д.С. Не святая Русь (Религия Горького) // Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997. – С. 846.

³ Философов Д.В. Конец Горького // Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997. – С. 693.

⁴ Философов Д.В. Горький о религии // Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997. – С. 719.

⁵ Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопр. философии. 1991. – № 8. – С. 54–74.

⁶ Зобнин Ю.В. По ту сторону истины (случай Горького) // Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997. – С. 6–40.

⁷ Мережковский Д.С. Не святая Русь (Религия Горького) // Мережковский Д.С. Не святая Русь (Религия Горького) // Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997. – С. 846.

⁸ Мережковский Д.С. Чехов и Горький // Максим Горький: pro et contra. – СПб. – 1997. – С. 651.

⁹ Горький М. Исповедь // Собрание сочинений в 25 т. Т. 9. – М. – 1968–1971. – С. 371.

¹⁰ Там же – С. 256.

¹¹ Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопр. философии. – 1991. – № 8. – С. 70.

¹² Горький М. Исповедь // Собрание сочинений в 25 т. Т. 9. – М. – 1968–1971. – С. 233.

¹³ Там же – С. 241.

¹⁴ Там же – С. 244.

¹⁵ Там же – С. 276.

¹⁶ Рыжков Д. Л. Поиск истины Пьера Гассенди и схоластическая культура философствования // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2012. – № 3 (17): в 2-х ч. Ч. I. – С. 155.

¹⁷ Горький М. Исповедь // Собрание сочинений в 25 т. Т. 9. – М. – 1968–1971. – С. 279.

¹⁸ Там же – С. 279.

¹⁹ Там же – С. 290.

²⁰ Там же – С. 271.

²¹ Там же – С. 276.

²² Там же – С. 275.

²³ Там же – С. 304.

²⁴ Там же – С. 260.

²⁵ Там же – С. 263.

²⁶ Там же – С. 263.

²⁷ Там же – С. 318.

²⁸ Там же – С. 315.

²⁹ Там же – С. 271.

³⁰ Там же – С. 256.

³¹ Вольтер Ф.–М.А. Послания к автору книги о трех самозванцах. 22 стих

³² Агурский М. Великий еретик (Горький как религиозный мыслитель) // Вопр. философии. – 1991. – № 8. – С. 54.

³³ Горький М. Исповедь // Собрание сочинений в 25 т. Т. 9. – М. – 1968–1971. – С. 556.

³⁴ Там же – С. 559.

³⁵ Там же – С. 390.



Вермишев Г.А.

Религия в структуре молодежной политики фашистской Италии в 1920-30-е годы

Аннотация. В статье прослеживается роль религии в молодежном воспитании фашистской Италии в 1920-30-е гг. За этот период Католическая церковь сумела добиться некоторых привилегий, однако все это время конкуренцию ей составлял новый политический миф, основанный на культе дуче. Проанализировав исторический материал, можно прийти к выводу, что верхушка итальянского государства, пытавшаяся использовать церковь для укрепления конформизма среди населения, так и не смогла встроить католицизм в систему политической мифологии нового государства. Одна из причин этой неудачи – идеологи фашизма сами находились под влиянием религиозных представлений, наиболее ясным выражением которых стала Школа фашистской мистики.

Ключевые слова: фашизм, идеология, церковно-государственные отношения, молодежная политика, Италия Муссолини

Итальянский фашизм заложил основы принципиально нового отношения между личностью и государством – отношения в условиях тоталитарного режима¹. Несмотря на это, внутренняя политика Муссолини не отличалась чрезмерной жестокостью, что дало основание Х. Арендт не относить фашистскую Италию к тоталитарным государствам. Арендт указывает, что, в отличие от режима Гитлера и Сталина, режим Муссолини вел борьбу только с оппозиционными группами. В понимании исследовательницы, тоталитаризм не ограничивается устранением политических противников, террор становится способом «устрашения изнутри» и поддержания идеологического движения масс, в котором уже нет никаких целей, кроме как втянуть максимальное число людей в свою орбиту и не давать им успокоиться². Альтернативная концепция американских политологов К. Фридриха и З. Бжезинского все же относит фашистскую Италию к тоталитарным режимам. Исследователи полагали основными признаками тоталитаризма наличие официальной идеологии и монополию одной массовой партии на власть. Государство Муссолини вполне соответствует такому определению³. К некоторому консенсусу это спор удалось привести британскому историку Л. Шапиро, который считал, что уровень тоталитарности государства может изменяться в зависимости от того,



Вермишев Г.А.

насколько ярко выражены признаки тоталитаризма. В соответствии с этой концепцией, Италия являет собой пример «мягкого» тоталитаризма⁴.

Действительно, Муссолини отличался мягкостью по отношению к оппозиции. Даже по вопросу об уровне допустимой свободы в среде фашистской молодежи в Италии разворачивалась дискуссия. В частности, реакционный блок в фашистской элите требовал большей либерализации образования, чтобы фашистская элита могла шире мыслить, а партия – приспособивалась к новым вызовам времени⁵. А проведенная в начале 20-х под руководством философа-гегельянца Джованни Джентиле реформа дала стране систему образования, которую современники считали одной из самых передовых в мире (правда, уже к концу 20-х она перестала отвечать политическим задачам). При этом Бенито Муссолини находился в политической зависимости от Ватикана. С одной стороны, он стремился завоевать расположение церкви (при этом все время балансируя так, чтобы не дать ей слишком много власти). С другой, не мог не считаться с общекультурной значимостью католицизма для итальянцев.

Как и в Германии, в Италии некоторые интеллектуалы увлекались эзотерическими и антихристианскими учениями (особо плодовитым по этой части был Ю. Эвола), однако правящей верхушкой они не поддерживались. Не то, чтобы Муссолини совсем не нравились эти идеи, но он не мог позволить себе открытый конфликт с Ватиканом⁶. Идеолог первой образовательной реформы Джованни Джентиле не одобрял даже попыток развития «фашистской мистики»⁷. Он считал себя скептиком, однако клерикализация образования, по его мнению, могла служить сплочению нации⁸. Еще в 1925 году советский автор Г. Сандомирский, оценивая эту реформу, характеризует фашистскую идеологию как «союз между крупным капиталистом, буржуазным ученым и попом», указывая на тесную связь Муссолини с Ватиканом и насаждение католической религии в школах⁹.

На заре своей политической карьеры Муссолини позиционировал себя как атеист. В 1904 году он опубликовал публичное обращение к христианским социалистам под названием «Человек и божество». Книга открывалась фразой: «Бога не существует»¹⁰. В этом его поддерживали и многие рядовые фашисты, в том числе, молодежь. Лидеры «Авангарда» – первой молодежной организации фашистов, которая принимала активное участие, в том числе, и в «погромах чернорубашечников»¹¹, – еще в 1920–21 гг. позиционировали себя как антиклерикальное течение¹². Точки соприкосновения с церковью начали появляться только после окончания Первой мировой войны, когда над Италией нависла угроза большевистской революции. Уже в 1922-м Муссолини пишет: «Фашизм уважает религию, он не атеистичен, он не против христианства, не против католичества»¹³. Все это, однако, не мешало фашистским активистам нападать на представителей католической партии. Одним из самых резонансных стало убийство в 1923-м году яркого критика фашизма – приходского священника Джузеппе Миндзони. И все же, несмотря на регулярные избиения католиков, церковь предпочла коммунистам фашистов.

Процесс сближения шел, прежде всего, в области образования и воспитания молодежи. Хорошей художественной иллюстрацией тех времен могли бы стать фильмы Феллини, где режиссер вспоминает детство, полное гнёта священнослужителей¹⁴. Сразу после прихода фашистов к власти в школы возвращается обязательный предмет «Закон Божий», отмененный еще в 1877 г. А в июне 1923 г. Муссолини демонстративно крестит своих детей.

И все же дуче опасался усиления влияния католической церкви. В 1926 г. на базе «Авангарда» формируется единая молодежная фашистская организация – Opera Nazionale Balilla («Балилла» – младшая, «Авангард» – старшая)¹⁵. Вступать в ONB никого насильно не принуждали, но дети находились под сильным моральным давлением и часто сами стремились туда попасть, чтобы не отставать от школьных товарищей. Наряду со спортивно-патриотической подготовкой, здесь же осуществлялось и религиозное воспитание детей. Согласно уставу, в каждой группе должен был быть свой капеллан, вместе с которым дети могли заниматься изучением Библии и соблюдением всех ритуалов¹⁶.

Вообще характерно, что молодежные организации Италии не несли такого гигантского «языческого потенциала», как Гитлерюгенд. Хотя младшее подразделение называлось «Дети Волчицы», связь здесь прослеживается, скорее, с историческим и патриотическим наследием (миф о Ромуле и Реме), нежели с политеистическими представлениями древнего Рима. Однако это не мешало фашистам использовать католицизм для усиления политического конформизма во внутренней политике и пропаганды империализма в политике внешней¹⁷. Муссолини говорил, например, что христианство так и осталось бы палестинской сектой, если бы не добралось до Рима¹⁸.

Уже в январе 1927 г. подписан указ о роспуске всех католических молодежных организаций, за исключением городов численностью больше 20 тыс. человек. Таким образом фашисты надеялись снизить влияние приходских священников на сельское население. А в 1928 г. ликвидируются вообще все молодежные организации, в том числе, католическая «Азионе католика»¹⁹.

Естественно, деятельность «Балиллы» провоцировала критику Ватикана (надо сказать, очень и очень сдержанную). Так, например, недовольство священнослужителей вызывало участие в массовых акциях девушек. В мае 1928 года тысячи молодых итальянок вышли на демонстрацию, где выполняли физические задания, маршировали строем с винтовками и кричали фашистские лозунги. Ответом на это стала статья в ватиканской газете «Оссерваторе Романо», в которой выражалось недовольство тем, что женщины отходят от принципов скромности и сдержанности. («Женские руки поднимаются к небу во время молитвы, а не когда они держат оружие», – говорил папа римский). Удивительно, но влияние католической церкви было настолько сильно, что им удалось добиться некоторых уступок в этом отношении. Женщинам на демонстрации запретили носить настоящее оружие, ограничиваясь символическими его видами – луком и стрелами¹⁹. Аналогично суровое осуждение газеты «Оссерваторе Романо» вызвал факт, когда

когда 15 тысяч членов «Балиллы» после молитвы выдернули кинжалы и воздели их к небу²¹.

Однако куда большее раздражение вызвал запрет католических молодежных организаций. К тому времени кардинал Пьетро Гаспари вел с Муссолини активные дипломатические переговоры по урегулированию давних взаимных правовых претензий Италии и Ватикана. Они были возобновлены только после того, как Муссолини пошел на уступки и разрешил дальнейшее существование «Азионе каттолика». В итоге 11 февраля 1929 г. были подписаны Латеранские соглашения, сделавшие католицизм государственной религией Италии и признавшие суверенитет Ватикана. Со своей стороны, папа впервые признал Итальянское королевство и его владычество над городом Римом²². По договору, «Азионе каттолика» должна была прекратить в Италии всякую политическую деятельность. Тем не менее, на протяжении всех 30-х гг. правительство Муссолини продолжало критиковать эту организацию, подозревая ее в противодействии фашистам²³.

Соглашения не помешали папскому престолу уже в декабре того же года потребовать новых привилегий. Пий XI выпускает буллу «DIVINI ILLIUS MAGISTRI»²⁴, посвященную проблемам гражданского образования. По сути, это был намек итальянским властям о том, что церкви требуется больше пространства в школах. Фашистам пришлось уступить и на этот раз. Церкви позволили расширить влияние на систему просвещения. Изучение Закона Божьего стало обязательным и в средней школе, а с 1935 г. стало предметом, играющим роль при переходе в следующий класс.

В то же время с конца 20-х гг. начинается кампания по интенсивной фашизации итальянской системы образования. Первое время гуманистическая модель Джентиле была выгодна дуче, поскольку демонстрировала культурную «продвинутость» фашизма, однако цели изменились. Все большее значение получает физическая подготовка в молодежных организациях. А с 1928-го года фашисты начали переписывать все учебные материалы. Гуманитарные дисциплины акцентировали внимание на культуре Греции и Рима, на величии Италии и личности дуче. Нельзя сказать, что эти усилия не увенчались успехом, однако влияние фашизма на сознание масс все же было не полным, чему во многом препятствовала религия²⁵.

Такое положение дел не устраивало фашистов, которые опасались усиления общественно-политической роли церкви. В 1937 г. для полного контроля за всей деятельностью молодежи ОНВ преобразуют в военизированную организацию «Итальянская ликторская молодежь». Ту же цель преследовала и образовательная реформа Боттаи, развернутая в 1938–1939 гг. Новая «школьная хартия» отводила церкви одно из последних мест в системе образования. Была распущена Национальная федерация частных образовательных учреждений, объединявшая большую часть католических школ в стране. Усилению разногласий с церковью способствовал также заключенный в 1936 г союз с нацистской Германией, чья позиция по католическим организациям отличалась большей жесткостью. Серьезные трения вызвало

также нарастание антисемитизма²⁶. Этот конфликт итальянского режима с церковью стал трещиной, которая в дальнейшем в значительной степени способствовала краху фашизма²⁷.

Отдельно необходимо остановиться на проблеме культа личности Муссолини, который активно насаждался в молодежных организациях всех уровней. Так, в школах дети молились Господу за дуче и государство. «Боже, спаси и сохрани жизнь и здоровье нашего вождя»²⁸, – просили они. А первоначальный текст для членов Opera Nazionale Balilla гласил: «Я верю в дуче, создателя чернорубашечников, и в Иисуса Христа – своего единственного защитника. Наш Спаситель был задуман как хороший учитель и трудолюбивый кузнец. Он был храбрым солдатом и имел много врагов. Войдя в Рим, на третий день он восстановил государство. Он занял высокий пост. Он сидит по правую руку нашего Государя, отсюда он придет судить большевизм. Я верю в мудрые законы, объединение граждан, освобождение от наказания, воскресение Италии и её вечную силу, да будет так», – текстуально эта молитва совпадала с Апостольским символом веры. Многими это воспринималось как богохульство, и в результате особого распространения она не получила²⁹.

В 1930 г. Никола Джани вместе с группой университетской молодежи основывает Школу фашистской мистики, центральное место в которой также занимал культ дуче как основателя фашизма и вождя, реализующего его историческую миссию. В 1937 г. Н. Джани так писал о своей школе: «Всякая истинная мировая революция имеет свою мистику, которая является ее алтарем, то есть таким комплексом основных идей, которые должны распространяться и действовать через подсознание людей. Школа предназначена для того, чтобы выявить суть этой основной идеи через мысль и деятельность Дуче. Источником, единственным и уникальным источником мистики является только Муссолини, исключительно Муссолини. Можно ли, игнорируя или не зная досконально мысль Дуче, утверждать, что ты являешься фашистом? Мы говорим – нет. Потому что фашизм – это не инстинкт, а образование, и поэтому понимание его мистики есть понимание Муссолини»³⁰. «Миф Муссолини сохранится в веках точно так же, как миф о Ромуле и о Цезаре; имя Дуче не сможет в будущем служить знаменем одной партии против другой, но перед лицом всего мира будет символом нации цельной и единой», – продолжает другой идеолог школы Джордже Пини³¹.

Насколько религиозным можно считать это течение? Его идеологи постоянно употребляли понятие «вера», фашистская мистика определялась как «политическая позиция и действие, характеризующиеся абсолютной верой в партию и в идеологию». Кроме того, она формировала экзистенциальные установки: «Радость жизни, и, если это необходимо – радость смерти. Для нас, фашистов, самое важное – не жить долго, а жить деятельно. В этом и заключается мистика фашизма. Следовательно – мистика во всём. Всё в фашизме – мистика. Мистика и фашизм неразделимы» (из «Первой книги фашиста») ³². Однако даже с учетом вышесказанного убеждения фашистских

мистиков могут претендовать, скорее, на статус философской веры.

Чтобы подчеркнуть именно религиозный характер, представляется интересным обратиться к концепции современного британского исследователя фашизма Р. Гриффина. В своих работах он формулирует принципиально новый подход: фашизм, по его мнению, не только не противостоит модернизму, а, напротив, лежит строго в его русле. Фашизм революционен по своей природе. Он не просто меняет общественно-политический режим, но пытается создать принципиально новый мир, начинает заново само время. При этом он – пронизанный духом модернизма – решительно разрывает с «отсталым» наследием прошлого, подобно тому, как это делал в своем манифесте футурист Маринетти, ставший впоследствии также одним из идеологов фашизма. «[Фашистские] активисты поставили перед собой цель, для которой был характерен иконоборческий дух «креативного разрушения», легитимированный не божественной волей, разумом, законами природы или социально-экономическими теориями, а верой в то, что сама история достигла поворотного пункта и теперь посредством человеческого вмешательства может быть направлена на новый курс развития, призванного восстановить нацию и спасти Запад от неминуемого коллапса», – пишет Гриффин³³.

Фактически, фашисты (прежде всего, «фашистские мистики») ощущали себя живущими в «священном времени», которое М. Элиаде характеризует как *illud tempus*³⁴. Недаром фашистской молодежи навязывали героизм в качестве нормы поведения. В сакральном времени все – герои. Фашисты находились на сломе эпох. В сложной модернистской системе, в которой «Бог умер» и его место занял человек, они своими руками осуществляли великий ритуал разрушения и воссоздания мира. Фашистский мистицизм религиозен ровно настолько, насколько серьезны были эти переживания.

Таким образом, мы видим, что религия занимала крайне противоречивое место в молодежной политике итальянского государства 1920–30 гг. С одной стороны, фашисты пытались встроить католицизм в систему новой тоталитарной культуры, отдав церкви значительные полномочия по воспитанию молодежи – правда, только под строгим контролем государства. С другой стороны, модернистская сущность фашизма диктовала необходимость построения новой – фашистской – мистики. Католицизм, несмотря на все попытки встроить его в систему политической мифологии, оказался недостаточно надежной интеграционной платформой, прежде всего потому, что не соответствовал самому духу фашизма. Как следствие – в 30-е годы появляется Школа фашистской мистики. Но если католицизм воспринимался идеологами фашизма, скорее, как инструмент управления массами, то фашистская мистика была их непосредственным переживанием, частью их мировосприятия. Логичным итогом стал конфликт между двумя этими системами и постепенное отчуждение католической церкви от фашистского государства. Этот процесс достиг своего пика к 38-му году, когда итальянскому правительству под давлением Гитлера пришлось начать преследование евреев.

Библиографический список

1. Griffin R. *Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler*. – Basingstoke, 2007. – P. 1–12.
2. Koon Т.Н. *Believe, Obey, Fight. Political Socialization of Youth in Fascist Italy, 1922–1943*. Chapel Hill-Londres, 1985. – P. 92–94.
3. Lyttelton A. *The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919–1929*. – London, 2004. – P. 409–411.
4. Белоусов Л.С. *Режим Муссолини и массы*. М., 2000. – С. 118–123.
5. Нестерова Т. П. Фашистская мистика: религиозный аспект фашистской идеологии. // *Религия и политика в XX веке. Материалы второго Коллоквиума российских и итальянских историков*. – М., 2005. – С. 17–29.
6. Ридли Дж. *Муссолини*. – М., 1999.
7. Токарева Е.С. *Фашизм, церковь и католическое движение в Италии 1922–1943 гг.* – М., 1999. – С. 218–236.

¹ Впервые понятие «тоталитаризм» было введено в научный язык именно в Италии в 1923 году. Его использовали для обозначения новой фашистской диктатуры итальянские либералы Джованни Амендола и Пиетро Гобетти.

² Арендт Х. *Истоки тоталитаризма*. – М., 1996.

³ Friedrich C. J., Brzezinski Zb. *Totalitarian dictatorship and autocracy*. – Cambridge, 1965.

⁴ Schapiro, L. *Totalitarianism*. – London, 1972.

⁵ Белоусов Л.С. *Режим Муссолини и массы*. – М., 2000. – С. 122–123.

⁶ Goodrick-Clarke N. *Black Sun: Aryan cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. – New York, 2002. – P. 56.

⁷ Например: Нестерова Т. П. Джованни Джентиле о культуре, обществе и государстве // *Известия Уральского государственного университета*. – 2007. – № 49. – С. 196–203. URL:http://proceedings.usu.ru/?base=mag/0049%2801_13-2007%29&doc=../content.jsp&id=a18&xsl=showArticle.xslt (дата обращения: 30.08.2013).

⁸ Koon Т.Н. *Believe, Obey, Fight. Political Socialization of Youth in Fascist Italy, 1922–1943*. – Chapel Hill-Londres, 1985. – P. 54–55.

⁹ Сандомирский Г. *Фашизм и молодежь*. – М., 1925. – С. 107–110, 114.

¹⁰ Ридли Дж. *Муссолини*. – М., 1999. – Гл. 2.

¹¹ Отряды чернорубашечников были сформированы Муссолини в 1919 г. на основе бывших солдат. С 1920 г. они начали активную борьбу с социалистами – чаще всего это выливалось в банальный террор и насилие. К 1922 г. отряды чернорубашечников фактически захватили власть в отдельных провинциях, а в октябре того же года совершили знаменитый «Поход на Рим», в результате которого Муссолини смог захватить власть в Италии.

¹² Koon Т.Н. *Believe, Obey, Fight. Political Socialization of Youth in Fascist Italy, 1922–1943*. – Chapel Hill-Londres, 1985. – P. 92–93.

¹³ Цит. по: Ридли Дж. *Муссолини*. – М., 1999. – Гл. 22.

¹⁴ См., например, его фильм «8 ½».

¹⁵ В таком виде она просуществовала вплоть до 1937 г., когда была преобразована в унифицированную более итальянскую ликторскую молодежь.

¹⁶ Koon Т.Н. *Believe, Obey, Fight. Political Socialization of Youth in Fascist Italy, 1922–1943*. – Chapel Hill-Londres, 1985. – P. 94.

¹⁷ Здесь стоит отметить, что и сама католическая церковь далеко не последнюю роль сыграла в формировании антисемитской мифологии фашизма. Причем речь идет не только о средневековых антииудейских представлениях, но даже и Новом времени. Так, знаменитые «Протоколы сионских мудрецов» опиралась на мистификацию французского журналиста Лео Таксиля, по заказу Ватикана изготовившего целый ряд фальшивок о поклонении масонов дьяволу. Подробнее см.: Шахнович М.М. Книга «Правда о «Сионских Мудрецах»» и история ее написания // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 185–187.

¹⁸ Lyttelton A. The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919-1929. – London, 2004. – P. 421.

¹⁹ Ридли Дж. Муссолини. – Гл. 22.

²⁰ Родс Э. Пропаганда. Плакаты, карикатуры и кинофильмы Второй мировой войны. – М., 2008. – С. 74–76.

²¹ Там же. – С. 76.

²² Подробнее см.: Ковальский Н. А., Католицизм и дипломатия. – М., 1969.

²³ Токарева Е.С. Церковь и государство: «брак по расчету» // НГ-религии от 18.02.2004 URL: <http://www.rusk.ru/st.php?idar=1001380> (дата обращения: 30.08.2013).

²⁴ DIVINI ILLIUS MAGISTRI (On Christian Education) // Официальный сайт Ватикана URL: http://www.vatican.va/holy_father/pius_xi/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri_en.html (дата обращения 30.08.2013).

²⁵ Lyttelton A. The Seizure of Power: Fascism in Italy, 1919-1929. – London, 2004. – P. 409–411.

²⁶ Токарева Е.С. Фашизм, церковь и католическое движение в Италии 1922–1943 гг. – М., 1999. – С. 218–225.

²⁷ Там же. – С. 236.

²⁸ Белоусов Л.С. Режим Муссолини и Массы. – М., 2000. – С. 118.

²⁹ Mack Smith D. L'Italia del XX secolo, tomo II 1925—1934. – Milano, 1977. – P. 274.

³⁰ Цит. по: Нестерова Т. П. Фашистская мистика: религиозный аспект фашистской идеологии. // Религия и политика в XX веке. Материалы второго Коллоквиума российских и итальянских историков. – М., 2005. – С. 17–29.

³¹ Там же.

³² Там же.

³³ Griffin R. Modernism and Fascism: The Sense of a Beginning under Mussolini and Hitler. – Basingstoke, 2007. – P. 6.

³⁴ Михельсон О.К. История религий и новый гуманизм Элиаде. // Религиоведение. – 2002. – № 4. – С. 52–71.



Карпицкий Н.Н., Филькин К.Н.

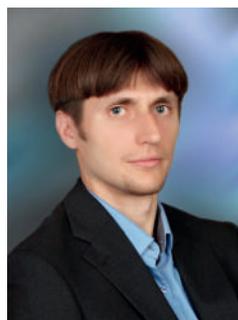
Межрелигиозный диалог и трансформация понимания религиозной общности в современном сознании

Аннотация. В статье выявляется новая тенденция в современном религиозном сознании. Основным материалом исследования является опыт межрелигиозного диалога в г. Томске (Россия). Межрелигиозный диалог стал не только площадкой для общения представителей разных конфессий, но и центром координации совместной деятельности по защите прав верующих. Особую роль межрелигиозный диалог сыграл в формировании общественного мнения относительно суда в Томске над «Бхагавад-гитой». Участники межрелигиозного диалога стали замечать, что имеют больше общего с представителями других конфессий, чем с некоторыми единоверцами, которые занимают позицию религиозной нетерпимости к иноверцам. Данное наблюдение указывает на новую тенденцию в современном религиозном сознании: для многих верующих не менее важным, чем конфессиональная принадлежность, становится характер отношения к религии.

Ключевые слова: религия, конфессия, ксенофобия, экстремизм, межрелигиозный диалог



Карпицкий Н.Н.



Филькин К.Н.

События последних лет в сибирском г. Томске наглядно демонстрируют появление новой тенденции в религиозном сознании, проявившейся в возникновении новой общности представителей разных конфессий, объединенной общим пониманием значения религии в жизни человека и ее роли в обществе. Пока эта тенденция не прослеживается столь явно в других городах, однако, хочется надеяться, что со временем она станет важным фактором жизни современного общества.

Томск – многонациональный и многоконфессиональный город, в котором уже не одно столетие мирно уживаются православные, католики, протестанты, мусульмане и иудеи. Распространению буддизма и вайшнавизма в последнее время в немалой степени способствовали гуманитарные традиции

университетской среды. В 1980-х гг. в Томске процветал «самиздат», подпольно печаталась литература по христианству, буддизму, индуизму, и даже организованный КГБ показательный суд в 1982 г. над участниками самиздата не остановил этот процесс. До недавнего времени в Томске не было никаких межрелигиозных конфликтов, так как уровень культуры и образованности горожан формировал общую атмосферу толерантности.

С середины 2000-х годов в России стала проследиваться негативная тенденция нагнетания напряженности между конфессиями, которая в Томске сказывалась, в основном, лишь на малообразованной части населения. Образ замкнутой в себе секты, адептам которой внушается страх перед окружающим миром, стал распространяться на все неправославные конфессии. Получившие поддержку со стороны властных структур идеологи антикультистского направления начали использовать образ «тоталитарной секты» для формирования в обществе негативного отношения к неправославным конфессиям¹. Например, в Томске католическая церковь традиционно пользуется большим авторитетом среди не католической интеллигентской среды, однако среди малообразованных граждан вполне можно встретить мнение, что католики – это тоже «сектанты». Однако до недавнего времени эти мнения малообразованных людей никак не сказывались на общей толерантной атмосфере города.

Первый серьезный межрелигиозный конфликт был спровоцирован в 2009 г., закончившийся сносом домов, построенных вайшнавами в селе Кандинка Томской области в начале 2011 г. Основанием послужила информация от администрации поселка о том, что дома выстроены на территории заказника. Однако земля была куплена на законных основаниях, и ни о каком заказнике собственники не были предупреждены ни в момент покупки земли, ни в момент начала строительства. Данный аргумент появился достаточно поздно уже на втором суде, только после того, как ранее состоявшийся в связи с данным конфликтом суд, признал необоснованным отказ администрации оформить отвод купленной земли под строительство. Изменению позиции администрации поселка способствовала клеветническая кампания в адрес вайшнавов с расклейкой анонимных листовок, обвинявших «кришнаитов» в торговле наркотиками, убийствах и прочих преступлениях². Опираясь на подобного рода домыслы, глава миссионерского отдела миссионерского отдела Томской епархии Русской православной церкви во время общественных слушаний 16 февраля 2009 г. убедил жителей села в том, что строительство домов недопустимо, так как жить в этих домах собираются представители «Общества сознания Кришны».

По инициативе научной общественности и при содействии сообщества молодых ученых ТГУ «Этнодиалог» 28 апреля 2011 г. в Томске состоялся первый круглый стол представителей различных религиозных организаций, научной общественности и журналистов. Тема состоявшегося мероприятия была озвучена как «Толерантность и межконфессиональный диалог». В обсуждении на круглом столе участвовали представители томских ву-

зов и представители самых разных вероисповеданий.

С этого момента подобного рода собрания в Томске стали регулярными, небольшие встречи между представителями различных религиозных конфессий проводятся еженедельно, время от времени организуются большие мероприятия: дискуссионный клуб, музыкальный фестиваль, мероприятия по озеленению города и т.д. На разных мероприятиях Томского Межрелигиозного диалога приняли участие православные, католики, буддисты, мусульмане, мормоны, протестанты самых разных направлений, вайшнавцы, старообрядцы, иудеи, представители объединения атеистов, а также ученые-специалисты в области философии, социологии, истории, этики, религиоведения (в общей сложности, несколько сотен участников).

На первых этапах диалога многие участники опасались касаться вопросов вероисповедания, которые могут разъединить. Опасения были обусловлены ошибочными представлениями друг о друге, сформировавшимися в условиях изоляции религиозных общин в границах собственной конфессии. Практически все представители конфессий уже на первом заседании выразили единодушное возмущение сносом жилых домов вайшнавов в селе Кандинка. Моральная поддержка вайшнавов была вызвана скорее соображениями гуманизма, так как о самом Томском обществе сознания Кришны у многих были смутные, порой ошибочные представления. Однако в процессе дальнейшего общения в рамках межрелигиозного диалога приходило и подлинное взаимопонимание, на основе которого постепенно начало формироваться осознание новой общности представителей разных конфессий на основе понимания религии и ее места в обществе.

За два года Томским Межрелигиозным диалогом было проведено пять расширенных круглых столов по следующим проблемам: формирование толерантности во взаимоотношениях, предотвращение ксенофобии и религиозного экстремизма, преодоление сектантского сознания, укрепление основ семьи в современном обществе. Еженедельно проводились заседания дискуссионного клуба как по богословским, так и социальным аспектам религиозной жизни. Наряду с этим активно искали и другие формы межрелигиозного общения. В практике межрелигиозного общения выяснилось неоправданность многих предубеждений и страхов.

В частности, раньше имели место неоправданные опасения, что убежденность и умелая аргументация могут переубедить кого-либо перейти в другую конфессию и отказаться от своих убеждений. Особенную озабоченность вызывали встречи малоподготовленных представителей одной конфессии с образованными и эрудированными представителями другой. Результат на практике оказался прямо противоположным. В процессе споров с более подготовленными собеседниками представители конфессий начинали лучше разбираться в собственной традиции, что делало их еще более твердыми и убежденными в собственном вероисповедании.

Также раньше были довольно сильны страхи, что обсуждение религиозных вопросов выявит разногласия, которые приведут к новым конфликтам.

Поэтому некоторые на Межрелигиозном диалоге предлагали сосредоточиться исключительно на совместных мероприятиях, общественно полезных делах, не касаясь при этом религиозных вопросов. На практике получилось прямо наоборот. В открытом, порой даже бурном и эмоциональном обсуждении всех религиозных разногласий сформировалась позиция уважения другой точки зрения, с которой сам не согласен. Более того, наиболее предвзятую позицию заняли как раз те люди, кто всячески избегали вступать в открытые межрелигиозные дискуссии. Как показала практика, религиозные дискуссии и споры не ведут к вражде, а напротив, формируют общую площадку для взаимопонимания. К вражде ведет трансляция ошибочных стереотипных представлений о конфессиях в условиях отсутствия межрелигиозного общения.

Самым неожиданным результатом межрелигиозного диалога стало осознание того факта, что по многим вопросам, касающимся религии, может быть полное согласие у представителей разных конфессий при радикальном расхождении в позициях с представителями собственной конфессии. Причем это касается не только вопросов отношений религии и общества (в которых трудно найти единство взглядов даже внутри одной религиозной общины), но и вопросов духовной жизни, имеющих определяющее значение для понимания собственной конфессиональной самоидентификации. Конечно, речь ни в коем случае не идет о каком-либо синтезе положений вероучения. Прежде всего, это вопросы, связанные с пониманием личного религиозного долга, способностью видеть универсальную основу религиозного откровения и понимать религиозный смысл чужих духовных традиций; неприятием сектантских настроений в собственной конфессиональной традиции и внешнего формального понимания религиозной практики.

Даже несколько месяцев работы Межрелигиозного диалога существенно повлияли на межконфессиональную ситуацию. Это было видно по реакции общественности в Томске и за его пределами на суд о признании «Бхагавад-гиты как она есть» экстремистской³ во второй половине 2011 г. Судебный процесс стал продолжением истории со сносом домов вайшнавской общины. Можно предположить, что запретом основной книги вайшнавов силовые структуры пытались добиться юридической ликвидации самих вайшнавских организаций на территории Томской области и в целом в России⁴.

Предметом судебного разбирательства в Томске стала вся книга, включая не только комментарии Прабхупады, но и оригинальный текст Бхагавад-гиты. Если бы суд удовлетворил это заявление, книга была бы запрещена на всей территории России, что повлекло бы новые судебные процессы о запрете деятельности с конфискацией имущества религиозных общин, пользующихся данной книгой и о признании экстремистскими других изданий Бхагавад-гиты, текстологически совпадающими с запрещенным изданием. Как пишет участник процесса М.А. Фролов, «под сомнение было поставлено вероучение, изложенное в этой книге, на что было прямо указано в заявлении прокурора. Оказались затронуты права количества лиц, которое

в несколько раз превышает все население российской Федерации. В Индии прошли массовые акции протеста»⁵.

Основанием для начала суда послужила представленная прокуратурой экспертиза Томского государственного университета (ТГУ). Всего за день до того, как прокуратура передала это заключение в суд, на личном сайте руководителя миссионерского отдела Томской епархии появилась статья, в которой прослеживаются текстологические параллели с «экспертизой» преподавателей ТГУ, что поставило под сомнение их авторство.

Именно из-за этого и других разжигающих межрелигиозную рознь материалов сайта у горожан складывалось ошибочное мнение о том, что «православные преследуют кришнаитов». Большинство горожан не подозревало, что данный сайт не принадлежит епархии и является частным делом лишь одного человека. Все это сеяло недоверие между православными и вайшнавскими, которое легко могло перерасти во вражду. К счастью, зарождающийся межрелигиозный конфликт удалось предотвратить благодаря просветительской работе представителей религиозной и научной общественности, и в первую очередь – участников Межрелигиозного диалога. Как утверждает участница диалога, профессор Г.М. Тарнапольская, «главным положительным результатом деятельности «Межрелигиозного диалога» в Томске стало существенное ослабление социальной напряженности и предотвращение конфликтов между конфессиями»⁶.

Как показал проведенный в Томском государственном университете интент-анализ общественного мнения о судебном процессе, в интернет-среде преобладало негодование в связи с судом над книгой, очень часто сопровождавшееся критикой в адрес Русской православной церкви⁷. Однако в Томске не только не возникло никакого напряжения между вайшнавскими и православными, но даже, напротив, томские вайшnavы были благодарны православным за поддержку в трудный для них период, четко разграничивая искренне религиозных людей от тех, кто декларирует свою православную позицию исходя из идеологических, а не религиозных оснований.

Во время суда выяснилось, что преподаватели ТГУ составили текст экспертизы по просьбе сотрудника ФСБ в частном порядке, и сам университет никакого отношения к экспертизе не имеет. Более того, в защиту Бхагавад-гиты, непосредственно обращаясь к суду, выступили ученые и преподаватели Томска – Н.В. Серебренников, С.В. Вольфсон, А.В. Орлова, Н.Н. Карпицкий. Некоторые выступавшие в суде профессора не скрывали, что придерживаются православного вероисповедания, что не мешает им защищать индуистскую книгу. Прокуратуре так и не удалось найти в Томске ни одного ученого, кто непосредственно выступил бы на заседании суда в поддержку ее заявления. Именно поэтому суд оставил без удовлетворения заявление прокуратуры.

Поддержку вайшнавов со стороны научной и религиозной общественности продемонстрировала научная конференция «Бхагавад-гита в истории и в современном обществе», которая состоялась 25–25 февраля 2012 г. перед

новым рассмотрением дела в областном суде в связи с обжалованием прокуратурой решения районного суда. Организаторами конференции выступили Томский государственный университет и Департамент по культуре Томской области, при этом большинство участников рабочей группы Межрелигиозного диалога, представлявших самые разные конфессии (вайшнавы, православные, буддисты и др.), оказали большую организационную помощь в проведении конференции. Позицию защитников книги на конференции и состоявшимся по ее итогам круглом столе «Социальное и правовое значение суда о признании «Бахагавад-гиты как она есть» экстремистским материалом» поддержали специалисты из Москвы и других городов России (руководитель отделения международных отношений исторического факультета ТГУ С.В. Вольфсон, д. ист. н. И.П. Глушкова, д. филос. н. Т.Б. Любимова, д. филос. н. А.С. Тимошук, зав. каф. истории древнего мира ТГУ О.В. Хазанов, зав. каф. теории языка и методики обучения русскому языку ТГПУ О.В. Орлова, д. филос. н. Н.Н. Карпицкий, д. филос. н. Г.М. Тарнапольская), представители областной администрации (А.А. Кузичкин) и руководства университета (д. биол. н. С.Н. Кирпотин), уполномоченный по правам человека в Томске (к. ист. н. Н.С. Кречетова) и представитель уполномоченного по правам человека России (д. ист. н. М.И. Одинцов), священник Русской православной церкви о. Александр (Печуркин), преподаватель школы санскрита в Говардхана-видьяпитхам (Индия) М.В. Осипов и другие.

Шестьдесят четыре участника конференции проголосовали за итоговую резолюцию, в которой осудили ангажированную позицию экспертов, сделавших недобросовестное заключение на книгу «Бахагавад-гита как она есть», признали необоснованными действия прокуратуры, инициировавшей судебный процесс, и выразили удовлетворение решением районного суда, оставившего заявление прокуратуры без удовлетворения. Участники конференции поддержали идею о необходимости создания экспертного сообщества, чтобы не допускать появления неквалифицированных и необоснованных экспертиз⁸.

Во время данного суда пришло понимание необходимости защищать свободу совести и духовное наследие любой религиозной традиции, которое объединило представителей разных конфессий и вместе с тем выявило радикальное расхождение в позициях верующих внутри одной конфессии – православии, которые разделились в зависимости от понимания самой сущности религии. Для одних религия была духовным опытом, которым нужно делиться со всеми, но вместе с этим нужно ценить и уважать духовный опыт других религиозных традиций, для других религия – это всего лишь социально значимая идеология.

Подобное столкновение позиций произошло 8 декабря 2011 года на четвертом расширенном круглом столе Межрелигиозного диалога по теме «Духовное и культурное значение различий между конфессиями». Обсуждался всего один вопрос: «Различия между конфессиями являются препятствием для общения или возможностью для лучшего понимания себя и

других?» Присутствовали представители разных конфессий (католики, старообрядцы, мормоны, мусульмане, вайшnavы, буддисты, протестанты и др.), а также атеисты. Были и представители администрации Томской области. Наряду с высказываемыми толерантными позициями, представителем националистической молодежи была заявлена и далекая от толерантности позиция: «Вести диалог можно только с четырьмя традиционными для России конфессиями. Неприемлем сам факт того, что в присутствии представителей областной администрации ведется диалог с мормонами и кришнаитами». Таким образом, претензия к вайшнавам и мормонам была связана не с особенностями их вероучения, а с его «нетрадиционностью» для России, что, по мнению выступавшего, опасно само по себе. Подчеркивая превосходство четырех традиционных конфессий, заявивший эту позицию молодой человек невольно оскорбил присутствовавших на круглом столе их представителей, так как рассматривал ценность этих конфессий не в содержании религиозного откровения и не в богатстве духовной жизни, а лишь в полезности для государства.

Непримиримое разногласие среди православных вызывает позиция главы миссионерского отдела Томской епархии М. Степаненко, усматривающего в деятельности многих неправославных религиозных течений источник всякого зла в самом широком смысле – и в криминальном (например, якобы в «сектах» используют наркотики), и в психологическом «манипулируют психикой», и даже в метафизическом «олицетворяют демонические силы». Активная пропаганда религиозной нетерпимости на его личном сайте находит определенную поддержку. Это вылилось в призыв к отставке уполномоченного по правам человека в Томской области Н.С. Кречетовой, сбор писем под которым организовал в апреле 2013 г. М. Степаненко. В данном обращении, подписанном 238 прихожанами православных храмов, М. Степаненко открыто обвиняет Н.С. Кречетову, выступившую с критикой процесса над «Бхагавад-гитой как она есть»⁹, в защите деструктивных сект. Надо сказать, что Законодательная Дума Томской области учла позицию подписавших обращение при обосновании решения о досрочной отставке Н.С. Кречетовой в апреле 2013 г.

Позиция главы миссионерского отдела вызывало столь сильное возмущение среди ряда православных, что 22 апреля 2013 г. побудило их обратиться в епархиальный церковный суд Томской епархии Русской Православной Церкви. В этом конфликте митрополит Томский и Асиновский Ростислав (Девятов) последовательно занимает позицию невмешательства. Митрополит не наложил никаких взысканий на о. Александра (Печуркина) за моральную поддержку вайшnavов на научной конференции, посвященной Бхагавад-гите (как того хотел глава миссионерского отдела). С другой стороны, он до настоящего времени не принял никакого решения относительно данного обращения в епархиальный суд десяти православных прихожан.

Все эти события, по нашему мнению, свидетельствуют об изменениях, происходящих в религиозном сознании. Если раньше верующие осознавали

свое единство только по принципу принадлежности общей к конфессии, то сейчас начинают осознавать свое единство по принципу отношения к религии вообще, понимания ее места в жизни человека и в обществе и значении духовной жизни в целом. На этом основании православный может чувствовать себя ближе к вайшнавцу, который воспринимает религию как духовную традицию, чем к другому православному, который воспринимает религию как идеологию, полезную для формирования государственного и национального сознания. Пока что это можно наблюдать на примере религиозной ситуации в Томске, но насколько эта тенденция будет значима для современного общества в целом – покажет время.

В России есть опыт деятельности экуменических общин, в частности, общины «Экумена», созданной Сандром Риггой (настоящее имя – Александр Ротбергс) в начале 1970-х гг. в Москве. В основе данной общины лежало понимание общности христианского откровения, благодаря чему проводились совместные молитвы и простые символические обряды. В этом смысле Межрелигиозный диалог в Томске не является экуменической общиной, так как не ставит задачу поиска общего религиозного откровения и не предполагает никаких совместных религиозных обрядов. Его задача в понимании другого человека именно в различии. Основная задача диалога во взаимном понимании, но не в объединении. Это позволяет участвовать в диалоге людям с самыми разными взглядами, которые могут искренне считать позицию своих собеседников глубоко ошибочной. Однако многие со временем начинают признаваться, что понимание принципиально других убеждений их обогащает и помогает глубже осознать собственную позицию. При этом каждый участник диалога может иметь свои цели, для кого-то важно интеллектуальное общение, кому-то интересно делиться своим духовным опытом, кто-то находит почву для сотрудничества в социальном служении, в правозащитной деятельности, а кому-то понятен язык общения посредством музыки, используемый на совместных фестивалях. Нет единого формального принципа, объединяющего участников диалога, есть живое общение людей с разными убеждениями и целями, в котором преодолеваются заблуждения относительно друг друга и нетерпимость. Особенно это стало видно, когда к диалогу подключились представители организации атеистов.

Начиная с марта 2013 года, дискуссионный клуб Межрелигиозного диалога участвует в семинарах, организованных студенческим научным обществом ТГУ при кафедре Истории древнего мира, средних веков и методологии истории. Это стало возможным благодаря заведующему данной кафедрой, О.В. Хазанову, который ранее уже принимал участие во встречах Межрелигиозного диалога. Семинары были открытыми – на них приглашались все желающие, в первую очередь, студенты университета.

От нового формата встреч университет получил возможность в рамках семинарских занятий знакомить студентов и магистрантов на практическом уровне с взглядами и непосредственно самими представителями различных конфессий Томска. По словам О.В. Хазанова, эти встречи подобны

лабораторным условиям для учебного процесса: созданы все условия для контакта студентов с представителями религий, но, в то же время не происходит клерикализация учебного процесса, поскольку участвующие в диалоге представители академической науки всегда имеют возможность выравнять тему диалога, удерживая его от перехода в пространство религиозной проповеди. Именно на этих семинарах стали происходить встречи представителей атеистической организации и религиозных конфессий, что довольно сильно изменило позицию томских атеистов.

9 июня 2013 г. томские атеисты провели митинг за светское государство, на котором были довольно агрессивные в адрес верующих выступления и лозунги: «Религия – опиум для народа», «Уровень религиозности обратно пропорционален уровню образования» и т.д. На этот митинг пришли также и некоторые члены Межрелигиозного диалога, которые пытались донести идею о том, что подлинная вера не имеет ничего общего с клерикализацией государства и использованием религии в качестве государственной идеологии. После встреч атеистов с представителями конфессий агрессивный настрой исчез, а через некоторое время атеисты стали организаторами одного из важных культурных мероприятий Межрелигиозного диалога – ознакомительных экскурсий по томским конфессиям. К настоящему моменту экскурсии прошли у католиков, лютеран, вайшнавов, иудеев, мормонов, мусульман, буддистов.

Для столь неожиданно живого участия различных конфессий в диалоге существуют внешние и внутренние факторы. Среди внешних причин, способствующих диалогу, особенно на первых этапах его становления, можно отметить текущую социально-политическую ситуацию в России. У многих религиозных людей череда политических трансформаций порождает недоумение и чувство незащищенности. Наиболее остро ощущение незащищенности и неопределенности у конфессий вызывает государственная политика в сфере религии. При формальном светском статусе государства, законодательно утвержденном Конституцией и федеральным законом «О свободе совести и о религиозных объединениях», представители государственной власти предоставляют Русской православной церкви исключительные привилегии, которых лишены другие даже официально зарегистрированные религиозные организации. При этом такая политика со стороны государства стимулирует антикультуристские инициативы со стороны выступающих от имени православия радикалов, демонстрирующих религиозную ксенофобию.

В этих условиях неправославные деноминации, и, в особенности, новые религиозные движения особенно подвержены атакам со стороны некоторых официальных лиц в государственных и церковных структурах, разделяющих радикальную позицию антикультулизма и государственно-идеологической трактовки православия. Как показывает в своем исследовании Н.А. Митрохин, внутри духовенства Русской православной церкви достаточно распространено непонимание и даже открытое неприятие идеи «свободы совести» и религиозной толерантности¹⁰. Религиозные меньшинства оказываются

под действием неофициальной политики власти устранения их из правового поля и жизни общества в целом. Это способствует поиску устойчивой почвы через диалог с теми, кто находится в одинаковых с тобой социальных условиях, т.е. с представителями различных религиозных объединений. Кроме того, многие православные недовольны превращением православия как духовной традиции в государственную идеологию, и на этой почве ищут взаимопонимание с представителями других конфессий.

Внутренние факторы установления диалога связаны с общим для участников (представителей разных религиозных организаций, ученых и атеистов) социальным положением. В основном, это люди среднего класса с высшим образованием, следующие определенным этическим нормам. Здесь значительную роль играет и то, что диалог сформировался в интеллектуальной среде города, претендующего на статус научного центра.

Объединяющим основанием также становится опыт проведения совместных мероприятий. Многие верующие участники диалога понимают эту деятельность как новую форму служения Богу и людям, одухотворяющую саму эту деятельность. Для религиозного человека это важный фактор почувствовать общность с другим человеком, порой настолько сильный, что позволяет преодолеть конфессиональные ограничения в добровольной совместной деятельности с иноверцем.

В настоящее время основной причиной для продолжения активного межконфессионального общения является наличие сложившихся за период существования Межрелигиозного диалога межличностных связей.

Можно утверждать, что за два года Межрелигиозный диалог сформировал новую культуру межконфессионального общения. К выработанным за период общения принципам можно отнести:

1. Общее понимание важности духовности в жизни человека или даже просто важности разумного отношения к жизни – даже притом, что разные конфессии или религиозные группы могут иметь весьма отличные представления об этой духовности.

2. В самом обобщенном виде это акцентирование на духовности выражается через следование высоким этическим нормам, которые оказываются одинаковыми или близкими для всех участников диалога. В конечном итоге, следование этическим нормам порождает человеческое доверие между участниками диалога.

3. Общее несогласие с позицией лиц, настроенным антагонистически по отношению ко всем «иным» и таким образом проявляющим религиозную ксенофобию.

Все эти принципы базируются на новом способе религиозной самоидентификации, когда характер отношения к религии становится не менее важным, чем конфессиональная принадлежность.

Библиографический список

1. Бочаров А.В. Интент-анализ общественного мнения о судебном процессе в Томске над книгой «Бхагавад-гита как она есть» // Бхагавад-гита в истории и в современном обществе: материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием. – Томск, 2012. – С. 338–341.
2. Глушкова И.П., Карпицкий Н.Н., Хазанов О.В. и др. Резолюция научной конференции «Бхагавад-гита в истории и в современном обществе», принятая по итогам обсуждения на круглом столе 25.12.2012 г. «Социальное и правовое значение суда о признании книги “Бхагавад-гита как она есть” экстремистским материалом» // Бхагавад-гита в истории и в современном обществе: материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием. – Томск, 2012. – С. 400–402.
3. Загребина И.В. От невежества к мнимому экстремизму: проблемы религиозоведческой экспертизы в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2. – С. 159–176.
4. Иваненко С.И. Вайшнавская традиция в России: история и современное состояние. Учение и практика. Социальное служение, благотворительность, культурно-просветительская деятельность. – М. : Философская книга, 2008. – 318 с.
5. Иваненко С.И. Вторжение антикультизма в государственно-конфессиональные отношения в современной России. – СПб. : Древо жизни, 2012. – 52 с.
6. Иваненко С.И. Обыкновенный антикультизм. – СПб. : Древо жизни, 2012. – 104 с.
7. Кречетова Н.С. Доклад уполномоченного по правам человека в Томской области за 2011 г. – Томск, 2012. – 76 с.
8. Митрохин Н.А. Русская православная церковь. Современное состояние и актуальные проблемы. – М. : Новое литературное обозрение, 2004. – 648 с.
9. Тарнапольская Г.М. Связи с общественностью в конфессиональной сфере: ситуация в Томске // Социальная работа, реклама и связи с общественностью в новом социокоммуникативном пространстве. – Томск, 2013. – С. 228–234.
10. Тимощук А.С., Филькин К.Н. Казус суда над Бхагавад-гитой Свами Прабхупады: генезис, анализ, реакция общественности и медиа // Вестник Томского государственного университета. История. – 2013. – № 4 (24). – С. 178–184.
11. Фролов М.А. Поиск экстремизма в религиозных текстах: цели и результаты // Новые вызовы свободе совести в современной России. Материалы международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 26 июня 2012 г. – М. : Древо жизни, 2012. – С. 93–97.
12. Эпштейн А.Д. Борьба с экстремизмом и проблемы обеспечения свободы совести и вероисповедания в многоконфессиональной России // Вестник МГГУ им. М.А. Шолохова. История и политология. – 2012. – № 1. – С. 91–112.

¹ Об антикультовом движении в России, его истории, особенностях и критике см.: Иваненко С.И. Обыкновенный антикультизм. – СПб. : Древо жизни, 2012. – 104 с. Также: Иваненко С.И. Вторжение антикультизма в государственно-конфессиональные отношения в современной России. – СПб. : Древо жизни, 2012. – 52 с.

² О деятельности общества вайшнавов в России см.: Иваненко С.И. Вайшнавская традиция в России: история и современное состояние. Учение и практика. Социальное служение, благотворительность, культурно-просветительская деятельность. – М. : Philosophical book, 2008. – 318 с.

³ Применение антиэкстремистского законодательства в современной России, особенно в религиозной сфере – весьма неоднозначное явление. Наиболее острые для настоящего времени примеры описаны в работе: Эпштейн А.Д. Борьба с экстремизмом и проблемы обеспечения свободы совести и вероисповедания в многоконфессиональной России // Вестник МГТУ им. М.А. Шолохова. История и политология. – 2012. – № 1. – С. 91–112. Проблематика проведения экспертиз по экстремизму рассматривается в работе: Загребина И.В. От невежества к мнимому экстремизму: проблемы религиозно-экспертной деятельности в России // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2013. – № 2. – С. 159–176.

⁴ Подробно описание судебных процессов см.: Тимошук А.С., Филькин К.Н. Казус суда над Бхагавад-гитой Свами Прабхупады: генезис, анализ, реакция общественности и медиа // Вестник Томского государственного университета. История. – 2013. – № 4 (24). – С. 178–184.

⁵ Фролов М.А. Поиск экстремизма в религиозных текстах: цели и результаты // Новые вызовы свободе совести в современной России. Материалы международной научно-практической конференции. Москва, Центральный дом журналиста, 26 июня 2012 г. – М. : Древо жизни, 2012. – С. 95.

⁶ Тарнапольская Г.М. Связи с общественностью в конфессиональной сфере: ситуация в Томске // Социальная работа, реклама и связи с общественностью в новом социокоммуникативном пространстве. – Томск, 2013. – С. 233.

⁷ Бочаров А.В. Интент-анализ общественного мнения о судебном процессе в Томске над книгой «Бхагавад-гита как она есть» // Бхагавад-гита в истории и в современном обществе: материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием. – Томск, 2012. – С. 39.

⁸ Глушкова И.П., Карпицкий Н.Н., Хазанов О.В. и др. Резолюция научной конференции «Бхагавад-гита в истории и в современном обществе», принятая по итогам обсуждения на круглом столе 25 февраля 2012 г. «Социальное и правовое значение суда о признании книги “Бхагавад-гита как она есть” экстремистским материалом» // Бхагавад-гита в истории и в современном обществе: материалы V Всероссийской научной конференции с международным участием. – Томск, 2012. – С. 400–402.

⁹ Позиция Кречетовой Н.С. по данному судебному процессу приводится в Докладе уполномоченного по правам человека в Томской области за 2011 г. – Томск, 2012. – С. 38–41.

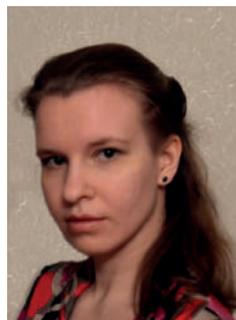
¹⁰ См. разделы «РПЦ в политике. Церковно-государственные отношения» и «Внутренние контакты РПЦ с другими конфессиями» в монографии: Митрохин Н.А. Русская православная церковь. Современное состояние и актуальные проблемы. – М.: «Новое литературное обозрение», 2004. – С. 236–239, 418–425.



Орлова Л.В.

Экзорцизм в христианстве как предтеча психотерапевтического метода

Работа выполнена в рамках соглашения № 14.U02.21.0032 по конкурсу грантов в рамках реализации мероприятий 1.1-1.5 федеральной целевой программы «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009-2013 годы, созданной приказом Минобрнауки России от 22 марта 2012 г. № 223, от 01 июня 2012 г. № 3/1/3.



Орлова Л.В.

Аннотация. В статье рассматривается практика экзорцизма в христианских конфессиях – католичестве и православии. Изучение этого феномена позволяет утверждать, что практика экзорцизма может рассматриваться как предтеча современной психотерапии. В отличие от психотерапевтического сеанса, обряд экзорцизма направлен не только на избавление человека от психического недуга, но и на исцеление его душевной сферы.

Ключевые слова: Экзорцизм, отчитка, одержимость, злой дух, дьявол, католичество, православие.

Термин *экзорцизм* (от греческого *εξορκίζω* — заклинаю) означает обряд изгнания демонов из одержимого ими человека посредством чтения специальных молитв и совершения определенных действий. Эту практику в большинстве случаев рассматривают как эффект плацебо или самовнушения, а также в качестве *метода психотерапии*, поскольку феномен *одержимости* нередко рассматривается как психическое заболевание.

В международной классификации болезней (МКБ-10) в разделе «Невротические заболевания, связанные со стрессом, и соматоформные расстройства», код диагноза F44.3 «Транс и одержимость», говорится: «Состояние овладения. Больной убежден, что в него вселился дух, сила, божество или другая личность». Симптомы одержимости во многом совпадают с симптомами таких психических расстройств, как истерия, маниакальный синдром, психоз, эпилепсия, шизофрения. Перечисленным психическим заболеваниям свойственны следующие проявления: преувеличенное выражение эмоций, вспыльчивость, раздражительность, агрессивность, мания преследования, бред, галлюцинации, апатия и др. Кроме того, существует такая разновидность паранойи, как демономания, или демонопатия, когда человек

верит, что одержим демонами. Согласно статистике специалиста в области психиатрии и психотерапии доктора Самуэля Пфайфера, из 346 обследованных им больных вера в демоническое воздействие наблюдалась у 56% страдающих шизофренией, 29% больных аффективными расстройствами настроения, 48% страдающих тревожными расстройствами, 37% больных нарушениями личности, 23% больных с поведенческими синдромами¹.

Феномен одержимости в психопатологии обычно характеризуется как религиозный *бред* — комплекс переживаний, которые определяются ощущениями нахождения в физическом теле человека сверхъестественных существ, влияющих на протекание физических и психических процессов. В случае если человек убежден в овладении им дьяволом, это состояние принимает форму *брёда воздействия*.

В христианстве выделяют следующие признаки одержимости, или *бесноватости*: агрессивность, ругательства, проклятия в адрес Церкви, святых, судороги, эпилептические припадки, галлюцинации, суицидальные мысли или мысли об убийстве, беспокойство при совершении религиозных обрядов, чтении молитв, непереносимость святой воды, отсутствие чувства стыда, способности к левитации, телекинезу, ксеногlossия.

Наибольшего развития практика экзорцизма достигла в западной христианской традиции. Процесс изгнания духов, начиная со Средних веков и до сего дня, строго регламентирован. Обряду экзорцизма предшествует продолжительная подготовка – пост, молитвы, благословение не только самого экзорциста, но и его добровольных помощников.

В западной христианской традиции сформировались два вида экзорцизма: *малый экзорцизм* и *великий (публичный) экзорцизм*, чин которого содержится в специальной богослужебной книге «Rituale Romanum» («Римский ритуал»), изданной в 1614 году. Небольшие изменения были внесены в нее в 1926 и 1952 годах. Структура публичного экзорцизма включает в себя начальные обряды (крестное знамение, освящение соли и воды, окропление одержимого святой водой), молитвы ко всем святым, произнесение псалмов, чтение Евангелия, возложение рук на голову одержимого, чтение Апостольского символа веры и молитвы «Отче наш», осенение одержимого распятием. Также экзорцист дует в лицо одержимому и читает особые формулы экзорцизма – молитвы, обращенные к Иисусу Христу и содержащие просьбы об избавлении одержимого от демона, и приказы демону оставить одержимого. Приведем в качестве примера молитву первого экзорцизма: «Я изгоняю тебя, нечистый дух, истинное воплощение нашего врага, призрака, весь легион, во имя Иисуса Христа, выйди вон и беги из этого Божьего существа. Это повелевает тебе Тот, Который сбросил тебя с небесных высот в земные глубины. Это повелевает тебе Тот, Который правит морем, ветрами и бурями. Итак, слушай и содрогайся, о, Сатана, враг веры, недруг рода человеческого, носитель смерти, похититель жизни, нарушитель справедливости, источник алчности, причина беспорядка, производитель несчастий. Почему ты стоишь и сопротивляешься, если ты знаешь, что Господь Иисус Христос сокрушит

твою силу? Бойся Его, принесенного в жертву в Исааке, проданного в Иосифе, умерщвленного в агнце, распятого в человеке и затем вознесенного на небеса»². Затем экзорцист осеняет крестом лоб одержимого со словами: «Итак, изыди, во имя Отца, и Сына, и Святого Духа, уступи место Святому Духу, по крестному знаменю Иисуса Христа, Господа нашего, Который с Отцом и Святым Духом есть Бог Единый, ныне, и присно, и во веки веков»³. Обряд в целом завершается благодарственными песнопениями и заключительным благословением. Во время проведения обряда священник-экзорцист может задавать вопросы о числе и именах демонов, причине и времени их пребывания в одержимом. Иногда, по свидетельствам экзорцистов, демон пытается убедить священника в своем отсутствии и молчит, или, желая отвлечь внимание священника, становится очень болтливым и делает вид, что он сожалеет о причиненных одержимому страданиях (особенно когда священник кропит человека святой водой или осеняет распятием). Присутствие освященных предметов вызывает реакцию одержимого: злость, ненависть, богохульство. О Боге и Деве Марии одержимый говорит косвенно или в третьем лице: «Он», «твой Вождь», «Она», «твоя Госпожа»⁴.

В большинстве случаев обряд экзорцизма проходит спокойно. Однако во время экзорцизма одержимый может чувствовать беспокойство, усталость, слабость, боль в желудке, головную боль, боль в горле и позвоночнике. В редких случаях у одержимого могут проявляться такие явления, как говорение на неизвестном ему ранее языке, ясновидение. Человек может терять силу или проявлять силу, не соответствующую телосложению, выплевывать предметы (осколки стекла, гвозди и т.п.). Обряд экзорцизма может длиться от нескольких минут до нескольких часов. Симптомы во время и после экзорцизма могут меняться: либо ослабевают, либо усиливаются. В некоторых случаях люди, перенесшие экзорцизм, могут вспомнить ход обряда только приблизительно или вообще ничего не помнят.

Действенность экзорцизма, а тем самым необходимость продолжать обряд, по свидетельству священнослужителей, зависит от многих причин:

- от усилий пациента в борьбе с демоном;
- от степени воздействия демона;
- от причины, времени и способа одержимости;
- от силы злого духа, то есть его места в иерархии, и числа демонов;
- от экзорциста, его набожности, харизматичности, подготовки и применяемых им методов;
- от воли Бога (например, некоторые христианские святые были подвержены демоническому влиянию для укрепления в святости)⁵.

Обряд экзорцизма, развитый в католической традиции и широко используемый в некоторых протестантских деноминациях, до последнего времени был редким явлением в православии. Практика так называемой *отчитки* стала популярной в конце XX века, несмотря на сохраняющееся скептическое к ней отношение. Так, этот обряд нередко связывают с понятием *прелестности*, то есть высокого мнения о себе, неведения своего духовного убожества.

Критики практики экзорцизма в православной традиции опираются на раннехристианские тексты, которые, в свою очередь, основываются на евангельских фрагментах, согласно которым изгнание демонов возможно лишь молитвой и постом. Например, Климент Римский в послании «О девстве» писал: «Постом и молитвою пусть заклиняют, не словами красными, отборными и изысканными, но как мужи, от Бога получившие дар врачевания»⁶.

В православной традиции также существует специальный чин (великий и малый) для проведения обряда изгнания бесов, который можно возвести к «Большому требнику» митрополита Петра Могилы, датированному XVII веком. На возникновение этой богослужебной книги оказала влияние католическая традиция, имевшая место в духовной школе того времени, поэтому в чине экзорцизма мы можем видеть параллели с последованием соответствующего обряда в «Римском ритуале». Несмотря на то что, чин был адаптирован в православной богослужебной традиции, он не получил широкого распространения, хотя сохранился и временами используется в наши дни. При ближайшем рассмотрении мы видим, что как такового последования, чина изгнания в «Большом требнике» Петра Могилы не содержится. Весь корпус состоит исключительно из заклинательных молитв, некоторые из них датируются III–IV веками.

Рассмотрим, из какого рода молитв состоит так называемый чин экзорцизма в требнике Петра Могилы. Вначале упоминается «Молитва об исцелении одержимых нечистыми духами», за ней следует «Молитва ко Господу об исцелении», затем молитва «Призывание помощи Божией на брань с демоном», которая представляет собой обращение к Богу с просьбой укрепить священника-экзорциста. Далее в «Требнике» Петра Могилы содержатся «Молитвы заклинательные», то есть собственно молитвы экзорцизма, включающие пять молитв святого Иоанна Златоуста, два заклинания святого Василия Великого «к страждущим от демонов и на всякую немощь», «Заклинание запрещение дьяволу святого Григория Чудотворца», «Молитву запрещающую святого великомученика Киприана», молитву священномученика Киприана, молитву от чародейства, «Заклинание иже во святых отца нашего архиерарха», молитву на «отгнание нечистой силы», молитву «от чародеяния», «от колдовства и действий лукавого», «на отгнание действ лукавого». Завершается корпус запрещающих молитв благодарственной молитвой об изгнании беса.

Приведем в качестве примера и для сравнения с «Римским ритуалом» фрагмент пятой молитвы святого Иоанна Златоуста: «Запрещает тебе, дьявол, Господь, вознесенный на крест ради спасения мира, в падение же твое, и всех под тобою ангелов. Запрещает тебе, дьявол, Господь, давший глас на кресте Своим, и завеса храма разодралась, и камень раскололся, и гробы отверзлись, и от века умершие воскресли. Запрещает тебе, дьявол, Господь, смертью смерть поправший, и жизнь воскресением Своим людям даровавший. Запрещает тебе, дьявол, Господь, сошедший во ад, и гробы его открывший, и всех в нем содержащихся связанных освободивший, и к Себе

забравший <...> Запрещает тебе, дьявол, Господь, из мертвых воскресший, Христе Боже наш, и всем воскресение Свое даровавший. Запрещает тебе, дьявол, Господь, на небо со славою вознесшийся к Отцу Своему, и одесную Великого на Престоле Славы сидящий. Запрещает тебе, дьявол, Господь, грядущий со славою на облаках небесных, со святыми ангелами Своими судить живых и мертвых. Запрещает тебе, дьявол, Господь, огонь неугасимый, и червь неусыпаемый, и тьму крошечную уготовавший тебе в вечную муку. Запрещает тебе, дьявол, Господь, Которого все боятся и трепещут от лица силы Его <...> Запрещает тебе, дьявол, Господь, страшным Своим Именем: устрашись, вострепещи, убойся, разлучись, истребись, беги, падший с небес, и с тобою все лукавые духи, всякий дух лукавый, дух нечистоты, дух лукавства, дух ночной и дневной, полуденный и вечерний, дух полнощный <...> или земной, или водный, или в дубравах, или в трости, или в стремнинах, или во двопутях, и трепутях, в озерах, или реках, в домах, во дворах, и в банях <...> скорее разлучись от создания Создателя Христа Бога нашего, и отлучись от раба Божия (имя), от ума, от души, от сердца, от утроб, от чувств, и от всех удов его, чтобы быть ему здоровым, и свободным, знающим своего Владыку <...> собирающего заблудших и дающий им печать спасения, рождением и обновлением Божественного Крещения, сподобиться ему Пречистых и Небесных, и Страшных Его Таинств, и соединиться со стадом Его истинным <...> Ему подобает всякая слава, честь, и поклонение, и великолепие, со Безначальным Его Отцом, и с Пресвятым, и Благим, и Животворящим Его Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь» (перевод мой. – Л.О.).

Практика экзорцизма в христианской традиции представляет особый интерес не только как культурный феномен, но и как предтеча психотерапевтического метода. Швейцарский историк медицины Генри Элленбергер отмечает, что экзорцизм – это хорошо структурированный вид психотерапии, и выделяет следующие основные характеристики этого обряда:

- экзорцист говорит не от своего собственного имени, а от имени вышестоящих сил;
- экзорцист верит как в эти вышестоящие силы, так и в свои способности, в действительность одержимости и в реальность овладевшего человеком злого духа;
- экзорцист обращается к духу в торжественной манере;
- экзорцист поддерживает и подбадривает одержимого и в то же время угрожает и увещевает злого духа;
- подготовка экзорциста к обряду изгнания злого духа характеризуется длительностью, сложностью, нередко включает в себя чтение молитв и пост;
- экзорцизм должен проходить предпочтительно в священном месте, закрытом помещении в присутствии нескольких свидетелей;
- экзорцист должен заставить злого духа заговорить, после чего начинается длительная дискуссия, в конце которой может быть заключена сделка;

– экзорцизм может совершаться в течение долгого времени, например, от нескольких дней до нескольких лет;

– известны случаи, когда экзорцист не смог изгнать злого духа или сам заразился тем духом, которого изгнал из одержимого⁷.

Известно, что во многих случаях одержимости имело место психическое расстройство, поэтому молитвы экзорцизма действовали аналогично внушениям в гипнозе. В отдельных случаях экзорцизм приводил к улучшению состояния больных, что не стоит воспринимать скептически в отношении терапевтического воздействия священнослужителей, поскольку основными причинами таких расстройств считались всяческие прегрешения, богоотступничество, недобрые помыслы и деяния⁸.

Примечательно, что уже в эпоху Средневековья церковь рекомендовала экзорцистам и самим одержимым вступить в диалог с дьяволом и задать ему следующие вопросы: «Кто ты?», «Чего ты хочешь?» И только после полученных ответов дьяволу можно было противопоставлять силу Бога. Это можно назвать прообразом современных аналитических подходов, где пациента обычно спрашивают *не* как он себя чувствует, *а* что он чувствует. Во время обряда экзорцизма священник может задавать вопросы о числе и именах демонов, причине и времени их пребывания в одержимом. Как отмечает Элленбергер, «процедуру, используемую для того, чтобы заставить злого духа обнаружить свое присутствие, можно сравнить с тем, что мы называем трансферентным неврозом, хотя в данном случае процесс является более драматическим и скоротечным: его эффект состоит в том, чтобы вызвать абреакцию и излечение больного от предшествующих невротических нарушений»⁹.

Рассмотрим в качестве примера свидетельство одного мужчины, супруга которого прошла обряд экзорцизма, и обратим внимание на диалог экзорциста и одержимой.

«Мы вошли в ризницу и затем в церковь, но как только мы пришли и стали напротив алтаря Пресвятой Девы, “нечистый зверь” попытался отвернуться, он чувствовал себя некомфортно. Но я привязал свою жену к стулу, и отец Бергер приказал дьяволу молчать. Затем, помолившись святым, он начал допрос:

– Как твое имя?

– Не твое дело.

– Во имя Господа и Церкви я приказываю тебе назвать свое имя!

– Я Сатана! Я велик! Я Некто!

– Когда ты покинешь эту женщину?

– Когда захочу.

– Как ты вошел в эту женщину?

– Ну, я не вошел по собственной воле. Я был послан.

– Кто послал тебя?

– Не твое дело.

– Еще раз я приказываю тебе сказать мне.

Психология религии

– Ну, тогда другой человек...

– Кто он?

– Он запретил мне говорить тебе.

Затем священник взял немного святой воды и окропил дьявола. Тот закричал от боли и немедленно открыл имя человека, который послал его.

<...>

– Ты заключил договор с ним?

– Да, – ответил Сатана.

– Хорошо, ты достанешь этот договор и принесешь его сюда.

– Куда?

– К алтарю Пресвятой Девы.

После этого дьявол начал заикаться от испуга.

– Нет, нет... Я... Я... не могу.

– Почему нет? – спросил отец Бергер.

– Потому что Б. не хочет этого. Мы работаем вместе, и он сказал, чтобы я устоял.

– Не важно, – сказал отец, – я хочу получить этот договор, и если ты не принесешь его до завтра, ты будешь страдать, пока не принесешь его.

– Ты никчемный человек, подлец, – заявил дьявол.

– Может быть, – ответил священник, – но ты должен идти.

– Я ничего не сделаю для тебя. Оставь меня в покое!

– Мы еще посмотрим, – сказал экзорцист.

Затем он заставил Сатану взглянуть на распятие, и Сатана закричал:

– Еще это! Как будто недостаточно. И ты показываешь эту куклу!

– Хватит, – сказал священник. – Сейчас мы увидим. Ты будешь страдать, я обещаю.

<...>

– Я приказываю. Ты уйдешь?

– Только если я захочу, – ответил Сатана.

– Во имя Девы Марии я приказываю тебе уйти!

В тот же момент дьявол спокойно произнес:

– Госпожа! О, Госпожа!

<...>

Затем экзорцист напомнил ему, что он должен уйти или его страдания будут становиться все ужаснее.

– Ты понимаешь? – спросил священник. – Подними руку в знак того, что ты понимаешь.

И Сатана из последних сил поднял правую руку.

Первый экзорцизм был окончен. Моя жена пришла в себя, была немного растерянной, но в целом чувствовала себя нормально. Сеанс занял полтора часа»¹⁰ (перевод мой. – Л.О).

Обратимся к примеру экзорцизма в православной традиции. Вот как описывает очевидица реакцию одержимой женщины, пришедшей на отчитку: «<...> Вдруг раздался дикий, прямо-таки звериный вой. Он тянулся так

долго и на такой высокой ноте, что казалось – так не способно кричать живое существо <...> За моей спиной стояла женщина в черном платке. Лицо ее было бессмысленным, глаза остановились... <...> Со всех сторон доносились вопли. Рядом женщина остервенело билась головой о выступ <...> У пожилой грузной женщины случился припадок: руки и ноги ее скручивала и разбрасывала какая-то страшная сила – женщину было не удержать. Она мычала и отбивалась от кого-то невидимого, лицо ее было залито потом <...> “Опять приволокла сюда,” – вырывался из женщины хриплый мужской голос <...> К концу службы бесы совсем “взбесились”. “Не заклинай, Оська [отец Иосиф, священник – Л.О.], не заклинай!” – орали они. Из всех углов церкви хриплые расхлюстанные голоса изрыгали матерщину. Отец Иосиф принялся кропить прихожан и болящих святой водой. Когда она попала на лицо бесноватой, стоящей рядом со мной, та отключилась и стала падать на спину... Одна девушка никак не могла прийти в себя <...> Священник начал читать <...> Вдруг все ощутили сильный запах жженой серы. “Смотрите, у нее из ноздрей идет дым!” – вскрикнул кто-то. Мы и вправду разглядели тоненькую черную струйку <...>»¹¹.

С точки зрения православного вероучения, отчитка представляется не как способ изгнания демонов из одержимого человека, а лишь как метод, который может спровоцировать человека отказаться от греха и возвратиться к церковной жизни. Именно поэтому после обряда экзорцизма вне зависимости от его исхода одержимый должен изменить свою жизнь в положительную сторону. К слову, об этих же методах говорят и в западной христианской традиции.

В современной психиатрии не ставится под сомнение психопатологический характер феномена одержимости. Он подлежит рациональному объяснению и подчиняется, как и другие психические расстройства, общепатологическим закономерностям, поэтому молитвы экзорцизма действовали аналогично внушениям в гипнозе. Со времен Средневековья в западной христианской традиции существует практика ведения диалога экзорциста с одержимым, со вселившимся в него дьяволом, что можно представить как прообраз психотерапии. Примечательно, что с точки зрения католической, православной и протестантских традиций, экзорцизм воспринимается не только как способ изгнания беса из одержимого человека, но и как метод, направленный на восстановление нравственной сферы больного.

Библиографический список

1. Ледин П., иером. Козни бесовские. – М. : Издательский православный фонд «Благовест», 1997. – 49 с.
2. Махов А.Е. *Horrtus daemonum*. Сад демонов. Словарь инфернальной мифологии Средневековья и Возрождения. – М. : Intrada, 2006. – 320 с.
3. Махов А.Е. *Hostis antiquus*: Категории и образы средневековой христианской демонологии. Опыт словаря. – М. : Intrada, 2006. – 416 с.

4. Могила П. Большой требник. – Киев : Інформаційно-видавничий центр Української православної церкви, 1996. – 859 с.

5. Пашковский В.Э. Клинические варианты бреда одержимости // Обозрение психиатрии и медицинской психологии им. Бехтерева. – 2008. – № 4. – [Электронный ресурс]. URL: <http://consilium-medicum.com/magazines/special/psychiatryoverview/article/15538> (дата обращения: 16.03.2013).

6. Религиоведение. Энциклопедический словарь. – СПб. : Академический проект, 2006. – 1264 с.

7. Фрейд З. Одержимость дьяволом. Паранойя // Собрание сочинений в 26 т. – Т. 3. – М. : Восточно-Европейский институт психоанализа, 2006. – 256 с.

8. Элленбергер Г.Ф. Открытие бессознательного. История и эволюция динамической психиатрии. Часть 1: От первобытных времен до психологического анализа. – СПб. : Академический проект, 2001. – 668 с.

9. Энциклопедия колдовства и демонологии / Р.Х. Роббинс; Пер. с англ. Т.М. Колядич, Ф.С. Капицы. – М. : ООО «Издательство Астрель» : МИФ : ООО «Издательство АСТ», 2001. – 560 с. – («AD MARGINEM»).

10. Christiani L. Evidence of Satan in the Modern World. – [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ewtn.com/library/NEWAGE/EVIDSATN.htm> (дата обращения: 16.03.2013).

11. Jeanguenin G. Szatan istnieje! Świadcstwo egzorcysty i jego odpowiedzi na pytania. – Kraków : Wydawnictwo SALWATOR, 2006. – 168 s.

12. Nanni G. Palec Boży i władza szatana. Egzorcyzm. – Warszawa : Wydawnictwo Księży Marianów MIC, 2007. – 344 s.

13. Rituale Romanum. Pauli V Pontificis Maximi. Jussu editum aliorumque pontificum cura recognitum atque auctoritate SSMI D.N. Pii Papae XI. Ad normam codis juris canonici accommodatum edition juxta typicam Vaticanam. – P. 326–347.

¹ Цит. по: Пашковский В.Э. Клинические варианты бреда одержимости // Обозрение психиатрии и медицинской психологии им. Бехтерева. – 2008. – № 4. – [Электронный ресурс]. URL: <http://consilium-medicum.com/magazines/special/psychiatryoverview/article/15538> (дата обращения: 16.03.2013).

² Цит. по: Роббинс Р.Х. Энциклопедия колдовства и демонологии / Пер. с англ. Т.М. Колядич, Ф.С. Капицы. – М. : ООО «Издательство Астрель» : МИФ : ООО «Издательство АСТ», 2001. – С. 535. – («AD MARGINEM»).

³ Цит. по: Там же. – С. 536.

⁴ Электронный ресурс <http://www.egzorcyzmy.katolik.pl/> (дата обращения: 16.03.2013).

⁵ Там же.

⁶ Подр.: Успенский Н.Д. Византийская литургия // Богословские труды. Сб. 21. – М. : Издательство Московской Патриархии, 1980. – С. 31.

⁷ Элленбергер Г. Открытие бессознательного. История и эволюция динамической психиатрии. Часть 1: От первобытных времен до психологического анализа. – СПб. : Академический проект, 2001. – С. 47–48.

⁸ Решетников М. Одержимость и паранойя // Фрейд З. Собрание сочинений в 26 томах. Т. 3. Одержимость дьяволом. Паранойя / Пер. с нем. Сергея Панкова. – СПб. : Восточно-Европейский институт психоанализа, 2006. – С. 5–6.

⁹ Эленбергер Г.. Открытие бессознательного. История и эволюция динамической психиатрии. Часть 1: От первобытных времен до психологического анализа. – СПб. : Академический проект, 2001. – С. 37.

¹⁰ Christiani L. Evidence of Satan in the Modern World. – [Электронный ресурс]. URL: <http://www.ewtn.com/library/NEWAGE/EVIDSATN.htm> (дата обращения: 16.03.2013).



Кузоро К.А.

Русский церковный историк XIX – первой четверти XX вв.: социальный и интеллектуальный портрет

Аннотация. Статья посвящена изучению социального и интеллектуального облика русских церковных историков XIX – первой четверти XX вв. Анализируя биографии, источники личного происхождения, архивные материалы, автор характеризует их положение в обществе, образование, место в церковной иерархии, род занятий, участие историков в общественной, политической, научной, культурной жизни.

Ключевые слова: Церковная историческая наука, историко-биографический подход, православные духовные академии



Кузоро К.А.

Церковная историческая наука – неотъемлемая и уникальная составляющая часть науки и культуры дореволюционной России, незаслуженно остававшаяся долгое время в тени. Лишь в последние годы ситуация начала меняться. Труды церковных историков изучают и переиздают, по их учебникам студенты современных духовных семинарий и академий осваивают учебные курсы, их творчеству посвящаются научные конференции.

Следует помнить, что каждое из исторических сочинений было создано, прежде всего, личностью – с индивидуальным жизненным опытом, ценностями и мировоззренческими установками. Поэтому вполне закономерен, интересен и важен вопрос: кем были люди, создававшие эту самостоятельную отрасль российской исторической науки – церковную историю?

В соответствии с историко-биографическим подходом реконструкция неповторимых судеб историков, изучение формирования и развития их внутреннего мира, их воззрений может являться как самостоятельной целью исследования, так и одним из «эффективных средств познания того исторического социума, в котором они жили и творили, радовались и страдали, мыслили и действовали»¹.

Попробуем представить общую картину, руководствуясь следующими параметрами: социальное происхождение, образование, место в церковной иерархии, положение в обществе, род занятий, участие историков в общественной, политической, научной, культурной жизни. Источником для нас

станут биографии, воспоминания, заметки 30 историков XIX – первой четверти XX вв. – периода наивысшего расцвета дореволюционной церковной исторической науки; а также архивные материалы и посвященные данной теме исследования.

Словный состав церковных историков в XIX – первой четверти XX вв. оставался однородным. Это были выходцы из семей духовенства: священников, диаконов, пономарей, причетников из городов, сел, деревень, а также дети преподавателей духовных семинарий. Нередко священнический сан имело уже не первое поколение. Так, в семье митрополита Филарета (Дроздова) все предки по отцу и матери были духовного звания. Но случались и редкие исключения. Например, историк А.В. Карташев родился в семье горняка из города Кыштым Пермской губернии.

Образование большинства будущих церковных историков состояло из четырех ступеней: церковно-приходская школа, духовное училище, духовная семинария, духовная академия. Церковно-приходская школа, как и духовное училище, иногда заменялись домашним образованием, и в 11–12 лет подросток сразу становился студентом семинарии. Причем, если в первой половине XIX в. могло быть так, что будущий историк оканчивал только духовную семинарию, то со второй половины XIX в. получение образования и ученой степени в духовной академии стало неотъемлемой составляющей характеристикой церковного историка.

Духовное училище и семинарию чаще всего выбирали по месту жительства. География поступающих в духовные академии была такова.

В Московскую духовную академию (до 1814 г. – Славяно-греко-латинскую академию) поступали семинаристы из разных губерний Центральной России: Московской губернии (часто заканчивая семинарию при Троице-Сергиевой лавре или Вифанскую семинарию), Владимирской, Костромской, Вологодской, Тамбовской, Воронежской губерний. В Санкт-Петербургскую духовную академию поступали выпускники Тверской, Псковской, Новгородской, Архангельской семинарий; в Казанскую академию приезжали учиться из Поволжья: Нижнего Новгорода и Симбирска; в Киевскую академию – из юго-западных Курской и Орловской губерний.

Образование было одним из немногих возможных социальных лифтов, благодаря которым дети из семей сельских диаконов и причетников могли занять достойное место в обществе. В духовных семинариях XIX – первой четверти XX вв. обучались дети православного духовенства (90 %), а также крестьян, мещан, купечества (дворянство считало семинарии «второсортными» учебными заведениями)². Таким образом, социальный состав учащихся духовных семинарий в XIX – первой четверти XX вв. оставался однородным. Однородным был и социальный состав студентов духовных академий: лишь единицы не принадлежали к духовному сословию. Среди последних были дети дворян (например, Антоний (Храповицкий)), чиновников, купцов и даже крестьян.

Эпоха Просвещения принесла с собой идеи необходимости всесто-

ронного развития будущих пастырей. Семинаристы собирали травы для домашней аптеки, очищали рощи и садовые дорожки, в их жизнь вошли занятия инструментальной музыкой, театральные постановки на сюжеты из библейской и античной истории. Со второй половины XIX столетия под влиянием либеральных преобразований в среде семинаристов возрос интерес к общественной жизни, политической и художественной литературе. Семинаристы стали принимать участие в революционном движении.

В семинарские программы, помимо богословских дисциплин, входила поэзия, риторика, всеобщая философия, естественная история, латынь. Важно отметить – духовенство прилагало максимум усилий к тому, чтобы их дети получили образование: сыновья учились в духовных семинариях или гимназиях, а дочери – в женских епархиальных училищах и гимназиях или получали домашнее образование.

После окончания семинарии часть выпускников поступала на церковную или гражданскую службу, часть продолжала обучение в духовной академии или в высшем светском учебном заведении. Далеко не все выпускники семинарий становились священниками. Этот выбор требовал крайне высокой степени ответственности: «Это не то, что вступить в светскую службу и быть произведенному в чин. Светскую службу можно переменить или оставить, и чин не сделает затруднения. Вступивший в священство, не может оставить службы прежде шестидесятилетнего возраста: и самого священнического звания не может оставить без утраты чести и некоторых прав, по крайней мере, на время»³.

В отдельных случаях получаемое в духовной академии образование дополнялось университетским. Например, будущий митрополит Евгений (Болховитинов), обучаясь в Славяно-греко-латинской академии, слушал лекции по всеобщей философии и политике, опытной физике, французскому языку в Московском университете.

Описание студенческих лет занимало существенную часть автобиографических воспоминаний историков (А.В. Горского, Н.П. Гилярова-Платонова, Е.Е. Голубинского и других), что неудивительно – ведь это были годы самого интенсивного научного, духовного, нравственного роста.

Студенческие годы были временем постоянной работы над собой, постоянного самообразования. В.В. Болотов, занимаясь историей восточных церквей, изучил коптский, сирийский, армянский, грузинский, древнеэфиопский языки. Студенты читали все, что читало образованное общество. Даже такой консерватор, как Филарет (Дроздов) общался с масонами, обсуждал сочинения немецких мистиков.

Круг внеучебного чтения студентов Московской духовной академии ее выпускник, историк и публицист Н.П. Гиляров-Платонов охарактеризовал следующим образом: «Платон и Гердер, Гегель и Фейербах с предшественниками, Юм, Кант и Спиноза с Лейбницем, затем Луи Блан, Прудон, Леру, Конт и далее Фурье, Сен-Симон, Бентам, Адам Смит и Рикардо, наконец, Вильгельм Гумбольдт, Лессинг, Гиббон, Лео, Ранке, Мишле... В чередовании

множества философов, экономистов, историков была связь, один писатель подзывал к другому»⁴.

Естественно, система духовного образования не была свободна от недостатков, что осознавались и самими современниками. В журнале «Христианское чтение» за 1912 г. опубликована речь И.Е. Евсеева, специалиста по истории церковно-славянских переводов и изданий Библии, произнесенная на одном из заседаний совета Санкт-Петербургской духовной академии. «На место науки у нас пытаются поставить выработку пассивной привычки к излюбленному строю мысли и жизни. Зачеркивается исконная и неотъемлемая принадлежность науки – право мнения и право сомнения. Выдвигается неоспоримая и непреложная сила авторитета, мнения данного момента, мнения господствующих кругов», – такие проблемы подчеркивались в речи⁵. Выход виделся в том, что высшая духовная школа «должна получить, как неотъемлемую принадлежность своего существа, в вопросах науки право мнения и право сомнения, должна получить невозбранную возможность своими силами использовать первоисточники своих изысканий; академическая наука должна быть изъята из водоворота изменчивых страстей церковной политики»⁶.

В развитии российских духовных школ были свои неизбежные минусы, но, несмотря на них, из стен духовных академий выходили не только богословы и священнослужители, но и политики, философы, поэты, переводчики, общественные деятели.

Помимо занятий наукой, церковные историки преподавали в духовных училищах, семинариях и академиях. История была введена в круг изучаемых в духовных образовательных учреждениях дисциплин еще Духовным регламентом 1721 г., но воспринималась при этом на протяжении всего XVIII в. не как самостоятельная наука, а как вспомогательная дисциплина. В 1814 г. церковная история была переведена в разряд ординарных дисциплин (т.е. дисциплин важных и обязательных), что обеспечило ей более прочное место в ряду других наук.

Круг преподаваемых предметов не ограничивался только церковной и гражданской историей. Преподавали богословие, древние и современные («новые») иностранные языки, логику и философию, педагогику, риторику и словесность – все, что могло принести дополнительный заработок. Помимо жалования, преподаватели академий получали премии и гонорары за научные публикации, рецензирование научных работ, подготовку речей для торжественных актов. При этом материальное положение преподавателей (особенно начинающих) было достаточно трудным, что неоднократно находило отражение на страницах их воспоминаний: «Получали мы в Вифании (Вифанской семинарии – ^{к.к.}) ничтожнейшее жалование и питались у общего профессорского повара необыкновенно скудно. Одежда у меня была плохая: фрак был студенческий, казенный, выдававшийся при окончании курса учения в академии»⁷; «Будучи уже академическим доцентом, перед самой масленицей в феврале 1892 г. получил жалование ровно 30 рублей, и, целиком

уплатив их за комнату, дальше не имел медного гроша на пропитание»⁸.

По совместительству историки работали в светских учебных заведениях. А.П. Лебедев состоял в должности профессора Московского университета, М.Э. Поснов – приват-доцента Киевского университета. А.П. Доброклонский был профессором, а с 1915 по 1919 гг. – ректором Новороссийского университета. А.В. Карташев преподавал историю на Высших женских курсах в Петербурге, Д.Н. Беликов – богословие студентам Томского университета.

Оказавшись в эмиграции, некоторые из русских церковных историков становились сотрудниками европейских университетов. А.В. Карташев, к примеру, преподавал историю на историко-филологическом факультете русского отделения Парижского университета, был одним из основателей и профессором Свято-Сергиевского богословского института в Париже. А.П. Доброклонский в эмиграции стал профессором Белградского университета, Н.Н. Глубоковский – профессором Софийского университета.

Преподаватели академий и семинарий нередко принимали участие в общественной работе, состояли членами государственных и церковных учреждений, цензурных комитетов, благотворительных обществ. В состав Синода входили митрополиты: Евгений (Болховитинов), Макарий (Булгаков), Григорий (Постников); также Н.Н. Глубоковский, В.В. Болотов, А.И. Бриллиантов, А.В. Карташев (последний обер-прокурор Синода).

Миссионерской работой занимались: Аркадий (Федоров), архиепископ Пермский и Верхотурский, К.Н. Плотников, Н.И. Ивановский. П.В. Знаменский был сотрудником миссионерского братства святителя Гурия Казанского, а Н.И. Субботин – учредителем братства святого Петра митрополита Московского. Миссионерская деятельность церковных историков предоставляла им уникальные материалы для изучения старообрядчества и сектантства.

Библиотекарь, архивариус, редактор журнала или газеты – наиболее распространенные в церковно-исторической среде занятия.

Библиотекой Воронежской семинарии заведовал Евгений (Болховитинов), Владимирской семинарии – Аркадий (Федоров), Вифанской семинарии – Е.Е. Голубинский. В должности библиотекаря Санкт-Петербургской духовной академии состоял будущий архиепископ Воронежский и Задонский Игнатий (Семенов). Н.Н. Глубоковский работал архивариусом в Синодальном архиве. Д.Н. Беликов заведовал Археологическим и этнографическим музеем при Томском университете. Работа с музейными архивами подвела его к краеведческим исследованиям.

Библиотекарями в Московской духовной академии служили А.В. Горский и А.А. Спасский. Из воспоминаний о А.В. Горском: «Библиотекарь он был идеальный – знал библиотеку, как свои пять пальцев, – и не только с внешней ее стороны относительно размещения и расположения книг по шкафам и полкам, но и с внутренней, – редкая книга не была им прочитана и многие испещрены по полям его замечаниями»⁹.

П.В. Знаменский был председателем комиссии по составлению рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. В эту же комиссию входил Н.И. Ивановский. П.В. Знаменский сумел организовать процесс описания рукописей на высоком научном уровне, используя опыт работы А.В. Горского и К.И. Невоструева по описанию синодального архива.

Председатель библиотечной комиссии, хранитель архива и библиотеки Санкт-Петербургской духовной академии А.И. Бриллиантов многое сделал для сохранения библиотеки после революции 1917 г. Из фондов академической библиотеки было образовано I отделение Государственной публичной библиотеки, сотрудником которой А.И. Бриллиантов работал, начиная с 1921 г. В 1925 г. он занял должность главного библиотекаря Государственной публичной библиотеки.

Митрополит Санкт-Петербургский и Новгородский Григорий (Постников) основал в 1821 г. при Санкт-Петербургской духовной академии один из первых в стране духовных журналов – «Христианское чтение», положив тем самым начало официальной православной журналистике. Впоследствии редактором журнала стал Макарий (Булгаков).

Архиепископ Филарет (Гумилевский) основал периодическое издание «Черниговские епархиальные известия», а также академический журнал «Творения святых отцов в русском переводе с прибавлениями духовного содержания». А.В. Горский состоял в должности редактора журнала Московской духовной академии «Прибавления к Творениям святых отцов» (впоследствии преобразованного в «Богословский вестник»). П.С. Смирнов был редактором журналов «Христианское чтение» и «Миссионерский сборник». Н.И. Субботин являлся учредителем, редактором и издателем миссионерского журнала «Братское слово». П.В. Знаменский редактировал журнал Казанской духовной академии «Православный собеседник», а также «Известия по Казанской епархии». А.В. Карташев сотрудничал со светскими периодическими изданиями: газетой «Вестник жизни» и литературным журналом «Новый путь», редактировавшимся Д.С. Мережковским и З.Н. Гиппиус. В эмиграции А.В. Карташев стал одним из редакторов и идеологов парижского еженедельника «Борьба за Россию».

Н.П. Гиляров-Платонов – либеральный московский цензор, историк, писатель и публицист, был редактором и издателем демократической газеты «Современные известия», еженедельного журнала «Радуга». Статьи Н.П. Гилярова-Платонова охватывали самый широкий круг вопросов богословского, исторического, философского, экономического, юридического, педагогического и литературного содержания. И это еще раз подтверждает, что духовная академия «давала простор внутренней жизни»¹⁰, формировала разностороннюю творческую личность.

На рубеже XIX–XX вв. изменился общественный облик представителей профессорско-преподавательской корпорации духовных академий. Всё очевиднее в академической среде выражалось стремление избавиться от

изолированности и сословной замкнутости духовной школы. Всё чаще слышались призывы быть внимательнее к современным духовным запросам общества, призывы преодолеть разрыв со светской интеллигенцией. Главное требование, предъявляемое теперь к богословам и церковным историкам – «чтобы их речи шли не мимо современных запросов, но как раз именно навстречу им»¹¹.

Многие из церковных историков были включены в общественно-политическую жизнь. Е.Е. Голубинский принимал деятельное участие в работе Предсоборного присутствия (1906 г.), призванного организовать созыв Поместного собора и подготовить для него проекты основных решений, то есть осуществить сложную и важную подготовительную богословскую и каноническую работу.

Н.Ф. Каптерев занимал должность городского старосты Сергиева Посада, был членом IV Государственной Думы. И.М. Громогласов – помощником члена Московской городской управы, А.П. Доброклонский – гласным Одесской городской думы. А.В. Карташев после февраля 1917 г. вступил в партию кадетов, во Временном правительстве занимал пост министра исповеданий.

Важный штрих к характеристике церковных историков – их благотворительная деятельность. Митрополит Макарий (Булгаков) деньги, вырученные от продажи своих научных трудов, положил в Государственный банк и на проценты учредил ежегодные премии для поощрения авторов лучших сочинений по богословским и светским гуманитарным наукам. Последняя премия была присуждена в 1917 г. В 1994 г. традицию присуждения Макарьевских премий возродили.

Е.Е. Голубинский делал пожертвования в Солигаличское духовное училище (которое закончил сам), библиотеку Костромской духовной семинарии, в церковно-приходское попечительство села Горельцы Костромской губернии. Библиотеке Московской духовной академии он завещал самое для него дорогое – книги. Личную библиотеку и тетради со своими сочинениями завещал академической библиотеке и А.В. Горский. П.В. Знаменский, сам испытав в юные годы материальные трудности, помогал семьям недостаточно обеспеченных преподавателей, студентам. В 1907–1915 гг. он состоял в должности товарища председателя Общества пособия нуждающимся студентам Казанской духовной академии.

Среди церковных историков были представители как монашества, так и белого духовенства. Были и те, кто не имел священного сана. Ряд историков совмещали с наукой должности настоятелей храмов и монастырей. Так, Игнатий (Семенов) служил настоятелем Новгородского Антониева монастыря, Филарет (Дроздов) – настоятелем новгородского Юрьева и московского Новоспасского монастырей, Филарет (Черниговский) – московского Богоявленского монастыря, Д.Н. Беликов являлся настоятелем Покровской церкви в Казани, а затем – Градо-Томской университетской церкви во имя Казанской иконы Божьей Матери.

Церковной историей занимались митрополиты и архиепископы, совмещавшие занятия наукой с административными и пастырскими обязанностями, постоянными переездами, связанными со служебными перемещениями. Последние нередко воспринимались особенно тяжело – приходилось перевозить всю свою библиотеку, к тому же местные архивные материалы, с которыми работали историки, при переезде становились недоступными.

В качестве основной тенденции можно отметить следующее: если до середины XIX в. среди церковных историков преобладали представители духовенства, то со второй половины XIX столетия – светские лица. Последние жили уединенно, олицетворяя собой распространенный в среде церковных историков тип «научного отшельника»¹². Проживали ученые в основном в съемных квартирах, лишь немногие имели свои дома. Для многих преподавателей обзаводиться семьями было делом хлопотным с материальной точки зрения: «Оклады преподавателей ... так ограничены, что они, по хозяйственным причинам затрудняются вступать в супружество»¹³. Вероятно, свое влияние на такой жизненный выбор оказывали характер и образ жизни. Е.Е. Голубинский писал в «Воспоминаниях»: «Рад, что не женился. Ни сам бы я не был счастлив в супруестве, ни жены бы своей не сделал счастливой. По характеру я человек горячий и привязан только к книге, к книге и книге; питаю отвращение ко всякому хозяйству и ко всяким вечерам и вечеринкам»¹⁴.

К концу XIX столетия все более проявляется параллельное развитие светской и церковной науки. Этот параллелизм говорил ни о чем другом, как о внутреннем единстве двух отраслей знания, о схожем пути их эволюции. Духовные академии переписывались и сотрудничали с Академией наук и научными обществами. Формировалась церковная интеллигенция, не чуждая посещения университетских лекций, участия в работе научных обществ и кружков. Сохранилась переписка Санкт-Петербургской духовной академии и Академии наук, в которой содержатся обращения членов Академии наук к профессорам духовной академии о возможности рассмотрения того или иного сочинения, касающегося вопросов церковной истории и составлении о нем отзыва¹⁵. Русское археологическое общество в переписке с Санкт-Петербургской духовной академией предлагало установить обмен научными изданиями¹⁶.

Почетными членами Императорской Академии наук состояли: Евгений (Болховитинов), Филарет (Дроздов), Филарет (Гумилевский), А.В. Горский, Макарий (Булгаков), Е.Е. Голубинский, Н.Ф. Каптерев, В.В. Болотов. Церковные историки состояли почетными членами Московского, Санкт-Петербургского, Виленского, Харьковского университетов; Московского и Санкт-Петербургского археологического институтов.

Русские церковные историки сотрудничали и с зарубежными научными обществами: Копенгагенским обществом древностей, Болгарским книжным дружеством, Болгарской академией наук. Ездили в «ученые путешествия» – командировки в Грецию, Палестину, Австрию, Польшу, Сербию, где работали в архивах и библиотеках, собирая исторические и этнографические

материалы; знакомились с бытом и памятниками исторической церковной жизни православных народов.

В XIX в. стали создаваться церковные научные общества. В конце 1812 г. в Санкт-Петербурге было основано Российское библейское общество для издания и распространения Священного Писания на русском языке и на языках других народов Российской империи. Ответственным за выполнение переводов являлся ректор Санкт-Петербургской духовной академии митрополит Филарет (Дроздов).

Президентом общества стал главноуправляющий духовными делами иностранных вероисповеданий князь А.Н. Голицын. Благодаря деятельности Российского библейского общества в первой четверти XIX в. были изданы финская, немецкая, польская, французская Библии, а также Библия для слепых. Новый Завет был переведен на армянский, монгольский, персидский, грузинский, бурятский, чувашский, мордовский и другие языки. Перевод Священного Писания со славянского языка на русский делал его более доступным и понятным. Но среди православного духовенства находились и противники деятельности общества, которым «казалось профанацией святыни переложение писаний на простонародный язык, на котором они прежде никогда не излагались»¹⁷. Общество обвиняли в «мистицизме, искажении Священного Писания, протестантских настроениях, и даже в стремлении погубить российскую православную веру»¹⁸. 12 апреля 1826 г. под влиянием графа А.А. Аракчеева и его единомышленников император Николай I своим указом приостановил деятельность общества.

С 1816 г. при Московской духовной академии действовало студенческое научное философско-богословское общество «Ученые беседы», созданное для «взаимного обмена мыслей, возникавших по поводу изучения той или другой науки»¹⁹. По инициативе Филарета (Дроздова) в 1863 г. в Москве начинает работу Общество любителей духовного просвещения, призванное «способствовать распространению и возвышению в духовенстве, а также в прочих классах народа, религиозно-нравственных и других, потребностям православной веры соответствующих, познаний»²⁰.

На рубеж XIX–XX вв. пришла волна открытия местных епархиальных церковно-исторических и церковно-археологических обществ. Общества создавались по инициативе духовенства. Первоочередной их целью являлось изучение церковно-религиозной жизни епархий; собрание, изучение и публикация исторических источников; а также исследование местных обычаев, преданий, песен, обрядов.

Краеведческие наблюдения предоставляли материал для этнографических зарисовок. Например, П.В. Знаменский на основе личных наблюдений писал очерки о марийцах и казанских татарах. Благодаря деятельности епархиальных обществ был собран и сохранен богатейший краеведческий материал, ценные исторические источники впервые введены в научный и общественный оборот. На базе собранных коллекций церковной утвари, книг, облачений создавались церковно-археологические музеи.

За революцией 1917 г. последовало закрытие академий, аресты и расстрелы, мученическая смерть представителей духовенства. Некоторым профессорам духовных академий удалось эмигрировать. Вместе с ними из России в Европу переместился центр богословской и церковно-исторической науки.

Русская церковная наука, достигнув к середине XIX в. самостоятельности, заняла значимое место в жизни России. Церковные историки пользовались известностью в среде светских историков, археологов, археографов, филологов, философов, публицистов. Жизненный путь этих людей, вышедших из одного сословия и получивших большей частью духовное образование, впоследствии складывался по-разному. Даже в одной академии, на одной кафедре могли работать очень разные люди: «Мы с А.В. (А.В. Горским – К. К.) были два человека разных направлений: он был консерватор, девизом которому служил девиз митрополита Филарета: «Благоразумие и осторожность». Я, напротив, был либералом, который все подвергал строгой критике – принимал только то, что выдерживало критику, и отвергал то, что ее не выдерживало, без всяких рассуждений о том, благоразумно это или нет», – вспоминал Е.Е. Голубинский²¹.

Были те, кто полностью посвятил свою жизнь истории, и те, для кого история стала лишь одним из занятий, одним из жизненных этапов. Кто-то занимался исключительно историей, а кто-то, кроме того, богословием, философией, миссионерской работой, служением в храме. Но, так или иначе, истоки выбора исторической науки заключались в личном интересе, в стремлении разобраться в причинах и следствиях происходивших и происходящих событий, разобраться в соотношении мирского и небесного в судьбе человечества.

Обращение к личностям церковных историков помогает лучше понять как отдельные исторические сочинения и концепции, так и церковную историю как научную отрасль.

Библиографический список

1. Веденский А. Запросы времени // Богословский вестник. – 1903. – № 10. – С. 240–254.
2. Воспоминания Е.Е. Голубинского // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: третий исторический сборник. – Кострома, 1923. – Вып. 30. – С. 1–80.
3. Гиляров-Платонов Н.П. Из пережитого: автобиографические воспоминания: в 2 ч. – М. : Изд-во М.Г. Кувшинова, 1887. – Ч. 2. – 347 с.
4. Глубоковский Н.Н. За тридцать лет // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. – М., 1914. – С. 737–755.
5. Евсеев И.Е. Высшая духовная школа и духовное творчество // Христианское чтение. – 1912. – Май. – С. 589–600.

6. Записки митрополитов Санкт-Петербургского и Московского о постановке преподавания в духовных учебных заведениях // Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 1661. – Оп. 1. – Д. 692. – 15 л.
7. Общество любителей духовного просвещения // Энциклопедический словарь: в 82 т. / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – СПб., 1897. – Т. 21. – С. 626.
8. Переписка с Академией наук // Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.). – Ф. 277. – Оп. 1. – Д. 2786. – 6 л.
9. Переписка с Русским археологическим обществом // ЦГИА СПб. – Ф. 277. – Оп. 1. – Д. 3309. – 4 л.
10. Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I / предисл. и прим. Н.К. Пиксанова. – Петроград : Изд-во «Огни», 1916. – IX, 483 с.
11. Репина Л.П. Личность и общество, или история в биографиях // История через личность: историческая биография сегодня. – М., 2005. – С. 5–16.
12. Субботин Н.И. Воспоминания, заметки, письма // Русское обозрение. – 1896. – Т. 37. – С. 259–287.
13. Сушко А.В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861–1884). – СПб.: Изд-во СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – 256 с.
14. Тарасова В.А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX вв. История императорских православных духовных академий. – М. : Новый хронограф, 2005. – 567 с.

¹ Репина Л.П. Личность и общество, или история в биографиях // История через личность: историческая биография сегодня. – М., 2005. – С. 9.

² Сушко А.В. Духовные семинарии в пореформенной России (1861–1884). – СПб. : Изд-во СПбГМА им. И.И. Мечникова, 2010. – С. 137.

³ Записки митрополитов Санкт-Петербургского и Московского о постановке преподавания в духовных учебных заведениях // Российский государственный исторический архив (РГИА). – Ф. 1661. – Оп. 1. – Д. 692. – Л. 3.

⁴ Гиляров-Платонов Н.П. Из пережитого: автобиографические воспоминания: в 2 ч. – М. : Изд-во М.Г. Кувшинова, 1887. – Ч. 2. – С. 345–346.

⁵ Евсеев И.Е. Высшая духовная школа и духовное творчество // Христианское чтение. – 1912. – Май. – С. 596.

⁶ Там же. – С. 599.

⁷ Воспоминания Е.Е. Голубинского // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: третий исторический сборник. – Кострома, 1923. – Вып. 30. – С. 36.

⁸ Глубоковский Н.Н. За тридцать лет // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. – М., 1914. – С. 753.

⁹ Субботин Н.И. Воспоминания, заметки, письма // Русское обозрение. – 1896. – Т. 37. – С. 263.

¹⁰ Гиляров-Платонов Н.П. Из пережитого: автобиографические воспоминания: в 2 ч. – М. : Изд-во М.Г. Кувшинова, 1887. – Ч. 2. – С. 347.

¹¹ Введенский А. Запросы времени // Богословский вестник. – 1903. – № 10. – С. 241.

¹² Тарасова В.А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX вв. История императорских православных духовных академий. – М.: Новый хронограф, 2005. – С. 193.

- ¹³ Записки митрополитов Санкт-Петербургского и Московского о постановке преподавания в духовных учебных заведениях // РГИА. – Ф. 1661. – Оп. 1. – Д. 692. – Л. 2 об.
- ¹⁴ Воспоминания Е.Е. Голубинского // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: третий исторический сборник. – Кострома, 1923. – Вып. 30. – С. 64.
- ¹⁵ Переписка с Академией наук // Центральный государственный исторический архив Санкт-Петербурга (ЦГИА СПб.). – Ф. 277. – Оп. 1. – Д. 2786. – Л. 2.
- ¹⁶ Переписка с Русским археологическим обществом // ЦГИА СПб. – Ф. 277. – Оп. 1. – Д. 3309. – Л. 1.
- ¹⁷ Пыпин А.Н. Религиозные движения при Александре I / предисл. и прим. Н.К. Пиксанова. – Петроград: Изд-во «Огни», 1916. – С. 171.
- ¹⁸ Там же. – С. 171.
- ¹⁹ У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. Юбилейный сборник исторических материалов. – М. : Тип. И.Д. Сытина, 1914. – С. 1.
- ²⁰ Общество любителей духовного просвещения // Энциклопедический словарь: в 82 т. / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – СПб., 1897. – Т. 21. – С. 626.
- ²¹ Воспоминания Е.Е. Голубинского // Труды Костромского научного общества по изучению местного края: третий исторический сборник. – Кострома, 1923. – Вып. 30. – С. 41.



«Мы не верим в верования людей, мы их анализируем»: интервью с Морисом Годелье



Морис Годелье

Аннотация. Морис Годелье – крупнейший современный французский антрополог. Мы уже писали о нём на страницах нашего журнала и публиковали перевод фрагмента его книги «Племена в истории и лицом к лицу с государствами» (№ 2. 2012). Редколлегия выражает свою признательность Морису Годелье за то, что он любезно согласился войти в состав Международного редакционного совета нашего журнала. В ноябре 2013 г. главный редактор журнала встретился в Париже с выдающимся антропологом и взял у него интервью.

Мы выражаем искреннюю благодарность нашим французским коллегам – Роберте Амайон и Александре Лаврилье, оказавших нам огромную помощь в организации и редактировании интервью. Автор перевода – О.Н. Кухаренко. Интервьюер и научный редактор перевода – А.П. Забияко.

Ключевые слова: Морис Годелье, Клод Леви-Строс, интервью, религия, миф, ритуал, племя, государство, квазирелигия, антропология

Морис, перед нами на письменном столе лежит только что изданная Ваша новая книга, целиком посвящённая Клоду Леви-Стросу. В некоторых своих прежних публикациях Вы тоже уделяли немало внимания этому мыслителю. В чём состоит суть Вашего отношения к исследованиям Леви-Строса?

– Если говорить о Леви-Стросе, то его исследования представлены в четырех крупных областях. Первая область исследований Леви-Строса – родство, вторая – мифология, третья область – искусство; четвертая область – это общая теория, представляющая теоретические инструменты, структуры...

Я не исследовал в наследии Леви-Строса то, что касается искусства. В этой области у него есть очень много интересного, но он довольно субъективен в своих работах, например, он не любит Пикассо, не любит серийную музыку¹. К тому же эти исследования не основаны на структурализме, они основаны на его собственном видении... Поэтому я изучал его работы по трем фундаментальным темам – родство, мифы и теоретические концепты, методология.

В трудах Леви-Строса еще и пятая тема – его размышления о человеке, о пессимизме, о женщинах и т.д. Однако это тоже меня не очень интересует, потому что во всех этих размышлениях есть много личного, субъективного.

Таким образом, в моей книге о Леви-Стросе есть две большие части. В каждой из них есть теоретические концепты рассматриваемых тем о родстве, мифологии и т.д. Если рассмотреть траекторию развития этого антрополога, то он начинает с родства, в 1947 году заканчивает книгу², а двадцать лет спустя вновь продолжает писать на эти темы в новой работе “The future of kinship studies”, где он поднимает проблему существования переходных от простых к сложным структур родства³. Еще двадцать лет спустя он рассматривает новый концепт – концепт «дом». В 1982 г. он уезжает в Японию, там выступает с лекцией, о которой никто во Франции не знал вплоть до его смерти. В этой лекции он раскрывает новые виды родства, о чем я рассказал в моей книге «Метаморфозы родства». Он уже тогда поднимал проблему союза гомосексуалистов. Тогда никто не знал, что он открыто об этом говорил. Во Франции Леви-Строс не хотел высказываться на эту тему, потому что тотчас бы на него напали сторонники разных движений типа феминисток и др.

Умер он в 2009, и если посмотреть назад, то с 1950 году и до самой смерти это была практически одна мифология, мифология, мифология... По меньшей мере 7 книг по мифологии: четыре тома *Mythologiques*, *Le regard éloigné*, *La potière jalouse*, *Histoire de Lynx*⁴ ... И только одна книга посвящена именно родству.

Вообще, наследие Леви-Строса огромно, помимо книг и статей в него входят 82 интервью. И я почти всё прочитал. Это очень много, но именно так я смог увидеть появление его основных концептов. Именно освоение всего наследия помогает увидеть и понять развитие концептов в сознании ученого. И почувствовать его величие. Изучая работы Леви-Строса, чувствуешь его силу, но, кроме того, чувствуешь его пробелы и недостатки.

Парадокс в том, например, что он пишет тысячи страниц о мифах, но очень мало говорит о ритуалах. Поэтому он не мог создать теорию религии. Кроме того, он всегда пишет о браке, об отношениях между семьями, но минимизирует роль потомства, которое он рассматривает как вторичное явление. В общем, прослеживаются большие пробелы то здесь, то там. Но, безусловно, одновременно прослеживается и очень большая сила в его работах. Например, он достиг больших результатов в изучении разных форм отношений между семьями.

В чем состоят Ваши основные идеи, которые Вы развиваете в книге о Леви-Стросе?

– Я полагаю, что есть два основных ядра, вокруг которых у Леви-Строса оформляется всё остальное. В его размышлениях о родстве – это то, что он говорит о союзе, о разных формах супружества, существующих в обществе, и о роли запрета на кровосмешение. Это неопровержимый факт. Правда, рассматривая его концепт «дом», можно увидеть движение вперед, потому, что он хотя и не говорит в работах, посвящённых родству, о потомстве, ограничиваясь

но с концептом «дом» появляются такие понятия, как земля, контроль людей, и так далее; таким образом, возникает тема «сложного» родства.

Что касается мифов, Леви-Строс говорит о том, что один миф – это не один вариант, это все варианты одного мифа. Миф – это не одна история, а множество историй, заключённых в мифе. И все эти варианты трансформируются. И Леви-Строс ищет закон трансформации вариантов, «скелет» этого процесса. Он открывает основу логики трансформаций, которая базируется на бинарных оппозициях. Очень простой пример: с одной стороны, есть орел – очень сильная птица, которая летает высоко, ест свежее мясо. С другой стороны, есть ворона – летает низко и ест мертвечину. В общем, он говорит о противоположностях: высоко – низко; хищник – падальщик и т.д. Он доказывает, что персонажи мифов находятся в дуальной оппозиции.

Леви-Строс объясняет, как реальные существа становятся сверхъестественными, например, как ворона становится луной, а орёл – солнцем. Таким образом, он раскрывает логику мифологической мысли. Но, к сожалению, он на каком-то этапе исследования мифологического сознания останавливается. Мы знаем, что для некоторых людей эти вымышленные истории являются правдивыми, например, для шаманов. И люди ведут себя согласно тому, что они считают своей правдой. Более того, люди верят в свою правду, верят в реальность мифических существ. Но Леви-Строс никогда не говорит о вере, о том, что такое вера для людей. Значит, он никогда не может понять религию. Он понимает мифы, но он оставляет в стороне ритуалы. Религию можно понять, лишь рассматривая вместе мифы и ритуалы! И это некое ограничение в его размышлениях, причём значительное ограничение.

Но при этом у Леви-Строса существует столько интерпретаций мифов! Я прочитал 813 мифов, которые он анализирует, плюс есть еще варианты. Итого около 1600 мифов. Это дает возможность увидеть, как из одного мифа рождается другой, затем из него – третий... Знаменитая формула Леви-Строса – земля мифов круглая. Я считаю, что это очень хорошая идея, все друг с другом взаимосвязано по цепочке.

Но Леви-Строс не стал изучать великие мифы христианства, буддизма. Это ведь тоже мифы, и их необходимо исследовать, но он их не затронул. Например, в Библии представлено множество мифов. Это же мифы! В Евангелии от Матфея есть рассказ о том, как дьявол взял Иисуса из пустыни и поставил его в Иерусалиме на кровлю храма, а затем, искушая, предложил Иисусу броситься вниз. Но ведь никто никогда не видел это. Тем не менее, сотни миллионов католиков и православных верят в мифы Библии, верят в то, что не имеет ничего общего с их личным жизненным опытом. И их это нисколько не смущает. Это именно вера.

Это очень интересная тема, и в нашем интервью мы хотели затронуть эту тему. Моя специализация – изучение религий, и я согласен с вашей критикой Леви-Строса в той части, что он подошел односторонне к изучению религии. Морис, не могли бы Вы раскрыть Ваше понимание религии? И дать определение религии?



Морис Годелье со своей фотографией. Связь времен.

– Во всех обществах существуют универсальные вопросы, ответы на которые всегда имеют особенное значение. Тотальный релятивизм здесь невозможен. Можно легко составить список универсальных вопросов. Что такое родиться? Что такое жить? Что такое умереть? Что есть природа вокруг меня? И т.д. Или вопросы более частного характера – кто имеет право на власть над другими людьми? Ответить на эти вопросы – это значит обязательно выйти за пределы повседневной жизни, преодолеть границы обыденности. И в силу этого люди начинают выстраивать ответы в области воображаемого, предлагать космологические объяснения.

Таким образом, религия – это конструирование ответов из области воображаемого на проблемы реального существования. Возьмем простой пример, чтобы доказать существование универсальной психологической основы религии. Если с моим сыном произойдет несчастный случай, и если врач скажет, что он не может ничего для него сделать, я буду непроизвольно желать, чтобы случилось что-то невозможное. Таким образом, мы верим в возможное и в невозможное. Поэтому универсальный психологический корень религии состоит в вере, что невозможное может стать возможным. Невозможное возможно.

Я знаю, что я не могу прыгнуть в высоту на семь метров. Это невозможно, и это конкретный факт. Но я предполагаю, я верю, что нечто могло бы вмешаться, чтобы помочь моему сыну. И это не только эмоционально, это концептуально. Я полагаю, что существует невидимый агент, более могущественный, чем врач. Если вы полагаете, что эти агенты существуют, то вы постулируете существование воображаемого невидимого мира, где пребывают эти агенты. Таким образом, есть все компоненты религиозной модели мышления.

Кроме того, есть еще идеология. Сталин, например, считался отцом народов – это тоже вера. Как антропологу, мне ближе политеизм, потому

что я могу легко поменять бога. А вот, например, вера в одного бога – это монотеизм. Страх и поклонение одному богу не оставляет свободы «соглашения», человек обязан повиноваться и подчиняться. Нельзя забывать, что говорили римляне: мы служим богам, но мы им не подчиняемся. Когда христиане прибыли с Ближнего Востока, они сказали, что это за люди, они не подчиняются богу? Потому что Юпитер – самый главный бог – был гражданином Рима. Первый гражданин Рима был богом. Это совсем другое.

Эволюция привела к тому, что политическая власть отделилась от религии, например, во Франции. Религия – это личное дело каждого. Каждый имеет свою религию или вовсе не имеет её. Государство защищает все религии, а также защищает тех, кто не имеет религии. Однако в исламе все наоборот. Ислам – это политическая религия. Исторически религия раньше всегда была связана с властью, она являлась одним из аспектов власти. И потребовалась особая эволюция, чтобы отделить государство и политическую власть от религии. Это современное веяние, но такая тенденция не универсальна. Для меня религия – это воображаемый мир, который действует на других и действует сам на себя. Человек должен молиться, выполнять другие культовые действия и т.д.

Морис, вы сейчас упоминали Сталина, веру, которая существовала в людях по отношению к нему. И это затрагивает очень важную проблему – проблему религии и квазирелигии. Как вы относитесь к этим понятиям и тем явлениям, которые часто называют квазирелигиями?

– Марксизм был квазирелигией, потому что он был представлен, во-первых, как универсальное объяснение всему сущему, а во-вторых, как догма. Это квазирелигия. Конечно, Маркс этого не желал. Просто его учение стало идеологией власти. Можно сказать и так, что марксизм – это гражданская религия. Более того, когда марксизм стал идеологией власти, одной из его целей было уничтожение традиционных религий, православия. На это была направлена и революция. Конечно, остается очевидным тот факт, что церковь, священники взаимодействовали с прежней властью. Этим объясняются многочисленных факты поджогов и разрушений церквей, аресты в среде духовенства. Так же было и во Франции. Было разрушено много культовых мест, церквей, особенно католических. Однако надо сказать, что это не было закономерностью. Разрушение религии – не есть цель революции, цель революции – подарить счастье простому народу, дать ему больше прав. Таким образом, марксизм – это на самом деле гражданская религия.

Что касается китайцев, то здесь всё иначе. Для них марксизм – это идеология. Но она не заменяет религию, у них существуют народные религии – буддизм, конфуцианство, даосизм, ислам и христианство. Однако они находятся под контролем коммунистической партии. Скажем, римский папа не может назначать епископов для управления китайскими католиками. Государство назначает на высшие религиозные должности. Так было всегда, и в период великой империи. Однако сейчас ситуация всё же меняется. Сегодня религии в Китае развиваются, – например, ислам.

Вы касаетесь болезненной и для Франции, и для России, и для многих других стран темы. Речь идёт об отношениях между христианством и исламом, которые обострены в немалой степени из-за позиции радикального ислама. С Вашей точки зрения, как будут складываться взаимоотношения между христианством и исламом в ближайшем будущем?

– Здесь может идти речь не только о христианстве, исламе, но и об иудаизме. Но за иудаизмом, конечно, тоже стоит Запад. Поскольку ислам – это религия, то может показаться так, что для него главный противник – это другие религии, христианство и иудаизм. На самом деле за всем этим стоит отношение к Западу. Через противостояния религий решаются вопросы государств. В противостояниях религий прослеживаются и постколониальные противостояния. Невозможно представить, чтобы ислам стал универсальной, общечеловеческой религией. Идеи Аль-Каиды – это просто утопия. Невозможно сотни миллионов христиан обратить в ислам. Буддисты тоже никогда мусульманами не станут. Поэтому религиозный проект радикального ислама – это утопия. Кроме того, это политическая опасность.

В целом речь идет о взаимоотношениях Запада со своими бывшими колониями. Проблема исламских стран с десятого-тринадцатого веков – это их развитие. Радикальный ислам – это ваххабизм. В 1742 году Мохаммед ибн Абд аль-Ваххаба в своём противостоянии мусульманам Аравии объединяется с главой маленькой семьи Сауд, и оба они становятся во главе политического и религиозного альянса. И что они делают? Они решают завоевать другие народы и племена, создают центр ислама в Мекке. Это было в 18 веке, и никто тогда этими событиями особо не интересовался, это было внутреннее дело, локальный процесс. И только в 20 веке последствия этих событий становится проблемой. Саудиты создают Саудовскую Аравию с 23 млн. жителей. Казалось бы, не очень крупное государство, но оно владеет четвертью всех запасов нефти мира. После Второй мировой войны США формирует альянс с Саудовской Аравией. Рузвельт направляется в Саудовскую Аравию на военном корабле для подписания контракта. Согласно этому контракту, США принимали на себя обязательство защитить это государство от Ирана, Ирака, требуя взамен себе нефть. В результате Саудовская Аравия финансирует войну США против России в Афганистане. И в конце войны в Афганистане были сосредоточены миллионы единиц оружия, и именно там была основана база Аль-Каиды, деятельность которой была вскоре перенаправлена против Запада. Ведь вначале Бен Ладен был отправлен в Афганистан против русских, тогда Запад его поддерживал. Но после войны в Афганистане он начал войну против Запада. И сегодня религиозно-политическая идеология Аль-Каиды распространилась в разные страны – в Мали, Сомали, – и во многие другие страны. Сейчас эта идеология уже не имеет связи с настоящей религией. Главная ее цель – борьба против Запада.

Следовательно, для того, чтобы так или иначе решить эту проблему конфликта между христианством и исламом, нужно решить

некоторые политические проблемы?

– Да. И экономические проблемы тоже, потому что среди радикальных исламистов нет бедных людей. Среди них много инженеров, специалистов в информационных технологиях. Они обучены на Западе – в Париже, в Вашингтоне. Они умеют водить «боинги». Террористы, атаковавшие башни-близнецы в Нью-Йорке в 2001 году, были обучены в Германии и в США. Это далеко не те бедные мусульмане... Таким образом, это отнюдь не религиозная проблема, это экономическая проблема. Следует учитывать и тот факт, что правители некоторых стран – такие как, Каддафи, например, местные диктаторы, владеют миллиардами долларов, связанных с Западом, с мафией. Простой народ этих денег никогда не видел, и ему объясняют, что бедность страны – это вина Запада. У Каддафи было личных денег 14 миллиардов евро, это деньги страны, народа. Но Запад его долгое время поддерживал для сдерживания коммунизма и потому, что Ливия – это страна, на территории которой много природных ресурсов. Запад поддерживал и других диктаторов ряда стран, которые делали очень мало для своего народа. Необходимо, чтобы Запад помог этим странам в экономическом развитии, в правильном использовании ресурсов, при условии, что эти ресурсы пойдут на благо народов этих стран.

Что касается положительных аспектов, исламские общества подобного рода делятся на две группы: те, которые хотят вернуться к древнему исламу, чтобы обрести свою самобытность, и те, что желают модернизировать свое общество и ислам по западному образцу. Они хотят личной свободы, хотят перенять некоторые ценности западного общества. В Тунисе народ разделен на две части: есть те, кто придерживается идеологии радикального ислама, и те, кто хочет сохранить свободы. Исламский мир разделяется на два полюса. Что будет делать Запад в своей политической игре с этими двумя противоположными сторонами? Не ясно. Мы видим, что сейчас происходит в Сирии с участием радикального ислама. Запад не смог прямо вмешаться в положение дел в Сирии из-за позиции Путина. Однако ситуация в стране изменилась не в лучшую сторону. Все эти процессы представляют большой интерес. Мало кто тридцать лет назад на Западе вспоминал, что исламский мир разделен на шиитов и суннитов. Теперь в Иране и Саудовской Аравии есть два полярных течения: сунниты и шииты. В Сирии сунниты хотят уничтожить алавитов господина Башара Асада, связанных с шиизмом. Напряженная ситуация с участием суннитских общин складывается вокруг Ирана и Ирака, где большинство мусульман – шииты. Но это уже такие процессы, которые являются внутренним делом мусульман – суннитов и шиитов. Запад не должен вмешиваться в область отношений между исламскими общинами. Это их внутренние проблемы.

Мне приходится много заниматься геополитикой. Это помогает понять многие процессы.

Когда Вы говорили о связи религиозных проблем с экономикой и политикой, Вы говорили как человек, который вырос на идеях Маркса. И Вы

пишете в своих работах о связи Ваших трактовок с идеями Маркса. Но Вы пишете также и о том, что у Вас есть отличия от подхода Маркса. Одно из этих отличий состоит в том, что Вы утверждаете, что религия опирается на человеческое сознание, на воображение. Я хотел бы Вас спросить, где и как религия действует независимо от экономики и политики как сила, которая создана воображением? Иначе говоря, где проявляет себя религия как сила, основанная именно на воображении?

– Люди не могут жить, не наделяя смыслами вещи вокруг себя и своё собственное существование. Религия – это процесс создания смыслов космического уровня и связанных с ними коллективных и индивидуальных знаний. Это создание смыслов, которые дают возможность человеку действовать самому, а также воздействовать на других. Поэтому создаются социальные институты. Индивидуальная религиозность не может объяснить историю религии. Для того, чтобы религия имела историческую силу, необходимо создание социальных институтов, которые трансформируют воображаемое в социальные отношения. Таким образом, воображаемое выступает ядром тех отношений, которые выстраиваются в объективной действительности и выражают себя в создании религиозных институтов, церквей, обособленного социального положения священников и т.д. В итоге воображаемое становится реальностью, социальной реальностью.

Есть религии, которые исчезают. В истории человечества в определённую эпоху произошли большие изменения, возник новый поворот. Если взять мифы индейцев или сибирских народов, то мы увидим, что мифы рассказывают о прошлом и одновременно о настоящем, о временах, когда люди могли разговаривать с духами и животными.

Но около шестого века до нашей эры образовался один из многих разрывов в истории человечества, и сложилась совершенно новая ситуация: вместо того, чтобы смотреть в прошлое, человек повернулся к будущему. Мифы стали рассказывать о том, что будет в будущем, отвечать на вопрос о том, что будет после смерти. Нужно глядеть на это с позиций марксизма. Это было тяжёлым временем кризиса прежнего периода исторического развития, временем войн и рождения новых государств. Например, в Китае – это период ужасных войн, который продолжился эпохой «воюющих царств». В это кризисное время появились Будда, Конфуций. Потом Иисус Христос. В Индии возникла постведийская идея бессмертия.

Религия соединилась с идеей спасения, которая обращена к посмертному существованию. Религия становится практически спасением, она несет в себе идеи о жизни после смерти. В возникших тогда великих религиях сила воображения и мир воображаемого связаны с критическими ситуациями в жизни человечества. Мы сейчас говорим об общечеловеческой истории и религиях, обращённым ко всем народам. Конечно, так было не везде. Например, что касается религии баруйя, то этому племени совершенно не нужно было обращать в свою веру другие соседние народы и племена. Их племенная религия не универсальна.

Итак, произошла великая революция, о которой говорил Карл Ясперс. В истории человечества возник один из глубоких переворотов, начало которому было положено на Ближнем Востоке. Появились религии, ориентированные на посмертное существование. Это переворот привёл к появлению новых восточных религий – иудаизма, христианства, ислама, а также брахманизма и индуизма... Теперь нам очевидна большая разница между религиями, обращёнными в прошлое человека и религиями, повествующими о его будущем.

Я считаю, что история религий очень тесно связана с историей политики и экономики. Так, например, появление протестантизма очень тесно связано с рождением капитализма. Протестантизм, например, провозглашает идею прямой связи индивида с Богом, независимую от католического духовенства. Здесь личность в её отношениях с Богом ставится на первое место... Всё это не имеет ничего общего со средневековыми христианскими понятиями. И эти изменения в религии нельзя объяснить без четкого понимания развития социального и экономического индивидуализма на Западе. Это очевидно.

А сейчас, парадоксально, протестантизм помогает вытеснить ислам в странах Африки. Либо он искореняет племенные религии. В Бразилии, например, появляются многочисленные протестантские секты, которые практикуют танцы в состоянии транса, заявляют, что можно разговаривать с Богом, танцуя пачангу⁵... Раньше протестантизм был для белой элиты, а теперь американские протестанты используют эту религию в своих интересах. В племени баруйя, когда я у них работал в 1966–1981 годах, не было протестантов, кроме одного человека. А сейчас у баруйя всё наоборот – они все протестанты, кроме одного. Этот человек по субботам – пастор в костюме, рубашке и при галстуке. А во все остальные дни недели он шаман.

Сейчас Вы затрагиваете тоже очень интересную тему. Я читал и переводил Вашу книгу «Племена в истории и лицом к лицу государствами». Как бы Вы сейчас могли бы сжато описать ситуацию племенных религий, локальных религий перед лицом истории и государства? Какова судьба племенных религий в ближайшем будущем?

– Нужно иметь в виду, что сейчас ситуация значительно отличается от той, что была раньше. Если говорить об Океании, там живет великое множество разных народов и племен. Раньше у всех были свои вожди и свои местные религии. Ныне некоторые из них католики, а большинство – протестанты. Они создали синкретические религии.

Иначе дело обстоит у народов Афганистана, Узбекистана и у ряда других, которые являются приверженцами универсальной религии – ислама. Они сохранили лишь некоторые элементы племенных религий. Однако, прежде всего, они являются частью мирового сообщества мусульман. Племенной религии в целостном виде у них больше нет. Они уже адаптировались в исламе. Живут они в племенах, но исповедуют универсальную религию. Именно таким образом существует талибан и пр. Племенная религия уже не является доминирующей. Элита идет в Мекку, и там они все встречаются: например, узбеки встречаются с алжирцами и т.д. Вот так проявляется уни-

версализм. Племенная религия смешалась с универсальной религией.

Такой синкретизм – смесь христианства с племенными религиями – характерен для Океании, как я уже сказал, и для Африки. В значительной части Африки доминируют сейчас американские христианские – протестантские – секты. А те африканские племена, которые давно приняли христианство в форме католицизма, теперь исчезают, потому что их обвиняют в том, что они являются союзниками Запада. Например, рассматривают их как «друзей французов». Однако они поворачивают вспять и не становятся анимистами. Они принимают ислам. Весь север Африки всё больше и больше принимает ислам, а на юге Африки становится всё больше протестантизма. Мандела, близкие ему по происхождению люди и многие другие жители юга – они, как известно, почти все протестанты. Распространение ислама проходит в ущерб христианству, католицизму, прежде всего, и племенным религиям. Африканские племенные религии постепенно исчезают. Их больше не ценят. Итак, ситуация значительно изменилась. И все это влечет утрату могущества Запада.

Если рассмотреть Китай и Индию – две огромные страны, то сегодня здесь присутствуют неоконфуцианство и неоиндуизм. Это религиозные течения с прежней традиционной идеологией, которые осовремениваются, но без оглядки на Запад, они не «озападниваются». Это такой курс на развитие религий этих стран – осовремениться не «озападниваясь». При таком развитии прошлое все равно присутствует: коммунистическая партия сегодня делает из Конфуция героя. Когда-то Мао Дзэдун провозгласил, что Конфуций был виновен в распаде Китая. Поэтому хунвэйбины разрушили миллион храмов по всему Китаю. А теперь из Конфуция делают представителя Китая. Немцы создали Институт Гёте, а китайцы создали Институт Конфуция. Их много по всему миру. Китай широко распространяется повсюду.

Это так. Мы живем в эпоху, когда крупные сообщества развиваются и больше не глядят на Запад, не «озападниваются». И это нормально, это хорошо для сохранения их идентичности. Тем не менее, с Запада проникает много всего в другие общества – новые технологии, элементы образа жизни и т.д. Что интересно – такое проникновение Запада в восточные страны происходит потому, что Запад доминировал в течение 4-х веков на разных уровнях: на военном, экономическом, культурном, научном, технологическом.

Интересно посмотреть в будущее: поскольку Китай мощно развивается, какие китайские ценности могут быть приобретены западным обществом через три века? А какие индийские ценности приобретёт западное общество? Мы не можем знать сейчас. Это очень любопытно. Доминирование влечет за собой экспансию ценностей.

Индусские интеллектуалы едут учиться в Оксфорд, возвращаются назад, женятся или выходят замуж в пределах своей касты, одеваются в национальные одежды 16 века, возвращаются к своей культуре... Такое взаимодействие западного и восточного – словно варенье из Запада и Востока... Это хорошо! И это неизбежно. Это возврат к идентичности.

Мне очень интересно знать, какие восточные ценности приобретет



**Морис Годелье за рабочим столом с иконой
св. Георгия Победоносца.**

мой пра-пра-пра-правнук? Сострадание, любовь к природе?.. Я не знаю... Однако, не будем гадать на три века вперед.

Да, конечно, это очень сложно представить. Хотя, разумеется, процесс взаимодействия западной и, например, китайской культур очень давний...

– Именно так. Я написал эту книгу о племенах и государстве, истории, потому что я в тот момент жил на Ближнем Востоке. Я выступил с лекцией на первой конференции в Аммане, в котором принимали участие интеллектуалы, связанные своим рождением с племенами Ирака, Саудовской Аравии, а также представители других племён Среднего Востока. Мы были в Иордании. Мы надеялись, что вожди иорданских племен приедут тоже на эту конференцию, однако их король им запретил. Хотя он сам является вождем племени. Он запретил, потому что боялся, что требования со стороны племен будут высказаны перед студентами, учеными...

Таким образом, у меня был двойной интерес выступить с этим докладом, а затем написать книгу. Первое – это интерес, обусловленный насущными проблемами нашей действительности, ведь племена – это современные участники общественного развития. Они не являются реликтами неолитических времён. Это современные общности, которые действуют в Пакистане, Африке, Афганистане и т.д. И второй интерес – историко-теоретический, укоренённый в проблеме понимания процесса создания государств. Этот процесс развивается двумя путями, исходящими из одного источника.

Первый путь: государства рождаются из конфедерации племён составным образом через «советы вождей» (франц. chefferie). Они возникают и развиваются, постепенно разрушая племена и превращая людей в крестьян. Такой процесс шёл в германских племенах, которые когда-то захватили территорию Франции. Романизация их окончательно переварила. Мы носим имя одного из племён – франки, но племена давно нет, оно исчезло.

Второй путь рождения государства таков: одно племя является основой формирования государства, но это племя и процесс государствообразования не устраниают другие племена. Так было, например, в Афганистане. Были правители Афганистана, которые опирались на пуштунов, пуштунские племена и просили другие племена повиноваться верховной власти. Если непустунские племена отказывались, то пуштуны выступают войной против них. Государство в своём формировании либо разрушает племена, либо опирается на племена. Второй путь заключает в себе нестабильность, обусловленную сосуществованием разных племён. Проблема этого второго пути состоит в том, что суверенитет по-прежнему делится между государством и племенами. Например, империя Чингисхана через два века исчезла, а племена остались и после падения империи. Такая же судьба была и у других империй – скажем, Тамерлана.

Заметим, что первый путь ведет к уничтожению племен, но при этом происходит значительное развитие городов, промышленности, сельского хозяйства. Второй путь сопряжён с тем, что большие города отсутствуют и развито кочевничество. Этот путь играет важную роль для выживания племен. Причины здесь кроются не в племенной идеологии. Второй путь обусловлен, прежде всего, историческими и политико-экономическими факторами. Для установления этих факторов антропологам надо работать вместе с археологами, историками...

То, что Вы говорите – очень важно, поскольку существенно дополняет то, что Вы пишете в своей книге. В заключение я предлагаю вернуться к проблеме изучения религии. Помимо объективных трудностей, перед исследователем религии нередко возникают проблемы субъективного порядка. Морис, у Вас богатый опыт учёного. Пожалуйста, поделитесь некоторыми наблюдениями.

– Действительно, изучать религию и писать о ней сложно. Есть некоторые очень тонкие, но при этом важные моменты.

Я думаю, что когда люди строят церкви, они строят себе спасение. Они работают не ради денег или священника, они работают с надеждой на спасение. Если ты являешься специалистом в социальных науках, как я, например, то в конце процесса изучения попадаешь в проблематичное положение... Потому, что я вижу нереальную – воображаемую – сторону разного рода реальностей. Если ты открываешь воображаемую сторону реального, становится нелегко жить. Воображаемое оказывает большее воздействие, чем реальность.

Согласно даосизму – наступает такой момент, когда все вещи открыва-

ются тебе. Это свидетельствует о критическом уме. Однако я никогда не скажу людям, что они верят в мифы – в несуществующее. Я не священник, не идеолог, я не могу им сказать: «Вы в пустом пузыре воображаемого». Необходимо политическое движение, чтобы людям можно было это разъяснить. Однако не нужны политические партии, которые бы разрушали воображаемый мир людей. Для многих людей вера – это экзистенциальная необходимость. Поэтому необходимо уметь одновременно и уважать веру людей, и критиковать. А это очень сложно.

Иногда утверждают, что антрополог, изучающий религию, не должен её критиковать. Это отчасти верно. Но когда ты анализируешь религию, разбираешь всё детально, то критический подход неизбежен. Но при этом ты не можешь пойти к людям и сказать: «Слушайте, я вас понял. Вы находитесь в заблуждении, вы верите в воображаемое». У антрополога не такая роль. Наша позиция достаточно сложная, мы не верим в верования людей, мы их анализируем. Но анализ способен отдалить людей от их верований. И это для них очень больно, нелегко. Поэтому критикуя, необходимо сохранить уважение к верованиям людей. Ты не можешь избличать, не можешь внушать людям, что они заблуждаются. Люди, если хотят, могут сами работать над собой. Но ты не можешь изъять из их сознания веру. Насилие ничтожно и бессильно перед верой. Это моё вам послание старого мудреца. (*Смеётся*).

Морис, про мудрость – это, безусловно, правильно, а про старость – конечно, преувеличение. Огромное спасибо за беседу! Позвольте пожелать Вам новых открытий и новых книг! Уверяю Вас, что Ваши идеи и публикации интересны российским читателям.

¹ Серийная музыка – вид музыки, особая музыкальная система (додекафония), в которой не используются композиции, основанные на мажорно-минорной системе. Эта музыка отчасти встречается в произведениях Малера, Дебюсси, Скрябина, Стравинского; типичными представителями серийной музыки являются композиторы Арнольд Шёнберг, Антон Веберн, Альбан Берг и некоторые другие («новая венская школа»). – Прим. ред.

² В 1948 г. выходит книга К. Леви-Строса «La Vie familiale et sociale des indiens Nambikwara» («Семейная и социальная жизнь индейцев намбиквара»). – Прим. ред.

³ Эта работа была опубликована в 1965 г. (C. Lévi-Strauss. The Future of Kinship Studies, The Huxley Memorial Lecture, Proceedings of the Royal Anthropological Institute, 1965. – P. 13–22). – Прим. ред.

⁴ Claude Lévi-Strauss. Mythologiques: Le Cru et le cuit. – P., 1964. Рус. пер.: Леви-Строс К. Мифологика: Сырое и приготовленное. – М. : ИД «Флюид», 2006. – 399 с. В прежних вариантах перевода эта книга часто называлась «Сырое и варёное». Claude Lévi-Strauss. Mythologiques: Du miel aux cendres. – P., 1967. Рус. пер.: Леви-Строс К. Мифологика: От мёда к пеплу. – М. : ИД «Флюид», 2007. – 441 с. Claude Lévi-Strauss. Mythologiques: L'Origine des manières de table. – P., 1968. Рус. пер.: Леви-Строс К. Мифологика: Происхождение застольных обычаев. – М. : ИД «Флюид», 2007. – 461 с. Claude Lévi-Strauss. Mythologiques: L'Homme nu. – P., 1971. Рус. пер.: Леви-Строс К. Человек голый. – М. : ИД «Флюид», 2007. – 784 с. Claude Lévi-Strauss. Le regard éloigné. – P., 1983 («Взгляд издалека»). Claude Lévi-Strauss. La potière jalouse. – P., 1985 («Ревнивая горшечница»). Claude Lévi-Strauss. Histoire de Lynx. – P., 1991 («История рыси»). – Прим. ред.

⁵ Пачанга – танец латиноамериканского происхождения, возникший в 50-е гг. XX в. – Прим. ред.

Тюрина Ю.А.

ПАРАНАУКА И ОККУЛЬТИЗМ В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ОБРАЗОВАНИИ (начало 2000-х годов)



Тюрина Ю.А.

Аннотация. В статье рассматривается проблема проникновения иррациональных форм знания в сферу образования России начала 2000-х годов на примере высшей школы Дальнего Востока. Исследуется степень вовлеченности преподавателей, студентов и сотрудников вузов в сферу паранауки и оккультизма и выявляются причины наблюдающихся тенденций.

Ключевые слова: паранаука, оккультизм, образование

Резкое увеличение роли иррациональных форм знания обычно происходит на фоне нестабильности в стране, проявляющейся в периоды трансформации и перемен. В такие периоды скорость изменений социальных процессов возрастает, и актуализируется проблема их предсказуемости при усиливающемся дефиците средств и возможностей адекватной оценки происходящего.

Общее состояние российской системы образования двух последних десятилетий XX века характеризовалось в целом как нестабильное и определялось посредством целого спектра понятий, начиная от характеристики наблюдавшейся ситуации как «разрушение», «трансформация», до поглощения отечественной системы национальными системами других, более *развитых* стран, способного привести в итоге к культурно-цивилизационной зависимости. Все это было вызвано проявлением кризисных явлений, которые в определенной степени обусловлены так называемым кризисом образования в мире, вызванным цивилизационными и институциональными изменениями, а также особенностями социально-политического и экономического состояния России последних десятилетий, повлекшими за собой усиление противоречий между требованиями к системе образования и условиями их реализации. Не определяя сущность происходящего с системой образования России начиная с 80-х годов XX века, отметим, что одними из составляющих наблюдавшихся и частично до сих пор наблюдающихся процессов являлись:

- высокий уровень нестабильности системы образования в сфере управления, организации, координации и т.д.;
- небывалый уровень отстранения государства от всех вопросов жизнедеятельности образования в России, в том числе, и от вопросов финансово-материального обеспечения функционирования системы.

Резкий, некоординируемый переход системы образования от ситуации

полного контроля государством к ситуации спонтанного выживания дал свои результаты, а именно – целый ряд трудноразрешимых проблем, среди которых падение качества образования, его обесценивание и т.д. Заметим, что отечественная система образования на протяжении всего своего существования не раз подвергалась серьезным изменениям, трансформациям, выливающимся в череду различных реформ в данной сфере. Но на протяжении всей истории отечественной системы образования эти изменения проходили в определенной степени по инициативе и под контролем государства, отсюда и централизация системы образования и характерная консервативность, что, в том числе, являлось детерминантами эффекта советского образования XX столетия.

В ситуации нестабильности в образовании России конца XX столетия исчезают «внешние» государственные средства оценки и регуляторы информационных потоков. И это происходит при всё большем увеличении объема информации ввиду наблюдающихся интеграционных процессов в мире. Кроме того, «внутренние» средства оценки образования, а именно параметры научности «не выдерживают» натиска финансово-материальных проблем, влекущих за собой падение уровня жизни и статуса работников системы образования, а соответственно и качества их подготовки как *ученых* и педагогов. В итоге происходит «вымывание» научности образования, его фундаментализации, как следствие масштабное распространение дилетантства в научно-преподавательской среде сферы образования. Вот это как раз та самая благоприятная почва для усиления внеученого знания и процветания деятельности «разрешителей» всевозможных проблем.

Данная ситуация чревата изменением функционально-институциональных особенностей самого института образования и, как следствие, негативно влияет на общество в целом. Ведь общее предназначение образования – это приобщение человека к достижениям культуры посредством социализации нового поколения и трансляции элементов культуры от поколения к поколению, а также генерирование и хранение культурного достояния общества, коим являются знание, информация, технологии, изобретения, открытия и т.д., что также является и *достоянием науки*. Следовательно, проникновение в образовательную среду внеученого знания как инструмента познания в сущности меняет функциональное предназначение образования. И даже если отметить, что достояние культуры многообразно по своему содержанию и может включать не только научную информацию, тем не менее, образование передает ценности господствующей культуры и в процессе социализации людей приобщает их к базисным ценностям и практикам этой культуры. Основа же современной господствующей культуры – научная картина мира. Кроме того, рассматривая понятие «социальный институт» в наиболее распространенном и устоявшемся понимании в социологии как совокупность устоявшихся правил поведения и отношений, в механизме определения которых основную роль играет норма, отметим, что нормативная матрица современного института образования построена с ориентацией

на научное представление человечества о мире.

Проблему влияния вненаучного знания на образование рассмотрим в ракурсе анализа влияния сферы паранауки и оккультизма, опираясь на результаты социологического исследования, проведенного в начале 2000-х годов на Дальнем Востоке России¹.

Влияние сферы паранауки и оккультизма на образование в исследовании анализировалось по двум направлениям:

1) через рассмотрение образования в поле влияния сферы паранауки и оккультизма глазами дальневосточников;

2) через анализ степени включенности респондентов, относящихся к сфере образования, в сферу паранауки и оккультизма.

Респонденты представляли три группы: преподаватели вуза, студенты вуза и сотрудники вуза. Две первые группы, преподаватели и сотрудники вуза, являются основными участниками, или, иначе, субъектами учебного процесса, следовательно, включенность данных субъектов в сферу паранауки и оккультизма характеризует влияние последней на образование в целом. Особо отметим, что группа «преподаватели» представляет для нас наибольший интерес в русле нашего исследования, так как именно преподавательский состав является основным транслятором знания и непосредственным организатором учебного процесса. При специфике же отечественного образования, а именно при господстве субъект-объектных отношений между преподавателем и обучающимся в учебном процессе, когда преподаватель максимально контролирует учебный процесс, роль преподавателя как транслятора, в том числе и им определяемого и воспринимаемого знания, возрастает.

Группа «сотрудники» не является непосредственным участником учебного процесса, но, тем не менее, как среда последнего интересует нас на предмет включенности в сферу паранауки и оккультизма.

По результатам анализа ответов респондентов, в целом образование не рассматривается как сфера, в которой есть место для применения чудесных и сверхъестественных методов. Уровень влияния сферы паранауки и оккультизма на сферу образования довольно низок, в отличие от таких сфер, как медицина, религия и наука. Лишь только 2,6 % респондентов отметили, что в сфере образования возможно объяснение неизвестных либо трудно поддающихся исследованию явлений с помощью сверхъестественных, сверхприродных сил. Уровень проявления мотивационной активности обращения к сфере паранауки и оккультизма со стороны образования или представителей образования также очень мал (менее 0,1 % от всей выборки).

Анализ результатов по второму направлению, а именно, исследование включенности респондентов, относящихся к сфере образования, в сферу паранауки и оккультизма, позволил получить уже более подробные выводы.

Характеризуя ощущение представителей образования в системе «настоящее (стабильное – нестабильное) – будущее позитивное восприятие –

– негативное восприятие», отметим, что особых отличий от всего массива выборки нет. До четверти респондентов и в профессиональной, и в общественной сфере, и в личной жизни не ощущают стабильности в настоящем. Более 13 % негативно настроено на будущее, что позволяет говорить о существовании проблемного поля у респондентов во всех сферах их жизнедеятельности и потенциальном поиске решения этих проблем.

Заметим, что наиболее высокий уровень нестабильного восприятия настоящего демонстрирует группа «преподаватели вуза». По всем трем направлениям, как-то: профессиональная, общественная сфера или личная жизнь, процент респондентов в этой группе, выбравших ответ «нестабильное», самый высокий по сравнению с двумя остальными группами. Из всего массива выборки количество преподавателей, ответивших, что их положение нестабильно в профессиональной деятельности, совпадает с количеством ответивших (разница 0,5 %), что их положение нестабильно и в личной, и общественной жизни.

Наибольший уровень стабильности демонстрируют респонденты в группе «сотрудники вуза»: в профессиональной деятельности 82,2 % и в личной жизни 80,8 % (таблица 1).

Таблица 1

Распределение ответов на вопрос: «Как бы Вы охарактеризовали свое сегодняшнее положение дел?»

Сфера деятельности	Ответы	Число респондентов, выбравших определенный ответ, %			
		Представители сферы образования в целом	Преподаватели вуза	Сотрудники вуза	Студенты вуза
Профессиональная	Стабильное	70,3	74,3	82,2	65,8
	Нестабильное	23,51	25,0	16,4	24,6
	Затрудняюсь ответить	5,3	0	0	9,5
Общественная и творческая	Стабильное	68,3	66,2	63,0	71,5
	Нестабильное	21,3	25,0	16,4	19,8
	Затрудняюсь ответить	9,6	8,1	19,1	8,6
Личная	Стабильное	69,4	72,3	80,8	64,6
	Нестабильное	25,4	24,3	15,0	28,7
	Затрудняюсь ответить	4,4	2,7	2,7	6,2

Восприятие будущего отличается в зависимости от группы респондентов. Наиболее оптимистично настроено на будущее студенчество. В целом негативно настроенных на будущее в группах «преподаватели вуза» и «сотрудники вуза» примерно одинаковое количество, чуть более 20 %. Нестораживает и то, что при наибольшем проценте среди преподавателей, воспринимающих настоящее как нестабильное, со страхом и отчаянием в будущее смотрят 4,5 % преподавателей.

Таким образом, состояние нестабильности демонстрирует почти четверть представителей сферы образования и 13 % представителей данной сферы негативно настроено на будущее. Менее комфортно в системе «настоящее – будущее» ощущают себя преподаватели. Полученные результаты,

скорее, подтверждают незакончившиеся трансформации в системе образования. Предполагая, что нестабильность в настоящем и негативное отношение к будущему создает потенциальную почву для необоснованного применения вненаучного знания и «произрастания» всевозможных вариаций «разрешителей» проблем, обозначим, что представители образования потенциально демонстрируют эту возможность, особенно это касается группы респондентов «преподаватели вуза».

Анализ ответов респондентов, представляющих образование, на вопросы, выясняющие общее отношения респондентов к «чуду» и «сверхъестественности», а именно, к возможности объяснения посредством указанных понятий неизвестного и необъяснимого, и определению сфер, в которых это возможно (ведь именно на эту роль в определенном смысле и претендует исследуемая нами сфера паранауки и оккультизма), показал, что представители образования отмечают возможность объяснения неизвестных либо трудно поддающихся исследованию явлений с помощью сверхъестественных, сверхприродных сил или с помощью чуда (43,3 % положительных ответов). В целом, по всему массиву выборки количество положительных ответов на данный вопрос чуть меньше (42,4 %). И хотя преподаватели менее всего допускают данную возможность из всех трех групп представителей образования (36,4 % положительных ответов), тем не менее, категорично отрицательно настроенных среди преподавательского состава по данному вопросу только 47,9 %. Следовательно, более половины основных участников образовательного процесса (преподавателей) эту возможность отмечают, либо допускают или не определились во мнении.

Второй непосредственный участник образовательного процесса – студенчество. Лишь только 29 % студентов не допускают возможности объяснения неизвестных либо трудно поддающихся исследованию явлений с помощью сверхъестественных, сверхприродных сил или с помощью чуда.

Представители образования не исключают возможность объяснения неизвестных либо трудно поддающихся исследованию явлений с помощью сверхъестественных, сверхприродных сил во всех предложенных нами в вопросе сферах. На первое место по возможности проявления была поставлена религия, на второе – медицина и на третье наука. В таком же порядке «выстроили» сферы и преподаватели, отвечая на данный вопрос. И если по сферам религии и медицины ответы мы можем понять, так как данные респонденты не являются специалистами в области религии и медицины, то относительно науки стоит дать отдельный комментарий.

Заметим, работа преподавателя предполагает научную подготовку, это специалисты, которые имеют научные степени и труды в определенных областях науки, поэтому имеют представление о сущности научного знания и научных методов познания. Но, тем не менее, более 10 % преподавателей отмечают возможность объяснения неизвестных либо трудно поддающихся исследованию явлений с помощью сверхъестественных, сверхприродных сил в науке, хотя наука по определению как раз и построена на естественных

законах и то, что она не способна объяснить, она не относит к чуду, а просто работает над поиском возможных научных, *естественных* методов объяснения.

Полученные результаты опроса можно объяснить, в том числе, и общими проблемами в сфере образования России тех лет, малым финансированием образования в целом и отсутствием финансирования научно-исследовательской деятельности, что объективно повлекло за собой ориентацию высших учебных заведений на выживание в сложных финансово-экономических условиях и «зарабатывание» денег через оказание платных образовательных услуг. Ситуация в области проведения научно-исследовательской работы (НИР) в начале XXI столетия в вузах изменилась благодаря активизации деятельности отечественных и международных научных фондов, но, тем не менее, основная масса преподавателей ориентировалась на преподавательскую деятельность, что объясняется нестабильной оплатой за научную работу и гарантированной оплатой за преподавание. В итоге произошло «вымывание» науки из высшей школы.

Кроме того, общие проблемы системы образования ослабили подготовку преподавательского состава в целом, а также ослабили систему воспроизводства кадрового состава. По результатам исследования, проведенного Центром социологических исследований Минобрнауки РФ, четвертая часть преподавателей российских вузов имела стаж работы в высшей школе не более пяти лет. Это можно было бы принять за критерий омоложения кадров, если бы не тот факт, что во многих вузах их состав пополняется за счет бывших специалистов находившихся в застое предприятий, уволенных в запас военных, лишившихся своего профессионального поприща политиков советского периода².

Не всегда соответствующий уровень подготовки преподавателей в целом и выведение из научно-исследовательской деятельности двух основных субъектов учебного процесса (преподавателей и студентов) в высшей школе России, определило не совсем адекватное восприятие последними науки как таковой что, следовательно, способствовало распространению дилетантства и благоприятствовало возможному проникновению венаучного знания в образование.

Возвращаясь к дальнейшему анализу результатов исследования, отметим, что 2,5 % респондентов – представителей образования отметили, что во время преподавания учебных дисциплин возможно объяснение неизвестных либо трудно поддающихся исследованию явлений с помощью сверхъестественных, сверхприродных сил. Среди преподавателей дали такой ответ 2,7 %. В русле выявленного отношения преподавателей к науке применение такого подхода на занятиях настораживает.

В итоге получается, что уровень неудовлетворенности настоящим (особенно в группе «преподаватели») и отношение к будущему представителей сферы образования не исключает возможности влияния сферы паранауки и оккультизма, претендующей на роль помощника в сложных ситуациях.

Специфика работы, предполагаемая научно-исследовательская подготовка кардинально не повлияли на ответы преподавателей, и они допускают объяснение явлений с помощью сверхприродного и сверхъестественного, в том числе, и в науке, что еще более позволяет не исключать обозначенную ранее возможность.

Включенность представителей образования в сферу паранауки и оккультизма по составляющей информированности и осведомленности наблюдается на высоком уровне, как и у всего массива выборки. Только 10,9 % представителей образования ничего не знают о данной сфере. Наиболее осведомлены по составляющим сферы паранауки и оккультизма преподаватели. В целом, менее всех неосведомленных среди сотрудников вуза (2,7%).

В отличие от всего массива выборки, одним из основных каналов поступления информации о сфере паранауки и оккультизма для группы «преподаватели вуза», наряду с телевидением и газетами, является научно-популярная литература (2 место среди других источников). В целом же основными информационными каналами для представителей образования о сфере паранауки и оккультизма, как и для всего массива выборки, являются телевидение и газеты.

Включенность представителей образования в сферу паранауки и оккультизма в качестве объекта существует: от 20 до 34 % респондентов в зависимости от группы обращались за услугами к представителям сферы паранауки и оккультизма, но обращения не носят постоянного характера.

Из тех, кто обращался за услугами данного рода по всем трем группам отвечавших (преподаватели, сотрудники, студенты) большее количество от 24,6 % (сотрудники вуза) до 14,8 % (преподаватели вуза) прибегали к услугам 1–2 раза. Больше всего пользовавшихся услугами представителей сферы паранауки и оккультизма среди сотрудников вуза.

Возвращаясь к рассуждениям об одном из основных и определяющих субъектов образовательного процесса – преподавателях, особо отметим, что пятая часть из них в той или иной степени обращалась за помощью к исследуемой нами сфере. Есть и те, кто ответил, что сам практикует в данной сфере, хотя их количество мало (0,6 %).

Основные причины обращения представителей образования совпадают с данными по всему массиву выборки: здоровье, здоровье родных и близких, проблемы в семье (преподаватели и сотрудники) и проблемы в любви (студенты). Для 3,38 % преподавателей и 3,2 % студентов обращения актуальны при принятии важных решений. Для решения проблем в работе (учебе) к исследуемым методам прибегает 2,9 % студентов.

Ценности, которые, по мнению респондентов, могут быть приобретены с помощью представителей сферы паранауки и оккультизма (таблица 9) – это душевное спокойствие (42,7 %), здоровье (28,4 %), удача (12,8 %) и любовь (11,1 %).

Душевное спокойствие как ценность занимает первое место, по мнению респондентов, в списке ценностей, которые возможно приобрести при

обращении к представителям паранауки и оккультизма, а при наблюдающемся уровне ощущения нестабильности почти у четверти респондентов – представителей образования и не всегда позитивном отношении к будущему потенциальная востребованность в услугах данного рода теоретически возрастает.

Большинство студентов (22,2 %), преподавателей (16,8 %) и сотрудников (16,4 %) обращалось к представителям паранауки и оккультизма из любопытства. Тем не менее, среди студентов (9,2 %) и преподавателей (6,7 %) есть и те, кто, разочаровавшись в других методах, осознанно обращался к представителям паранауки и оккультизма. Более осознанно из тех групп представителей образования к сфере паранауки и оккультизма обращались сотрудники вуза (26,0 %), считающие, что другие известные методы не смогли помочь им в решении возникших проблем.

В эффективность действий всех представителей паранауки и оккультизма верят чуть меньше десяти процентов (9,6 %) респондентов – представителей образования, в эффективность некоторых из них верит 15,6 %. Категорично отрицают эффективность действий представителей паранауки и оккультизма только 35,6 % отвечавших.

Из трех групп респондентов менее всего верят в эффективность действий представителей паранауки и оккультизма преподаватели, из них верит в эффективность 5,4 % преподавателей, верит в эффективность некоторых представителей 10,8 %, не верят в эффективность 43,2 %, что составляет самый большой процент по всем трем группам.

В процессе анализа нас заинтересовал еще один показатель на фоне проблемы «вымывания» науки из образования и слабой научной подготовки преподавательского состава. Из всего массива выборки была отобрана группа респондентов, определяющих науку как свою профессиональную сферу деятельности. В итоге получилось следующее: в эффективность деятельности представителей паранауки и оккультизма из респондентов, которые идентифицируют себя со сферой науки, верят 23,0 % – это самый большой показатель по данному вопросу по всему массиву выборки, или иначе по всем профессиональным группам, представленным в выборке.

В эффективность представителей паранауки и оккультизма не верят более 35 % респондентов – представителей образования, но шарлатанами их считает только 13,2 % отвечавших. Данный показатель самый низкий в группе «преподаватели» – 9,4 % респондентов считают шарлатанами представителей паранауки и оккультизма, а среди сотрудников и студентов количество ответивших таким образом больше – 12,3 % и 14,2 % соответственно.

Большинство респондентов (70,5 %) считает, что среди представителей паранауки и оккультизма есть как шарлатаны, так и люди, действительно обладающие уникальными способностями и помогающие в решении проблем.

На вопрос о возможном влиянии со стороны представителей сферы паранауки и оккультизма респонденты ответили следующим образом: не ис-

пытывали на себе влияние деятельности представителей паранауки и оккультизма 49,3 % респондентов, такую возможность допускают – 31,6 %.

Таким образом, преподавательский состав, который полностью категорично не настроен на разделение сфер научности и сверхъестественности, и далее не демонстрирует категоричного отрицательного отношения к исследуемой сфере паранауки и оккультизма на уровне объекта. Преподавательский состав обращается к данной сфере в тех или иных ситуациях, и полученные данные по этому вопросу сопоставимы как с данными по двум остальным группам, относящимся к сфере образования, так и с данными всего массива выборки. Далее, хотя преподаватели, как и студенты, в большинстве своем обращались к представителям сферы паранауки и оккультизма из-за любопытства и, кроме того, преподаватели менее всех верят в эффективность данного рода услуг, тем не менее, в шарлатанстве этих представителей обвиняют менее всего именно преподаватели.

Включенность респондентов в сферу паранауки и оккультизма в качестве субъекта, или иначе, практикующего в исследуемой сфере или использующего паранаучные или оккультные методы, просматривается: 7,4 % представителей сферы образования в целом и 5,4 % преподавательского состава, в частности, допускают возможность применения паранаучных и оккультных методов в своей профессиональной деятельности. Причем утвердительно ответили на вопрос 4,0 % представителей сферы образования в целом и 4,0 % преподавателей, в частности.

Более 5,5 % респондентов утверждают, что им известны случаи практического применения паранаучных и оккультных методов в сфере их профессиональной деятельности, среди преподавателей таковых – 4,0 %. Сами же респонденты, принявшие участие в опросе, не отмечают личную практику в сфере паранауки и оккультизма (таковых – 0,6 %).

Результаты, полученные по следующему вопросу, продолжают демонстрировать смешивание научности и сверхнаучности всеми тремя группами, относящими себя к сфере образования.

Полтергейст, лозоискательство, «эффект пирамиды», по мнению 33,7 % респондентов – представителей образования (наибольший показатель по данному вопросу), являются научными направлениями. В целом же все предложенные в нашем списке составляющие изучаемой сферы, в той или иной степени, были признаны научными направлениями (полтергейст, лозоискательство, «эффект пирамиды» – 3,7 %; оккультные практики – до 2,9 %) или же смесью научного и вымысла (парамедицина – 47,2 %; оккультные практики – до 19,4 %).

Наиболее скептически настроены по вопросу научности предлагаемых составляющих были студенты. Преподавательский состав в своих ответах не был категорично отрицательно настроен по вопросу научности перечисленных явлений, и даже оккультные практики (магию, колдовство и т.п.) только 50,6 % респондентов признали антинаучными. Четверть преподавательского состава считает, что полтергейст, лозоискательство, «эффект

пирамиды» – это научные направления, научными направлениями считают парамедицину – 10,9 %, а парапсихологию – 9,6 %.

О возможности использования теорий, объясняющих сущность паранормальных явлений, для обмана населения или отдельных людей более половины респондентов – представителей образования (51,0 %) считают, что данная возможность существует. В группах «преподаватели вуза» и «сотрудники вуза» этого мнения придерживаются большее число респондентов (61,4 % и 60,2 % соответственно), чем в группе «студенты» (44,2 %).

Подводя итог по вопросу влияния сферы паранауки и оккультизма на образование обозначим полученные выводы:

– во-первых, ответы дальневосточников, принявших участие в исследовании, позволяют говорить о том, что в обществе образование не рассматривается как сфера, испытывающая влияние со стороны сферы паранауки и оккультизма;

– во-вторых, анализ ответов респондентов, относящихся к сфере образования, демонстрирует дискомфортное ощущение в настоящем и не всегда позитивное ожидание будущего, особенно это касается группы «преподаватели вуза»;

– в-третьих, преподавательский состав не только положительно спокойно настроен на применение внеучебного знания для решения различного рода проблем, но и рассматривает таковое как частично научное знание или же как непосредственно научное знание;

– в-четвертых, степень включенности представителей образования в сферу паранауки и оккультизма на уровне информированности высока. На уровне объекта, или, иначе, обращения к услугам представителей паранауки и оккультизма, характеризуется обращением от 20 до 34 % респондентов, в зависимости от группы, хотя обращения не носят постоянного характера. Включенность на уровне субъекта (непосредственная практика) проявляется на низком уровне.

В целом отметим, что нестабильная ситуация с образованием в России на стыке веков, немалое количество нерешенных проблем привели к понижению подготовки преподавательского состава и «вымыванию» науки из высшей школы, что повлекло за собой стирание границ между научным и околонучным знанием, что уже демонстрируют основные представители образовательного процесса, принявшие участие в нашем исследовании. Именно благодаря данной ситуации сфера паранауки и оккультизма на уровне информирования, включения индивидов в качестве объектов в поле своего влияния, проникает в различные сферы жизнедеятельности людей, в том числе и в образование.

Можно было бы не обозначать наблюдающиеся явления как серьезные, но критерии научности, являющиеся фильтрами поступления информации в образование и последующего транслирования в качестве знаний-информации и знаний-инструментов, могут давать сбой, что и было выявлено в ходе нашего исследования. Конечно, рассмотренные тенденции носят пас-

сивный характер, так как включенность респондентов, относящихся к сфере образования на уровне субъектов, крайне мала, тем не менее, дальнейшее нежелание обращать внимание на существующую проблему или же восприятие данной проблемы как несерьезной может способствовать дальнейшему проникновению и увеличению влияния внеаучного знания на функционирование образования.

¹ По результатам исследования, выполненного при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Исследование влияния паранауки и оккультизма на социально-экономическое и культурное развитие Дальнего Востока России (на материалах Амурской области, Камчатской области и Хабаровского края)», проект № 06-03-00450а. Выборочная совокупность составила 782 респондента.

² Шереги, Ф.Э. Наука в России: Социологический анализ / Ф.Э. Шереги, М.Н. Стриханов. – М. : ЦСП, 2006. – 456 с.



**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 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 – доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета (председатель оргкомитета) (Санкт-Петербург);

Агаджанян Александр Сергеевич – доктор исторических наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (Москва);

Аринин Евгений Игоревич – доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой философии и религиоведения Владимирского государственного университета (Владимир);

Забияко Андрей Павлович – доктор философских наук, профессор, зав.кафедрой религиоведения Амурского государственного университета, главный редактор журнала «Религиоведение» (Благовещенск);

Муравьев Алексей Владимирович – кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории РАН (Москва);

Мусиенко Любовь Александровна – директор Государственного музея истории религии (Санкт-Петербург);

Степанова Елена Алексеевна – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права УРО РАН (Екатеринбург);

Терюкова Екатерина Александровна – кандидат философских наук, доцент, заместитель директора Государственного музея истории религии, секретарь оргкомитета (Санкт-Петербург);

Шмидт Вильям Владимирович – доктор философских наук, профессор Российской академии государственной службы, декан факультета религиоведения Российского Православного института Иоанна Богослова (Москва);

Элбакян Екатерина Сергеевна – доктор философских наук, профессор Академии труда и социальных отношений, директор Центра религиоведческих исследований «РелигиоПолис» (Москва);

Яблоков Игорь Николаевич – доктор философских 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**.

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**.

В заявке следует указать: фамилию, имя, отчество, ученое звание,

Кругозор

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.

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.



Сторчак В.М.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ

**Элбакян Е.С. Религии России.
Словарь-справочник.**

М. : Изд-во «Энциклопедия», 2014. 48,22 п.л.

В современных исторических условиях религия хотя и испытывает определенные трудности, но по-прежнему остается наиболее массовой, гибкой и, в известной мере, универсальной системой человеческого восприятия мира. Понимание данного обстоятельства способствует созданию новой, более располагающей атмосферы для изучения религии, что, в свою очередь, выявляет насущную потребность в основательных справочных изданиях.

С другой стороны, мир сегодня изобилует политическими, социально-экономическими и этническими проблемами, противоречиями, и при решении этих проблем необходимо учитывать и религиозный фактор. Для нашей многонациональной и поликонфессиональной страны этот вопрос представляет особую важность. Поэтому наличие просветительской функции представленного справочного издания, написанного объективным, научным и общедоступным языком, не вызывает никакого сомнения.

Вслед за фундаментальными изданиями в последнее десятилетие зарубежных (Теологический энциклопедический словарь под редакцией Уолтера Элвелла. М.: Ассоциация «Духовное возрождение» ЕХБ, 2003. 93 п.л.) и отечественных авторов (Религиоведение / Энциклопедический словарь. М.: Академический проект, 2006. 132,72 п.л.), капитальный и поистине уникальный труд одного из ведущих отечественных религиоведов Е.С. Элбакян представляет собой новую ступень в исследовании российскими учёными религиозных феноменов.

В настоящее время в Российской Федерации функционирует свыше 60 зарегистрированных Министерством юстиции РФ религиозных образований, представленных централизованными и местными религиозными объединениями и организациями – общинами, монастырями, духовными учебными заведениями, религиозными учреждениями и др. Немалое количество сообществ различных верующих присутствует в стране в форме религиозных групп. Практически все из них представлены в Словаре-справочнике, который содержит свыше 1500 статей, изложенных в объёме свыше 1000 страниц текста. Около 450 статей посвящены описанию различных религий и религиозных направлений, присутствующих сегодня и существовавших ранее на

территории России. При этом автор старался не обойти вниманием даже малочисленные и ныне исчезающие религиозные направления. Ряд статей издания раскрывает важнейшие религиозные понятия того или иного вероисповедания, священные тексты, религиозную литературу, периодические издания и важнейшие социальные документы религиозных объединений. Отдельные статьи посвящены основателям различных религий, крупным религиозным лидерам и реформаторам.

Словарь-справочник составлен по общепринятому за рубежом и в России перекрестному принципу изложения материала. К примеру, если статья посвящена Церкви Иисуса Христа Святых последних дней (мормоны), то справочное издание снабжено и другими статьями, раскрывающими более подробно основные аспекты данного религиозного направления: учение («Учение и заветы Церкви Иисуса Христа Святых последних дней», «Книга Мормона»), краткое и общеизвестное название религиозного направления («Мормоны»), биографию основателя Церкви («Смит Джозеф (1805–1844)»), информацию о духовном центре конфессии («Солт-Лейк-Сити») и др.

Основное внимание в Словаре-справочнике уделено не только общеизвестным религиозным вероучениям (христианство, ислам, буддизм и т.д.), но и их различным направлениям, образованиям и учениям. Несомненным успехом издания является исчерпывающая информация о других, прошлых и ныне существующих, религиозных феноменах (первобытные, политеистические, национальные и др. религии). Впервые достаточно подробно в словарно-справочном издании представлены термины, специфичные как для новых религиозных движений (НРД), так и для религий, являющихся нетрадиционными для России.

Важным аспектом издания является блок статей, который посвящен общетеоретическим проблемам изучения религии и её функционирования в различных сферах общества, государственно-церковным отношениям и их законодательному регулированию, религиозной ситуации, понятию религии, а также религии как социальному феномену (религиозное объединение, религиозная группа, религиозная организация, роль и функции религии в обществе и т.п.).

Для удобства пользования словарь-справочник снабжен указателями:

- алфавитным («Юродство», «Юсмалиане» и т.д.);
- предметным, сделанным по соответствующим разделам: «Общие термины» («Абсолют», «Амулет», «Анахоретство» и т.д.); «Мировые религии» («Буддизм и религии Индии», «Христианство», «Православие», «Ислам» и т.д.); «Другие христианские направления» («Беседники», «Богомолы», «Богочеловеки» и т.д.); «Народно-национальные религии» («Иудаизм», «Религии Китая и Японии» и т.д.); «Ранние религиозные верования» («Анимизм», «Колдовство», «Магия» и т.д.); «Язычество» и «Неоязычество» и др.;
- именной указатель статей («Аввакум, протопоп (1620–1682)», «Али», «Бейкер Эдди Мери (1821–1910)» и т.д.);
- указателем статей о религиях, религиозных и эзотерических направ-

лениях («Аароновцы», «Агни-Йога, живая этика», «Адвентисты Седьмого Дня» и т.д.);

– указателем религиозной литературы, сакральных текстов, религиозных документов и периодических изданий.

Наименования религиозных направлений и религий представлены во всех имеющихся вариантах, при этом если их несколько, все они использованы в словаре-справочнике с отсылками от них на основную статью о конкретном религиозном направлении.

Книга содержит Приложения, существенным образом дополняющие информативную базу издания. В Приложении 1 «Религиозные верования народов, проживающих на территории современной России» указаны верования свыше 200 народов нашей страны. Приложение 2 «Вероисповедание, религиозная практика и мировоззрение в России, федеральных округах и субъектах Российской Федерации» посвящено подробному изложению конфессиональной карты страны. Помимо этого в Приложении дана и другая социологическая информация, которая освещает общую и региональную статистическую картину в Российской Федерации (национальности, социально-демографический портрет и т.д.). Приложение 3 содержит сведения Министерства юстиции РФ о религиозных организациях за 2012 год.

Словарь-справочник написан простым, ясным языком и рассчитан на широкую читательскую аудиторию, в первую очередь, на всех тех, кто интересуется проблемами религии, на преподавателей, студентов, аспирантов гуманитарных дисциплин, а также на чиновников, сотрудников силовых структур, отвечающих за регулирование отношений между государством и религиозными организациями.

CONTENTS

History of Religions

*Zabiyako Andrey P., Wang Zianlin, Petroglyphs of Northeast China: rock paintings of the Tianshulin.....*3

Rock paintings in Northeast China (Dongbei) until recently were a “blank spot” for Russian and foreign researchers of history, culture and religions of the East Asia. There practically were not publications in academic papers in English or in Western European languages on this topic. Chinese publications, dedicated to the petroglyphs of Dongbei, are extremely rare and often far removed from both the accuracy of the description of the images and the veracity of the interpretation. The article presents the results of the study of rock paintings, any information of which was not in scientific publications. The authors pursued field studies in April and May, 2013. The rock paintings are located in Inner Mongolia, China (PRC) in a mountainous area near the Alihe town. The place where are the rock paintings located, the locals call Tianshulin (Ridge of the heavenly books). This mountain is the part of the Greater Khingan Range. The rock paintings painted with ochre. The figures show the anthropomorphic and zoomorphic images, geometric shapes and other symbolic signs. Among the anthropomorphic images stick out two female figures, that can be interpreted as images of women associated with the mythological image of the Great Mother (Mother Goddess). Such mythological images expressed an archaic idea of honoring the procreative female principle. The image of foremother had, firstly, a gender aspect which expresses the procreative ability of women, and secondly, the social aspect, the meaning of which was in the idea of family and of the unity of kindred community. Among the zoomorphic images stick out the images of two clashed wild boars. Fight scene of two boars reflects one of the subjects of religious and mythological representations of ancient population of the Greater Khingan Range. Approximate dating of some rock paintings – 2000 BC.

Key words: petroglyphs, mythology, ritual, China, archeology, Mother Goddess, Great Mother, female cults, gender.

*Dannenberg A.N., The concept of death in religious tradition of modern Mexico.....*16

The paper deals with the concept of death as one of the central elements of religious “creation” in terms of Catholic tradition in modern Mexico. In Mexico nowadays “death” is one of the main categories of existing religious concepts. It is not perceived as something tragic and irreparable, which fundamentally distinguishes its understanding of Western religious and philosophical paradigm. The Mexicans and their ancestors have always known that death is a part of continuous life and the ultimate goal of this concept, because for them it was the element of cosmic life order. Later these views had been compounded by the Spanish system of Catholicism. The main difference between them was that the Europeans perceive death as the end of life, and the Indians as its source. As a result, in the Western tradition spread the cult of the dead (ancestors), and in the

CONTENTS

Indian one – the cult of death. Centuries later the invasion of Christian dogmatics of Indian mythology lead to an entirely new religious concept, which is in a stage of formation and structuring until now. Today they are most pronounced in the cult festival “Day of the dead” (Dia de Muertos) as well as in the cult of Saint Death (Santa Muerte). At the present day Mexican tradition increasingly falls under the influence of Catholicism – for instance, Day of the dead move closer to All Saints’ Eve (Halloween). The cult of Saint Death is still under development, although the symbolization of death (primarily in the form of skeleton figurines – “Catherine” or “Catrina” in Spanish) was developed in its personification as a separate deity. In turn, the Traditional Mexican-American Catholic Church (Iglesia Católica Tradicional México-USA) defines Santa Muerte as “blasphemous” – and the Vatican also supports it. Basing on the analysis of religious holidays (Dia de Muertos) and the new religious cults (Santa Muerte), the author makes a conclusion about the increasing of crisis phenomena within Latin American Catholicism, which is yet unable to find mechanisms of withstanding to the threat of syncretism in the contexts of religious pluralism of the early XXI century.

Key words: Catholicism, religious syncretism, pluralism, Saint Death, Latin America.

Alexey Belyakov, Sergey Walchak, Dmitry Stepanov, Andrey Cherkasov, Chkhaidze Viktor; Orthodox missionary work in the Far East and Spasskiy monastery of Albazin28

The article is devoted to the policy of secular and ecclesiastical authorities on Orthodox mission in the Russian Far East in the early stages of its existence in the context of the archaeological excavations at the fortress of Albazin. The 17th century is the century of the significant expansion of Russian State from the territories of Siberia and the Far East. New lands required the establishment of order, not only secular but spiritual one, and demanded not only new voivodes but also new priests. In the XVII century the most important outpost of Russian state in the Amur region becomes Albazin fortress, which was built by the famous Russian pathfinder E.P. Khabarov in 1650. Spasskaya poustinia became the first monastery founded by elder Hermogenes. Later, during the defense of the fortress from Manchu troops, Spasskiy monastery, being built of wood, was destroyed by fire. Therefore, this is a great problem to locate Spasskaya poustinia. Since the middle of 19th century, attempts were made to find the monastery. In 2011, near the village of Albazino archaeological explorations were carried out by the members of Albazin archaeological expedition created by The Petropavlovsk Foundation and the Centre for the preservation of historical and cultural heritage of the Amur region. The researches were carried out in two directions: in the area of Uldugichi, the Amur river’s tributary, located in 3,5 km to the north-west of Albazino and to the south of Albazin fortress on the Amur river. Thus, despite the fact that during the three years of searches any remains of Spasskiy monastery were not found, there were discovered several new archaeological sites, that indicates the necessity to expand the search.

CONTENTS

Key words: Albazin fortress, missionary, Hermogenes, Spasskiy monastery, archaeological research.

Religions of Russia

Varlamova G.I., Yakovleva M.P., Ancient mythological ideas of the sun reflected in the world view of the Evenki heroic legend “Torgandun of Middle-earth – Dulin buga Torgandunin”.....44

The paper is devoted to mythological and religious beliefs of the Evenks, reflected in oral folk art. The authors analyze the idea of the sun in the world view of Evenki epics and myths. Ancient mythological views on the world laid in the myths of the Evenks, have reflected also in their heroic legends. Events, that the heroic sagas of the Evenks narrate, unfold in three worlds – the middle (Dulin buga), the upper (Ugu buga) and the lower ones (Hergu buga). Images of epic characters of the upper world are the personification of celestial bodies and are based on the ancient mythological ideas of the sun, moon, stars and constellations. However, in the epos they are presented through the prism of epic laws of heroic legends – they are full characters and take part in the unravelling of the plot. This is particularly evident in the legends of well-known Evenki storyteller-nimngakalan N. Trofimov. The authors consider his heroic legend “Dulin Buga Torgandunin”, where the Evenki world view is very detailed and colorfully presented. In this legend celestial characters are the images connected with the sun, moon, daybreak and select stars. The inhabitants of the upper world, celestial characters of the legend, live like ordinary people, having children, wives, husbands and household. Southern Tungus – the Nanais, the Orochis, the Oroks, the Ulchis and the Udege preserved the motif of multiplicity of the suns and of cultural hero, who kills the sun by shooting with the bow and saves the earth from the death. The authors conclude that, in spite of the fact that the Evenki heroic epos as a genre was formed long after myths, there are very ancient mythological ideas that existed before the separation of Tungus at North and South branches and reflected in some legends.

Key words: The Evenki epos, nimngakan, mythology, world view, shamanism.

Eugenia A. Zavadskaya, Irina M. Soldatkina, The Apron in the Evenks Costume and Its Religious and Mythological Semantics.....52

The paper is concerned with the most important and characteristic detail of the traditional Evenki costume – the apron. The authors study the problem of genesis of the so called Tungus Apron and its usage among the Tungus peoples. They also study its types and structure and reveal its religious and mythological semantics, including those manifested in its composition and decorative elements. So, Tungus apron is the most significant feature of the traditional costume of the Evenks and its invariable attribute. It is possible to assume that the apron is connected with the ancient (pre-shamanic) hunting magic. According to some researchers, Evenki costume originates from ancient ceremonial costumes, partly

CONTENTS

preserved in the form of a suit for spring holiday (the mystery) of ikenipke, during which Evenki hunters played an eight-day mystery – the chase after the imaginary deer (symbol of the universe) and further exposure to the meat of the divine animal. The Evenki aprons were male and female, festive and casual, as well as the ceremonial and shamanic. As a rule, festive and ritual aprons were richly decorated with beads, colored threads, fur, ornaments, etc. The apron had particular importance in shaman's costume of the Evenks, possessed a sacred value and probably was a part of a costume that represents commercial and/or totemic animal. In general, shaman's costume is not only the material expression of the religious views of a particular society but also by itself has a special status and a puissant magical power. The authors think that the protective function of the apron is the dominant meaning in religious and mythological semantics. It is apparently connected with the practical purpose of the apron (initially – protection from wind and cold, and later, the shaman's protection from malevolent spirits, conserving his voice and breathing). Protective semantics can also be traced in the materials from which was made the apron (rovduga, fur, ribbons, cords, pendants, ornaments, pictures of animals, anthropomorphic and zoomorphic images of the ancestors and spirits-helpers, special mirrors - toli, etc.). Generally, any apron reflects Evenki religious and mythological beliefs about the universe, which was divided into three worlds – Sky, Earth, and Underworld. In the costume three worlds are often realized in three colors (white, red and black). Apparently, the semantics of the apron gradually gave place to its decorative function. Subsequently, at the majority of Siberian peoples the apron almost lost its original meaning and simply became an additory decoration of clothes, and only of festive ones. In Evenki shamanic costumes religious and mythological semantics of the apron persisted up to the present time, however, these costumes became very rare.

Key words: Evenks, Tungus Apron, national costume, ornament, shamanism, semantics, diachronic signs, ethnography.

Yu. V. Argudiaeva, Russian Old-Believers in South America 76

The article is focused on Russian Old Believers who emigrated in China (Xinziang and Manchuria) from Russia in 1920-30s, and later in South America (Argentina, Brazil, Bolivia, Uruguay) in 1950-60s. Life of the Russians in Manchuria, as in the all China, in the postwar period has changed for the worse as a result of the inner Chinese events: the authorities tightened system of taxes imposed the restrictions on leaving the field to the haymaking, logging, etc. In this period began the intensive internal (within Manchuria) migration of Old-believers (bespopovtsy). Also, one of the most important reasons for this migration activity was the sending working men of a number of Old Believers' villages in Soviet concentration camps. However, to leave China was quite difficult for Old Believers: this was hampered by the policies of China and the USSR. Some of them tried to flee to Tibet. Later, the Old Believers were able to get into Hong Kong, where they were assisted by the International Red Cross and the World Council of Churches. By that time, Old Believers were welcomed by Australia,

CONTENTS

New Zealand, some countries of South America; the main part of them emigrated in Brazil. Great help in the Old Believers' emigration was provided by the Federation of Russian charitable organizations, established in 1950, New York-San Francisco; company «Gumanite Coles in Los Angeles; and also by molokans, who arrived in Los Angeles in 1904. Unfortunately, Brazil natural conditions were not suitable to all the Old Believers, that is why many of them fled to North America, and some in Uruguay and Bolivia, where they founded one of the strongest communities throughout Latin America. In Bolivia, the Old Believers have kept Russian language, Orthodox religion and the way of life established several centuries ago. The Uruguayan community is known among co-religionists by strict mores; there are speak exclusively Russian and do not take their children to local schools. As in the other Old Believer settlements, Old Believers of Uruguay and Bolivia do not watch television, do not listen to the radio and do not read newspapers. In 2007, in Russia was established the resettlement programme, which took advantage of some Old Believers from Uruguay and Bolivia to return to their homeland (settled in Dersu, Primorsky Krai).

Key words: Russian Old-Believers, migration, adaptation, religion, South America, traditional Russian culture.

Religions of the East

E.K. Molchanova, S.V. Dyorin, On the phrases with the lexical item pir in the names of sacred places of the Iranian Zoroastrians.....94

The article deals with the word *pir* (Persian literally 'old') in the Zoroastrian toponymy of Iran, where it can be traced in the names of at least seven sites of pilgrimage – Pir-e Savz, Pir-e Noraki, Pir-e Noressuna, Pir-e Hrisht, Pir-e Banu-e Pars, Seti Pir and Pir-e Vameru. For each sacred place a relevant folk legend is provided. Different meanings of the word, including those connected with the Ismaili Islam religious and political realms, in Persian (Tajik) language and Zoroastrian Dari vernacular (a minor endangered idiom spoken primarily in the suburbs of Yazd) with the references to a number of Iranian and Russian thesauri and dictionaries are shown, which proves the certain continuity between pre-Islamic and Muslim world view at least in some parts of Iranian world. As a support of this assumption an extract from a contemporary Iranian novel of Hushang Moradi Kermani is cited, where an example of creation of a legend of a sacred place (*Pirqeyb*), which is admired by Muslims but has ties with Zoroastrian reality can be seen (the action takes place in the ostan of Kerman, where there used to be Zoroastrian villages and once the character hears an incomprehensible language – supposedly the Zoroastrian Dari). Contemporary and elder examples of the context usage of the word *pir* in the Zoroastrian Dari language are provided as well as the etymology of the word, that has Proto-Indo-European roots (cf. English first). The article may be the matter of interest for specialists and those, who are interested in the history and present day of Zoroastrian religion in Iran, the common language of its adepts and the culture of Iranian world, its remote and archaic parts especially.

CONTENTS

Key words: Zoroastrian pilgrimage sites, Ismailism, toponymy, Zoroastrian Dari.

Lemeshko Y.G., Zhima paper icons as the subject of system study in modern China.....105

The paper deals with the works of Chinese scholars, studying the zhima paper icons that were widespread in the Tang dynasty. The icons were primitively printed in black ink on coarse colored paper; most of them were simple and concise. On the paper was a simple drawing of shen-deity, mythological characters, mythical animals, etc. As a rule, such drawing has an inscription – it was the name of god or animal. The zhima paper icons were burned after the prayer or sacrifice. Production of zhima has existed in China until recently, and now people see them as immediate predecessors or varieties of nianhua folk pictures. However, in contrast with nianhua, zhima were intended for ritual actions. As the phenomenon of religious culture zhima became the subject of study of philosophers, religious scholars, art historians and ethnographers (Tao Siyan, Zhang Daoyi, Bo Sungnian, etc). For instance, Wang Shucun in his work “Art history of zhima – Chinese folk icons” systematized enormous number of unique field data provided illustrations and proposed the classification of iconographic images. Nowadays, Chinese scholars are continuing to study the zhima paper icons, and the restoration of cultural artefacts gets to the new scientific level.

Key words: Chinese folk art, folk religion, zhima paper icons, New Year picture (nianhua).

Nikolai V. Chirkov, Interreligious dialogue and cultural accommodation of Catholicism in China by Matteo Ricci113

The article focuses on the interreligious dialogue and the experience of cultural accommodation of Catholicism by Matteo Ricci in China. Nowadays the enculturation of Christianity takes a prominent position in the development of interreligious and intercultural dialogue in the Roman Catholic Church in East Asia. The interest of the Church in a meeting with people of different cultures and religions is inevitably connected with the proclamation of the Gospel. An important component of the Jesuits’ missionary work in China was the method of «cultural accommodation» which is based on the missionaries’ acquirement of traditional norms and cultural values of the local population, which do not contradict to Christian doctrine. By analyzing the experience of cultural accommodation of Catholicism by Matteo Ricci in China, the author comes to the following conclusions: 1) missionary work of M. Ricci manifested in creating a unique synthesis of Confucian ethics and certain provisions of the Catholic doctrine; 2) the specificity of cultural accommodation in China expressed in language, assuming Chinese name, standards of Confucian communication ethics, wearing Confucian and Buddhist clothes, etc.; 3) M. Ricci’s missionary work in China was an unprecedented experience of reconsideration of the dominant ideological positions of Catholicism and has opened a new page in history of interreligious dialogue.

CONTENTS

Key words: Roman Catholic Church, cultural accommodation, enculturation of Christianity, evangelization, The Second Vatican Council, interreligious dialogue, Society of Jesus, Matteo Ricci, Buddhism, Confucianism.

Philosophy of Religion

Vadim Zhdanov, Hermeneutics of religion and the contemporary study of religions: approaches to hermeneutics of culture in the study of religions.....123

Focusing on the specifics of hermeneutics in the academic study of religions of the last century the paper argues that the ‘cultural hermeneutics’ could be fruitful for the contemporary study of religions not only because of its interdisciplinary approach but also because of the theoretically substantiated methodological pluralism. The classical approaches of the hermeneutics of religion were closely connected with the paradigm of phenomenology of religion and comes laden with the background of this direction of religious studies’ thought. For example, works of Mircea Eliade can serve an illustrative example of the interaction of phenomenology and hermeneutics in phenomenology of religion. However one of the most fruitful endeavour to rethink the phenomenology of religion is the ‘applied hermeneutics of religions’, proposed by Jacques Waardenburg, since he emphasizes an interpretation as the process constituting religious reality. Besides, the paper refers to the ‘narratological’ approach of Gavin Flood as a thought-out attempt to overcome the phenomenological legacy in the study of religions. Furthermore the paper deals with the necessity of theoretical re-thinking of hermeneutics of religion in terms of hermeneutics of culture. According to the author, cultural hermeneutics’ approach is not only competent to propose some theoretical foundations for reconceptualization of the contemporary study of religions, but also shows the capacity for integrating it’s disparate disciplines and approaches.

Key words: Hermeneutics of culture, theory of the study of religions, methodological pluralism, phenomenology of religion, hermeneutics of religion.

Schkurkin A.M., Historical and philosophical analysis of the role of Christiani-ty in transformation of the “man-nature” relationships.....140

The paper provides an analysis of peculiarities of social differentiation during the passage from archaic model of society to the antique civilization, fundamentally changed the com-pensatory mechanisms of social development. Nowadays, mankind has moved into a phase of high non-equilibrium and increasingly immersed in the global civilizational cri-sis, the man himself has created the terms of self-destruction. The author reveals the mechanisms of conversion of archaic society’s work ethics and its filling with a new con-tent in antiquity. So, for prehistoric man the essence of life was to do not harm nature by their actions or activities (rituals, taboos, rulemaking, etc.). Echoes of ancient mystical philosophy can also be found in the antique society. According to the

CONTENTS

Greeks, using the mind you can comprehend the universal laws of the mysterious space, but you need to learn to listen to the world's voice, to be able to contemplate. And there is a unity of approaches of Greek thinkers and of Chinese, Indian sages and prophets in this. There were the philosophical and religious foundations laid in Graeco-Roman culture for building Christian doctrine that defines an active dialogue between man and nature. The author writes about the internal contradictions in the basic dogma of Christianity and says that if a man is the greatest of the creations of God, made in his image and likeness, then he is also an instrument of God's will to reform and improve the material world. The article deals with the attempts to eliminate the contradictions of the theology of Christian doctrine, conceptualizes the relationship between the philosophical teachings of antiquity, Christianity and the formation of a paradigm of offensive human activism in relation to the natural environment, its transforming and subjection. The author also touches upon a question of the role of self-organization in the transformation of the "man-nature" relationships.

Key words: History, philosophy, Christianity, work, Western civilization, development, nature, religion, man, life, thinking, self-organization, society, antiquity, differentiation, the universe.

Religious Philosophy

Torburg M.R., The concept of God in the novel of Maxim Gorky «Confession».....161

The article examines the influence of change process in the Western European world Outlook paradigm and changes in its conceptual content on the Russian social thought of the 19-20th centuries on the example of the novel of Maxim Gorky «Confession». Nowadays, both in the West and in Russia the search for the spiritual and moral ideal continues and ideas generated by the crisis era turn of the 19-20th centuries are becoming especially popular. In Western philosophy in the second half of the 19th century the central concept of christian teaching, God, noticeably loses its ontological position (O. Komte, L. Feuerbach, G.W.F. Hegel, etc.). In Russia, in the contexts of long existence of Christianity as a state religion, philosophical thought suffered from strong exposure to religious beliefs. One of the most influential philosophical and religious movements of the late 19th-early 20th century were school of ecumenism (V. Solovyov, E. Trubetskoy, P. Florensky, S. Bulgakov, etc); philosophical and religious movement of God-seeking (D. Merezhkovsky, Z. Gippius, D. Filosofov) and God-building, which attempted to synthesize Marxism with empiriocriticism and Christian religion and to build a "new God" of the power team (A. Lunacharsky, V. Bazarov, M. Gorky). The process of changing the traditional ideological paradigm and its concept found its artistic expression in the work of Maxim Gorky «Confession». The writer in the literary and artistic form showed the decay of traditional notions of Christian God and moral based on it. He proclaimed the necessity for a new spiritual and

CONTENTS

moral ideal uniting people through love, compassion, mutual help, confronting impunity and injustice, and sending them to the creation of new cultural values. The author comes to the conclusion that the central concept of Christian doctrine, God, considerably loses its ontological positions and is filled with content depending on the cultural, historical, social and unique personal factors.

Key words: The central concept of Christian doctrine, God, theological paradigm, cultural paradigm, God-building, ideal, the power of collective national spirit.

Religion and Law

Georgy A. Vermishev, Religion in the structure of the youth policy of fascist Italy in 1920-30s.....171

The paper is dedicated to the role of religion in youth education in fascist Italy of the 1920-30 's.

Early in his political career, Mussolini has positioned himself as an atheist. The leaders of the first Nazi youth organization also have positioned themselves as anticlerical movement. Meeting points with the Church began to emerge only after the end of the First World War, when the threat of the Bolshevik revolution hanged over Italy. The rapprochement process between the government and the Church was in the field of youth education and upbringing. During this period, the Catholic Church has been able to make some privileges, but all that time it was in competition with a new political myth, based on the cult of duce. So, in 1930, Nicola Gianni together with a group of university youth found the School of Fascist Mystic, where the central part also has the cult of duce as the founder of fascism and the leader actualizes his historic mission. In fact, fascists (primarily the “fascists’ mystics») felt themselves living in the “sacred time”. Fascist youth was imposed heroism as an accepted standard of conduct, because in sacred time everyone is a hero. By the end of the 30’s of the 20th century in Italy was launched a campaign to reduce the role of the Catholic Church. The alliance with Nazi Germany, concluded in 1936, also worked towards it. After analyzing the historical material, one can come to the conclusion that the Italian supreme power, having tried to use the Church for strengthening conformism among the population, never was able to embed Catholicism on the political mythology of the new state. One of the reasons of that failure was the fact that the fascists ideologists were themselves influenced by religious ideas and the School of Fascists Mystic was its most clear expression.

Key words: fascism, ideology, youth policy, relations between church and state, Mussolini’s Italy.

Nikolaj N. Karpitski, Konstantin N. Filkin, Interfaith dialogue and the transformation of religious unity perception in the modern consciousness.....179

The article reveals a new trend in modern religious consciousness. The experience of interfaith dialogue in Tomsk (Russia, Western Siberia) became the

CONTENTS

basic material for the research. Not too long ago confession was seemed to be the only criteria for determination someone's belonging to the any religious community. Recently, however, the situation begins to change. Interfaith dialogue has become not only a platform for communication between different religious groups, but also a place for protecting the religious freedom. Key role was played by interreligious dialogue in shaping of public opinion during the Bhagavat-gita trial in Tomsk. Members of interreligious dialogue began to notice that they have more in common with representatives of other denominations than with some xenophobic adherents.

Key words: Religion, confession, xenophobia, interfaith dialogue.

Psychology of Religion

Orlova Lidia, Exorcism in Christianity as a precursor of the psychotherapeutic method.....191

The article describes the practice of exorcism in two Christian denominations – Catholicism and Orthodoxy. The exorcism is often regarded as a placebo or autosuggestion, as well as a method of psychotherapy, because the phenomenon of possession is often limited to mental illness. In psychopathology the phenomenon of possession is usually characterized as a religious delirium. The practice of exorcism has reached its greatest development in the Western Christian tradition, which has formed two kinds of exorcism: the minor exorcism and the major (public) exorcism, the order of which is contained in a special liturgical book “Rituale Romanum” (Roman ritual), published in 1614. The rite of exorcism, developed in Catholic tradition and widely used in some Protestant denominations, was rare in Orthodoxy until recently. The practice of so-called “otchitka” became popular in the late 20th century, in spite of persistent skepticism. Orthodox tradition also has a special order (major and minor) for the driving out of demons that can be relegated to the “Bolshoi trebnyk” (Great Breviary of Euchologion) of metropolitan Peter (Petro Mohyla) dated back to XVII century. Catholic tradition has influenced over the emergence of this liturgical book. In Christian tradition the practice of exorcism is of particular interest not only as a cultural phenomenon, but also as a forerunner of the psychotherapeutic method. It is known that in many cases of demonic possession there was a mental disorder, so the prayers of exorcism acted as similarly as hypnotic suggestions. In modern psychiatry psychopathological nature of possession does not call in question. It can be rationally explained and, as much as the other mental disorders, is subjected to general pathological patterns. Since the Middle Ages in Western Christian tradition there is a practice of the exorcist engaging in dialogue with the possessed one or with the devil who possessed a person that can be thought as a prototype of psychotherapy. It is remarkable that from the point of view of Catholic, Orthodox and Protestant traditions, exorcism is perceived not only as a way to drive out the demon from the possessed man, but also as a method aimed at healing the soul of the patient.

CONTENTS

Key words: exorcism, otchitka, demonic possession, malevolent spirit, the devil, Catholicism, Orthodoxy.

The History of Religion Studies

Kristina A. Kuzoro, Russian ecclesiastical historian of the 19th and the first quarter of the 20th centuries: the social and intellectual portrait201

The paper is devoted to the study of social and intellectual image of Russian ecclesiastical historians of the 19th and the first quarter of the 20th century. Ecclesiastical historical science is an inherent and unique part of science and culture of pre-revolutionary Russia. The estates of ecclesiastical historians were homogeneous in the 19th and the first quarter of the 20th centuries. These were the descendants of the families of the clergy: priests, deacons, sextons, anagnostes from the cities, towns and villages, and the kids of teachers of seminaries. Education of the majority of prospective churchy historians consisted of four stages: parochial school, religious school, seminary and theological academy. Ecclesiastical academy and seminary were most often chosen according to the place of residence. The Enlightenment brought the idea of the comprehensive development of prospective pastors – in addition to theological disciplines there were poetry, rhetoric, the universal philosophy, natural history and the Latin in the programme. Seminarians also pursued the Arts (music, theater) and took part in the revolutionary movement. Among ecclesiastical historians were both regular and secular clergy. However, not all the graduates of the seminary became priests. Often the seminarians entered the universities or engaged in self-education. In addition to pursuing science, churchy historians taught in religious schools, seminaries and academies. It should be noted that the financial situation of teachers (especially the beginners) was quite difficult. The historians have concurrently worked in secular educational facilities. Some of Russian ecclesiastical historians were members of European universities in emigration. Lecturers of academies and seminaries were often involved in social work, were the members of state and religious institutions, censorship committees and charities. At the turn of the 19th and 20th centuries in educational community were increasingly expressed a desire to make away with exclusion and isolation of theological school; ecclesiastical scientific societies were also began to be created. From the second half of the 19th century secular persons have began to dominate – they lived alone, representing in community of ecclesiastical historians the common type of “scientific ascetic”. After the revolution of 1917, began closing the academies, arrests, shootings and the martyrdoms of the clergy. Some professors of theological academies managed to emigrate. Together with them the center of theological, ecclesiastical and historical science has shifted from Russia to Europe.

Key words: Ecclesiastical historical science, historical and biographic method, orthodox theological academies.

CONTENTS

Forum

«*We don't believe in the beliefs of people, we analyze them*»: the interview with Maurice Godelier.....213

Maurice Godelier is the largest modern French anthropologist. We have already written about him on the pages of our journal and have published the translation of a fragment of his book “Tribes in the history and face to face with the States” (№ 2.2012). Editors express their gratitude to Maurice Godelier for having kindly agreed to become a member of the International Editorial Board of our journal. In November 2013, senior editor of the journal, met in Paris with this eminent anthropologist and interviewed him. We express our sincere gratitude to our French colleagues – Roberte Hamayon and Alexandra Lavrillier, who lent us assistance in organizing and editing the interview. The author of the translation is O.N. Kukharenko. The interviewer and the science editor of the translation is A.P. Zabayako.

Key words: Maurice Godelier, Claude Levi-Strauss, interview, religion, myth, ritual, tribe, State, quasi-religion, anthropology.

Chair

J.A. Tyurina, Parascience and Occultism in the National Education in the Early 2000s.....226

The paper deals with the problem of the penetration of irrational forms of knowledge in Russian education system at the beginning of 2000-ies (evidence from the higher school of the Far East). The author explores the degree of involvement in parascience and occultism of faculty members, university staff and students and identifies the reasons of the observed trends. Over the last two decades of the XX century general state of Russian education system was characterized as an unstable and was determined by a wide range of concepts, from the characteristics of the observed situation as “destruction” or “transformation”, to the takeover of the domestic system by national systems of other more developed countries, which could lead eventually to the cultural and civilizational subjection. All of this was caused by the manifestation of the crisis, which, to some extent, was due to the so-called global educational crisis, caused by civilizational and institutional changes, as well as the peculiarities of socio-political and economic state of Russia. In consequence a favorable ground emerged for the strengthening of ascientific knowledge. During the investigation there were respondents of three groups: teachers, students and university staff. According to the findings of the re-search, education in general is not seen as an area which has a place for application of miraculous and supernatural methods. The level of influence of parascience and occultism in education is quite low, in contrast to medicine, science and religion. Representatives of education do not exclude the possibility to explain the unknown or difficult to study phenomena by supernatural forces in

CONTENTS

all the fields offered by us. The author notes that the level of dissatisfaction with the present (especially in the “teachers” group) and with the future of education did not exclude the possibility of influence of parascience and occultism, claiming the role of an assistant in complex situations. Also the author views the problem in different ways and identifies different criteria, such as the ability to practice the occult methods in professional activity, the faith in the effectiveness of such methods, the reasons for the turning to parascience methods, etc.

Key words: Parascience, occultism, education.

Score

The second congress of Russian religion scientists «The science about 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.....237

Storchak V. M. Book review: Elbakyan E.S. Religions of Russia. Dictionary. Moscow, 2014.....240

АВТОРЫ НОМЕРА

Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения Амурского гос. университета. sciencia@yandex.ru.

Ван Цзяньлинь – преподаватель Института Конфуция БГПУ, аспирант кафедры религиоведения Амурского гос. университета. sinocenter@yandex.ru.

Данненберг Антон Николаевич – канд. ист. наук, доцент кафедры государственной службы и кадровой политики, начальник отдела по работе с филиалами УМУ РАНХиГС при Президенте РФ. dannenberg@inbox.ru.

Беляков Алексей Олегович – канд. филос. наук, доцент кафедры религиоведения, старший научный сотрудник Лаборатории археологических исследований АмГУ. aob111111@gmail.com.

Вальчак Сергей Борисович – канд. ист. наук, научный сотрудник Института археологии РАН. valchaks@yandex.ru.

Степанов Дмитрий Юрьевич – аспирант кафедры истории Южных и Западных славян исторический факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. stepanovdmirij@mail.ru.

Черкасов Андрей Николаевич – ученый секретарь Фонда «Петропавловск», руководитель Албазинской археологической экспедиции. pramur@gmail.com.

Чхаидзе Виктор Николаевич - канд. ист. наук, научный сотрудник группы средневековой археологии евразиских степей, Институт археологии РАН. chkhaidze.v@yandex.ru.

Варламова Галина Ивановна – д-р филол. наук института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, зав. сектором эвенкийской филологии. g.keptuke@yandex.ru.

Яковлева Маргарита Прокопьевна – аспирант института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН. ayakchan@mail.ru.

Завадская Евгения Андреевна – канд. филос. н., старший преподаватель кафедры религиоведения Амурского государственного университета, eugenia.zavadskaya@gmail.com.

Солдаткина Ирина Михайловна – преподаватель высшей категории БТТ – филиала ФГБОУ ВПО «Владивостокский государственный университет экономики и сервиса», аспирант кафедры истории и теории искусства Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна, г. Санкт-Петербург, bogachbtt@mail.ru.

Аргудяева Юлия Викторовна – д-р ист. наук, профессор, главный научный сотрудник Федерального государственное бюджетное учреждение науки Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук.

E-mail: argudiaeva@mail.ru.

Молчанова Елена Константиновна – д-р филол. наук, заведующая сектором иранских языков Института языкознания Российской Академии Наук. e-molchanova@mail.ru.

Дёрин Сергей Владимирович – аспирант сектора иранских языков Института языкознания Российской Академии Наук, старший лаборант сектора иранских языков Института языкознания Российской Академии Наук. s-dyorin@yandex.ru.

Лемешко Юлия Геннадьевна – канд. филол. наук, доцент, зав. кафедрой китаеведения Амурского государственного университета. ulemeshko@mail.ru.

АВТОРЫ НОМЕРА

Чирков Николай Викторович – аспирант Амурского государственного университета, ассистент кафедры религиоведения Амурского государственного университета. Chirkovnikolai@mail.ru.

Жданов Вадим Владимирович – д-р философии, доцент кафедры религиоведения и истории миссионерства (Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft) университета им. Фридриха-Александра Эрланген-Нюрнберг (Friedrich-Alexander Universität Erlangen-Nürnberg) vadhda@gmail.com.

Шкуркин Анатолий Михайлович – д-р филос. наук, профессор. Профессор кафедры «Философия» ДВГУПС, ведущий научный сотрудник ИКАРП ДВО РАН. shkurkinam@mail.ru.

Торбург Марина Робертовна – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Московского государственного горного университета. Deleuze@rambler.ru.

Вермишев Георгий Андреевич – магистр религиоведения, аспирант. floi@inbox.ru.

Карпицкий Николай Николаевич – д-р философ. наук, профессор кафедры истории и философии Гуманитарного института Югорского государственного университета. karpizky@yandex.ru.

Филькин Константин Николаевич – соискатель кафедры истории древнего мира, средних веков и методологии истории Томского государственного университета. indology@eml.ru.

Орлова Лидия Владимировна – аспирантка Учебно-научного центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета. lidia.v.treiman@gmail.com.

Кузоро Кристина Александровна – канд. ист. наук, доцент кафедры библиотечно-информационной деятельности Института искусств и культуры Национального исследовательского Томского государственного университета. clio-2002@mail.ru.

Годелье Морис – французский антрополог, руководитель исследований в Высшей школе социальных наук (EHESS), Париж.

Кухаренко Ольга Николаевна – канд. пед. наук, руководитель Ресурсного центра французского языка Благовещенского государственного педагогического университета. olga.kukharenko@gmail.com.

Тюрина Юлия Александровна – д-р социол. наук, профессор кафедры менеджмента, директор Института экономики Дальневосточного государственного университета путей сообщения (Хабаровск); jultur2005@yandex.ru.

Сторчак Владимир Михайлович – д-р филос. наук, доцент кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н.Э. Баумана. V.Storchak@yandex.ru.

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле.**

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трёх основных файлах**.

В первом файле находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word. rtf**. Не следует вставлять в текстовый файл Word. rtf. графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например*: Иванов_статья.rtf).

Во втором файле находятся общий список всех библиографических ссылок. Данный список дублирует список библиографических ссылок (сносок), представленный в статье. Каждая ссылка должна содержать полную информацию об источнике (варианты *Там же...*, *Ibid.* и другие исключаются). Полная информация об источнике цитирования необходима для размещения в РИНЦ и других базах цитирования.

В третьем файле находится фотография автора, которая должна представлять собой портретное изображение, стилистически близкое документальному фото. Формат фотографии – **jpeg**, разрешение – не менее 300 dpi.

К обязательным файлам могут быть приложены **файлы с иллюстрациями** (фотографии объектов, таблицы, графики и т.п.). Иллюстрации цветные или черно-белые предоставляются в отдельных файлах. Формат иллюстрации – **jpeg**, разрешение – не менее 300 dpi. Файлы с иллюстрациями нумеруются автором в порядке их расположения в тексте статьи. В конце статьи приводится пронумерованный список иллюстраций. В статье в том месте, где предполагается расположение иллюстрации, автор в круглых скобках указывает номер иллюстрации.

Статья представляется в распечатанном виде в редакцию по адресу: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатевское шоссе 21, Амурский государственный университет, корп. 7, каб. 107, редколлегия журнала «Религиоведение».

Электронный вариант направляемых в редакцию материалов **обязательно** высылается электронной почтой по адресу: sciencia@yandex.ru с пометкой «статья».

Редколлегия рассматривает вопрос о публикации статей в тесной связи с состоянием годовой подписки авторов и тех образовательных и научных учреждений, которые они представляют (см. об этом подробнее в разделе «Оформление подписки»). Плата со студентов и аспирантов за публикацию их статей не взимается.

Полная информация о правилах представления статей с образцами и комментариями располагается на сайте журнала www.amursu.ru/religio в разделе «Авторы».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Извещение	<p style="text-align: center;">ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ <small>(наименование получателя платежа)</small></p> <p style="text-align: center;"><u>ИНН2801027174</u> <u>р/с № 40501810500002000001</u> <small>(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)</small></p> <p style="text-align: center;">УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск <small>(наименование банка получателя платежа)</small></p> <p style="text-align: center;">БИК 041012001 ОКАТО 10401000000</p> <p style="text-align: center;">КБК 0000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения <u>(подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год)</u> <small>(наименование платежа)</small></p> <p>Сумма платежа _____ руб. ____ коп.</p> <p>Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп.</p> <p>Итого _____ руб. ____ коп.</p>
Квитанция Кассир	<p style="text-align: center;">ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ <small>(наименование получателя платежа)</small></p> <p style="text-align: center;"><u>ИНН2801027174</u> <u>р/с № 40501810500002000001</u> <small>(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)</small></p> <p style="text-align: center;">УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ КПП 280101001 л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск <small>(наименование банка получателя платежа)</small></p> <p style="text-align: center;">БИК 041012001 ОКАТО 10401000000</p> <p style="text-align: center;">КБК 0000000000000000130 п. 1. Доходы, получаемые структурными подразделениями образовательного учреждения <u>(подписка на журнал «Религиоведение» на 2014 год)</u> <small>(наименование платежа)</small></p> <p>Сумма платежа _____ руб. ____ коп.</p> <p>Сумма платы за услуги _____ руб. ____ коп.</p> <p>Итого _____ руб. ____ коп.</p>

Вниманию подписчиков!
Уточнить реквизиты можно на сайте журнала
<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: 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 – 500 руб. (с учетом НДС), комплекта на I полугодие из 2 номеров – 1000 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 20236X50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 0000000000000000130 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 euro).

Почтовые расходы включены в стоимость подписки.

Банковские реквизиты для оплаты:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет No 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области Текущий валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 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 No 30101810400000000762 в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области Текущий валютный счет No 40503840411000000001

Транзитный валютный счет No 40503840711001000001

БИК 041012762 ИНН 7702070139

Телекс: 914683 DVTB RU

СВИФТ: VTBRRUM2 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.

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

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](http://www.amursu.ru/religio)

Дизайн Ю.М. Гофмана

Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2014. No 1.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 22.03.14. Редактор издательства О.К. Мамонтова. Компьютерная верстка – Н.В. Чирков. Переводчик – Е.А. Конталева. Технический редактор – Е.А. Конталева. Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 35,35. Тираж 500. Заказ.

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.
