

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

Study of Religion («Religiovedenie»)
Scientific and theoretical journal
Four volumes/year

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

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

Editorial board:

I.I. 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,
Blagoveshchensk,
Russia, 695027

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

Religiovedenie

E-mail: science@ggandex.ru
http: <http://www.amursu.ru/religio>

РЕЛИГИО научно-теоретический журнал ВЕДЕНИЕ

ISSN 2072-8662

Выходит 4 раза в год

Key title: Religiovedenie

3
2014



Главный редактор
А.П. Забияко

Отв. секретарь
Е.С. Элбакян

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

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

СОДЕРЖАНИЕ

История религии

- Громова Ю.О.** Легендарная река Самбадион как ориентир в поисках десяти потерянных колен израилевых.....3
Полякова М.А. Реформа церкви и начало регламентации всеобщего народного образования в немецких землях.....12
Ревуненкова Н.В. «Золотая книга» Гроция и коллекция ГМИР.....20

Религии России

- Головущкин Д.А.** Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века: социально-философские аспекты концептуализации.....36
Аргудяева Ю.В. Потомки русских казаков-старообрядцев в Турции и Северной Америке.....46
Матющенко В.С. Хозяйственная деятельность старообрядцев Белокриницкой иерархии в Амурской области.....62
Полякова Е.А. Постсоветская действительность в церковно-государственных отношениях как фактообразующая в формировании церковных музеев.....74
Дударёнок С.М. Работа протестантских церквей Приморского края с детьми и молодежью в постсоветский период истории...83

Религии Востока

- Кораблин Д.А.** Тибетская религиозная традиция Юндринг бон на примере монастыря Тритен Норбутце.....100
Шиманская А.А. Жанр намтара в тибетской литературе.....110

Новые религиозные движения

- Романова Е.Г.** Феномен Аум Синрикё в контексте «скрытых» свойств японского общества.....118

Религиозная философия

- Карибуллин А.А.** Ризаэтдин Фахретдин и Зайнулла Расулев: к проблеме осмысления «суфизма» – религиозно-философского учения в исламе.....133

Философия религии

- Щепанский В.В.** Герменевтический анализ религиозных символов в «Треносе» Мелетия Смотрицкого.....140

Религия и культура

- Чирков Н.В.** Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) в Якутии.....152

История религиоведения

- Гаврилов С.С.** С.М. Широкогоров: отсроченное признание (библиографический обзор).....161
- Забияко А.П.** Методология интерпретации наскальных изображений: религиоведческое наследие А.П. Окладникова...172

Архив

- Забияко А.А., Левченко А.А.** «Кошмарная чужь» японского бестиария: образ Каппы в русской литературе начала XX в. (В. Март).....187

Кругозор

- Мухелешвили Н.Л.** Рецензия на книгу. Селезнев Н.Н. Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке.....196

- Contents**.....198
- Авторы номера**.....205
- К сведению авторов**.....208
- Оформление подписки**209

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.



Громова Ю.О.

Легендарная река Самбагион как ориентир в поисках десяти потерянных колен израилевых

Аннотация. Статья представляет собой экскурс в историю концепта легендарной еврейской реки Самбагион применительно к поискам десяти потерянных колен израилевых начиная с первых веков новой эры. Автор прослеживает историю развития понятия легендарной реки в библейских пассажах, в трудах греческих историков, в текстах еврейских средневековых мидрашей (толкований Торы), а также в еврейской географической литературе средневековья и раннего нового времени. В статье исследуется момент пересечения сюжетной линии легенды о Самбагионе с мифом о десяти потерянных коленах.



О.Ю. Громова

Ключевые слова: еврейская культура, десять потерянных колен, еврейский средневековый путешественник, средневековые тексты, экзегеза

Самбагион (**סמבטיון**) – легендарная река (в других версиях – местность), популярный мотив еврейского фольклора, уходящий корнями в библейскую историю. Основное развитие легенда о Самбагионе получила в средние века, в раввинистической литературе и текстах еврейских средневековых путешественников. Как и в случае с другими элементами народного творчества, текст легенды о Самбагионе явлен не в виде канонического оформленного пассажа, а представляет собой метатекст, сложившийся на протяжении веков в результате бесчисленных наслоений смыслов и коннотаций. Задача настоящей статьи – «распутать» клубок коннотаций, расплести канву легенды, проследив историю ее развития в трактовках и интерпретациях, достичь первоосновы легенды. Возможно, этот путь позволит прийти к выводу о причинах, по которым мотив Самбагиона на протяжении веков появлялся в тех или иных текстах еврейской культуры и был столь популярен у различных авторов.

Феномен Самбагиона возникает в тесной связи с историей о десяти потерянных коленах израилевых. Десять потерянных колен (ивр. **עשרת השבטים**) – десять еврейских племен, составлявших Израильское (Северное) царство (928 – 723 гг. до н.э.), исчезнувших с исторической арены после падения царства под ударами ассирийцев приблизительно в 723 г. до н.э. Десять колен, потомков сыновей Иакова, ассирийцы увели в плен, о чем повествуется во 2 Цар. [4 Цар.] 17:6: «В девятый год Осии взял царь Ассирийский Самарию, и переселил Израильтян в Ассирию, и поселил их в Халахе и в Хаворе, при реке Гозан, и в городах Мидийских». Как указывает исследователь П. Бармаш, использование слова «река» применительно к географическому названию «Гозан» является ошибкой¹. Город Гозан (Тель Халаф), завоеванный ассирийцами ок. 800 г. до н.э., был столицей ассирийской провинции Бит Бахи'ан (Bit Bahian). А вот город Гозан находился как раз на реке Хавор (ныне – Хабур, река в Сирии), в одноименном округе, заселенном в основном

арамеями. Хавор – приток Евфрата, протекал близ округа Халах, лежащего к северо-востоку от Ниневии.

Несмотря на географическую неточность, с этих библейских строк начинается точка отсчета «потерянности» десяти колен и их поисков, реальных и экзегетических. С этого момента начинается история об изгнании десяти колен «за реку».

В целом, история о десяти коленах очень туманна, ведь о судьбе изгнанников ничего более не сообщается в канонических книгах. Самбатион представляет собой еще более загадочный концепт – он обладает волшебными свойствами: как река он может течь в разные стороны, самопроизвольно останавливаясь в один день или вообще представлять собой лавину из песка и камней, находящуюся в постоянном движении. Самбатион маркирует концы света, репрезентирует некую границу, отделяющую реальный мир от мира неизведанного – места пребывания загадочной группы людей. Как справедливо отмечает один из исследователей истории о десяти коленах, «поиск этой реки (Самбатиона) – пустая трата времени»². Но, несмотря на таинственность своего облика, именно Самбатион становится отправной точкой в поиске десяти колен. Чуть ли не каждая река в мире, от Янцзы до Амазонки³, была удостоена чести считаться иудейской рекой.

Интересно проследить бивалентную природу концепта Самбатиона – в некоторых местах он описывается как река, в других текстах он представляется неким местом, топосом, что заметно по использованию предлога «за» (Самбатионом) в противоположность предлогу «в» (Самбатион).

Самбатион как река вписывается в метатекст легенды на историческом уровне в Библии, как указано выше, во Второй книге Царей. Впервые после библейского текста мы находим упоминание о реке в связи с легендой о десяти коленах во Второй апокрифической книге Эзры (2 Эзр. 13:40–47), которая также называется IV Книгой Эзры. Здесь Евфрат предстает как река, которую останавливает Бог, чтобы десять колен смогли ее пересечь в их пути по дороге к изгнанию. В этом отрывке также говорится о том, что десять колен вернуться в будущем, при этом река будет разделена на семь протоков. Стоит упомянуть, что большая часть Второй книги Эзры была создана, по-видимому, незадолго до или сразу после разрушения Второго Храма в 70 г. н.э.⁴

Приблизительно в этот период возникает и сам термин «Самбатион», который представляет собой эллинизированную искаженную версию словосочетания «шаббатная река». Именно в такой версии термин фиксируется в еврейском тексте. В первых веках новой эры в трудах греческих историков возникает река, ассоциируемая со священным седьмым днем для иудеев – субботой, шаббатом. Этой реке приписываются волшебные свойства: она переменчива в течении, может самопроизвольно останавливаться или пересыхать. В «Естественной истории» Плиний Старший (середина I в.) пишет о Самбатионе: «В Иудее есть ручей (река), субботаами пересыхающий» – in Iudaea **rivus sabbatis** omnibus siccatur⁵ – в этих строках простым порядком слов Плиний непреднамеренно дает название реке, зафиксировавшееся в веках.

Древний историк Иосиф Флавий отождествляет Самбатион с рекой Евфрат, в точности наоборот передавая слова Плиния Старшего. Довольно ироничный шаг для историка «разрешить» иудейской реке течь в субботу, нарушая при этом заповедь о субботнем покое⁶. В «Иудейской Войне» Иосиф Флавий описывает Самбатион:

«Водообильная и довольно быстро несущаяся во время течения, река

ровно шесть дней в неделю иссякает от самого источника и представляет глазам зрителя сухое русло; в каждый же седьмой день воды ее снова текут, точно не было никакого перерыва. Такой порядок течения река сохраняет в точности, вследствие чего она и названа Субботней рекой по имени священного седьмого дня, празднуемого иудеями»⁷.

Однако ни Плиний, ни Иосиф Флавий не отождествляют Самбатион с местом изгнания десяти колен. В раввинистической же традиции Самбатион оказывается связанным как с легендой о десяти коленах, так и с историями об иных «богоизбранных» группах еврейского народа. Когда и каким образом в еврейской культуре произошло соединение двух легенд, и эллинизированный «Самбатион» стал обозначать ту самую реку, за которую были уведены десять колен? С точки зрения современного исследователя легенды о десяти коленах Цви Бен-Дор Бенита, легенда о Самбатионе перекочевала в еврейскую культурную среду из греко-римской ойкумены, окружавшей мудрецов Талмуда, при этом сохранив некоторые элементы греко-римских мифов⁸. Так, с точки зрения древних римлян, Сатурн – это, во-первых, седьмая планета (если считать Солнце и Луну планетами), во-вторых, бог римской мифологии, покровитель субботы, дня Сатурна (Satur(n)day). Река, имеющая особые свойства покоиться (или, наоборот, бурно течь) в субботу, становится неизменно соотносимой с седьмым днем, который определяет эти волшебные свойства – днем Сатурна, лат. *sabbatum*.

Но не только название, по мнению Ц. Б.-Д. Бенита, просочилось в еврейскую культурную среду из греко-римской ойкумены. Некоторая смысловая окрашенность легенды о Самбатионе также, возможно, была заимствована из греческих и римских мифов. Так, в греческой мифологии бог Хронос (он же Сатурн в римском пантеоне) проглатывает своих детей, но, при этом, они не погибают, а остаются живы внутри его тела. Эта недоброжелательная черта трансформируется в новую интерпретацию легенды о потерянных коленах в раввинистических текстах, на новом этапе осмысления легенды. Здесь перед нами предстает еврейский Бог, который поселяет свой народ за реку, поглощая его, но оставляя в целостности и сохранности. Еще в книге Позднего пророка Осии (VIII в. до н.э.), ближайшего по хронологии к истории изгнания десяти колен, сказано: «Поглощен Израиль; теперь они будут среди народов как негодный сосуд». Мидраши – особые структурные элементы Устной Торы – по-новому интерпретируют поглощение, развивая тему выживания народа за рекой.

Если рассматривать Сатурн как небесное тело, в античном видении в солнечной системе существовало пять планет, наблюдаемых невооруженным глазом. Сатурн представлялся самой дальней – самой недостижимой и загадочной из всех планет. При этом, естественно, орбита вращения Сатурна оказывается самой дальней границей теоретически существующего мира, по сути, краем Вселенной. Становится понятно, что именно во «владения» Сатурна, в самые дальние закоулки Вселенной логичнее всего «поселить» десять колен, сделав их место пребывания окончательно недостижимым. Именно так, по мнению историка Ц. Б.-Д. Бенита, мотив недостижимости возникает применительно к легенде о десяти коленах, именно так трудами мудрецов Устной Торы они «помещаются» за Самбатион. С этого времени в талмудических текстах прослеживается мотив Самбатиона как места укрытия и защиты.

Стоит сказать, что авторы ранних мидрашей очень смутно говорят о месте нахождения десяти колен: кажется, толкователей библейского текста не интересует место поселения колен, но беспокоит необходимость извлечь

уроки из их изгнания. Начиная же с определенного момента, в текстах мидрашей возникает Самбатион как опорная точка поисков не только десяти колен, но и иных «богоизбранных» групп еврейского народа. Так, мидраш начала IX в. сообщает о трех местах изгнания десяти колен: «*В своих трех изгнаниях колена были [разделены] на три группы: одна группа направилась в Самбатион, другая была изгнана за Самбатион, третья [направилась] в Дафну, что близ Риблы, и была поглощена*»⁹. Распространены мидраши, в которых метафорично описывается «скрытость» и «недоступность» десяти колен: они находятся за Самбатионом, поглощены, скрыты в облаке, поселены за горами мрака или даже бродят во тьме.

Поздняя раввинистическая традиция отходит от понимания Самбатиона как водного объекта, описывая его как особое место. Раввинистические тексты и таргумы (переводы Библии) описывают Самбатион в образе некой отличительной и недостижимой местности, особого «контейнера», куда Бог помещает не только десять колен, но и иные отмеченные им группы людей, нуждающихся в защите. Так, в арамейском таргуме псевдо-Ионатана к Пятикнижию (VII в.) Самбатион описывается как река, за которую Бог уводит другую выдающуюся группу еврейского народа – *Бней Моше*. Упоминание *Бней Моше* или сыновей Моисея отсылает нас к эпизоду из книги Исхода, в котором Господь в момент великого гнева на народ Израиля обещает Моисею произвести от него «многочисленный народ» (Исх. 32:10). В другом известном мидраше «Десять изгнаний» повествуется о представителях колена левитов, скорбящих по разрушению Иерусалимского Храма. Как известно, левиты – особая группа еврейского народа, священнослужители, не запятанные, подобно другим коленам, в грехе золотого тельца. В изгнании вавилонские правители приказали левитам играть на музыкальных инструментах, однако они отказываются петь и исполнять музыку для разрушителей Храма. В мидраше описывается, как, в поощрение за праведность, Господь «скрывает» левитов за Самбатионом¹⁰.

Отношение к Самбатиону как к географическому месту, ориентиру в поисках десяти колен в преддверии средних веков пришло на смену ранним представлениям о Арцарете – дальней стране проживания десяти колен, термина, возникшего в результате лингвистической неточности. В вышеупомянутой Второй книге Эзры сообщается, что, по пересечении реки Евфрат, которую остановил Бог, колена направились в *эрец ахерет* ארץ אחרת – иную землю, другую страну (2 Эзр. 13:40). Здесь автор книги переписывает строки Второзакония, где говорится, что Господь разгневался на сынов Израиля и за грехи «поверг их на **другую землю**, как ныне видим» (Втор. 29:28). Эта «другая земля», по этимологии слова ахерет – лишь противопоставление известным и обозначенным в Библии географическим названиям – собственно Израилю и месту изгнания двух Иудейских колен – Египту. Но составитель Второй книги Эзры идет дальше и уже через несколько стихов простой перестановкой букв изобретает название этой страны – Arzareth¹¹, Арцарет (2 Эзр. 13:45). Этот термин, родившийся в результате неверного перевода или описки самого автора, становится географической загадкой для многих последующих искателей колен вплоть до конца XIX века, когда ведущим британским филологом и библеистом В.А. Райтом (1831–1914) было выдвинуто предположение о том, что «Арцарет» в 45 стихе есть то же самое, что *erets ahereth* в 40 стихе. Самбатион приходит на смену этому невнятному, но необходимому для ориентира термину. Для поиска неизвестной группы людей, о которой на протяжении многих веков не было достоверных сведений, приходилось опираться лишь на текст священных книг, выискивая географические

ориентиры и подсказки. В средние века в путевых дневниках еврейских средневековых путешественников Самбатион становится настоящим ориентиром в поисках десяти колен.

Еврейские средневековые путешественники развили некоторые аспекты, заложенные в мидрашах, в том числе концепт Самбатиона, превратив его в необходимый атрибут истории десяти колен. Основная сюжетная линия средневековой легенды сводится к следующему. Десять колен живут за рекой Самбатион, но к их местопребыванию невозможно приблизиться. Контакт с десятью коленами противостоит сама река, текущая в будние дни бурным потоком, увлекающим камни и песок, а в субботу покоящаяся, но переход через нее запрещен четвертой заповедью (запрет для евреев на передвижение в субботу (*Исх. 20:8-11*)).

Если поиски десяти колен и Самбатиона в предыдущие века – поиски умозрительного, экзегетического характера, то средневековые исследования – занятие совсем иного рода. Путешественники ищут контакта с десятью коленами, сообщают о том, что видели представителей потерянных колен, вступали с ними в контакт. А некоторые даже провозглашают себя потомками десяти колен.

Именно так поступает самый ранний из известных еврейских путешественников, вошедший в историю под именем Эльдад Данит (ха-Дани, из колена Дана). В 883 г.н. э. он пребывает в город Кайруан, центр еврейской культурной жизни раннего средневековья, центр торговли Северной Африки. Данит объявляет себя посланником десяти колен, рассказывая фантастические истории о их существовании за рекой Самбатион и о своих странствиях по Египту, Месопотамии, Йемену и Эфиопии. Текст дневника сохранился во многих переизданиях, переведен на множество языков¹² и был популярен в средневековой Европе.

Эльдад называет реку «шаббатной рекой», говоря, что Самбатионом ее называют «иногородцы», подразумевая, вероятно, греческих авторов начала эры. За реку Самбатион Данит «поселяет» четыре колена – Дан, Нафтали, Гад и Ашер. Они связываются с внешним миром посредством голубиной почты. К месту пребывания колен не подобраться, так как в будние дни Самбатион течет бурным потоком, который невозможно переплыть. В субботу же река покоится, но если кто-то решится нарушить запрет на передвижение в субботу и пересечет Самбатион, он все же не сможет вступить в контакт с представителями колен, так как на противоположном берегу реки полыхает огонь, пожирающий все на своем пути.

«Ширина реки Сабатиона двести двадцать локтей, или расстояние выстрела из лука. Река наполнена песком и камнями, и шум ее слышен очень далеко. Грохот ее камней подобен сильным раскатам грома, шуму морских волн и бурного ветра; ночью же грохот этот слышен на расстоянии полудня пути. Там множество источников, стекающих в одно озеро, откуда берут воду для орошения земли, и в том озере разводятся всевозможные роды рыб, а в окрестности его всевозможные роды чистых птиц.

Вода, песок и камни в реке находятся в движении всего неделю, а в субботу, начиная с кануна ее до кануна следующего дня, все это покоится. С другой стороны реки [в это время] огонь, так что никто не может приблизиться к реке на расстоянии мили: огонь поедает все, что растет вокруг реки»¹³.

Создавая именно такое описание Самбатиона – реки, бурлящей в будние дни бурным потоком, уносящим камни и песок, Данит, возможно, опирался на исламскую традицию, в которой повествуется о реке из песка¹⁴.

«Модель» Самбатииона, зафиксированная в дневнике Эльдада, будет принята за канон и будет неоднократно копироваться в последующие века. Так, описание Данита дословно передано в мидраше Берешит Рабба, что превращает его в общепризнанный раввинистический концепт.

Эльдад Данит, по-видимому, был хорошо знаком и с еврейской традицией, «поселяющей» за Самбатиион особые группы людей. Так, он сообщает о Бней Моше, также проживающих за рекой.

По тексту путевого дневника Данита четко прослеживается желание сделать местопребывание колен недостижимым, возможно, с той целью, чтобы его неправдоподобные рассказы не могли проверить опытным путем. Несмотря на одобрение историй Данита многими духовными лидерами средневековья, на протяжении веков путешественника обвиняли во лжи. В отличие от ранних толкователей легенды о десяти коленах, Эльдад сам «притворялся» представителем одного их колен, тем самым генерируя новое знание «изнутри» и новое же направление исследования. Этот бесспорно выдающийся средневековый путешественник смог увлечь своих слушателей удивительными рассказами о десяти коленах и Самбатиионе, перемешивая свои фантазии со сказками и легендами, о которых жители Кайруана уже знали из раввинистической литературы.

Другой еврейский путешественник средневековья – Петахия Регенбургский (1175–1185 гг. или 1170–87 гг.) в первой половине XII в. посетил Палестину и Месопотамию. Дневник Петахии называется «Кругосветное странствие рабби Петахии Регенбургского», написан на иврите, повествование в нем ведется от третьего лица. Считается, что сам Петахия оставил только путевые записки, по которым книгу составили другие авторы, в том числе его друг, один из лидеров религиозного движения германских евреев хасидей ашкеназ Иегуда Хасид (XVII в.). В книгу вошло лишь то, что казалось авторам наиболее важным, а остальное кратко упомянуто.

Книга о странствиях Петахии была впервые опубликована в Праге в 1595 году. После этого дневник выдержал еще более двух десятков изданий и был переведен на латынь, немецкий, идиш, русский и другие языки.

Как и современник Петахии Вениамин Тудельский, совершивший кругосветный вояж за несколько десятилетий до него, Петахия сообщает о проживании независимых еврейских общин по всему миру. В частности, он вскользь упоминает о евреях Эфиопии: «В Вавилонии живет более шестисот тысяч евреев и столько же в земле Куш и в Персии». Евреи Эфиопии или так называемая секта «Фалаша» многими исследователями причислялась к потомкам десяти колен. Петахия описывает и необычный источник, встреченный им в древнем городе Иавнее (Явне): «*В Иавнее есть источник, который течет в продолжение шести дней недели, а в субботу в нем нет ни одной капли воды*»¹⁵. Описанный источник схож по свойствам с Самбатиионом, а, значит и в XII в. легенда продолжала существовать.

Поразительно, что и в XV в. легенда о Самбатиионе продолжает быть актуальной. О ней упоминает Элайя из Феррары – путешественник и талмудист итальянского происхождения. Элайя совершил путешествие с 1434 по 1437 гг.: посетив Египет и Дамаск, он прибывает в Иерусалим, преодолев страшную бурю на море и потеряв в ней сына и внука. До нас дошло одно из писем Элайи, адресованное жене и детям, оставшимся в Ферраре. Написанное в рифмованной прозе, оно повествует о Иерусалиме, о легендах, повествующих о народе Израиля, о десяти потерянных коленах и о реке Самбатиион. В письме путешественник выражает желание еще постранствовать по Земле Обетованной и прислать описания городов и святых мест. Интересная

информация содержится в следующих строках повествования Элайи:

«Молодой еврей рассказал мне о его соплеменниках и единоверцах, о том, что они не подчиняются другим народам, но сами себе хозяева... Они живут на острове, расположенном близ реки Самбатсион, напротив них проживает колено Менашие, (тогда как) колена Дана, Нафтали, Гада и Ашера обитают за рекой. Колено Иссахара проживает на территории, лишь им подвластной, ... колено Симеона – на юге, колена Завулону и Рувима – на (противоположном) берегу Евфрата, а колено Эфраима – к югу от Вавилона»¹⁶.

По выражению современного исследователя истории десяти колен социолога С.М. Лимана, сообщения еврейских средневековых путешественников о нахождении ими потерянных колен и реки Самбатсион поддерживали веру в апокалипсические пророчества о возвращении десяти колен и объединении их с остальным еврейским народом¹⁷.

Со времени открытия Америки в 1492 г., поиски десяти колен «перемещаются» на новый континент, за пределы Ближнего Востока и Центральной Азии – в Африку, Китай и Индию. Тем не менее, в новой и новейшей истории наблюдается сохранение интереса к библейским местам и территориям Центральной Азии как к местам пребывания десяти колен.

На протяжении многовековой истории поисков десяти потерянных колен, Самбатсион всегда «маркировал» место нахождения колен, превращая его из неопределенного «места пребывания» во вполне осязаемый топоним, географический ориентир. В средневековье Самбатсион играет ту же роль, которую исполнял Арцарет в ранней истории о десяти коленах: роль места, которое можно обнаружить, достигнуть, пересечь, совершить к нему и по нему путешествие. Единоразовые слитые в рассказе еврейского путешественника Эльдада Данита эллинизированный Самбатсион и загадочные потерянные библейские племена стали олицетворять собой единую легенду, общий миф, который в результате слияния не стал понятнее и ближе, а оказался еще более загадочным и интригующим. Персонажи этого общего мифа – таинственная река и потерянный народ – кажется, взаимно определяют друг друга: если найти реку, за ней обязательно обнаружатся колена; если где-то сообщалось о нахождении одного или нескольких колен – поблизости обязательно должен протекать Самбатсион. В действительности, колена, поселенные в первые века новой эры «за Самбатсион» – за самую дальнюю границу видимого мира – лишь продолжили удаляться в последующие века за отсутствием иной достоверной информации о их местонахождении.

Современное государство Израиль проводит политику признания потомками потерянных колен некоторых этнолингвистических групп, традиционно исповедующих иудаизм. Такова, к примеру, фалаша – группа эфиопских евреев, репатриированных в результате нескольких операций в Израиль с 1984 по 1991 гг. (всего около 50 тысяч человек). Современные ученые продолжают анализировать данные археологических раскопок, доказывающих необоснованность истории об изгнании ассирийцами всего населения Северного царства в VIII в. до н.э., а значит, подтверждают мифологическую природу историй о десяти потерянных коленах и реке Самбатсион¹⁸. Поиски доказательств и обоснований продолжаются, а мнения по-прежнему разнятся. Как и десять веков назад.

Библиографический список

1. Иосиф Флавий. Иудейская война / Пер. с древнегреческого М. Финкельберг и Ф. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. – М., Иер., 1993.

2. Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. – М., 2007.
3. Три еврейских путешественника. – М., 2004.
4. Adler E. Jewish Travelers in the Middle Ages. New York, 1987.
5. Barmash P. At the Nexus of History and Memory: The Ten Lost Tribes, *AJS Review* 29, No. 2 (2005), pp. 207–36.
6. Ben-Dor Benite Z. The Ten Lost Tribes: A World History. – Oxford, 2009.
7. Braude W.G. *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*. – New Haven, Conn., 1968.
8. Charles R.H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With the Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Ed. by R.H. Charles. – Vol. II. – Oxford, Pseudepigrapha, 1913.
9. Epstein A. Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus. – Pressburg, Germany, 1891.
10. Jellinek A. *Bet ha-Midrash: Midrashim Ketanim Yeshanim u-Ma'amarim Shonim / Midrash 'Eser Galuyot*. – Jerusalem, 1967.
11. Jones W.H.S., trans. *Pliny: Natural History*. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1975.
12. Lyman S.M. The Lost Tribes of Israel as a Problem in History and Sociology // *International Journal of Politics, Culture and Society*. – Vol. 12. – No. 1, 1998, pp. 7–42.
13. Neubauer A. Where Are the Ten Tribes? I. Bible, Talmud and Midrashic Literature. *Jewish Quarterly Review* I.I. (Oct. 1881).

¹ Barmash P. At the Nexus of History and Memory: The Ten Lost Tribes, *AJS Review* 29. – No. 2 (2005). – P. 220.

² Neubauer A. Where Are the Ten Tribes? I. Bible, Talmud and Midrashic Literature. *Jewish Quarterly Review* I.I. (Oct. 1881). – P. 20.

³ Ben-Dor Benite Z. The Ten Lost Tribes: A World History. – Oxford, 2009. – P. 77.

⁴ Подробно о 2 кн. Эзры и дате создания текста см. : Charles R. H. *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With the Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books*. Ed. by R. H. Charles. – Vol. II. – Oxford, Pseudepigrapha, 1913. – P. 542–624.

⁵ Jones W.H.S., trans. *Pliny: Natural History*. – Cambridge, Mass. : Harvard University Press, 1975. – pp. 392–394. Перевод на русский язык здесь и далее – мой, Ю.Г.

⁶ Иосиф Флавий. Иудейские древности: в 2 т. – М., 2007. – Т. 1. – XI.

⁷ Иосиф Флавий. Иудейская война / Пер. с древнегреческого М. Финкельберг и Ф. Вдовиченко; под ред. А. Ковельмана. – М. – Иер., 1993. – VII кн. 5:1.

⁸ Ben-Dor Benite Z. The Ten Lost Tribes: A World History. – Oxford, 2009. – pp. 80–81.

⁹ Braude W. G. *Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths*. – New Haven, Conn., 1968. – P. 617.

¹⁰ Jellinek A. *Bet ha-Midrash: Midrashim Ketanim Yeshanim u-Ma'amarim Shonim / Midrash 'Eser Galuyot*. – Jerusalem, 1967. – pp. 113–116.

¹¹ По версии перевода King James Version – Arsareth.

¹² Русский перевод текста – см. : Три еврейских путешественника. Книга Эльдада Дани-та // Три еврейских путешественника. Русские переводы источников с исправлениями и дополненными комментариями Марголина П. В. / Ред. Зеленина Г. – М., 2004.

¹³ Три еврейских путешественника. Книга Эльдада Дани-та // Три еврейских путешественника. – С. 27–28.

¹⁴ Epstein A. Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus. – Pressburg, Germany, 1891. – P. 43.

¹⁵ Три еврейских путешественника. Кругосветное странствие рабби Петахии Регенбургского // Три еврейских путешественника. – С. 307.

¹⁶ Letter of Elijah of Ferrara (1434) // Adler E. *Jewish Travellers in the Middle Ages*. – New York, 1987. – Pp. 151–155.

17 Lyman S.M. The Lost Tribes of Israel as a Problem in History and Sociology // International Journal of Politics, Culture and Society. – Vol. 12. – No. 1, 1998. – P. 31.

18 Ср., например: Barmash P. At the Nexus of History and Memory: The Ten Lost Tribes, AJS Review 29. – No. 2 (2005). – P. 218.

References

1. Barmash P. AJS Review. Cambridge: Cambridge University Press, 29, No. 2 (2005), pp. 207-236.
2. Neubauer A. Jewish Quarterly Review. The University of Pennsylvania Press, I.I. (Oct. 1881). P. 20.
3. Ben-Dor Benite Z. The Ten Lost Tribes: A World History. Oxford: Oxford University Press, 2009. P. 77.
4. Charles R.H. The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English. With the Introduction and Critical and Explanatory Notes to the Several Books. Ed. by R. H. Charles. Oxford, vol. II. Pseudepigrapha, 1913. Pp. 542–624.
5. Jones W.H.S., trans. Pliny: Natural History. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975. 10. Pp. 92–394.
6. Josephus Flavius. *Iudejskie drevnosti* [Antiquities of the Jews]: in 2 vol. Moscow, 2007, Vol. 1, XI.
7. Josephus Flavius. *Iudejskaja vojna* [The Jewish War]. Moscow, Ierusalim, 1993, VII vol. 5:1.
8. Ben-Dor Benite Z. The Ten Lost Tribes: A World History. Oxford: Oxford University Press, 2009. Pp. 80-81.
9. Braude W. G. Pesikta Rabbati: Discourses for Feasts, Fasts, and Special Sabbaths. New Haven, Conn., 1968. P. 617.
10. Jellinek A. Bet ha-Midrash: Midrashim Ketanim Yeshanim u-Ma'amarim Shonim. Jerusalem, 1967. Pp. 113-116.
11. *Tri evrejskikh puteshestvennika* [Three Jewish Travelers]. Moscow, 2004.
12. *Tri evrejskikh puteshestvennika* [Three Jewish Travelers]. Moscow, 2004. Pp. 27–28.
13. Epstein A. Eldad ha-Dani, his reports on the ten lost tribes and their rites [Eldad ha-Dani, seine Berichte über die X Stämme und deren Ritus]. Pressburg, Germany, 1891. P. 43.
14. *Tri evrejskikh puteshestvennika* [Three Jewish Travelers]. Moscow, 2004. P. 307.
15. Adler E. Jewish Travellers in the Middle Ages. New York, 1987. Pp. 151–155.
16. Lyman S.M. International Journal of Politics, Culture and Society, Vol. 12, No. 1, 1998. Pp. 7–42.
17. Barmash P. AJS Review. Cambridge: Cambridge University Press, 29, No. 2 (2005). Pp. 207–236.



Полякова М.А.

Реформа церкви и начало регламентации всеобщего народного образования в немецких землях



М.А. Полякова

Аннотация. В статье идет речь о предпосылках Реформации в Германии и ее многостороннем характере. В частности, рассматривается образовательный аспект реформы Лютера. Приводится ряд фактов, подтверждающих интерес немецких реформаторов к проблемам религиозного просвещения. Кратко анализируются первые школьные уставы, принятые в разных немецких землях в XVI веке. Автор делает вывод о причинах успешности педагогической программы Лютера, к которым можно отнести ее целостность и системность, а также соответствие традиционному видению роли образования в Европе.

Ключевые слова: Реформация, катехизис, призвание (*Beruf*), гимназия, народное образование, школьный устав (*Schulordnung*), шультмайстер, кюстер

История Западной цивилизации в своем развитии проходит ряд эпохальных событий, когда те или иные концепты, ставшие в дальнейшем характерными признаками западной культуры, находятся в стадии своеобразного генезиса – только зарождаются, часто имея при этом формы, в которых еще очень сложно «разглядеть» те черты, которые станут приметными гораздо позднее. Только временная и абстрактно-логическая дистанцированность позволяет нам понять, почему и каким именно образом происходили процессы, часто приводившие к революционным по своей значимости результатам, плоды которых мы «пожинаем» и сегодня.

Все сказанное имеет непосредственное отношение к тем изменениям, которые произошли в западном обществе в эпоху Реформации, начавшейся в религиозной среде и развивавшейся под патронатом светской власти в период формирования национальных государств. Движение за религиозные реформы оказало существенное влияние на все сферы общественной жизни не только на их родине (в Германии), но и во всей Европе, так как затронуло и изменило, прежде всего, средневековую мораль и систему феодально-сословных отношений, обнажило проблемы экономического характера, акцентировало авторитет и потенциал светской власти. Вывод родоначальника движения *Мартина Лютера* (1483–1546) о возможности и необходимости общения личности с Богом без посредства церкви коренным образом изменил парадигмы отношения человека к самому себе в сторону его большей автономии и ответственности, а также явился истоком европейского индивидуализма¹.

На рубеже XV–XVI веков происходил постепенный закат итальянского первенства в области культуры и гуманизма, что было связано, прежде

всего, с экономическими причинами – смещением торговых путей из Средиземноморья в Атлантику, а также политическими – рождением великих монархий Франции и Англии. К этому же периоду относится и процесс «религиозного обновления», вошедший в историю под именем «протестантской Реформации»². Его источниками явились факторы как идеологического (религиозного), так и социально-политического характера, среди которых можно упомянуть «растущую враждебность финансовой буржуазии», направленную против папской власти, и «зарождающееся национальное чувство» в Германии. Кроме того, существенную роль в процессе «подготовки» реформы сыграли «светские» интеллектуалы и широкие крестьянские массы, выразившие ярое недовольство существующими экономическими порядками³.

При этом Реформация Лютера не только оказала значительное влияние на всю европейскую культуру, но также с самого начала носила ярко выраженный образовательно-воспитательный характер. Тот факт, что она поставила верующего в непосредственный контакт со Священным Писанием, привел каждого христианина к необходимости овладения элементарными средствами культуры, прежде всего – способностью к чтению. На основании этого можно сделать вывод о том, что с протестантизмом в педагогике установился принцип *права-долга* обучения для каждого гражданина, по крайней мере, на элементарном уровне⁴. Более же способная и одаренная часть населения должна была обладать знаниями древних языков для ознакомления с Писанием в оригинале. С этой целью Лютер, с одной стороны, популяризировал Божье слово посредством перевода Библии на немецкий язык и написанием Краткого катехизиса (*Kleiner Katechismus*), где христианское вероучение изложено в доступной и понятной форме; с другой – призывал талантливую молодежь развивать свои знания и принимал активное участие в открытии классических школ-гимназий.

Заслуга Лютера в области образования состоит в том, что он теоретически обосновал его необходимость для самореализации личности как перед Богом (исполнение идеи предопределения), так и перед другими людьми и обществом (осуществление мирской профессии), синтезировав оба направления в своей концепции о человеческом призвании (*Beruf*), и определил основные пути, по которым оно (образование) должно строиться. Фактически он дал рекомендации по формированию трех *ступеней образовательной системы*: элементарного или народного образования (*Grundschulbildung, Volksbildung*), среднего общегуманитарного (*Gymnasiumbildung*) и специализированного высшего (*universitär Bildung*), обеспечив каждое звено специальной программой и методикой обучения. Кроме того, реформатор составил перечень необходимых пособий для каждой ступени обучения, а также участвовал в корректировке учебников, создававшихся для школ и гимназий.

Вместе со своими ближайшими друзьями и соратниками он быстро реагировал на внешние события (запустение школ и упадок образования в связи с критикой церкви и клира) и использовал для распространения своих идей и Священного Писания новейшие технические изобретения (прежде всего – книгопечатание). Единомышленниками Лютера в области образования были виднейшие представители немецкой интеллигенции XVI столетия: виттенбергский профессор и реформатор *Иоганн Агрикола* (1494–1566); личный проповедник Лютера *Иоганн Бугенхаген* (1485–1558)⁵; реформатор вюртембергских школ, автор первого протестантского катехизиса, *Иоганн Бренц* (1499–1570); создатель Гольдбергской школы (Силезия) *Валентин Фридланд Троцендорф* (1490–1566); также, несомненно, «учитель Германии» *Филипп Меланхтон* (1497–1560), с которым 56 немецких городов консультировались по вопросу реорганизации своих школ⁶, и многие другие.

Поначалу главным предметом интереса педагогов XVI века являлось классическое (гимназическое) образование, проявлявшееся в реорганизации латинских школ. Практическим воплощением подобной программы были гуманистическая

История религии

школа Меланхтона в Нюрнберге (1526) и Страсбургская гимназия *Иоганна Штурма* (1538), сочетавшие в себе элементы как гуманистического, так и религиозного образования. Основным предметом в этих школах был латинский язык, в них готовили высокообразованных людей, эрудитов⁷. Несмотря на некоторую оторванность от реальной жизни, этот тип образования уверенно вошел в жизнь и явился образцом для школ подобного типа⁸. «Мудрое и красноречивое благочестие» (*die weise und redegewandte Frömmigkeit*) выпускников Страсбургской гимназии было основной целью обучения, и, хотя в дальнейшем ее школьный план обвиняли в непоследовательности, исследователи утверждают, что педагогам там хорошо удавалось «превращать знания в умения», а не накапливать «мертвый материал»⁹.

Однако, кроме активного участия в распространении повышенного (гимназического) типа образования, реформаторы занимались и проблемами элементарного обучения. К этому их подвигла визитация приходов Саксонии 1527 года, проведенная Лютером совместно с Меланхтоном и Бугенхагеном, которая выявила весьма плачевное состояние в области знаний Священного Писания и церковных обрядов, в том числе в среде священнослужителей. Именно это событие побудило реформатора к написанию катехизисов и обучению основам веры в церквях.

В своем Предисловии к Краткому катехизису Лютер отмечает, что простые люди «... даже понятия никакого не имеют о христианском учении», а также «... многие пасторы совершенно неспособны и не готовы учить»¹⁰. Далее он призывает пасторов и проповедников «... от всего сердца посвятить себя служению, иметь сострадание к людям и помогать нам [реформаторам] в насаждении сего Катехизиса среди людей, особенно среди молодежи»¹¹. Таким образом, целью написания катехизисов является исправление состояния, характеризующегося, с точки зрения Лютера, крайней неграмотностью населения в вопросах веры и соблюдения регулярных религиозных обязанностей.

Так, в 1529 году в свет выходят два катехизиса¹². Большой катехизис (*Großer Katechismus*), названный реформатором «Немецким» (*Deutscher Katechismus*), был написан для учителей – пасторов, проповедников, хозяев и отцов семейства с тем, чтобы они постоянно и основательно обучали «... молодежь тем основам, которые раскрываются в катехизисе, или наставлении для детей», и побуждали их «... к усердным самостоятельным упражнениям и занятиям в этой области»¹³. То есть, катехизисы создавались именно в целях христианского образования и, в том числе, обучения основам чтения. Кроме того, Лютер предусматривал наказание за пренебрежение занятиями катехизисом: дети, пока они не повторят его основные разделы наизусть, не должны получать ни еды, ни питья, а слуги подлежат увольнению¹⁴. Аналогичные мотивы прослеживаются в Предисловии к Краткому катехизису¹⁵.

Уже в 1520 году Краткий катехизис (еще не имевший этого названия) появляется в печати в плакатной форме под названием «Краткая форма десяти Заповедей, Символ веры и Молитва Господня»¹⁶. В декабре 1528 года Лютер приступает к катехизису, названному им сначала «*Enchiridion*»¹⁷, затем реформатор меняет это название на «Краткий катехизис», под которым тот и завоевал свою славу и популярность.

Первое издание Краткого катехизиса было осуществлено в форме таблиц (плакатов), первые три из которых вышли в январе 1529 года, а остальные – в середине марта того же года вместе с опубликованными раньше (в январе)¹⁹. Эти таблицы можно было развешивать на стенах церкви и школы²⁰ с целями обучения, а также изучать в кругу семьи. В мае 1529 года в Виттенберге Краткий катехизис был опубликован в виде брошюры со Скрижалью об обязанностях. Издание было дополнено предисловием автора и иллюстрациями.

Незадолго до этого он появился в Гамбурге на нижненемецком языке²¹, что говорит о важности подобного издания для всех немецких земель.

Уже в августе-сентябре того же года катехизис выходит на латинском языке²². В 1531 году Лютер внес последние исправления в его текст касательно исповедования, и в таком виде Краткий катехизис вошел в «Книгу согласия» Евангелическо-Аугсбургской Церкви 1580 года²³.

С введением института конфирмации потребовались более серьезные знания в области христианского учения, что повлекло за собой массовое открытие народных школ, прежде всего в Германии²⁴. Ряд ученых, давая оценку Лютеру-педагогу, в этой связи отмечают серьезные проблемы, с которыми столкнулись протестантские реформаторы при реализации программ элементарного образования²⁵.

Процесс этот действительно проходил в достаточно сложных условиях, связанных с недостатком учителей, отсутствием специальных мест для уроков, наличием разновозрастных учеников и т.п. Однако в основном проблемы эти касались сельских школ.

С целью регламентации школьного дела вводились так называемые школьные уставы (*Schulordnungen*), являвшиеся в свою очередь составными частями Церковных уставов (*Kirchenordnungen*)²⁶. В XVI веке подобные уставы были изданы в Брауншвейге (1528), Виттенберге (1533), Ганновере (1536), Вюртемберге (1559) и др.²⁷ Так как главной задачей начального образования являлось обучение основам протестантской веры, то и содержанием уставов было, прежде всего, разъяснение ее ключевых постулатов. Например, Вюртембергский Церковный устав, составленный Иоганном Бренцем и положенный в основу элементарных школьных программ всей Вюртембергской области, начинается именно с истолкования понятий веры, вероисповедания и др.²⁸

Еще одной проблемой народных школ было обеспечение учеников специальной литературой. Правда, в этой области Лютер и его последователи достаточно преуспели. Основным учебным пособием в школах был Краткий катехизис Лютера, а также его сборник песен (церковных гимнов) и «Детская ручная книжечка Лютера»²⁹, куда входили молитвы «Отче наш», «Символ веры» и заповеди³⁰. По существу книга являлась букварем XVI века, выполняя, кроме того, задачу духовно-нравственного воспитания. Тротцендорф составил для школьников сборник для чтения «*Rosarium*»³¹. Однако признанным «лидером» в области школьной литературы, автором «дидактически безупречных учебников» бесспорно считается Меланхтон³².

Дисциплина в школах была строгая. Учителя (*Schulmeister*) не отличались слишком хорошим поведением. Но и здесь протестанты постарались навести порядок. Ганноверский устав (1581) предписывает учителям особую форму одежды и правила поведения³³. Вюртембергский устав содержит требования к шультмайстеру, которые можно было бы применить и к сегодняшнему дню: он обязан «... являть юношеству пример скромной, честной, трезвой жизни, — не покидать школы в случае опасности или без побудительных причин, а напротив того, присутствовать в надлежащее время в школе и тщательно исполнять все предписанное уставом, ... всеми силами способствовать пользе и благу государя и сельской школы, предупреждать и отвращать от них всякий вред и ущерб по имуществу»³⁴.

Достоянием просвещения XVI века явилось также женское воспитание. Брауншвейгский устав уделяет специальное внимание обучению девушек и женщин основам религии и чтению на родном языке (*Landessprache*)³⁵. В 1543 году устав был расширен, как в отношении области распространения

(на все города и села Брауншвейга), так и в плане перечня преподаваемых дисциплин. Кроме чтения, женское население ежедневно обучалось письму, пению и катехизису³⁶.

В Вюртемберге девушки и юноши обучались вместе, хотя большинство школьных уставов требовали раздельного обучения³⁷. Учебные программы реализовались как в частных (*Winkelschulen*), так и в государственных (*kommunale или Landesschulen*) школах³⁸. Преподавание в них вели со второй половины XVI века, так называемые кюстеры (*Küster*) – мелкие церковные служители, что, несомненно, свидетельствует о стремлении лютеранской церкви расширить круг своих приверженцев и воспитать достойную смену протестантам «первого поколения». Кроме религиозного воспитания, в таких школах учили читать (по слогам), писать и петь, чем и занимались эти учителя.

Фактическое наличие женского образования в отдельных землях Германии XVI века позволяет говорить о началах всеобщего образования в этой стране и попытках его регламентации, однако в полной мере подобные идеи и школьная практика стали достоянием педагогики XVII столетия, которая, несомненно, внесла коррективы в теоретические разработки предшествующей эпохи. Серьезные изменения в области образования связаны с трансформацией экономической обстановки в европейских странах, утверждением капиталистического уклада, ужесточением борьбы за расширение экономического пространства, вылившейся в колониальные захваты и войны по перегруппировке сил в Европе. Наиболее ярким проявлением этих процессов явилась Тридцатилетняя война (1618–1648), основные события которой – и на то есть свои причины – разворачивались на территории политически слабой и раздробленной Германии. Следует отметить, что педагогические идеи Лютера и его соратников продолжали развиваться и успешно внедряться в практику немецкого и европейского образования³⁹.

Таким образом, педагогическая программа Мартина Лютера была «обречена» на успех, благодаря, во-первых, ее целостности и системности; во-вторых, опоре на традиционные для Европы подходы к пониманию роли образования в жизни человека и общества, которые переосмысливались применительно к новым историческим условиям; в-третьих, ее органической связи с процессами, происходящими в социально-политической и духовной сферах европейского общества и отражающими глобальные тенденции развития эпохи зарождения и становления буржуазных отношений.

Библиографический список

1. Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения: пер. с фр. – Екатеринбург, 2006. – 720 с.
2. Корзо М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. – М. : «Канон+» РООИ «Реалибитация», 2007. – 672 с.
3. Лютер М. Большой Катехизис: Книга Согласия / пер. К. Комарова. – Фонд «Лютеранское наследие», Мн. : «ПИКОРП», 1996.
4. Полякова М.А. Краткий катехизис Мартина Лютера как методическое пособие по воспитанию христианина // Alma mater: Вестник высшей школы. – М. – Июнь 2013, № 6. – С. 118–120.
5. Полякова М.А. Разработка Мартином Лютером педагогической программы реформационного движения в Германии: исторические предпосылки, содержание, практическая реализация. – М. : АСОУ; Калуга : Издательство «Эйдос», 2010. – 192 с.

6. Савина С.Л. Политика Реформации в области образования // Гуманистическая мысль, школа и педагогика эпохи средневековья и начала нового времени (Исследования и материалы): Сб. науч. тр. / Под ред. К.И. Салимовой, В.Г. Безрогова. – М. : Изд. АПН СССР, 1990. – С. 113–121.
7. Таценко Т.Н. Реформация и начальное образование в немецких городах XVI века // Городская культура. Средневековье и начало нового времени / Под ред. чл.-кор. АН СССР В.И. Рутенбурга. – Л., 1986. – С. 127–151.
8. Шмидт К. История педагогики Карла Шмидта, изложенная во всемирно-историческом развитии и в органической связи с культурною жизнью народов / Пер. с нем. Эдуарда Циммермана. – Т. 2. : Основы христианства и его воспитания. – М. : К.Т. Солдатенков, 1880 – 760 с.
9. Brokmann-Nooren Christiane. Weibliche Bildung im 18 Jahrhundert: „gelehrtes Frauenzimmer“ und „gefällige Gattin“. – Oldenburg : Univ. Diss., 1992.
10. Cambi F. Manuale di Storia della pedagogia. – Bari : Laterza, 2009. – 392 p.
11. Fritsch A. Comenius und der heutige Lateinunterricht. – URL: www.klass-phil.uni-muenchen.de.
12. Lamanna E. Paolo, Il problema dell'educazione nelle storia del pensiero. Vol. Secondo: Dal Rinascimento all'illuminismo. – Firenze, MCMXLI (1941). – 302 p.
13. Martin Lutero, Il Piccolo Catechismo / A cura di Fulvio Ferrario. – Claudiana – Torino, 2004. – 84 p.
14. Sollbach Gerhard E. Reformation und Schule: Anstellungsvertrag für einen Dorfschulmeister aus dem Jahr 1654. – URL: www.historisches-centrum.de/einblicke.html.

¹ Подробнее см.: Мацкевич В.В. Становление и эволюция индивидуальности в истории образования // Индивидуально-ориентированная педагогика: сборник научных трудов по материалам 2-ой научной тьюторской конференции и региональных семинаров. – Москва; Томск, 1997. – С. 4–18.

² Cambi F. Manuale di Storia della pedagogia – Laterza, 2009. – P. 117.

³ Ibid., p. 118.

⁴ Ibid.

⁵ И. Бугенхаген непосредственно общался с Лютером, именно он освятил брак реформатора. Он был автором целого ряда церковных уставов (например, Брауншвейгского, Гамбургского, Любекского и др.), участвовал в организации школьного дела в Дании, Швеции и Шлезвиге. Немецкая историография уделяет ему внимание именно как реформатору в области образования. Напр.: Hohendorf G. Über die pädagogischen Anschauungen und bildungspolitischen Aktivitäten von Johannes Bugenhagen.; Шмидт К. История педагогики Карла Шмидта, изложенная во всемирно-историческом развитии и в органической связи с культурной жизнью народов: пер. с нем. Эдуарда Циммермана. – Т. 2. : Основы христианства и его воспитания. – М. : К.Т. Солдатенков, 1880. – С. 64–68.

⁶ Делюмо Ж. Цивилизация Возрождения: пер. с фр. – Екатеринбург, 2006. – С. 439.

⁷ Савина С.Л. Политика Реформации в области образования // Гуманистическая мысль, школа и педагогика эпохи средневековья и начала нового времени (Исследования и материалы): Сб. науч. тр. / Под ред. К.И. Салимовой, В.Г. Безрогова. – М. : Изд. АПН СССР. – 1990. – С. 113–121, 118.

⁸ Fritsch A. Comenius und der heutige Lateinunterricht. URL: www.klassphil.uni-muenchen.de (Accessed 25.05.2008).

⁹ Ibid.

¹⁰ Лютер М. Краткий катехизис / пер. К. Комарова. – Фонд «Лютеранское наследие». – Мн. : «ПИКОРП», 1996., Предисловие Доктора Мартина Лютера, п. 2.

¹¹ Там же, Предисловие Доктора Мартина Лютера, п. 6.

¹² Подробнее о катехизисе как жанре религиозной литературы см.: Корзо М.А. Украинская и белорусская катехетическая традиция конца XVI-XVIII вв.: становление, эволюция и проблема заимствований. – М. : «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007; Полякова М.А. Краткий катехизис Мартина Лютера как методическое пособие по воспитанию христианина // Alma mater: Вестник высшей школы. – М. – Июнь 2013. – № 6. – С. 118–120.

¹³ Лютер М. Большой Катехизис: Книга Согласия / Пер. К. Комарова. – Фонд «Лютеранское наследие». – Мн. : «ПИКОРП», 1996. – Краткое предисловие доктора Мартина Лютера, п. 3.

¹⁴ Там же, п. 16, 17.

¹⁵ Лютер М. Краткий катехизис, Предисловие Доктора Мартина Лютера, п. 12.

¹⁶ Корзо М.А. Указ. соч., С. 105.

¹⁷ В переводе с греческого – учебник, руководство (что само по себе примечательно). Под таким названием Краткий катехизис также фигурирует в более поздних изданиях, однако гораздо реже, чем под своим привычным титулом.

¹⁸ «Kleynе Catechismus» (оригинальная графика). Буквальный перевод: Малый (маленький) катехизис.

¹⁹ Martin Lutero, Il Piccolo Catechismo / A cura di Fulvio Ferrario. – Claudiana: Torino, 2004. – pp. 5–19). Introduzione di Fulvio Ferrario. – P. 10. См. также: Корзо М.А. Указ. соч., С. 105.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid.

²² Ibid. В изданиях 1532 г. (Виттенбергском и Нюрнбергском) латинская версия катехизиса выходит под названием: Parvvs Catechismus pro pueris in Schola (Краткий катехизис для детей в школе), что указывает на обучающую направленность катехизиса. Десять заповедей в этом катехизисе предваряются латинским алфавитом и перечнем латинских гласных и согласных.

²³ Martin Lutero, Il Piccolo Catechismo, Introduzione di Fulvio Ferrario. – P. 10.; Корзо М.А. Указ. соч., С. 106. Кроме того, автор подробно описывает ряд изменений, которые продолжали вносить в Краткий катехизис, в том числе, после смерти Мартина Лютера.

²⁴ Шмидт К. Указ. соч. С. 183.

²⁵ Cambi F. Manuale di Storia della pedagogia. – P. 120; Lamanna E. Paolo, Il problema dell'educazione nelle storia del pensiero. – Vol. Secondo: Dal Rinascimento all'illuminismo – Firenze, MCMXLI (1941). – P. 69; История педагогики Карла Шмидта, изложенная во всемирно-историческом развитии и в органической связи с культурно-жизнью народов: пер. с нем. Эдуарда Циммермана. – Т. 3. : История педагогики от Лютера до Песталоцци. – М., 1880.

²⁶ Таценко Т.Н. Реформация и начальное образование в немецких городах XVI века // Городская культура. Средневековье и начало нового времени / под ред. чл.-кор. АН СССР В.И. Рутенбурга. – Л., 1986, С. 135.

²⁷ Там же, С. 135–136.

²⁸ Hochfürstlich-Württembergische große Kirchenordnung. – URL: www.glaubensstimme.de/reformatoren/brenz (Accessed 06.06.2006).

²⁹ Видимо, предпринята попытка дословного перевода произведения К. Шмидта. Речь идет о детском сборнике молитв и заповедей.

³⁰ Шмидт К. Указ. соч., С. 186.

³¹ Там же.

³² Lamanna E. Paolo, Il problema dell'educazione nelle storia del pensiero. – P. 70.

³³ Шмидт К. Указ. соч., С. 188.

³⁴ Там же.

³⁵ Brokmann-Nooren Christiane. Weibliche Bildung im 18 Jahrhundert: „gelehrtes Frauenzimmer“ und „gefällige Gattin“. – Oldenburg : Univ. Diss., 1992. – P. 28.

³⁶ Ibid.

³⁷ Таценко Т.Н. Указ. соч., С. 138.

³⁸ Sollbach Gerhard E. Reformation und Schule: Anstellungsvertrag für einen Dorfschulmeister aus dem Jahr 1654. – URL: www.historisches-centrum.de/einblicke.html (Accessed 16.01.2008).

³⁹ Подробнее см.: Полякова М.А. Разработка Мартином Лютером педагогической программы реформационного движения в Германии: исторические предпосылки, содержание, практическая реализация. – М. : АСОУ; Калуга : Издательство «Эйдос», 2010.

References

1. Cambi F. Manual on the history of pedagogy [Manuale di Storia della pedagogia]. Bari, Laterza, 2009, P. 392.
2. Delumo G. *Tsivilisatsiya Vozrozhdeniya* [The Civilization of the Renaissance]. Ekaterinburg, 2006, P. 720.
3. Savina S.L. *Gumanisticheskaya mysl, shkola i pedagogika epokhi srednevekov'ya i nachala novogo vremeni (Issledovaniya i materialy)* [The humanistic thought, school and pedagogics of the middle ages and early modern period (Studies and materials)]. Moscow, APN SSSR, 1990, P. 113–121.
4. Fritsch A. Comenius and modern learning Latin [Comenius und der heutige Lateinunterricht]. Available at: www.klassphil.uni-muenchen.de (Accessed: 25.05.2008).
5. Luther M. *Kratkiy katekhisis* [Small Catechism]. Minsk, «PIKORP», 1996.
6. Luther M. *Bolshoy katekhisis* [Large Catechism]. Minsk, «PIKORP», 1996.
7. Korzo M.A. *Ukrainskaya i belorusskaya katekheticheskaya traditsiya kontsa XVI-XVIII vv.* [Ukrainian and Belarusian catechetical tradition of late XVI–XVIII]. Moscow, «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2007, P. 672.
8. Martin Luther. Small Catechism. Introduction of Fulvio Ferrario [Il Piccolo Catechismo. Introduzione di Fulvio Ferrario]. Turin, Claudiana, 2004, P. 84.
9. Schmidt K. *Istoriya pedagogiki Karla Schmidta, izlozhenaya vo vseмирno-istoricheskom razviti i v organicheskoy svyazi s kulturnoyu zhizn'yu narodov* [History of pedagogics of Karl Schmidt stated at the world-historical development and in organic connection with the cultural life of peoples]. Moscow, K.T. Soldatenkov, 1880, P. 760.
10. Lamanna E. Paolo. The problem of education in the history of thought [Il problema dell'educazione nelle storia del pensiero]. Florence, MCMXLI (1941), P. 302.
11. Tazenko T.N. *Gorodskaya kultura. Srednevekov'ye i nachalo novogo vremeni* [Urban culture. Middle ages and the beginning of the new time]. Leningrad, 1986, P. 127–151.
12. Hochfürstlich-Württemberg large Church Statut [Hochfürstlich-Württembergische große Kirchenordnung]. Available at: www.glaubensstimme.de/reformatoren/brenz (Accessed 06.06.2006).
13. Brokmann-Nooren Christiane. Women's education in the 18th century: «the educated mistress» and «compliant wife» [Weibliche Bildung im 18 Jahrhundert: „gelehrtes Frauenzimmer“ und „gefällige Gattin“]. Oldenburg, 1992.
14. Sollbach Gerhard E. Reformation and school [Reformation und Schule]. Available at: www.historisches-centrum.de/einblicke.html (Accessed 16.01.2008).



Ревуненкова Н.В.

«Золотая книга» Гроция и коллекция ГМИР



Н.В. Ревуненкова

Аннотация. В статье рассматривается значение трактата Гуго Гроция «De veritate religionis Christianae» (1619–1621) в контексте развития европейской религиозно-общественной мысли XVII–XVIII вв. Прослеживаются влияния на автора реформационной культуры Нидерландов, определявшейся богословско-политическими конфликтами – с католицизмом и в русле протестантских конфессий. Трактат определяется как мировоззренческая исповедь с изложением индивидуальной концепции христианства, основанной на открытиях европейской «республики учёных» в истории, филологии, философии, языковедении, праве, поэзии.

Ключевые слова: трактат «Об истине христианства», редкие издания, библистика XVII–XVIII вв., мораль, догматика, толерантность, рационализм

Главным преимуществом христианства перед политеизмом, иудаизмом и исламом Гроций считал превосходно разработанные учения о бессмертии души и о морали. Разные воззрения христиан на догматику, появление среди последователей Христа конфессий и сект приравнены к обычным для любой сферы человеческого знания и общения разногласиям, естественным для религии точно так же, как для математики и медицины. Истину христианства, по Гроцию, доказывали отнюдь не догматы о грехопадении и Троице, а исторические судьбы христианского движения, мученическая эпопея, признание государями, распространение по миру. Здесь и в ряде произведений Гроций рассматривал идею примирения конфессий и выражал надежду на достижение их единства.

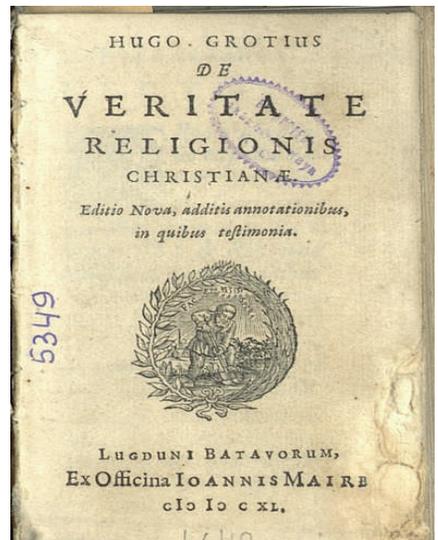
Вместе с трактатом в 1639 г. публиковался том комментариев с новыми переводами Гроцием текстов Библии, вызвавшими профессиональный интерес представителей европейской библистики, бурно развивавшейся в XVII–XVIII вв. В связи с этим в статье анализируются два комментированных издания – амстердамское Й. Майра 1640 г. и иенское К. Кёхера 1727 г. Выводы о популярности наследия Гроция в эпоху Просвещения основаны на рассмотрении иллюстрированного издания П. Планта, Брешия, 1761 г. и единственного для России издания 1768 г.

Издатели-просветители вместе с автором «De veritate» писали о том, что высшая христианская истина находится вне конфессий, ибо для спасения христианину необходимо лишь небольшое число истин – *credo minimum*. Тезис о *credo minimum* в Нидерландах открывал возможность для свободной дискуссии о менее важных религиозных догматах, что обеспечило бы для одной нации мирное сосуществование различных церквей. В Европе Гроция чествовали за защиту религиозной толерантности, ненаказуемости еретиков, за призыв к утверждению принципов справедливости и добросовестности в частной и публичной жизни христианского сообщества.

Из наследия великого нидерландского ученого Хёйга де Гроота (Гуго Гроций, 1583–1645) – основателя международного права и философии права – давно стали выделять энциклопедический трактат «О праве войны и мира» (*De Jure Belli ac Pacis*)¹. Незаслуженно забыты и недостаточно изучены его поэтические, филологические, философские и теологические произведения, хотя вплоть до конца XVIII в. наиболее известной его книгой считалась «Об истине христианской религии» (голл. «*Waarheid van den Christelijken Godsdienst*»; лат. «*De veritate religionis Christianae*»). Именно она заслужила тогда репутацию «золотой книги» писателя, то есть сочинения сравнительно сжатого объёма («книжица») и одновременно дорогого писателю и ценимого многими читателями. Книга сосредоточена на размышлениях о моральной силе христианства, которой не было у народов далёкой древности, поэтому, с точки зрения жанра, многие причисляют её к произведениям, характерным для апологетики. Так, в частности, её оценивал французский историк эпохи Просвещения Жан Левек де Бюриньи (1692–1785), автор фундаментального исследования о жизни и творчестве Гроция, являющегося и поныне наиболее полным источником биографии великого учёного². Современные справочные издания обычно, характеризуя многочисленные научные достижения Гроция, также называют его христианским апологетом³.

Однако, в оценках религиозных устремлений Гроция, которыми проникнута книга «Об истине христианской религии», никогда не было единства. Даже друзья, которым он передал рукопись для публикации, опасались за судьбу сочинения о христианстве, в котором не упоминалось ни о воплощении Бога, ни о Троице. На отпечатанную в 1627 г. в Париже книгу, имевшую цензурное разрешение докторов Сорбонны, голландские богословы откликнулись враждебными выпадами. Защитники ортодоксального кальвинистского вероучения не увидели здесь признаков апологии, но обнаружили, что, убеждая читателей в оптимистичности и привлекательности христианского учения о воздаянии и воскресении, Гроций опускал догматику. Вместо утверждения догмата о Троице книга повествовала о представлениях древних философов о символизме чисел. Против Гроция были выдвинуты обвинения в том, что он является антитринитарием, приверженцем идей Фауста Социна и опирается на гуманистический перевод Библии Себастьяна Кастеллиона, который беспощадно осудили Теодор де Без и Жан Кальвин.

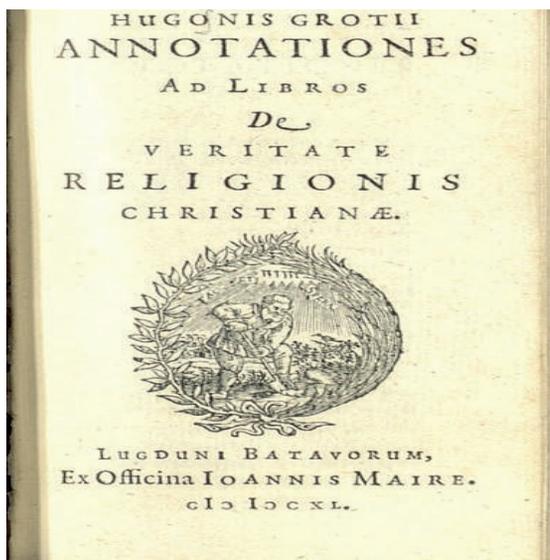
С попытками подорвать репутацию Гроция как учёного выступал самый влиятельный богослов Голландской республики – Жизберт Вутий (1589–1676), профессор восточных языков и ректор вновь образованного университета в Утрехте. В прижизненном издании основного труда Вутия «Церковная политика», которым располагает коллекция ГМИР, Гроций характеризуется весьма сурово. Ни о каких заслугах и талантах Гроция здесь нет упоминаний, а произведения ученого представлены как совокупность заблуждений ересиарха, способных повредить традиционной набожности своего народа⁴.



Илл. 1. Гуго Гроций. Об истине христианской религии. Лейден, Йохан Майр, 1640.
Титульный лист

Напротив, представители европейской «республики учёных» XVII в. и позже приветствовали новое в подходе автора к проблемам христианства, с энтузиазмом переживали необычные условия его появления. Текст сочинения «Об истине христианской религии» был написан в тот тяжелый период жизни Гроция, когда он в течение двух лет находился в заточении, будучи «узником совести». Сочинение создавалось как мировоззренческая исповедь, которую затем подкрепил особый том ссылок и толкований цитируемых источников. Здесь автор обращался к своему народу с разъяснениями концепции христианства, основанной на универсальном использовании той культурной традиции, которая в XVII веке носила название «литературы». Название восходило к лат. *Litterae* (мн. ч.), т.е. «учённость», понимаемая как верность букве исследуемых текстов, включая всю область истории, филологию, философию, языковедение, право, поэзию⁵.

Концепция христианства Гроция опиралась на феноменальные знания в области всех гуманитарных дисциплин. Необходимо отметить, что в Лейденский университет юный Хейг де Гроот был записан на факультет литературы и, помимо родного голландского и латыни, владел древнегреческим, древнееврейским, сирийским, арабским, французским, немецким и, возможно, английским языками. Пятнадцатилетним юношей он в составе дипломатического представительства голландских Объединенных провинций отправляется во Францию (апрель-май 1598 г.) на переговоры с Генрихом IV. Король после беседы с ним произнес: «Вот чудо Голландии!» и одарил его золотой цепью и собственным портретом. Дипломатическую миссию возглавлял Ян ван Олденбарневельт (1547–1619), авторитетный государственный деятель, занимавший с 1586 г. пост великого пенсионария Голландии. Под опекой Олденбарневельта состоялось привлечение даровитого юноши к политической деятельности, как в связи с его обширными познаниями, так и ввиду патрицианского происхождения – его отец занимал должности бургомистра Лейдена и куратора недавно основанного Лейденского университета.

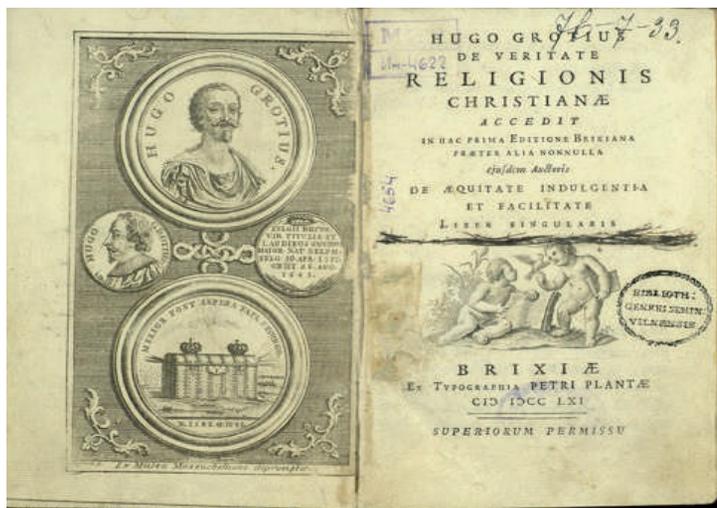


Илл. 2. Гуго Гроций. Комментарии к книгам об истине христианской религии. Лейден, Йохан Майр, 1640. Титульный лист

На родине имя Гуго Гроция получило признание, когда ему было от семнадцати до двадцати семи лет. Он опубликовал ряд античных текстов с комментариями, которые нидерландские филологи-эрудиты считали достойными сравнения с публикациями Эразма Роттердамского. Его трагедия в стихах «Адам изгнанный» (1601) свидетельствовала о таланте драматурга и поэта, излагала множество проблем, связанных с философией, этикой, физикой, географией, астрономией. Вслед за трактатом «О свободе мореплавания» (1609) он выступил с сочинением «Анналы Батавской республики» (1610), снискав славу историка-патриота⁶.

Как национальный политический деятель Гроций выдвинулся в условиях крупнейшего в

истории Нидерландов религиозно-политического конфликта, определившего последующие судьбы страны и личную судьбу писателя. Он был избран в правительство страны – Штаты Голландии – в статусе пенсионария города Роттердама.



Илл. 3. Гуго Гроций. Об истине христианской религии. Брешия, Пьетро Планта, 1761. Гравюра-фронтиспис и титульный лист

Голландская республика, объединившая семь из семнадцати провинций исторической области Нижнеземелья (Нидерланды), практически с 1609 г. избавилась от власти католической Испании. Католическая Церковь утратила былой политический престиж и, хотя католиками остались многие, во властные структуры они не допускались. Политический авторитет принадлежал кальвинистской Реформатской Церкви, которая считалась открытой для всех, «публичной», но не являлась государственным учреждением, поскольку состоять её членом или присутствовать на богослужениях, не было обязательным. Наравне с кальвинистами в стране отправляли свои богослужения иные протестантские конфессии – лютеране, меннониты, квакеры. Немало было и «нейтральных» бюргеров, которые затруднялись в выборе, посещая богослужения разных конфессий и усердно совершая домашние богослужения⁷.

Политическому престижу Реформатской Церкви наносили ущерб внутренние разногласия. Церковное учение кальвинизма, вдохновлявшее национальное движение, менялось быстро и резко. В среде теологов сплотилось течение арминиян – последователей профессора Лейденского университета Якоба Арминия (1560–1609), выдвинувшего собственные доказательства давней, противостоящей церковному кальвинизму идеи. Он отстаивал тезис, что спасение уготовано не только избранникам Бога, ибо абсолютное божественное предопределение – одно из ключевых положений в догматической системе Кальвина – может быть преодолено силою веры. В полемику с Арминием вступил профессор Лейденского университета Франс Гомар (1563–1641). Его единомышленники – гомаристы – постарались вытеснить арминиян из университета, и те в 1610 г. направили правительству протестный документ – «Ремонстрацию». В этом документе предлагался гуманистический выход из сложившейся в стране реальной дифференциации населения по конфессиям. Ремонстранты-арминияне призывали к религиозной толерантности, исходившей из мысли о полноте власти светского правителя, в

том числе в делах священных. Вопрос о границах светской власти в церковных делах актуализировался в ходе острых дискуссий в университетах ряда городов, где арминиане пытались отстоять веротерпимость.

«Ремонстрацию» редактировали давний покровитель Гроция Ян ван Олденбарневельт и видный богослов Йоханнес Уитенбогарт (1557–1640) – лидер оппозиционного арминианского направления после смерти Якоба Арминия. Гроций на смерть Арминия откликнулся эпитафией, в которой говорилось, что о Боге Арминий писал лучше Гомера. Влияние арминиан в церковных и политических кругах укрепляло положение Й. Уитенбогарта как проповедника армии принца Морица Оранского и воспитателя принца Фредерика-Хендрика Оранского, по-разному относившихся к арминианам. Как теолог и политик Уитенбогарт неоднократно выступал с публичными заявлениями о недопустимости в Нидерландах общеобязательной религии. Арминианские идеи о подчинении церкви государству Й. Уитенбогарт излагал в ряде своих сочинений, которые появлялись анонимно, в частности, в опубликованном вслед за «Ремонстрацией» 1610 г. трактате о власти верховного христианского магистрата в церковных делах⁸. Здесь развивались положения о том, что религиозный мир в государстве должна охранять светская власть в лице суверена. При этом суверену надлежало отстаивать лишь небольшое число истин, необходимых для спасения христианина, – *credo minimum*. Положение о *credo minimum* восходило к истокам богословия Реформации и сформулированным ещё в начале XVI в. идеям Эразма Роттердамского о первенстве христианской морали над догматикой. Отсюда в арсенале богословско-философской мысли XVII в. крепло убеждение в том, что высшая христианская истина находится вне конфессий. Тезис о *credo minimum* открывал возможность для свободной дискуссии о менее важных религиозных догматах, что обеспечило бы для одной нации мирное сосуществование различных церквей.

Арминианскими идеями вдохновлялся правительственный Указ от 1614 г. «О необходимости достичь согласия с помощью взаимной снисходительности Церквей (*De servanda per mutuam tolerantiam Ecclesiarum concordia*)». Его редактировал по поручению Уитенбогарта Гуго Гроций, как член правительства и юрисконсульт. Он же выступил перед магистратами Амстердама с напоминанием, что признание полномочий суверена в религиозных делах является достижением Реформации, которая добилась независимости протестантов от Рима и папской власти в сфере догматики. С этого момента развивались размышления Гроция об абсолютной полноте государственной власти, включая право суверена регулировать религиозные отношения в государстве. К 1614–1617 гг. относится рукопись трактата Гроция на эту тему (*De imperio summarum potestatum circa sacra*), опубликованного лишь в 1647 г.

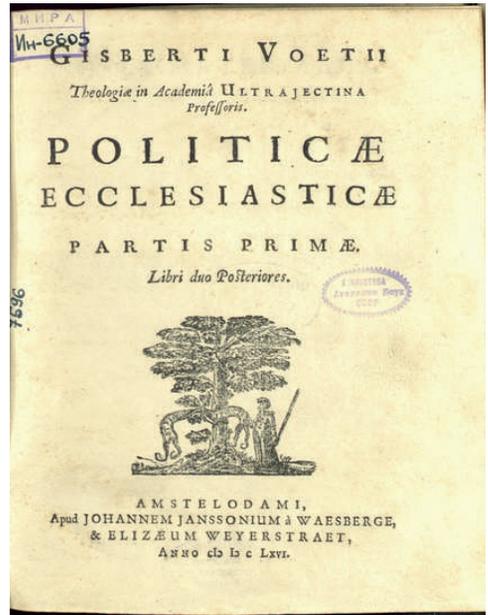
За Указом 1614 г., призвавшим к толерантности, последовало правительственное запрещение проповедникам касаться спорных богословских проблем с церковных кафедр. Наибольшие споры вызывал вопрос о спасении всех христиан или только избранных, а также о том, может ли христианин утратить дарованную свыше благодать. Доктрина арминиан исходила из возможности сохранения в стране религиозного плюрализма, доктрина гомаристов исходила из убеждения о важности конфессионального единства нации. Платформой единства им представлялся ортодоксальный кальвинизм, соблюдение в неизменном виде всего догматического наследия Жана Кальвина, включая верность идеям реформатора о строгом разделении духовной и светской власти и полном невмешательстве суверена во внутренние дела Церкви.

Гомаристы нашли влиятельную поддержку принца Морица Оранского (1567–1625), статхаудера Голландии и Зеландии с 1585 г. У него, как у военачальника, были вполне резонные основания не допустить в стране толерантности, ибо шансы на перевес были, прежде всего, у католиков. Созванный под давлением принца и его сторонников церковный синод в Дордрехте (декабрь 1618 – май 1619) осудил основные тезисы учения арминиан, которые были объявлены недостойными духовных и академических кафедр. Утвердив ряд основных вероисповедных документов европейского кальвинизма, синод стремился поддержать в стране авторитет ортодоксального учения партии гомаристов. Двести проповедников-арминиан получили запрет на деятельность, арминиан пытались вытеснить из политики.

По окончанию синода по обвинению со стороны Генеральных Штатов без достаточных правовых оснований был проведен суд над прежними деятелями национального правительства, сторонниками веротерпимости. Яна ван Олдененбарневельта казнили, Йоханнес Уитенбогарт от ареста скрылся, а Гуго Гроция приговорили к вечному заточению постановлением от 18 мая 1619 г. Ходатайство о снисхождении, поступившее к судьям Гроция от имени французского короля Людовика XIII, было отклонено, и ему предстояло пожизненное заключение в крепости Лувестайн близ города Горкума.

Преодолеть несправедливый суд и бежать из заточения помогла редкостная находчивость и самоотверженность Марии ван Рейгерсберг, жены Гроция. В течение двух лет она осуществила дерзкий план похищения заключенного, используя то обстоятельство, что Гроцию в тюремный замок разрешили доставлять бумагу и чернила, а также необходимые для работы книги. В середине марта 1621 г. в очередном сундуке с книгами и чистым бельём, который регулярно отправлялся на судне из Горкума в крепость Лувестайн, были просверлены дырки для воздуха. В обратный рейс судна сундук увозил не книги, а самого Гроция, которого уже поджидал на суше известный ориенталист Томас Эрпений (1584–1624). Переодетого каменщиком Гроция друзья-арминиане довели до Антверпена, откуда был открыт путь во Францию. Там проходила дальнейшая жизнь Гроция, который с 1634 г. служил шведским посланником.

Он всегда стремился вернуться на родину и даже рискнул приехать тайно на несколько месяцев в 1632 г., когда в стране утихли преследования арминиан, которые поощрял до своей кончины принц Мориц Оранский. Однако у него оставалось достаточно много политических врагов, искавших случая вновь лишить его свободы, и он предпочел эмиграцию. В 1632 г. Гроций в Амстердаме встречался с Йостом ван ден Вонделом (1587–1679) – выдающимся нидерландским поэтом и драматургом, близким ему по духу.



Илл. 4. Жизберт Вутий. Церковная политика. Амстердам, Йохан Янсзоний Весберг, Елисей Вейерстрат, 1666. Титульный лист

История религии

Тогда Вондел создал стихотворение «На освобождение Гуго Гроция», посвятив его Марии ван Рейгерсберг. Это стихотворение в полной мере передаёт гражданские чувства соотечественников, в памяти которых спасение Гроция запечатлелось как знаменательное общественное событие:

«Двукратный ров, стальной засов.
Орава недреманных псов.
Обрыв морской, тюремщик ражий,
Шаги неутомимых стражей,
Затворы каменных ворот –
Всё для того, чтоб Хейг де Гроот,
Сей узник гордый и упрямый,
В темнице гнил до смерти самой.
И лишь одна его жена
Была вполне убеждена,
Что положить предел напасти
Ей хватит смелости и власти.
Дав мужа вызволить обет,
Рекла: «Навеки ли, мой свет,
Гнить обречен ты в сей пещере,
Неотверзимы ль эти двери?
О, нет! Пред гибкостью ума
Не устоит твоя тюрьма.
Не сгинешь ты в постыдном иге».
И – мужа обратила в книги.
И клади ящик таковой
Помог унести ей часовой
Из тесной камеры наружу
Мол, книги уж не нужны мужу.
О, хитрость женщин велика!
Сомнений нет, пройдут века,
Но дома Регерсбергов славу
Они уберегут по праву.
Ты, как Мария у креста,
Была живая доброта,
И муж, в отчаянье повержен,
Лишь духом был твоим поддержан.
Так царь Саул послал ловцов
Обманутых в конце концов,
Когда спасла от произвола
Супруга верная Мелхола.
Так был спасен Линкей одной
Супругу преданной женой,
Когда её несчастным сёстрам
Взмахнуть пришлось кинжалом острым.
Ты приложила ум – и вот
Спасен корабль из мертвых вод.
Ты подала примером смелым
Урок всем кормчим неумелым»¹⁰.

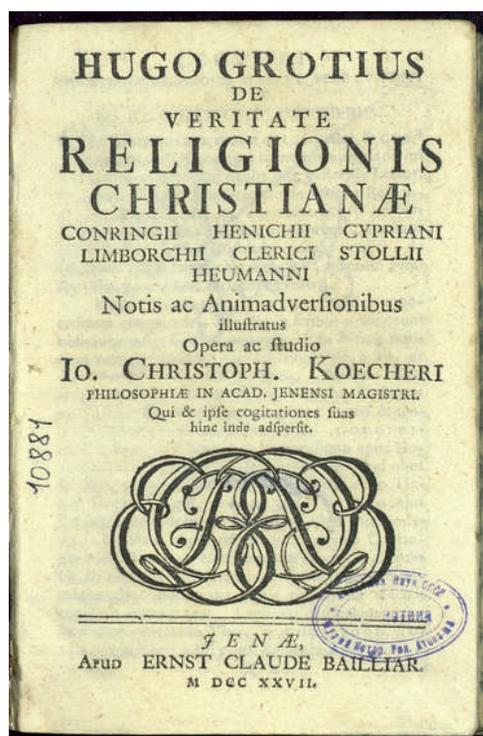
Память о знаменательном событии надолго осталась в литературе и закрепились в художественном сознании. Её увековечили медали, имевшие хождение в Европе на рубеже XVII–XVIII вв.; в частности, в Голландии, Италии и Женеве сведения о медалях исходили от преданного почитателя Гроция

Жана Леклерка (1657–1736). Эрудит французского происхождения, пастор, переселившийся из враждебной арминианам Женевы в Амстердам, он прославился как неутомимый издатель журналов «республики учёных», историк и филолог. Тексты «гроциевой книжицы» он издавал трижды, а в своём сочинении «История Соединённых Провинций» поместил рисунки двух медалей в честь Гроция, которые неоднократно воспроизводились¹¹. О воспроизведениях сообщает печатник Пьетро Планта в предисловии к предпринятому им в 1761 г. в Брешии изданию трактата «Об истине христианской религии», хранящемуся в собрании ГМИР¹². На одной медали ученый изображен в профиль в обычной для своего времени одежде с торжественной надписью «Гордость Бельгии, муж прославленный и наиболее достойный всяческих похвал, род. в бельгийском Дельфте 10 апреля 1583, ум. 28 августа 1645 (Belgii decus vir titulus et laudibus omnibus maior. Nat. Delph. Belg. 10 apr. 1583 obiit 28 aug. 1645)». По сведениям Леклерка, надпись была выполнена голландскими стихами, переданными в переводе: «Феникс Родины, оракул Дельфта, великий гений, свет, озаряющий землю»¹³.

На другой медали изображен бюст Гроция в образе античного философа, а на обороте сундук с двумя коронами – шведской и французской, слева лучи восходящего солнца, разгоняющего тьму невежества, справа вид неприступной крепости Лувестайн, окруженной водами, и по кругу девиз «Я лучший, сопротивляюсь терниям судьбы р. 1583 ум. 1645 (Melior post aspera fata resurgo n. 1583 o 1645)».

Рисунки этих медалей Пьетро Планта заимствовал из двухтомного «Мадзучеллианского Музея» итальянского просветителя графа Брешии Джузеппе Мадзучелли (1707–1765) – литератора, антиквара и библиофила¹⁴. Тот же заимствовал рисунки медалей из «Истории Соединённых Провинций» Жана Леклерка. Замена голландской надписи на латинскую не комментируется, но Пьетро Планта сообщает, что одна из медалей, сделанная раньше, помечена монограммой мастера «J.S.», а другая в этом столетии изготовлена в Женеве.

Печатник предпослал тексту «De veritate» панегирик («Elogium»), составленный аббатом католического храма Брешии Пьетро Антонио ди Каetano, где перечислены многочисленные таланты и литературные заслуги Гроция. В жизни учёного отмечены усилия по достижению мира исповеданий. В качестве приложения к «De veritate» в издание включены фрагменты из заключительной части трактата Гроция «О праве войны и мира». Приложение



Илл. 5. Иоганн Христофор Кёхер. Замечания и возражения Конрингия, Генниха, Киприана, Лимборха, Леклерка, Штоллия и Хейманна к трактату Гуго Гроция «Об истине христианской религии». Иена, Эрнст Клод айлиар, 1727. Титульный лист

свидетельствует о единстве авторской позиции в обеих книгах, где защищается религиозная толерантность, ненаказуемость еретиков, звучит призыв к утверждению принципов справедливости и добросовестности в частной и публичной жизни христианского сообщества.

Занимаясь поэзией и драматургией, юриспруденцией и политикой, Гроций прямым литературным делом считал обращение к священным темам, средоточию божественной и человеческой мудрости. Об этом он писал ещё в 1601 г. в посвящении к сборнику своих поэтических произведений под названием «Sacra» принцу Генриху II де Конде: «Содержание избрал я Священное. Ты удивишься «Ужели?» – и будешь прав: по нынешним временам, неосмотрительно трактуя священные темы, можно скорее уязвить большинство, нежели порадовать. Но я более всего так старался смирять перо, чтобы не было в написанном ничего, задевающего кого-нибудь из христиан... Так в одно и то же время служил я благочестию, мудрости божественной и человеческой, и поэзии»¹⁵.

Поэтическую форму избрал Гроций для книги «Об истине христианской религии», когда работал над ней, находясь в замке Лувестайн в течение 1619–21 гг. Почти два десятилетия спустя было написано посвящение к книге, в котором он рассказал, что именно в Лувестайне ему удалось осуществить давний замысел – сочинить для своего народа такой текст, который убедил бы каждого в нравственном богатстве исповедуемой им религии. Сложность состояла в том, что о преимуществах христиан перед иноверцами уже не раз писали весьма достойные мыслители.

В качестве своих предшественников Гроций называет троих авторов – Раймунда Сабундского, Хуана Вивеса и Филиппа Дюплесси-Морнэ. Со ссылкой на испанского богослова Раймунда Сабундского (ум. 1432 г.), известного доказательствами религии с помощью разума по сочинению «Естественная теология», просвещённые читатели не согласились, одоблив похвалы Гроция книгам Вивеса и Морнэ. Оба создали произведения, названия которых почти совпадают с книгой Гроция, отличаясь, как он считал, совершенством стиля и возвышенностью мысли. Хуан Луис Вивес (1492–1540) – испанский гуманист, близкий Эразму Роттердамскому, с репутацией признанного педагога и знатока многих наук, был одним из самых читаемых ренессансных авторов. Но его комментарии к «Граду Божьему» Аврелия Августина находились с 1584 г. в Индексе запрещённых книг, а оценки его незаконченного сочинения «De veritate fidei Christianae» как апологетического появились лишь в наше время¹⁶. Филипп Дюплесси-Морнэ (1549–1623) – политический деятель и мыслитель, вдохновлявший кальвинистское движение своей эпохи, «гугенотский папа», опубликовал в Нидерландах книгу «Об истинности христианской религии, против атеистов, эпикурейцев, язычников, евреев, магометан и прочих неверных»¹⁷. Этот трактат составил исключение в богословском наследии писателя, который во всех предшествующих и последующих произведениях, относящихся к церковному строительству, разоблачал «неправедность» папских установлений, но здесь не сделал критических выпадов против Римско-католической Церкви.

Свою задачу Гроций видел в том, чтобы мысли предшественников и мудрецов древности, особенно из Писания, формулировать для каждого из сограждан, поскольку они отражают его личную веру. Нидерландские стихи – простая и лучше запоминающаяся литературная форма, должны были помочь любому моряку усвоить мнения мудрецов, разделить веру автора сочинения. При переводе на латинский язык поэма приблизилась к религиозно-назидательной прозе, сохранив скромные для подобного рода произведений

размеры. Сочинение состоит из шести частей, названных «книгами», которые по стандартам того же времени вполне можно считать главами.

Первая часть излагает доказательства естественной и социальной природы религии, поскольку идея Бога с древнейших времен воспитывает человека, объясняет ему мир, формирует мораль, направляет развитие государств. Положения о творении мира, возникновении человеческого рода, ограниченности человеческого разума, о Боге-промыслителе и происхождении зла подтверждаются ссылками на античных авторов или на отцов церкви, которые опираются на их мнения. Преимущественное внимание уделено фигуре Моисея, правдивости и древности его наследия. Гроций тщательно перечисляет, как отражены в Ветхом Завете сведения из истории древнейших народов, излагает параллельные предания о происхождении мира, всемирном потопе. Чудеса при этом вписаны в природный порядок вещей, они рассматриваются как чрезвычайные приёмы руководства свыше иудейской набожностью.

Очень много внимания уделено доказательству достоверности непрерывной устной традиции иудеев во враждебном окружении. В итоге, как четко и ядовито заметил известный католический библиист Фулькран Вигуру (1837–1915), читателю становится ясно, что «все книги, которые есть в еврейском каноне, не продиктованы Св. Духом, и вообще исторические книги не нуждаются в диктовке Св. Духа»¹⁸. Сам Гроций ставит акцент на том, что Платон, Пифагор, стоики и Моисей подвели человечество к истине, но Христос сделал это лучше.

Исторические свидетельства о жизни Христа и его учении излагает вторая часть трактата, включающая античных авторов, подтверждения чудес свидетелями, дискуссию в литературе от Платона до Евсевия Кесарийского о возможности воскресения. Главным преимуществом христианства перед политеизмом, иудаизмом и исламом Гроцию видятся превосходно разработанные учения о бессмертии души и о морали. «И поистине в христианском законе не обнаружишь доблести, о которой не повествовали бы греческие философы, речения иудеев и других народов как об освященной божественной властью – например о скромности, воздержании, доброте, благонравии, умеренности, рассудительности, обязанностях управителей и подданных, родителей и детей, хозяев и рабов, супругов, о преодолении распространенных у греков и римлян пороков честолюбия и стремления к славе. Сила христианских заповедей заключается в их удивительной краткости, чтобы мы возлюбили Бога превыше всего, а ближнего как себя, то есть, чтобы мы обращались с другими так, как хотели бы, чтобы они поступали с нами»¹⁹.

Разные воззрения христиан на догматику, появление среди последователей Христа конфессий и сект приравнены к обычным для любой сферы человеческого знания и общения разногласиям, естественным для религии точно так же, как для математики и медицины. Христу верят, по Гроцию, точно так же, как верили ученики Платона и Сократа своим учителям. Акцентирует преимущества Христа в сравнении с Мухаммедом, который не воскрес и небезупречен морально, а также с Моисеем, который, будучи достойным человеком, всё же не был лишён пороков. Например, не верил в иссечение воды из камня.

Главное доказательство истины христианства – его исторические судьбы, мученическая эпопея, признание государями, распространение по миру.

В третьей части авторитет Нового Завета утверждается тем, что дана сводка текстологических проблем Нового Завета в соответствии с достигну-

тым к тому времени уровнем мировой библеистики. Поясняется, когда и при каких обстоятельствах писали евангелисты, как Лука производил сбор сведений для Деяний и какие события авторы Посланий видели своими глазами. Проблемы божественной инспирации священного текста не ставятся и не рассматриваются.

За подробными частями «утверждений» (которые начинается со слов «утверждается – *asseritur*, доказано – *demonstratur*») достоинств христианства в сочинении следуют три кратких части «опровержений» (каждая начинается со слова «опровергается – *refutatur*»). Указывая, что обычаи почитания Бога в политеизме, иудаизме и исламе не одобряются христианами, трактат Гроция избегает обличительного пафоса. В каждом случае объясняются условия возникновения данной религии, отличительные особенности культа и сходные с христианством вероучительные положения.

Суммируя различия между язычниками и христианами, автор обращает внимание на то, что языческие мудрецы во многом были предтечами христиан не только в морали, но и в почитании Бога. В частности, учение о св. Троице возводится к Платону. В пятой части, где перечислены различия в почитании Бога между иудеями и христианами, подчёркивается, что все они не принципиальные, а внешние, обрядовые. Изложение начинается с приветствия иудеям, которые нашли путь из мрака язычества к свету почитания единого Бога. «Мы признаём, что иудеи происходят из того же рода святых мужей, которых Бог имел обыкновение посещать через пророков и ангелов; в этом же роду был рождён Мессия и первые христианские доктора: следовательно, они – древо, к которому мы привиты, хранители тех же самых Божьих заветов, которые и мы не менее почитаем»²⁰. Сведения об исламе ограничены рассказом о возникновении в Аравии религии, оправдывающей завоевания.

На язык международного общения книга была переведена в 1627 г., после чего в ближайшие десять лет появились французский, немецкий, английский переводы. Затем Гроций дополнил произведение, которым дорожил не меньше, чем трудом «О праве войны и мира», фундаментальными примечаниями. Появившееся в 1639 г. во Франции расширенное издание с примечаниями уже в 1640 г. свободно переиздали в Голландии, куда автор не рисковал возвращаться. В экземпляре из коллекции ГМИР лейденский печатник Йоханн Майр в обращении к читателю сообщает, что совсем недавно он выпустил основной текст из шести частей «Об истине христианской религии», но весь тираж уже исчерпан. Теперь же читателю предлагается новое издание текста вместе с примечаниями, в соответствии с тем, как это сделано в Париже²¹.

Расширенное издание Гроций посвятил Жерому Биньону (1589–1656), французскому эрудиту, влиятельному сановнику при дворе Людовика XIII, занимавшему посты старшего адвоката Парижского парламента, королевского библиотекаря. Биньон, составивший нескольких трудов с описаниями святынь Рима и выборов Папы, был почитателем и покровителем Гроция. В посвящении Биньону, находясь в 1639 г. вдали от родины, автор сообщил всем читателям, что старался, прежде всего, для соотечественников, особенно для моряков, чтобы они в долгие морские экспедиции не проводили время зря. Чтобы народ, превосходивший другие нации в искусстве мореплавания, мог бы при встречах с иноверцами – в Китае, Турции, Персии – вступать в диалог с язычниками, мусульманами, иудеями и спорить с ними, имея познания об их верованиях и убеждение в преимуществах христианства. Подчеркнуто и

то обстоятельство, что книга создавалась в плену, который угнетал его, но свобода духа автора не была стеснена для изложения надежды на сплочение единоверцев истинными ценностями христианской религии.

В «золотой книге» и других текстах Гроций очень часто употребляет выражение «мы – христиане», имея в виду и католическое сообщество. В посвящении Людовику XIII к трактату «О праве войны и мира», датированном 1625 г., католический суверен восхвалялся за то, что в его королевстве не творят насилий над совестью иноверцев, и по его почину после повсеместных религиозных войн воцарился мир между государствами и церквами²². В ряде произведений Гроций рассматривал идею примирения конфессий и выражал надежду на достижение их единства. При этом он опирался на программы примирения католиков с протестантами, разработанные столетием раньше до начала религиозных войн. Так в сочинении «Путь к церковному миру» (*Via ad Pacem Ecclesiasticam*, 1642) он обратился к сочинению немецкого реформатора-диссидента Георга Кассандера «О долге набожного и преданного делу общественного спокойствия мужа в нынешнем религиозном расколе», которое в 1561 г. анонимно издал французский реформатор-диссидент Франсуа Бодуэн²³. Тогда к этому сочинению было привлечено внимание всей Европы, которую пытались призвать к толерантности, примирив лютеран с католиками в Германии и кальвинистов с католиками во Франции. Приводя конкретные советы Кассандера, Гроций был солидарен с ним в том, что людям достаточно верить в вознаграждение от Бога, чтобы жить в мире.

«Раньше спорили, где родился Гомер –

Смирна, Родос, Колофон, Саламин, Аргос, Афины, Сидерии.

Теперь спорят, какой религии Гроций –

Социнианин, арианин, арминианин, кальвинист, католик, лютеранин»²⁴.

Эту поговорку сложили при жизни Гроция, оценивая его отношение к конфессиональной структуре христианства. Преимущества христианской религии он рассматривал с характерным для немалого числа мыслителей XVII в. рационализмом. Их воззрения автор определяет как «пламенный рационализм», вырабатывавший понятие о естественной религии философскими усилиями в сфере теологии²⁵. Одинаковым путем шли рядом с Гроцием Гоббс, Спиноза, Лейбниц, Локк. Отправным пунктом здесь служило убеждение в фундаментальном законе мироздания, согласно которому правила разума применимы к религии. Приводя свидетельства в пользу христианской веры, опирающиеся на естественное откровение, Гроций рассматривал христианство в рамках арминианского *credo minimum*.

Он написал целый ряд сочинений, относившихся непосредственно к практике Реформатской Церкви и её вероучению, например, о порядке причащения верующих, об Антихристе. Однако его богословские взгляды расходились с церковными уставами. В отличие от вероисповедных документов, утверждённых Дордрехтским синодом, о том, что в стихе Фесс.2,4 под Антихристом подразумевается Папа, он предлагал гипотезу о Калигуле и Домициане. Гипотезы Гроция относительно трактовки важнейших текстов Писания опирались исключительно на самостоятельные переводы с древнееврейского и древнегреческого языков. Поэтому, в частности, его сильно задевали упреки Жизберта Вутия по поводу заимствований из перевода Нового Завета Себастьяна Кастеллиона. Свои переводы Ветхого и Нового Заветов Гроций публиковал с комментариями, которые привлекали широкий интерес и обсуждались в печати. Частично они служили также комментариями к «*De veritate*», что особенно поощряло интерес к трактату со стороны сообщества «республики учёных» с конца XVII в. и в течение всего XVIII вв.

Об этом свидетельствовали многочисленные переводы и переиздания. К середине века Просвещения имелось 20 латинских переводов, пять французских; книгу читали также на немецком, английском, шведском, датском, греческом языках. В миссионерских целях были сделаны переводы на арабский, персидский, малайский и китайский. Предметом изучения стала судьба «Гроциевой книжицы об истине христианской религии», которой посвятил исследование Иоганн Христофор Кёхер (1699–1772), магистр Иенского университета, а впоследствии доктор богословия²⁶. Он же осуществил очередное её издание, присоединив к нему отклики европейских учёных на текст и комментарии Гроция.

Таков компендиум 1727 г. – «Сочинение Гуго Гроция об истине христианской религии с замечаниями и возражениями со стороны Конрингия, Гениха, Киприана, Лимборха, Леклерка, Штоллия, Хейманна», которым располагает коллекция ГМИР²⁷. Комментаторы, безусловно признавая значительность содержания книги, обращали внимание на отдельные соображения и гипотезы Гроция по поводу трактовки Писания и иных литературных источников. При этом каждый из них занимался популяризацией «золотой книги». Правовед Германн Конрингий (1606–1681) – основатель немецкой истории права и медик при королеве Кристине Шведской – был издателем книги Гроция в Швеции. Лютеранский богослов Иоганн Гених (1616–1671) перевёл её на немецкий язык. Профессор богословия в Готе и Виттенберге, защитник лютеранской ортодоксии Эрнст Саломон Киприан (1673–1745) составил книгу примечаний к немецкому переводу. Голландский богослов, филолог и историк Филипп ван Лимборх (1633–1712), столь же убеждённый арминиянин, как и Жан Леклерк, опирался на комментарии книги в своих библейских исследованиях. Немецкий поэт и учёный Готлиб Штолле (1673–1744) ссылался на книгу в целом ряде своих трудов, а его соотечественник – выдающийся филолог, философ и богослов Кристоф Август Хейманн (1681–1769) предложил корпус текстологических поправок к комментариям книги²⁸.

К делу популяризации «золотой книги» просветителями подключилась и православная культура. Оригинал для русского перевода явился латинский текст, изданный И. Кёхером в 1734 г. в Галле – столице пиэтистского движения. Его в 1768 г. перевел Петр Алексиев, ключарь Успенского собора в Москве, и опубликовала печатня Московского университета. В посвящении императрице Екатерине II переводчик отметил «семена правоверия и добронравия» в содержании книги, которая повествует, что «природа веры не терпит наружного принуждения, а больше утверждается сильными доказательствами, могущими склонить разум и волю человека на свою сторону»²⁹.

Библиографический список

1. Гроций Г. О праве войны и мира / Пер. с лат. А. Л. Саккетти. – М., 1964.
2. Гроций Г. Истинное благочестие христианское доказано против безбожников, язычников, жидов и магометан / Пер. Петр Алексиев. – М., печатня Императорского Московского Университета, 1768.
3. Йост ван ден Вондел. Трагедии / Изд. Е. Витковский, В. Ошис, Ю. Щичалин. – М., 1988.
4. Хёйзинга Йохан. Культура Нидерландов в XVII веке / Пер. Д.В. Сильвестрова. – СПб, 2009.
5. Blanc J. Hugo Grotius, historiographe des Bataves au XVII siècle // Les Historiographes en Europe de la fin du Moyen Age à la Revolution / Red. Ch. Grell. – Paris, 2006. – pp. 297–312.

6. Frijhof W. La tolérance sans édit: la situation dans les Provinces – Unies // L'acceptation de l'autre. De l'Édit de Nantes à nos jours / Sous la dir. De J. Delumeau. – P., 2000. – pp. 86–96.
7. Grotius Hugo. De veritate religionis Christianae. Lugduni Batavorum, Johannes Maire, 1640.
8. Grotius Hugo. De veritate religionis Christianae. – Brixia, ex typographia Petri Plantae, 1761.
9. Grotius Hugo. De veritate religionis Christianae cui accessione Johanni Clerici, secundum tertiam eius recensionem, notae. – Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1817.
10. Koecher J.C. Hugo Grotius de veritate religionis Christianae Conringii, Hennichi, Cypriani, Limborchi, Clerici, Stollii, Heumanni notis ac animadversionibus illustratus. – Jenæ, apud E.C. Bailiar, 1727.
11. Lagrée J. La rason ardente. Religion naturelle et raison au XVII s. Hugo Grotius. – P., 1991.
12. Levesque de Bourigny (Burigny) J. Vie de Grotius avec l'histoire de ses ouvrages et des negociation auxquelles Il fut employé. A Paris chez Debure l'ainé, 1752.
13. Saada-Gendron J. Hugo Grotius et jus circa sacra // Tolérance et réforme / Ed. N. Piqué, G. Waterlot. – Paris, 1999.
14. Vigouroux Fulcran. Les livres saints et la critique rationaliste. – Paris, 1901.
15. Voetius Gisbertus. Politicæ ecclesiasticæ partis primæ. – Amstelodami, apud Johannem Janssonium à Waesbergæ, et Elizæum Weyerstraet, 1666.

¹ Гроций Гуго. О праве войны и мира. Три книги, в которых объясняется естественное право народов, а также принципы публичного права / Перевод с латинского А.Л. Саккетти. – М., 1964.

² Levesque de Bourigny (Burigny) J. Vie de Grotius avec l'histoire de ses ouvrages et des negociation auxquelles Il fut employé. A Paris chez Debure l'ainé, 1752. – Т. 2. – P. 140–145.

³ Реформатская энциклопедия [Электронный ресурс]. – URL: www.refopedia.org.

⁴ Voetius Gisbertus. Politicæ ecclesiasticæ partis primæ. – Amstelodami, Johannem Janssonium à Waesbergæ, et Elizæum Weyerstraet, 1666. – pp. 522–23.

⁵ Хейзинга Йохан. Культура Нидерландов в XVII веке / Пер. Д.В. Сильвестрова. – СПб, 2009. – С. 97.

⁶ Blanc J. Hugo Grotius, historiographe des Bataves au XVII siècle // Les Historiographes en Europe de la fin du Moyen Age à la Revolution / Red. Ch. Grell. – Paris, 2006. – pp. 297–312.

⁷ Frijhof W. La tolérance sans édit: la situation dans les Provinces – Unies // L'acceptation de l'autre. De l'Édit de Nantes à nos jours / Sous la dir. De J. Delumeau. – Paris, 2000. – pp. 86–96.

⁸ Uytendogaert J. Tractaet van het ambt der overheid in kerkelyke Zaken, 1610.

⁹ Saada-Gendron J. Hugo Grotius et jus circa sacra // Tolérance et réforme / Ed. N. Piqué, G. Waterlot. – Paris, 1999. – pp. 100–101.

¹⁰ На освобождение Гуго Гроция / Пер. Е. В Витковского // Йост ван ден Вондел. Трагедии. – М., 1988. – С. 308–309.

¹¹ Le Clerc J. L'Histoire des Provinces Unies des Pays Bas. – Amsterdam, 1728–1737. – Vol. 1.

¹² Grotius Hugo. De veritate religionis christianae. – Brixia, ex typographia Petri Plantæ, 1761. – pp. V–IX.

¹³ «Le Phoenix de la Patrie, l'Oracle de Delft, le Grand Génie, la Lumière qui eclaire la terre» // Levesque de Burigny J. Vie de Grotius... Т. 2. – P. 299.

¹⁴ Museum Mazzuchellianum. – Venetiis, Antonio Zatta, 1761–63.

¹⁵ Йост ван ден Вондел. Трагедии... – С. 484.

¹⁶ Graf P. Luis Vives como apologeta. – Madrid, 1943.

¹⁷ Duplessis-Mornay Ph. De la vérité de la religion Chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidèles. – Anvers, 1581.

¹⁸ Vigouroux Fulcran. Les livres saints et la critique rationaliste. – Paris, 1901. – P. 491.

¹⁹ «Ac plane nihil egregium reperiri potest, aut in Græcorum philosophicis scriptis aut in sententiis Hebreorum aliarumve gentium, quod non hic contineatur, et quidem ut sancitum divina auctoritate: puta de modestia, temperantia, de bonitate, de morum potestate, de prudentia,

de officio magistratum et subditorum, parentum et liberorum, dominorum et servorum, item conjugem inter se; maxime vero de vitandis vitiis, quæ specie quadam honesti plurimis Græcis Romanisque imposuerunt, cupiditatibus scilicet honorum ac gloriæ. Summa vero præceptorum solida brevitatem admirabilis; ut Deum amemus supra omnia, proximum vero juxta nos ipsos; id est, ut alteri faciamus quod nobis velimus fieri» // Grotius Hugo. De veritate religionis Christianæ cui accessione Johanni Clerici, secundum tertiam eius recensionem, notæ. – Oxonii e typographeo Clarendoniano, 1817. – pp. 134–135.

²⁰ «Cognitum nobis, esse ipsos progeniem sanctorum virorum, quos Deus per Prophetas et per Angelos suos invisere solebat: ex eadem gente natum Messiam, et primos Christianismi doctores: ipsorum esse arborem, cui sumus inoculati: custodes esse ipsos oraculorum Dei; quæ nos minus ipsis veneramur» // Ibid. – pp. 227–228.

²¹ Grotius Hugo. De veritate religionis Christianæ. Lugduni Batavorum, Johannes Maire, 1640.

²² Гроций Гуго. О праве войны и мира ... – С. 42.

²³ Cassander G. De officio pii ac publicæ tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio. – Basileæ, 1561.

²⁴ «Smirna, Rhodos, Colophon, Salammsis, Argos, Athenæ Siderii certant vatis de patris Homeri. Grotiadae certant de religione Socinus Arrius, Arminius, Calvinus, Roma, Lutherus» // Levesque de Burigny J. Vie de Grotius... T. 2. – P. 225.

²⁵ Lagrée J. La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII s. Hugo Grotius. – Paris, 1991.

²⁶ Johannis Christophori. Koecheri dissertatiatio epistolia, historiam libelli Grotiani de veritate Religionis christianæ complectens, 1725.

²⁷ Koecher J.C. Hugo Grotius de veritate religionis Christianæ Conringii, Hennichi, Cypriani, Limborchi, Clerici, Stollii, Heumanni notis ac animadversionibus illustratus. – Jenæ, apud E.C. Bailiar, 1727.

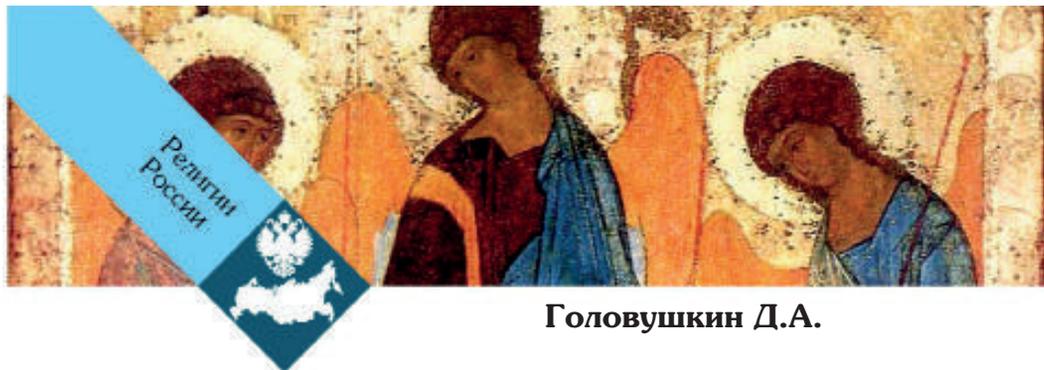
²⁸ Heumann Chr Aug. Animadversiones. – Jenæ, apud Ernst Claude, 1722.

²⁹ Гроций Г. Истинное благочестие христианское доказано против безбожников, язычников, жидов и магометан / Пер. Петр Алексиев. – М., печатня Императорского Московского Университета, 1768. – С. 7.

References

1. Grotius Hugo. *O prave voiny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow, 1964.
2. Levesque de Bourigny (Burigny) J. The life of H. Grotius based on the story about his work and negotiations [Vie de Grotius avec l'histoire de ses ouvrages et des negociation auxquelles Il fut employé]. Paris, 1752, Vol.2, pp. 140–145.
3. *Reformatskaya entsyklopediya* [Encyclopedia of Reformation]. Available at: www.refopedia.org.
4. Voetius Gisbertus. The first political ecclesiastic party [Politicae ecclesiasticae partis primæ]. Amsterdam, Johannem Jannssonium à Waesbergæ, et Elizæum Weyerstraet, 1666, pp. 522–23.
5. Huizinga J. *Kul'tura Niderlandov v XVII veke* [Culture of the Netherlands in 17 century]. St-Petersburg, Izdatel'stvo Ivana Limbakha, 2009, P. 97.
6. Blanc J. Hisrians in Europe from the late Middle Ages up to the Revolution [Les Historiographes en Europe de la fin du Moyen Age à la Revolution]. Paris, 2006, pp. 297–312.
7. Frijhof W. The acception of another. From the Edict of Nantes to the present day [L'acceptation de l'autre. De l'Édit de Nantes à nos jours]. Paris, 2000, pp. 86–96.
8. Uytenbogaert J. The treatise of government posts in ecclesiastical matters [Traactaat van het ambt der overheid in kerkelyke Zaken], 1610.
9. Saada-Gendron J. Tolerance and reform [Tolérance et réforme]. Paris, 1999, pp. 100–101.
10. Joost van den Vondel. Tragedii [The Tragedies]. Moscow, 1988, pp. 308–309.
11. Le Clerc J. History of the United Provinces of the Netherlands [L'Histoire des Provinces Unies 10. des Pays Bas]. Amsterdam, 1728–1737, Vol. 1.
12. Grotius Hugo. On the Truth of the Christian religion [De veritate religionis Christianæ]. Brixia, typographia Petri Plantæ, 1761, pp. V–IX.
13. Levesque de Bourigny (Burigny) J. The life of H. Grotius based on the story about his work and negotiations [Vie de Grotius avec l'histoire de ses ouvrages et des negociation auxquelles Il fut employé]. Paris, 1752, Vol. 2, P. 299.

14. Museum Mazzuchellianum. Venetiis, Antonio Zatta, 1761–63.
15. Joost van den Vondel. *Tragedii* [The Tragedies]. Moscow, 1988, P. 484.
16. Graf P. Luis Vives as an apologist [Luis Vives como apologeta]. Madrid, 1943.
17. Duplessis-Mornay Ph. The truth of Christianity against the Epicureans, Pagans, Mohammedans, Jews and other infidels [De la vérité de la religion Chrestienne, contre les athées, épicuriens, payens, juifs, mahumédistes et autres infidels]. Anvers, 1581.
18. Vigouroux Fulcran. Sacred books and rationalist critique [Les livres saints et la critique rationaliste]. Paris, 1901, P. 491.
19. Grotius Hugo. On the Truth of the Christian religion with the notes of Johanni Clerici [De veritate religionis Christianae cui accessione Johanni Clerici, secundum tertiam eius recensionem, notae]. Oxonii, typographeo Clarendoniano, 1817, pp. 134–135.
20. Grotius Hugo. On the Truth of the Christian religion with the notes of Johanni Clerici [De veritate religionis Christianae cui accessione Johanni Clerici, secundum tertiam eius recensionem, notae]. Oxonii, typographeo Clarendoniano, 1817, pp. 227–228.
21. Grotius Hugo. On the Truth of the Christian religion [De veritate religionis Christianae]. Lugduni Batavorum, Johannes Maire, 1640.
22. Grotius Hugo. *O prave voyny i mira* [On the Law of War and Peace]. Moscow, 1964, P. 42.
23. Cassander G. From the righteous and the custodian of peace to the true lover of religious hatred [De officio pii ac publicae tranquillitatis vere amantis viri in hoc religionis dissidio]. Basileae, 1561.
24. Levesque de Bourigny (Burigny) J. The life of H. Grotius based on the story about his work and negotiations [Vie de Grotius avec l'histoire de ses ouvrages et des negociation auxquelles Il fut employé]. Paris, 1752, Vol. 2, P. 225.
25. Lagrée J. Blazing mind. Natural religion and reason in 17th century. Hugo Grotius [La raison ardente. Religion naturelle et raison au XVII s. Hugo Grotius]. Paris, 1991.
26. Johannis Christophori. Koecheri dissertatiatio epistolia, historiam libelli Grotiani De veritate religionis Christianae complectens, 1725.
27. Koecher J.C. Hugo Grotius De veritate religionis christianae Conringii, Hennichi, Cypriani, Limborchi, Clerici, Stollii, Heumanni notis ac animadversioni bus illustratus. Jenæ, apud E.C. Bailiar, 1727.
28. Heumann Chr. Aug. Amandments [Animadversiones]. Jenae, Ernst Claude, 1722.
29. Grotius H. *Istinnoe blagochestie khristianskoe dokazano protiv bezbozhnikov, yazychnikov, zhidov i magometan* [The true Christian piety, proven against atheists, Pagans, Jews and Mohammedans]. Moscow, pechatnya Imperatorskogo Moskovskogo Universita, 1768, P. 7.



Головушкин Д.А.

Феномен обновленчества в русском православии первой половины XX века: социально-философские аспекты концептуализации



Д.А. Головушкин

Аннотация. Статья посвящена одному из дискуссионных вопросов российской церковной истории первой половины XX века – феномену русского православного обновленчества. В ней рассматривается его природа и сущность. Одновременно статья решает важную теоретико-методологическую проблему: определяет, что само по себе представляло обновленчество в историческом развитии – явление религиозного модернизма или религиозного фундаментализма?

Ключевые слова: обновленчество, религиозный модернизм, религиозный фундаментализм

Обновленчество – одно из сложнейших и противоречивых явлений в истории русского православия первой половины XX века, которое еще остается не до конца осмысленным и понятным. Его организационное и идейное формирование и развитие происходило в различных культурно-исторических условиях, под влиянием различных религиозно-философских идей и концепций, что, естественно, сказалось на многогранности данного феномена и вариативности его оценок. Заметную роль в этом играет и тот факт, что, будучи внутрицерковной оппозицией, обновленчество в 1920-е гг. оказалось втянутым в решение острых идеологических и внутрицерковных конфликтов, испытав на себе все вызовы и издержки идеологизации и мифологизации. В дополнение к этому, практически все современные исследования, посвященные русскому православному обновленчеству, носят церковно-исторический характер и, выполненные исключительно в рамках исторического или богословского подходов, не решают задач его комплексного осмысления. Поэтому определение и выработка теоретического обоснования в понимании русского православного обновленчества первой половины XX века, опирающегося на методологию современного религиоведения и социальной философии, сможет существенно помочь приблизиться к пониманию природы и сущности данного феномена.

Первым шагом на пути к решению этой задачи является выяснение того, а что, собственно, понимали обновленцы, как и другие представители русской религиозно-философской и богословской мысли XX века, под религиозным обновлением? В каких формах, по их мнению, оно должно было выражаться? Какие пути и средства для его достижения они видели?

В православном богословии «религиозное обновление» традиционно концептуализируется как «внутренне присущая православию идея развития»

и стремление к лучшей организации церкви, что, согласно заключению профессора С.М. Зарина, «наилучшим образом соответствует православно-академической богословской традиции». По его мнению, сам «термин «обновление»... – традиционно-академический для выражения жизненности и неумирающей силы православия»¹.

Поэтому не случайно представители обновленческого движения первой половины XX века считали, что путь к обновлению церковной жизни лежит через проявление «дара творчества». Его источник и обоснование они видели в самой церкви, внешней манифестацией единства которой является Священное предание – плод общецерковного сознания и творчества, которое в силу действия в ней Святого Духа прекратиться не может. «Когда Церковь (не епископы) собиралась на Соборы, – подчеркивал епископ Михаил (Семенов), – она открывала правду не справками, как учили ранее, но главными образом откровением Святого Духа, которого они привлекали своей любовью и своей молитвою»². По этой причине, другой не менее известный обновленческий деятель начала XX века, священник К.М. Агеев, заявлял: «Мы считаем не только законность, но и необходимость самого широкого творчества в недрах церкви. Для нас ни Синод, ни восточные патриархи не покрывают идеи Церкви, и отрицание творчества последними не является отрицанием его самую Церковь»³.

Протоирей М.П. Чельцов, отвечая на вопрос в чем сущность церковного обновления, напротив, указывал: «1. Обновление не есть отказ от прежде бывшего, зачеркивание его и творение совершенно нового явления: оно есть воззвание к жизни того, что есть или что было и что быть должно, но что почему-либо замерло, поблекло, захирело, и потому не обнаруживает свойственных ему жизненности, блеска и силы; 2. Обновление не перерождает и внутренней сущности того или иного явления, не производит в нем внутреннего переворота: оно выявляет эту сущность, доставляя все способы к ее обнаружению, раскрытию, процветанию; оно есть распускание бутона в цветок во всей его пышности, красоте и благоухании; 3. Но обновление не есть замазывание прорех, заплатка на старом: оно должно быть глубоким и всесторонним, чтобы коснуться самых корней известного явления, им дать силы к углублению внутрь почвы и к проявлению крепким, твердым, могучим стволом для произрастания райских плодов на пользу человеку»⁴.

Своего рода сведением этих двух точек зрения на сущность и задачи религиозного обновления – назад к корням или вперед, через творческое раскрытие Священного предания – может служить взгляд известного религиозного мыслителя и богослова Г.В. Флоровского. В работе «Пути русского богословия», которая является классическим введением в русскую религиозно-философскую мысль, он, говоря об основной цели русского богословского возрождения – «патристическом возрождении», отмечал: «Речь идет не о какой-нибудь «реставрации», и не о простом повторении, и не о возвращении назад. «К отцам», во всяком случае, всегда вперед, не назад. Речь идет о верности отеческому духу, а не только букве, о том, чтобы загораться вдохновением от отеческого пламени, а не о том, чтобы гербаризировать древние тексты. *Unde ardet, inde lucet!* Вполне следовать отцам можно только в творчестве, не в подражании... Все в Церкви динамично, все в действии и движении, от Пятидесятницы до Великого дня. И это движение не есть уход от прошлого. Напротив, скорее есть некое непрерывное плодоношение прошлого»⁵.

Историк русской церкви А.В. Карташев также настаивал на том, что религиозное творчество и новые пророчества являются главным внутренним

источником религиозного обновления. Вместе с тем он придавал огромное значение тому факту, что никакое религиозное обновление невозможно без его внешней стороны – перестройки государственного строя, в котором не последняя роль должна принадлежать самой церкви. В результате, он не только настаивал на неразрывности связи между обновлением религиозным и обновлением социальным, но и указывал на их совпадение в стремлении церкви к ее теократическому идеалу: «Сейчас момент обратных обязательств: Церковь должна взять на себя бремя кровавых исканий и мук человечества. ... Мы, наоборот, жаждем положительного обогащения объема религиозной жизни. Нам мало и того теократического объема ее, который дала в историческом воплощении Церковь. Мы желаем расширения власти религии на все вновь открытые материка и острова человеческого творчества, чаем нового расцвета ее силы в приложении к новым проблемам человеческого духа и человеческого общества»⁶.

Эту же мысль развивали и сами представители церковного обновленчества начала XX века, подчеркивая: «Христианская общественность, Царство Божие и на земле – вот что написано на стяге, под которым стоит церковное обновление»⁷. «Христианству предстоит великая задача довершить свою миссию в истории: вместе с преобразованием личности довершить преобразование обществ, народов, человечества, создать истинно-христианскую цивилизацию, перевести перенесенное им царство Божие из внутреннего мира лиц во внешний мир, и преобразованием общества и цивилизации в духе евангельских начал создать царство Божие на земле»⁸.

Акцент на социальной миссии церковного обновления (не в ущерб религиозно-реформаторской) не менее ярко звучит и в трудах идеологов православного обновленчества 1920-х гг., считавших, что этот вопрос касается сущности самого христианства. В частности, церковный историк, профессор Б.В. Титлинов, доказывал, что христианство потому и победило в Римской империи, что охватило весь тогдашний культурный мир и выдвинуло социальные лозунги преобразования жизни. «Христианство является жизненной силой не только в смысле перевоспитания индивидуальной человеческой личности, но и в смысле перевоспитания человеческого общества, оно является силой не только индивидуально спасающей, но и силой, обновляющей жизнь человеческого общества, перестраивающей человеческие отношения. ... Социальный элемент присущ христианству с самого начала, этот элемент проходит красной нитью через всю историю первых веков христианства; это один из тех твердейших устоев, на котором построено здание исторической церкви»⁹.

Таким образом, представителями русского православного обновленчества первой половины XX века *религиозное обновление понималось одновременно как движение назад, к основам религии, к жизни и практике древней церкви, так и движение вперед, через широкое религиозное и социальное творчество к Царству Божию на земле.*

В чем же тогда заключается сущность обновленчества, и что можно считать его характерным признаком – возврат к истокам или религиозное новаторство?

Одной из главных теоретико-методологических проблем, с которой приходится сталкиваться в процессе изучения православного обновленчества, является осмысление его в контексте антитезы – религиозный фундаментализм / религиозный модернизм. Традиционно оно ассоциируется с модернизацией и противопоставляется фундаментализму, который в свою очередь ассоциируется с антимодернизмом и верностью древним основам.

В частности, А. Шажинбатын в статье «Фундаментализм и обновленчество в религии», настоятельно подчеркивает: «Фундаментализм – это идеологическая приверженность «корням и истокам» культуры, обоснование глубинных традиций в противовес современным веяниям. Антиподом фундаментализма выступают такие понятия, как «модернизм», «обновленчество». Модернизм – обновленческие тенденции в религии вообще»¹⁰.

Данной точки зрения придерживается достаточно широкий круг как отечественных, так и зарубежных исследователей. Но свое концептуальное оформление она получила, прежде всего, в предложенной известным американским лютеранским теологом М. Марти и профессором истории С. Эплби модели фундаментализма, изложенной в пятитомном издании «Фундаменталистский проект». Они пришли к выводу, что фундаментализм является не просто реставрацией традиционной религиозности (хотя, по мнению исследователей, фундаментализм и традиционализм имеет пересечения), а скорее религиозным ответом на секуляризацию и модернизацию. Это «воинственный отказ от светской современности», массовая оппозиция «научному мировоззрению», которая «хочет заменить существующие структуры всесторонней системой, исходящей из религиозных принципов и охватывающей закон, государство, общество, экономику, культуру»¹¹.

В результате, сделанный исследователями акцент на оппозиционном характере фундаментализма, придал ему, по выражению Дж. Веббера, «идиоматичное» определение – определение через «значимого другого», по отношению к которому фундаментализм противоположен и с которым постоянно находится в поединке. В попытках определить культурное пространство, в которое включен этот феномен, мы вынуждены искать его концептуального противника»¹². Так возникла связка «фундаментализм – модернизм», основанная на противостоянии и претендующая на роль некой «объединяющей парадигмы, которая включает в себя различные феномены»¹³.

Опираясь на эту модель, М. Марти и С. Эплби уделяли большое внимание предполагаемым сходствам «фундаментализмов», но обходили молчанием их важные различия, что вызывало определенные трудности с академической таксономией многочисленных религиозных фундаменталистских движений и групп. Однако именно «они побудили многих ученых спросить, как различные движения, которые обычно называют фундаменталистскими, так похожи и так отличны»¹⁴.

Одной из таких попыток определить, что представляет собой фундаментализм в конкретном историческом, культурном и этнографическом контексте, и одновременно, используя аналитические стратегии, произвести сравнительный анализ различных фундаменталистских феноменов, стала коллективная работа «Исследования религиозного фундаментализма», вышедшая в 1987 году под руководством профессора Лондонского университета Л. Каплан.

Собранные участниками проекта в Турции, Шри-Ланке, Западной Африке, Индии, Израиле и Великобритании материалы показали, что фундаменталистская идеология может содержать в пределах себя элементы, которые интерпретируются в диаметрально противоположных направлениях. Это позволило Л. Каплан прийти к выводу, что «отказ негибкого дуализма заставляет нас признать, что границы проницаемы так, что специфические религиозные идеологии действительно могут включать в себя элементы и фундаментализма и модернизма (что и происходит в реальности). Наиболее отчетливо это проявилось в турецком и малайском исследованиях.... В обоих случаях главными противодействующими явлениями выступают не

фундаментализм и модернизм, а пуританский и консервативный («по типу Барра») фундаментализм – который включает в себя множество элементов модернизма – и те виды ислама, которые образовались вокруг суфийских сообществ, отличающихся мистическими верованиями и практиками»¹⁵.

В чем же причины этой «двойственности»? Почему, по справедливому замечанию П.С. Гуревича, противостояние фундаментализма и модернизма нередко приводит к парадоксальным ситуациям: «Желание углубиться в историю зачастую служит способом прорыва в новое культурное пространство. И наоборот, нововведения могут обернуться возрождением патриархальных, давних духовных стандартов»¹⁶.

Известный протестантский библеист и филолог Дж. Барр, написавший одну из первых и наиболее полных работ по протестантскому фундаментализму, выделил несколько основных черт, характеризующих этот феномен, а именно: а) очень сильный акцент на непогрешимости Библии, на отсутствии в ней каких бы то ни было неточностей; б) сильная враждебность по отношению к современной теологии, к методам и результатам логических рассуждений современной критической библеистики; с) твердая убежденность, что те, кто не разделяют их религиозные воззрения, не являются «истинными христианами»¹⁷. Эта конкретизация позволила ему поставить знак равенства между «протестантским фундаментализмом» и «фундаментализмом» вообще, ограничивая сферу применения термина теми специфическими рамками, в которых он первоначально появился¹⁸.

Однако М. Марти, несомненно, осознавая трудности, связанные с использованием термина «фундаментализм», с его специфическим протестантским происхождением, не остановился на этом перечне и указал еще одну важную особенность этого феномена – его политическое измерение, которое хотя и может бездействовать время от времени, но неотъемлемо от фундаментализма. Согласно заключению В. Бимана, профессора Университета штата Миннесота, фундаменталистское движение, как религиозное возрождение, для того и возникло, «чтобы воплотить принципы абсолютной религиозной ортодоксальности и евангелистской практики, которые стали бы для верующих призывом к расширенному действию вне религии, в политической и общественной жизни. Эти четыре качества: стремление к возрождению; ортодоксальность; евангелизм; и общественные действия; являются основанием для обсуждения фундаментализма»¹⁹.

Это важное дополнение имело огромное значение для последующего осмысления феномена религиозного фундаментализма, поскольку было показано, что религиозный фундаментализм – это комплексный феномен, имеющий не только собственно религиозную, но и социальную природу и политическую сущность.

Действительно, общественно-политическая активизация различных религиозных движений во второй половине XX века, и особенно события Иранской революции 1978–1979 гг., привели к тому, что в понимании фундаментализма произошло разделение на фундаментализм вероучительный (или богословский) и фундаментализм, имеющий идеологическую окраску. В богословском понимании фундаментализм традиционно рассматривается как возвращение к истокам веры – священным текстам или богословской основе вероучения, чистой вере, в то время как в идеологизированном контексте он видится как возвращение к началам религиозно-цивилизационного единства, выведение религиозно-политических принципов из Священного писания или Священного предания. Как следствие, он включает в себе: «1) Отвержение радикального разделения сакрального и секулярного, которое

возникло в эпоху модерна; 2) План преодоления этой бифуркации «светского и религиозного», закрепленной институционально, таким образом, чтобы снова вернуть религии ее центральное положение – важного фактора принятия политических решений»²⁰.

Последняя задача фундаментализма, в купе с довлеющей убежденностью в примате политики, направляемой тотальным религиозным мировоззрением, выявила многогранность его как религиозного феномена. Религиозный фундаментализм может проявиться в деятельности движения, которое в стремлении достичь религиозной аутентичности общности будет сознательно противостоять процессам социальной модернизации, в то время как другая религиозная организация или группа для осуществления своих целей станет использовать любые ресурсы современной цивилизации: от участия в деятельности политических партий до использования новых информационных технологий, и в конечном итоге попытается встать во главе всех инновационных процессов.

В силу этих особенностей уже М. Марти был вынужден указать на «парадокс» и «невероятную гибкость» фундаментализма, поскольку его представители, отрицая научное мировоззрение, в тоже время готовы принять результаты науки, хотя и предполагается, что они «являются сопротивлением техническому прогрессу через антисовременность»²¹.

Составитель «Энциклопедии фундаментализма» Б. Брашер также обращает внимание на тот факт, что «вторая волна фундаменталистов была представлена «искушенными игроками в современной культуре СМИ», увлеченными общественной репутацией, обладающими харизмой и приводящими в действие культуру мейнстрима. Они еще придерживались пуританской теологии и симпатизировали исходным «фундаменталистским» доктринам, которые определяли христианство как движение, но были более притягательными, идеологически гибкими и менее воинствующими, обладали политической активностью и смекалкой»²².

Это свидетельствует о том, что религиозный фундаментализм включает в себе потенцию соединения веры со смыслом и разумом и может эволюционировать, и эволюционирует в сторону модернизма. «Хотя дух историзма был чужд фундаментализму, – писал по этому поводу Т.К. Оден, – последний, сам того не желая, был увлечен потоком современного исторического сознания и невольно стал одним из основных его выразителей. ... На первый взгляд может показаться, что фундаментализм недостаточно современен. Однако при более глубоком анализе мы подходим к весьма удивительному заключению о том, что фундаментализм наоборот слишком современен: он оказался слишком втянут в защитную и жесткую реакцию историзма нового времени, озабоченного не столько сущностью веры, сколько поиском доказательств ее истинности»²³.

Отмеченная двойственность характерна и для религиозного модернизма. Религия может поддерживать процессы социальной модернизации и даже стоять в авангарде прогрессивных преобразований, но при этом отрицательно относиться к любым незначительным изменениям в области вероучения и культа. В то же время внутренняя модернизация религиозной системы может протекать на фоне жесткой конфронтации религиозной организации с современным обществом, вплоть до его полного отрицания. В результате религиозному модернизму может быть одновременно присущ как промодернистский, так и контрмодернистский импульс. Религиозный модернизм, с одной стороны, стремится преодолеть отчужденность, существующий разрыв между религией и обществом, но, с другой стороны, его основой является

субъективность религиозного опыта. «Модернизм указывает на истинный опыт, превосходящий всякий опыт разума»²⁴, – отмечал еще в начале XX века профессор С.В. Троицкий.

Другими словами, религиозный модернизм стремится утвердить свой приоритет над любым другим опытом, и в этом смысле религиозный модернизм тяготеет к религиозному фундаментализму.

Таким образом, религиозный фундаментализм и модернизм – это амбивалентные феномены, способные активно взаимодействовать друг с другом и сближаться в содержательном плане, что можно с большей пользой использовать как удобный эвристический механизм для анализа сложных форм религиозности, объединенных термином «фундаментализм». По мнению Л. Каплан, «только с помощью такого обобщения, линия, отделяющая фундаментализм, модернизм, язычество, фанатизм и т.д. становится достаточно четкой, чтобы идентификация альтернативных религиозных идеологий стала возможной. В повседневном этнографическом контексте и исторических условиях... ни фундаментализм, ни его альтернативы не выступают как целостные образования; границы между ними расплывчаты и неточны, вследствие чего возникает пересечение категорий друг с другом. Для адекватного понимания фундаментализма нам требуется признание его потенциала в каждом движении и каждом случае. Таким образом, фундаментализм можно рассматривать как тенденцию, которая не исключает модернизм и прочие противоположные религиозные предпочтения»²⁵.

Как следствие, данный вывод ставит ребром вопрос, а не является ли религиозное обновление, как и его институциональное выражение – обновленчество – тем обобщением, которое на содержательном уровне решает проблему противостояния фундаментализма и модернизма?

В связи с этим отдельного внимания заслуживает мнение немецко-американского профессора социологии и политологии М. Риezenбродта, который в работе «Фундаменталистское обновление современности» подчеркивает, что «фундаментализм не является синонимом традиционализма, а репрезентирует процесс исторического обновления традиции. Это обновление вырастает из конфликта между традицией и модернизмом и имеет черты обоих. В фундаментализме традиционализм переинтерпретируется и заново оформляется. Возникает синтез между избранными элементами традиции и модернизма»²⁶.

Это в свою очередь доказывает обоснованность наблюдений О.И. Генисаретского, считающего, «что описание нашей церковной ситуации в терминах «обновленчество / фундаментализм» – это ловушка для сознания, ложный способ понимания и, что гораздо более печально, ложный способ самоопределения в церковной жизни. Это навязываемая нам извне церковной оградой идентичность и конфликт»²⁷.

В результате есть все основания говорить о том, что русское православное обновленчество – это парадигмальное явление, *объединяющее в себе элементы религиозного фундаментализма и религиозного модернизма. Это феномен, который выражает их глубокую взаимосвязь и амбивалентность, и, как следствие, имеющий все те структурно-функциональные особенности, которые им свойственны.*

Соотношение, формы взаимодействия и проявления фундаменталистских и модернистских импульсов в обновленчестве определялись уже историческими условиями, в которых оно зарождалось, формировалось и развивалось. Они, в свою очередь, на протяжении первой половины XX века не раз кардинально менялись. В связи с этим русское православное обновленчество

представляет собой явление, которое находилось в постоянной динамике, а, следовательно, с большим трудом вписывается в традиционные классификации и схемы, которые позволяют четко отличить одну религиозную конструкцию от другой. Поэтому Н.А. Бердяев, пытаясь понять ситуацию, сложившуюся в обновленческом церковном движении в начале XX века, отмечал: «У нас очень сложно сейчас переплетаются мотивы религиозно-реставрационные и мотивы религиозно-реформаторские»²⁸. Применительно же к событиям 1917 г. и 1920-х гг. он уже говорит не об их «переплетении», а о дуализме: «По-видимому, в разгар революционной стихии Церковь может или охранять себя, защищать свою святыню от разрушительных процессов или приспособляться к чуждой ей революции, отступая от своей святыни, она или консервативна в глубоком и хорошем смысле этого слова или вступает на путь отступничества»²⁹.

Однако и в данном случае следует понимать, что когда «фундаменталисты претендуют на то, чтобы выступать защитниками ортодоксии (правильной веры) или ортопраксии (правильного поведения) и охранять религиозные традиции и религиозный образ жизни от эрозии, они делают это посредством создания новых методов, формулирования новых идеологических построений и усвоения новейших практик»³⁰.

Новшества также не означают только то, что религия и церковь при определенных условиях вынуждены поддерживать социальную модернизацию, приспособляться к ней. В революционную эпоху, как и вообще в периоды социально-экономической, политической и культурной перестройки, они могут полагать, что вправе встать в авангарде общественных преобразований. Как следствие, соотношение религиозно-реформаторской и социально-политической активности обновленчества также зависело от конкретных исторических условий. И именно тот факт, что русское православное обновленчество складывалось на периферии религиозного фундаментализма и религиозного модернизма, позволяло ему в меняющихся социальных условиях, до момента собственного идейного вырождения, восстанавливать взаимосвязь и выстраивать характер взаимодействия между религией, церковью и обществом.

Библиографический список

1. Beeman William O. Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival // Exotic No More: Anthropology on the Front Lines / Edited by J. Macclancy. – Chicago: University of Chicago Press. – 2002. – P. 129–144.
2. Studies in Religious Fundamentalism / Edited by L. Caplan. – State University of New York Press, 1987. – 216 p.
3. The Fundamentalism Project. Vol. 1. : Fundamentalisms Observed / Edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. – Chicago : University of Chicago Press, 1991. – 888 p.
4. Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 154–162.
5. Карташев А. Реформа, реформация и исполнение церкви // Карташев А.В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. – М. : «Пробел», 1996. – С. 183–223.
6. Титлинов Б.В. Историческое обоснование обновленческого движения. – Самара : «Самполиграфпром», 1926. – 8 с.
7. Уляхин В.Н. Фундаментализм в православии: теория и практика // Фундаментализм. – М. : Издательство «Крафт+», 2006. – С. 125–164.
8. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Минск : Издательство Белорусского Экзархата, 2006. – 607 с.

9. Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. – Москва : Изд-во Российского государственного социального университета, 2010. – 523 с.
10. Чельцов М. Сущность церковного обновления. – СПб. : Типография «Отто Ун-фуг», 1907. – 15 с.

¹ Зарин М.С. Подготовка обновленческого движения в Петербургской духовной академии // Вестник Священного Синода. – 1927. – № 4. – С. 20.

² Михаил (Семенов Павел Васильевич). Беседы против сектантов. – М., 1908. – С. 11.

³ Аггеев К. Реформа или реформация // Век. – 1907. – № 1. – С. 1.

⁴ Чельцов М. Сущность церковного обновления. – СПб., 1907. – С. 5.

⁵ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Минск, 2006. – С. 496 – 497.

⁶ Карташев А. Реформа, реформация и исполнение церкви // Карташев А.В. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. – М., 1996. – С. 196, 214.

⁷ Чельцов М. Сущность церковного обновления. – СПб., 1907. – С. 9.

⁸ Об отношении Церкви и священства к современной общественно-политической жизни. «Записка Союза ревнителей Церковного обновления» (Группы петербургских священников) // Церковный вестник. – СПб, 1906. – № 11.

⁹ Титлинов Б.В. Историческое обоснование обновленческого движения. – Самара, 1926. – С. 1, 3.

¹⁰ Шажинбатын А. Фундаментализм и обновленчество в религии // Знание. Понимание. Умение. – 2007. – № 2. – С. 135.

¹¹ Marty Martin E., Appleby Scott R. Conclusion: An Interim Report on Hypothetical Family // The Fundamentalism Project. Vol. 1. Fundamentalisms Observed / Edited by Martin E. Marty and R. Scott Appleby. – Chicago, 1991. – P. 824.

¹² Webber J. Rethinking Fundamentalism: the Readjustment of Jewish Society in the Modern World // Studies in Religious Fundamentalism / Edited by L. Caplan. – State University of New York Press, 1987. – P. 97.

¹³ Walke A. Fundamentalism and Modernity: the Restoration Movement in Britain // Studies in Religious Fundamentalism / Studies in Religious Fundamentalism / Edited by L. Caplan. – State University of New York Press, 1987. – P. 197.

¹⁴ Munson H. Fundamentalism // The Blackwell companion to the study of religion / Edited by Robert A. Segal. – Malden, Blackwell Publishing Ltd, 2006. – P. 256.

¹⁵ Caplan L. Introduction // Studies in Religious Fundamentalism / Edited by L. Caplan. – State University of New York Press, 1987. – P. 14.

¹⁶ Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 155.

¹⁷ Barr J. Fundamentalism. – Philadelphia, 1978. – P. 1.

¹⁸ Движение получило свое название от сборника двенадцати томов, изданных между 1910 и 1915 гг. группой протестантских мирян под названием: «Основы. Свидетельства истинности».

¹⁹ Veeman William O. Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival // Exotic No More: Anthropology on the Front Lines / Edited by J. Macclancy. – Chicago, 2002. – P. 129.

²⁰ Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. – М., 2010. – С. 95.

²¹ Marty Martin E. Fundamentalism // Encyclopedia of Science and Religion. / Ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. – Vol. 1. – N.Y., 2003. – P. 347.

²² Brasher Brenda E. Introduction // Encyclopedia of Fundamentalism / Edited by Brenda E. Brasher. – New York, 2001. – P. XVII.

²³ Оден Т.К. После модернизма. Что впереди...? – Минск, 2003. – С. 67.

²⁴ Троицкий С.В. Что такое модернизм: Энциклика Пия Х «Pascendi Dominici gregis» и её значение. – СПб., 1908. – С. 20.

²⁵ Caplan L. Introduction // Studies in Religious Fundamentalism / Edited by L. Caplan. – State University of New York Press, 1987. – P. 21.

²⁶ Riesebrodt M. Die fundamentalistische Erneuerung der Moderne // Fundamentalismus. Politisierte Religionen. – Potsdam, 2008. – P. 18.

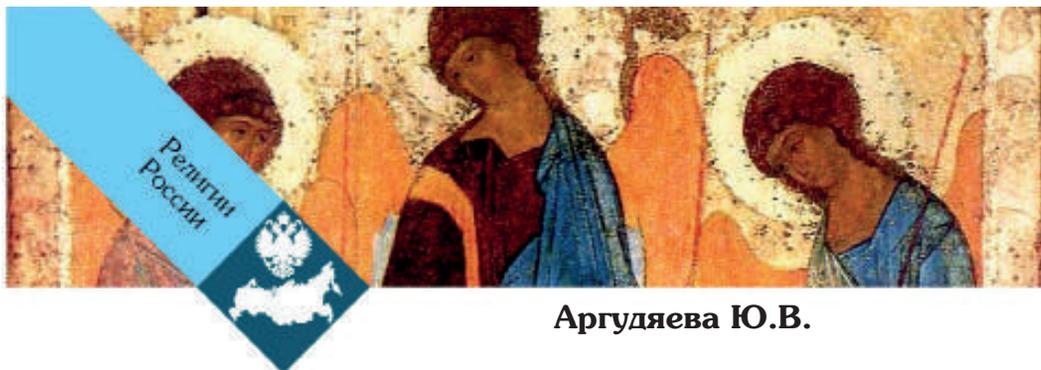
²⁷ Генисаретский О.И. Фундаментализм как намерение, понятие и практика // Живое предание. Материалы международной богословской конференции. – М., 1999. – С. 61.

²⁷ Бердяев Н. Реформа церкви // Бердяев Н. Мутные лики. – М., 2004. – С. 281.

- ²⁸ Бердяев Н. «Живая церковь» и религиозное возрождение России // Бердяев Н. Падение священного русского царства: публицистика 1914–1922. – М., 2007. – С. 843.
²⁹ Челищев В.И. Фундаментализм и фундаменталисты. – М., 2010. – С. 102.

References

1. Zarin M.S. *Vestnik Svyashchennogo Sinoda* [Bulletin of the Holy Synod]. 1927, No. 4, P. 20.
- Mikhail (Semenov Pavel Vasil'evich). *Besedy protiv sektantov* [Conversations against the Sectaries]. Moscow, 1908, P. 11.
2. Ageev K. *Vek* [The Century]. 1907, No. 1, P. 1.
3. Chel'tsov M. *Sushchnost' tserkovnogo obnoveniya* [The Essence of the Church Renovation]. St.-Petersburg, 1907, P. 5.
4. Florovsky G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [The Ways of Russian Theology]. Minsk, 2006, pp. 496–497.
5. Kartashev A. *Tserkov'. Istoriya. Rossiya. Stat'i i vystupleniya* [Church. History. Russia. Articles and Speeches]. Moscow, 1996, pp. 196, 214.
6. Chel'tsov M. *Sushchnost' tserkovnogo obnoveniya* [The Essence of the Church Renovation]. St.-Petersburg, 1907, P. 9.
7. *Tserkovnyy vestnik* [The Church Bulletin]. St.-Petersburg, 1906, No. 11.
8. Titlinov B.V. *Istoricheskoe obosnovanie obnovencheskogo dvizheniya* [Historical explanation for the Renovation movement]. Samara, 1926, pp. 1,3.
9. Shazhinbatyn A. *Znanie. Ponimanie. Umenie* [Knowledge. Understanding. Skill]. 2007, No. 2, P. 135.
10. Marty Martin E., Appleby Scott R. Conclusion: An Interim Report on Hypothetical Family.
11. The Fundamentalism Project. Vol. 1. *Fundamentalisms Observed*. Chicago, 1991, P. 824.
12. Webber J. *Rethinking Fundamentalism: the Readjustment of Jewish Society in the Modern World*. Studies in Religious Fundamentalism. State University of New York Press, 1987, P. 97.
13. Walke A. *Fundamentalism and Modernity: the Restoration Movement in Britain*. Studies in Religious Fundamentalism. State University of New York Press, 1987, P. 197.
14. Munson H. *Fundamentalism. The Blackwell companion to the study of religion*. Blackwell Publishing Ltd, Malden, 2006, P. 256.
15. Caplan L. Introduction. *Studies in Religious Fundamentalism*. State University of New York Press, 1987, P. 14.
16. Gurevich P. *Obshchestvennye nauki i sovremennost'* [Social Science and Modernity]. 1995, No. 4, P. 155.
17. Barr J. *Fundamentalism*. Philadelphia, 1978, P. 1.
18. Beeman William O. *Fighting the Good Fight: Fundamentalism and Religious Revival. Exotic No More: Anthropology on the Front Lines*. Chicago, 2002, P. 129.
19. Chelishchev V.I. *Fundamentalizm i fundamentalisty* [Fundamentalism and the fundamentalists]. Moscow, 2010, P. 95.
20. Marty Martin E. *Fundamentalism*. Encyclopedia of Science and Religion. Vol. 1. N.Y., 2003, P. 347.
21. Brasher Brenda E. Introduction. *Encyclopedia of Fundamentalism*. New York, 2001, P. XVII.
22. Oden T.K. *Posle modernizma. Chto vpered...?* [After modernism. What lies ahead...?]. Minsk, 2003, P. 67.
23. Troitskiy S.V. *Chto takoe modernizm: Entsiklika Piya X «Pascendi Dominici gregis» i eyo znachenie* [What is Modernism: the Encyclical “Pascendi Dominici gregis” of Pius X and its significance]. St.-Petersburg, 1908, P. 20.
24. Caplan L. Introduction. *Studies in Religious Fundamentalism*. State University of New York Press, 1987, P. 21.
25. Riesebrodt M. *Fundamentalism. Politicized religions* [Fundamentalismus. Politisierte Religionen]. Potsdam, 2008, P. 18.
26. Genisaretskiy O.I. *Zhivoe predanie. Materialy mezhdunarodnoy bogoslovskoy konferentsii* [Living legendary. Proc. Int. Theological Conference]. Moscow, 1999, P. 61.
27. Berdyayev N. *Mutnye liki* [Blurred faces]. Moscow, 2004, P. 281.
28. Berdyayev N. *Padenie svyashchennogo russkogo tsarstva: publitsistika* [The Fall of the Russian Empire: publicistic writings]. Moscow, 2007, P. 843.
29. Chelishchev V.I. *Fundamentalizm i fundamentalisty* [Fundamentalism and the fundamentalists]. Moscow, 2010, P. 102.



Аргудяева Ю.В.

Потомки русских казаков-старообрядцев в Турции и Северной Америке



Ю.В. Аргудяева

Аннотация. Статья посвящена истории эмиграции русских казаков-старообрядцев из России в пределы турецких владений в XVIII в. (казаки – «некрасовцы») и на американский континент в XX в. (старообрядцы – «турчане»). Показываются особенности жизнедеятельности «некрасовцев» в Малой Азии, сохранение ими казачьего самоуправления и русских традиций в быту, материальной и духовной культуре. Анализируются особенности хозяйственной и культурно-бытовой адаптации в Америке, степень сохранности русских традиций в культуре – религии, языке, обрядах жизненного цикла.

Ключевые слова: старообрядцы, русские, религия, казаки-«некрасовцы», «турчане», эмиграция, адаптация, традиционная русская культура

«Турчане» – одна из этноконфессиональных групп русских старообрядцев. Это название они получили уже в Северной Америке, конкретно – в США. Туда их вывезли из Турции представители США в 1963 г. История возникновения и жизнедеятельности этой группы русских старообрядцев связана с религиозной эмиграцией, вызванной церковной реформой патриарха Никона в середине XVII в. Реформа породила раскол в православной церкви и преследования староверов со стороны государства. Низшие слои русского общества, становясь на защиту «старой веры», выражали свой протест против усиления феодального гнета, освящаемого официальной церковью.

Турчане – потомки так называемых «некрасовцев». Их изучение заслуживает внимания с нескольких позиций. Во-первых, это потомки донских казаков-старообрядцев, мигрировавших из России по политическим и религиозным причинам и хорошо сохранивших свои русские культурные традиции в иноэтническом окружении. Во-вторых, важно выявление механизма, обеспечивавшего возможность некрасовцам сохранить свой своеобразный этнокультурный облик на территории Османской империи. В-третьих, любопытен и сам факт обращения старообрядцев к султану (исповедовавшего совсем иную религию) как защитнику их истинных обычаев и веры. Представляется интересным на примере этой этноконфессиональной группы русского населения проследить степень сохранности традиционной культуры «материнского» этноса и процесс взаимовлияния культур коренного и пришлого населения.

Социальный протест под религиозной оболочкой принял в конце XVII – начале XVIII вв. массовый характер. Так, староверы активно участвовали в Крестьянской войне 1670–1671 гг., Соловецком восстании 1668–1676 гг., Московском восстании 1682 г. Особо следует отметить участие верховских

раскольников в Донском восстании 1688–1689 гг., после разгрома которого часть казаков во главе с атаманом Львом Маноцким ушла на р. Куму. Из-за преследования властей староверы группами переселились в разные регионы Северного Кавказа, в том числе 300 казаков – на Кубань, в местность Копыл, а затем – в окрестности Анапы. Таким образом, уже с конца XVII в. на Кубани существовало первое казачье поселение, численность которого постоянно пополнялась за счет беглых казаков, крестьян и посадских людей¹.

В начале XVIII в. это поселение пополнилось донскими казаками-старообрядцами – участниками восстания Кондратия Булавина 1707–1709 гг. и их потомками. После разгрома основных сил восставших и гибели К. Булавина, в 1708 г. восстание возглавил один из донских атаманов Игнат Некрасов. Он увёл на Кубань донских казаков. Вплоть до своей смерти в 1737 г. Некрасов руководил своим, так называемым Кубанским войском. Авторитет его был непререкаемым. По преданию, он составил свод правил жизни – так называемую Игнатову книгу, ревностно почитаемую его последователями и потомками. Потомков казаков, ушедших с Некрасовым, стали называть «игнат-казаками» или «некрасовцами». Переправившись через р. Дон, они обосновались на правом берегу р. Кубани, во владении крымских ханов, вблизи современного города Анапы, принесли хану присягу и в течение нескольких лет находились в составе его армии².

Численность донских казаков с семьями, ушедшими с Некрасовым, исследователями оценивалась по-разному – от 2–3 до 60–75 тысяч. В одной из исторических песен некрасовцев говорится о 40 тыс. чел. взрослого и трудоспособного населения, ушедшего с Некрасовым на Кубань:

Он ушел, увел сорок тысячей,
Кроме старых, кроме малых –
Молодых ребят, малых детушек³.

По мнению российских исследователей Н.Г. Волковой и Л.Б. Заседательевой, более правдоподобным представляется, что с Некрасовым ушли 2–3 тыс. чел. (с семьями). Но за время пребывания на Кубани их число постоянно росло, так как с Дона к ним постоянно приходили группы казаков в 300–500 чел.⁴

На Кубани некрасовцы задержались недолго, так как российские войска стали все интенсивнее продвигаться на юг, захватили Анапу. Переселение казаков-некрасовцев с Кубани в Османскую империю началось в первой трети XVIII в. Было несколько миграционных волн. После гибели Игната Некрасова в 1737 г. большинство его казаков, переплыв на своих судах Черное море, переселились через территорию Малой Азии в дельту р. Дуная, в Добруджу. Российские исследователи считают, что их переселение произошло после 1737 г., но до 1761 г., так как, когда в 1775 г. в эту местность пришли казаки-запорожцы, эти места были уже заняты⁵. Следующая группа некрасовцев шла в Закубанье в 1770-е гг., когда Россия начала строительство укреплений по правобережью Кубани. Они обосновались недалеко от крепости Анапа и уже оттуда в 1778 г. переправились через Черное море и поселились в Добрудже, в населенных пунктах своих единоверцев. В связи с присоединением Крыма к России миграция казаков-некрасовцев в дельту р. Дуная продолжалась в 1783–1784 гг. К началу XIX в. в Добрудже насчитывалось 7 поселений с казаками-некрасовцами. Самые старые из них, населенные исключительно некрасовцами, – Дунавец (Большой и Малый) и Сарыкьой. В другие населенные пункты постоянно подселялись старообрядцы из числа крестьян, бежавших из южных областей России.

Помимо Добруджи, некрасовцы уходили вглубь Османской империи, в Малую Азию, в Анатолию – к Синопу, Самсуну и Трапезунду. Они основали там ряд поселений, в том числе Бин-Эвле на оз. Майнос⁶. Эта миграция произошла не позднее 1778 г., так как в 1779, 1783, 1784 и 1797 гг. часть из них, переплыв Черное море, ушла из Анатолии в Добруджу (в с. Большой Дунаец), а некоторые на р. Днестр⁷. Переселенцы из Анатолии получили от турецкого правительства земли вблизи оз. Разелм⁸.

Таким образом, в первой трети XIX в. сформировались три территориально разделенных группы некрасовцев: на р. Дунае (в Добрудже), в Малой Азии (вблизи оз. Майнос и р. Кызыл-Ирмак) и в Закубанье. Основная часть некрасовцев жила в Добрудже, хотя жизнь там складывалась не просто. Некрасовцы постоянно сталкивались с пришедшими в 1775 г. казаками-запорожцами, исповедовавшими официальное православие. Неоднократные военные стычки, осложнённые религиозными различиями, завершились взятием запорожцами некрасовского центра Дунаец. После этого, в 1814 г., часть некрасовцев переселилась в Македонию, к Эносским озерам, а некоторые отправились к своим единоверцам в Малую Азию и поселились около оз. Майнос, вблизи городка Бандырма у Мраморного моря. Во время русско-турецкой войны 1828–1829 гг. все некрасовцы, жившие около Эносских озёр, переехали в Анатолию. Вблизи оз. Майнос 20 домохозяев основали поселение Бени-эвл⁹.

После переселения на Майнос двух больших групп некрасовцев, их численность на Дунае (Добруджа) заметно снизилась. Однако к 1870-м гг. в результате постоянного притока российских крестьян-старообрядцев и естественного прироста их число значительно возросло. Русских старообрядцев и казаков-некрасовцев, и крестьян-старообрядцев – местные жители Добруджи называли *липованами*.



Илл. 1. Источник: ж. «Луч Азии», Харбин, 1938 г., № 43-1, январь. С. 20.

В последующие годы миграционные процессы среди некрасовцев и, прежде всего, тех, кто ушел в Малую Азию, продолжались. После 1877 г., когда Добруджа отошла к Румынии, часть некрасовцев с Дуная переселилась в Малую Азию, в район озера Майнос. Здесь, по соседству со старым некрасовским селением Эски-Казаклар (Старые казаки), образовался новый поселок, названный в честь султана Хамидие, в обиходе известный как Ени Казаклар (Новые казаки). В 1899 г. это селение пополнилось новым притоком эмигрантов, не вынесших румынских тяжелых налогов и режима обязательной военной службы. Правда, некоторые исследователи не считают этих эмигрантов «полноправными» некрасовцами, так как по своему социальному происхождению в своей основе они не были казаками. В их составе были и крестьяне, и мещане, и другие слои русского населения.

Среди самих некрасовцев Малой Азии миграционные процессы также не прекращались. В 1860-х гг. по хозяйственной специализации жители Майноса разделились на земледельцев и рыбаков. Часть последних в 1865 г. переехала на о-в Маду на Бейшеирском озере (Турция). С Майноса ушло 150 семей. Они увели свой скот и увезли скарб на 257 повозках. Однако вскоре 30 семей погибло от чумы, и столько же вернулось обратно на Майнос. В 1895 г., когда на о-ве Мада был путешественник Я.И. Смирнов, в селе насчитывалось около 30 дворов¹⁰.

К концу XIX в. сформировалось несколько локальных групп некрасовцев: в Малой Азии – около оз. Майнос, в устье р. Кизыл-Ирмак (между Синопом и Самсуном), на о-ве Мада, с. Хамидие. В Европе некрасовцы жили в устье р. Дуная и в Бессарабии, на Дерконском озере (в 45 км. от Константинополя). Эти группы отличались некоторыми культурно-бытовыми особенностями. Старообрядцев, живших на Майносе, называли кубанцами, жителей с. Хамидие и некоторых других дунайских некрасовцев – дунаками.

Каковы же были механизмы, обеспечивавшие стабильную жизнедеятельность некрасовцев за пределами России? И на берегах Дуная, и в Малой Азии они получили значительные льготы, особенно значимые в хозяйственной и военной жизни. Так, Османские власти, заинтересованные в заселении и освоении малолюдных регионов империи, раздавали им земли на основании так называемых колонизационных патентов бесплатно, освобождая при этом на шесть лет от поземельного налога в казну. Через 20 лет земли становились собственностью их пользователей (за исключением сенокосных, пастбищных и лесных угодий, которые находились в бесплатном пользовании, но при сохранении статуса государственной собственности). Казаки-некрасовцы, служившие в военное время в турецкой армии, были освобождены от обязательного для немусульман подушного налога – джизия. Этот налог был отчасти платой за то, что мужчины-некрасовцы не несли обязательную воинскую повинность, а привлекались к военным действиям только эпизодически. Эта льгота сохранялась вплоть до 1864 г. После окончания Крымской войны турецкие власти намеревались перевести эпизодическую воинскую повинность игнат-казаков в постоянную. Некрасовцам удалось настоять на своем путем отказа от казачьего статуса¹¹.

Неплохо обстояло дело и с социальным обустройством. Прежде всего, некрасовцы получили возможность следовать идеалам национально-политических свобод, за которые боролись в России, и сохранить практически все порядки обычного права, принятые в Кубанском войске: внутреннее самоуправление, в том числе судебное-административное устройство, возможность беспрепятственно отправлять свои религиозные обряды и обряды жизненного цикла. Общественное устройство, быт, семья, нравственные устои, образование определялись «Заветами Игната Некрасова». Вне всякого сомнения, «Заветы» – древний кодекс казачьего обычного права, собранный и записанный по свежей памяти в эмиграции. Свод законов был записан в «Игнатовой книге», которая хранилась в священном ларце в церкви на Майносе, но сейчас ее местонахождение неизвестно. В наше время этнографы записали с устных пересказов свыше 170 статей этого оригинального правового кодекса, касающегося всех сторон жизни. Одним из важнейших считался завет не родниться с турками и не возвращаться в Россию при царе. Никто из некрасовцев не мог пользоваться трудом соплеменника для личного обогащения, третья часть заработка обязательно сдавалась в войсковую казну на нужды общины. Заветы, как правило, отличались большой строгостью: «за измену войску расстреливать без суда», «за брак с иноверцами – смерть», «за убийство

члена общины виновного закопать в землю». Столь же суровы были религиозные предписания раскольников – «за богохульство расстреливать», «попа, не исполняющего волю круга, можно выгнать и даже убить как бунтовщика, еретика», «держаться старой веры». К женщине староверы относились с почтением – «муж, обижающий жену, наказывается кругом», «муж должен относиться к жене с уважением», «за изнасилование женщины бить плетью до смерти». Были и другие, важнейшие для некрасовцев заветы¹².



Илл. 2. Турчанин» Кем Панфил Архипович. Пос. Вифлеем, штат Орегон США. Фото Ю.В. Аргудяевой

Старообрядцы принесли в созданную ими на чужбине общину порядки донского казачьего самоуправления. Все важные, касающиеся общины дела решали на казачьем круге – высшем органе власти некрасовцев. На круг был обязан явиться каждый казак, достигший 18-летнего возраста. Атаман избирался кругом на один год и осуществлял исполнительную власть. Третья часть заработка общинников шла в войсковую казну на содержание школ, церквей, больных, престарелых и вооружение казаков¹³. В присутствии казаков на кругу проверялись общественные приходы и расходы, происходил суд над провинившимися. Приговор запятнавшим себя в каких-либо делах выносил круг. Наказания были различными – от определенного количества плетей до смертной казни. Так, за сквернословие и прелюбодеяние наказывали плетью, за неумышленное убийство выдавали на милость родственникам пострадавшего, за умышленное лишение жизни и за брак с иноверцами приговаривали к смертной казни¹⁴.



Илл. 3. Церковь белокриницкого согласия в пос. Вифлеем, штат Орегон США. Фото Ю.В. Аргудяевой

Первоначально некрасовцы, как и основная часть донских казаков, были старообрядцами-поповцами. Однако в последующие периоды им всё сложнее было найти старообрядческих священников, которых в России, как и рядовых мирян, преследовало государство. Постепенно среди них появились беспоповцы и представители других православных религиозных групп. В 1870-х гг. основная часть некрасовцев, живших в Малой Азии, присоединилась к единоверию, а на Дунае некоторые стали последователями белокрыницкой иерархии. Часть майносцев (так называемые старые казаки – жители села Эски-Казаклар) приняла австрийское священство Белокрыницкой (или Австрийской, по месту нахождения местечка Белая Крыница) церковной иерархии, а некоторые – единоверие. Жители острова Мада многие годы безуспешно искали священников старой веры, хамидийцы же относились к не приемлющим священство – беспоповцам¹⁵. К концу XIX в., например, в расположенных недалеко друг от друга селениях некрасовцев Казак-кёй (Казак-лы, т.е. Казачье или Казацкое) (их называли кубанцами) жили частично единоверцы, частично поповцы, в селение Хамидие переселились с Дуная беспоповцы (их называли дунайские или дунаки)¹⁶. Это деление на кубанских и донских казаков сохранилось и в середине XX в. Одно из кубанских селений называлось «большое озеро», «речка» (кудья-Куджякёй Ба кёй – деревня), рядом с озером Майнос; донские жили в деревне Казакёй (каза – казак, кёй – деревня)¹⁷.

Религиозные особенности некрасовцев хорошо вписывались в административно-правовое устройство Османской империи. Юридический статус христиан в Османской империи определялся «...установлениями Корана в отношении завоеванных немусульманских народов: для людей «Писания», т.е. монотеистов (иудеев и христиан) он предполагал не принудительную исламизацию, а оформление отношений на договорной основе»¹⁸.

Немусульманское население Османской империи жило по принципу размежевания по религиозно-территориальному признаку. В сельской местности, где обитало большинство некрасовцев, как и на их прародине, контроль основных направлений общественной жизни выполняли слившиеся воедино сельская и конфессиональная общины. Именно они без участия османской администрации осуществляли судопроизводство в сфере семейно-брачных, наследственных, а иногда и уголовных дел на основе обычного и церковного права. Связи рядовых общинников с представителями местной власти осуществлялись только через представителей общины, т.е. через узкий круг лиц. Таким образом, созданная османским руководством система конфессионально-юридической автономии, по сути дела, невольно выполняла этнозащитные функции – способствовала сохранению внутренней замкнутости некрасовских общин, консервации традиционного быта и культуры, в том числе религиозной¹⁹.

Однако постепенно, и в Османской империи, и в среде некрасовцев ситуация менялась. В первые десятилетия XIX в. началась обратная миграция некрасовцев из Добруджи и Малой Азии в российские пределы. Возвратившиеся в этот период в Россию некрасовцы поселились в южной части России, вблизи Измаила (сёла Большая и Малая Некрасовка), в Кишиневе, Бендерах, вблизи р. Днестра и других местах.

После отмены крепостного права и начала других либеральных реформ в России некрасовцы отказались воевать против неё. В 1864 г. майносцы перестали участвовать в турецких войнах. В ответ Турция увеличила подати, ввела военный налог и заселила окрестные земли казаков мухаджирами – мусульманами с Кавказа, а оставшиеся участки стала продавать казакам.

70 семей Майноса купили себе землю, община раскололась на рыбаков и землевладельцев. Рыбаков было большинство, круг находился под их контролем, но экономически они начали попадать в зависимость от землевладельцев. «Заветы» нарушались (казак на казака стал работать). Турецкие власти обложили некрасовцев повышенными налогами, ввели для них воинскую повинность не только в военное, но и в мирное время, бесцеремонно вмешивались во внутренние дела общины, что способствовало ее разрушению.

Революционные события 1905–1907 гг. в России и принятие ряда законов о религиозной свободе подтолкнули оставшихся в Османской империи некрасовцев к мысли о возвращении на родину. К тому же, с началом Первой мировой войны турки призвали в строй всех некрасовцев, способных носить оружие. Все еще составляя в турецкой армии отдельную часть, некрасовцы участвовали в обороне пролива Дарданеллы (в истории мировой войны эта печально известная операция Антанты по овладению проливами получила название Галлиполийской). В 1918 г. некрасовцев стали направлять и на Кавказский фронт, где предстояло сражаться с русскими. Все старики-некрасовцы написали своим сыновьям письма, указывая им не воевать против России, а при возможности переходить на русскую сторону, что некоторые из них исполнили, уйдя на Северный Кавказ и угодив в пожар Гражданской войны²⁰.



Илл. 4. Молежня «турчан» – старообрядцев-беспоповцев. пос. Вифлеем, штат Орегон США. Фото Ю.В. Аргудяевой

К этому времени существование необычного и вооруженного «казачьего государства в государстве» стало беспокоить турецкие власти. В 1922 г. был уничтожен султанат, а в 1923 г. Турция провозглашена республикой. Тогда же был закрыт казачий круг, в казачьих поселениях появилась общепринятая для Турции система управления, представленная турецкой администрацией, содержание которой было возложено на казаков. Исполнительная и судебная власти некрасовской общины пресеклись, но исторически сложившееся казачье самоуправление стало тайным. Само поселение Старые Казаки (Эскир-Казаклар) получило новое турецкое название Коджагель, что означает «Большое озеро»²¹.

В самом начале и в 20-е годы XX в. несколько партий некрасовцев из Малой Азии и Добруджи вернулись в Россию²². Они поселились преимущественно на Черноморском побережье Кавказа, в Донском и Сальском округах Северокавказского края. Следующая крупная ремиграция некрасовцев в Россию

произошла после окончания Второй мировой войны: более 20 тыс. липован выехали из Румынии в СССР в 1947 г.²³ И, наконец, в 1960-е годы произошло последнее крупное выселение из Турции потомков казаков-некрасовцев в СССР и США.

Как жили казаки-некрасовцы и их потомки в Турции? Что им удалось сохранить из своих традиций, а что воспринять в течение продолжительного периода жизни в азиатской Турции? Этнокультурный облик некрасовцев определяли, с одной стороны, бытовая замкнутость, выразившаяся в следовании религиозным канонам и традициям русской культуры, а с другой – определенное восприятие внешнего воздействия. Безусловно, пребывание более двухсот лет в иноэтническом, иноязыковом и иноконфессиональном окружении не могло не повлиять на традиционную культуру этой группы русского населения. Но это влияние, как оказалось, не было кардинальным. Для повседневной жизни этой группы населения характерна стабильность русской культуры, нашедшая отражение в ее магистральных направлениях – в языке, обрядах жизненного цикла, материальной культуре, но главное – в конфессиональных особенностях, которые стали основной причиной этнокультурной изоляции казаков-некрасовцев. На это обратил внимание еще А.И. Герцен, который писал о некрасовцах: «Как у них в захолустье, окруженном иноплеменными, так славно сохранился язык, – трудно было бы понять без старообрядческого мирщения. Раскол их выделил так строго, что никакое чужое влияние не переходило за их частокол»²⁴.

Хотя отдельные казаки-мужчины понимали по-турецки и в производственных делах общались с турками на их родном языке, основным языком общения некрасовцев и в общественной, и в семейной жизни, был русский язык. «Потеряете язык – себя не сбережете» – один из заветов Игната Некрасова²⁵. Русский язык использовали не только как разговорный, но и как письменный (мужчины писали уставом и полууставом). В некоторых селах казаков-некрасовцев имелись школы, которые до середины XIX в. были при церквях, а в последующие годы функционировали самостоятельно. Вполне справедливо, на наш взгляд, утверждение отечественных этнографов: «...Сохранение традиций русского письма, а не только разговорного русского языка, было одной из важнейших причин этнокультурной стабильности некрасовцев»²⁶. Известно также, что у некрасовцев, возвратившихся в Россию, сохранились богатые фольклорные и музыкальные традиции. Путешественник Я.И. Смирнов на о-ве Мада был свидетелем исполнения некрасовцами духовной музыки местными дьяками и мальчишками «...по крюкам, по рукописной книге»²⁷, то есть по нотным записям XVII в. Практически не изменилась и их хозяйственная деятельность – часть старообрядцев, живших в Турции, занималась земледелием и скотоводством, часть – рыболовством, известном им еще по жизни на Дону и Дунае. Определенные традиции сохранились в материальной культуре. В частности, в планировке и обустройстве жилища они следовали южнорусским традициям: наличие «русской» печи, лавок, «красного угла» (для икон), специального деревянного помоста, применяемого в качестве спального места и для определенных домашних работ (шитье и починка одежды, вязание, скорняжные работы и др.). Бытовала традиция вышивки на мужских и женских рубахах, наличия у женщин такого старинного головного убора, как рогатая кичка²⁸. Сохранению этнокультурных традиций способствовал также обычай заключения брака в своей этнокультурной среде. Важнейшей причиной сохранения некрасовцами своих этнокультурных традиций была их связь с Россией. Майносы, каждые 2–3 года непременно приезжали в гости к своим родственникам и знакомым,

жившим в Добрудже, имевшим постоянные связи с Россией, а также некоторые непосредственные связи с Москвой. В частности, оттуда некрасовцы получали церковные книги, а иногда и публикации народных сказок²⁹. Я.И. Смирнов, находясь в гостях у некрасовцев о-ва Мада в Малой Азии, слышал, как молодежь пела новые песни, которые в России, по его мнению, вытеснили старые³⁰. Другой значимой чертой этнокультурного облика некрасовцев было определенное восприятие культуры иноэтнического окружения. Живя в Малой Азии в окружении турецкого населения, а в Добрудже – румын, некрасовцы прежде всего восприняли инструмент общения – румынский и турецкий языки, некоторые из них знали болгарский и греческий. Внешнему влиянию подверглись и другие сферы бытовой культуры некрасовцев. Некоторое заимствование исследователи и путешественники заметили в их материальной культуре. В частности, в интерьере их жилищ в Малой Азии были отмечены элементы восточной культуры – низкие скамьи типа тахты, трехногие столики, ковры, войлоки, удлиненной формы так называемые «турецкие» подушки, использование в пище блюд турецкой кухни и сладостей. Прием пищи у отдельных групп некрасовцев Малой Азии осуществлялся за низким столиком, сидя на полу на кошке или на лавке, поджав под себя ноги. Определенным заимствованиям подвергся повседневный костюм: в обиход вошла мужская и женская обувь на каблуке, с заостренным носком и с сафьяновой оторочкой³¹.

Таким образом, бытовая культура некрасовцев к началу XX в. представляла собой сочетание русских традиций и определенных новаций, принятых ими от окружавших их народов в новых исторических и иноэтнических условиях.

Громадные людские потери в нашей стране в ходе Второй мировой войны вызвали острую потребность в людских ресурсах, необходимых для восстановления разрушенных городов и сел, промышленности и сельского хозяйства, в том числе подъема целины. Две противоборствующие страны – СССР и США – приглашали к себе некрасовцев. СССР через свои консульства в разных странах стал призывать русских эмигрантов вернуться на родину. Одновременно не отказывались от лишних рабочих рук и США. Это коснулось и староверов-некрасовцев. К этому времени потомки казаков-некрасовцев, жившие в азиатской части Турции, занимались земледелием, скотоводством и рыболовством. Рыбачили они как в море, так и на озерах, которые обычно арендовали у своего правительства турки – к ним и нанимались на работу некрасовцы. Некрасовцы жили замкнуто, почти не смешиваясь браками с турецким населением, но с соседями-турками, по свидетельству всех информантов, у некрасовцев сложились довольно теплые отношения.

К 1930-м годам эти общины достигли такого положения, когда браки внутри них стали проблематичными, а затем и вовсе невозможными. У старообрядцев не принято вступать в брак до восьмой степени кровного родства, а также с крестными или с их детьми. Возникла угроза кровосмешения, избежать которую можно было только растворившись в массе турецкого населения. «Мы закон теряли...», – говорит один из информантов – потомок казаков-некрасовцев³². Однако казаки старались придерживаться заветов Игната Некрасова, важнейшие из которых – не родниться с турками и не возвращаться в Россию при царе. К этому периоду остро встал вопрос о необходимости некрасовцам, как и прочим мужчинам Турции, служить в армии. Старообрядцы, откупавшиеся до сих пор от этой повинности, решили покинуть турецкие пределы. Помимо этого, турецкие власти потребовали от казаков взять турецкие фамилии. Поэтому в настоящее время каждый амери-

канский старовер-турчанин по документам именуется по-турецки, но знает свою русскую фамилию.

Геополитическая ситуация, изменения в мире, сложная социально-экономическая и демографическая ситуации в Турции и ряд других причин заставили потомков казаков-некрасовцев задуматься о смене места жительства. Когда же вопрос с отъездом из Турции был решен, община раскололась. Часть из них решила вернуться на земли предков, но некоторые опасались реэмиграции. В итоге в 1962 г. из Турции, из селения Кёджа-Гель/Казаккёй (до 1938 г. оно называлось Бин-Эвле или Эски-Казаклар («Большое озеро»), по-некрасовски – Майнос) и о-ва Мада, в Россию (Новороссийск) вернулись последние 215 семей некрасовцев (всего 999 чел.) на теплоходе «Грузия» (1000-й пассажир родился на судне). Они были расселены в винодельческих совхозах Ставропольского края, в Ростовской и Волгоградской областях³³. Когда эта часть потомков казаков-некрасовцев уехала, то оставшимся не с кем было создавать семьи, так как практически не осталось никого, кто бы не входил в число лиц, состоявших выше восьми степеней кровного родства. К тому же, как уже говорилось, по заветам Игната Некрасова родниться с турками запрещалось, хотя некоторые девушки-казачки «убегали», по словам информантов, за турок. Правда, турки своих девушек в казачьи семейства не отдавали.



Илл. 5. Турчанин» Кем Василий Георгиевич с женой «синьзянкой» Марией Панфиловной (урождённой Снегиревой). Вудбурн, штат Орегон США. Фото Ю.В. Аргудяевой

После отъезда в СССР такой значительной группы некрасовцев, в Турции еще оставалось около 200 человек, побоявшихся вернуться на историческую родину (все беспоповцы во главе с начетчиком). Их при помощи Толстовского фонда и главы департамента юстиции США Роберта Кеннеди (на двух самолетах, бесплатно), в 1963 г. переправили в США, в городскую местность штата Нью-Джерси³⁴, где они и получили региональное название «турчане». По свидетельству информантов, прибыли более 30 семей, в том числе так называемые «кубанцы» и «дунаки»; многие брачные пары состояли из представителей этих двух этнокультурных групп³⁵. Это известные теперь в штатах Орегон, Миннесота, Монтана и др. семьи Кем, Торан, Кая, Айхан, Алагез, Гёктась и др. (русские фамилии, переделанные на турецкий лад). Часть родственников этих семейных коллективов в 1962 г. перебрались в СССР. Таким образом, некоторые родные, двоюродные братья и сестры, дяди, тёти, бабушки и дедушки оказались на разных континентах и в разных социально-политических и социально-экономических и культурных условиях жизни.

Бесплатное, быстрое перемещение потомков казаков-некрасовцев из Турции в США позволило им сохранить физические и моральные силы, а также некоторые финансовые сбережения. Поэтому, попав на американский континент, они попросили только одного – дать им работу³⁶. В США отнеслись к турчанам хорошо, помогали одеждой, несколько недель бесплатно кормили. Толстовский фонд дал значки, по которым работодатели могли определить, что они переселенцы. На работу устроились быстро. Изготавливали корзины для сбора помидоров, фанеру для строительства домов, мебель и другое, работали неделю через неделю в ночь³⁷. Некоторые в дневное время нанимались к Балабину, старообрядцу-поморцу, потому что давно прибывших в США староверов.

Работая по найму, некоторые из них довольно быстро, по свидетельству одного из журналистов, встали на путь ассимиляции, а другие начали посещать Русскую православную церковь³⁸. Однако основная часть старообрядцев из Турции, наиболее крепкие в вере, боясь «разложения» своей молодежи «искусами» городской жизни, в 1965 г. отправилась на северо-запад США, в штат Орегон, в сельские окрестности г. Вудбурна. Перебирались в Орегон постепенно, послав туда предварительно ходоков – вначале первые семь семей, затем постепенно и остальные. В Вудбурне уже жили несколько семей старообрядцев-беспоповцев, преимущественно так называемых «харбинцев», переехавших в эту местность из Бразилии. В настоящее время турчане живут не только в Вудбурне (в основном на его окраине в пос. Вифлеем), но и в других штатах США – Миннесоте, Вашингтоне, а также в Канаде. Все они перебрались туда из Вудбурна.

Обосновавшиеся в Вудбурне турчане не гнушались никаких работ. Некоторые в течение нескольких лет ездили в близлежащий город Портланд на приобретенных в Америке машинах, где на мебельной фабрике изготавливали деревянную мебель, в том числе диваны; их жены шили покрытия на мягкую мебель. Хозяин-католик, удостоверившись в хорошем качестве труда старообрядцев, разрешал им в их церковные праздники не работать, зная, что они обязательно выполнят всё в срок.

Некоторые главы семейств, накопив денег, приобрели небольшие «фармы» (фермы) и работали на них в свободное время, используя, в том числе, труд своих жён и детей: выращивали капусту, лук, перцы, помидоры, зелень и в сезон продавали около близлежащей оживленной трассы. Постепенно, прикупив соседние участки земли, фермы расширялись, на них использовался труд мексиканцев. Затем стали сдавать мексиканцам землю в аренду, а у некоторых стариков-родителей в настоящее время землю арендуют их сыновья. Многие выращивают ягоду – клубнику, ажину, бойзен, логин – и сдают урожай кенарям (перекупщикам).

Иные турчане, приобретя фермы, первоначально выращивали пшеницу, затем разные ягоды, занимались цветочным бизнесом. Работа была хлопотным (начинали выращивать в теплицах и парниках, потом на грядках), но довольно выгодным делом – прибыли получали до 2 млн. долларов в год. В период кризиса в США этот бизнес практически рухнул, да и немощными стали старики. Молодые предпочитают зарабатывать либо на выращивании ягод, либо на строительстве жилых домов³⁹.

Некоторые турчане, стараясь обеспечить свою старость, покупают землю впрок, чаще всего для сдачи в аренду, и не только в штате Орегон, где они живут, но и в соседних штатах. Так, один из них за 280 000 долл. приобрел 800 акров земли в штате Миннесота и сдает ее в аренду.

В окрестностях Вудбурна турчане создали свою деревню Вифлеем.

Это единственное обособленное поселение старообрядцев в этом районе. Правда, в настоящее время некоторые турчане, как и другие вудбурнские старообрядцы, живут в других местах, имея свои фермы. В Вифлееме сосредоточена основная часть беспоповских молелен (турчан, харбинцев и синьцзянцев), здесь находится и старообрядческая церковь, которую возглавляет турчанин Торан.

Ушли в прошлое и проблемы брачных отношений. Особенно заметно это было в первые десятилетия пребывания турчан в США, куда прибыли значительные группы старообрядцев-беспоповцев – так называемые «харбинцы» и «синьцзянцы». «Харбинцы» – самая многочисленная группа старообрядцев-беспоповцев на американском континенте – выходцы преимущественно из Приморья, откуда они эмигрировали в 1920–1930-е годы в Северо-Восточный Китай, уходя от атеизации, раскулачивания, коллективизации. В Маньчжурии – в частности, недалеко от Харбина, – ими были основаны несколько русских старообрядческих поселений. С приходом в Маньчжурию в 1945 г. Красной Армии многих взрослых мужчин отправили в сталинские лагеря, обвинив в незаконном переходе границы. После смерти Сталина некоторые семьи вернулись в СССР, воссоединившись с главами семейств, отсидевших десятилетние сроки в лагерях. Но большинство при помощи различных международных фондов попали в разные страны Южной Америки и уже оттуда перебрались в США. Старообрядцы-«синьцзянцы», тоже беспоповцы, пришли на северо-запад Китая в Синьцзян-Уйгурский автономный район с российского Алтая также преимущественно в 1930-е годы и по тем же причинам, что и «харбинцы». Так, постепенно, в ряде североамериканских штатах сформировался мощный анклав старообрядцев-беспоповцев, заключавших без проблем региональные (по происхождению) браки. Например, «турчанка» Наталья Бору вышла замуж в штате Орегон США за «харбинца» Александра Кузнецова. «Харбинка» Екатерина Кузнецова вступила в брак с «турчанином» Перфилом Таран. «Турчанин» Василий Кем взял в жены «синьцзянку» Марию Снегиреву. У «синьцзянца» Андрея Снегирева жена «харбинка» Васса Самерякова. У Надежды Васильевны Кем, вышедшей замуж за «харбинца» Селедкова, отец – «турчанин», мать – «синьцзянка». И такие примеры можно продолжить. Однако такой благоприятный период закончился в 1983 г., когда часть старообрядцев-беспоповцев штатов Аляска и Орегон приняла священство. Это вызвало взрыв негодования у остальных староверов-беспоповцев. В общинах и семьях начался разлад, некоторые жёны не захотели переходить в священство и покинули своих мужей. В итоге, как у старообрядцев-поповцев, так и у беспоповцев, под угрозой оказалась брачная традиция вступления в брак только с партнёрами из своего согласия. Теперь молодые супруги должны были придерживаться либо тех, либо других конфессиональных канонов. Возникли коллизии как между наставниками и священниками, так и между многочисленной родней новобрачных⁴⁰. В последующие годы эта ситуация несколько смягчилась, однако в каждом случае «уступающей» стороной становилась молодая женщина – она переходила в конфессиональную общину мужа. Что касается обрядов жизненного цикла – родильно-крестильных, свадебных и похоронно-поминальных, то они практически полностью сохранили свои магистральные черты, отличаясь в отдельных моментах при отправлении их священниками или начётчиками.

В настоящее время социально-экономическая жизнь турчан, традиции материальной культуры и основные обряды жизненного цикла происходят в едином русле с так называемыми «харбинцами» и «синьцзянцами». Однако духовная жизнь, в частности, религиозная, разделена и осуществляется в разных общинах либо по традициям священства, либо беспоповцев.

В настоящее время, в отличие от тысяч русских эмигрантов, покинувших в разные годы Россию и полностью потерявших русскую культуру в принимающих странах Азиатско-Тихоокеанского региона, старообрядческая диаспора неизменно растёт и крепнет. Более того, плохо владеющие русским языком нанимают учителей для его изучения и совершенствования. И, несмотря на то, что молодое поколение старообрядцев успешно усваивает язык принимающей стороны и отчасти ее культуру, оно хорошо сохраняет русские традиции. С одной стороны, этому помогает стремление к изолированности, на что нацелено старшее поколение староверов, с другой – связь старообрядцев с единоверцами и родственниками из России, которая особенно ощутимо окрепла в последние годы. В целом, изучение этого процесса позволяет выявить факторы формирования в современном мировом сообществе полиэтнических культур, которые, возможно, в определенной степени являются прообразами культуры будущего человечества.

Библиографический список

1. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы на Аляске // Приморье: народы, религии, общество. – Владивосток : Управление внутренней политики Приморского края. – 2010. – С. 32–46.
2. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Южной Америке // Религиоведение. – № 1. – 2014. – С. 76–93.
3. Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестн. Моск. ун-та. – 1986. – Серия 8. – История. – № 4. – С. 44–54.
4. Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. – М. : Церковь, 1996. – 316 с.
5. Герцен А.И. Былое и думы. Соч. – Минск : Госуд. Учебно-педагогич. изд-во Министерства просвещения БССР. – Т. 2. – 1957. – 700 с.
6. Иванов-Желудков В. (В. Кельсиев). Русское село в Малой Азии // Русский вестн. – СПб., – 1866. – Т. 63. – С. 413–451.
7. Макарова И.Ф. Русские подданные турецкого султана // Славяноведение. – 2003. – № 1. – С. 3–17.
8. Минорский В.Ф. У русских подданных султана // Этногр. обозрение. – 1902. – 2. – С. 3–86.
9. Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кем Панфила Архиповича (штат Орегон, США).
10. Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. – Одесса – Измаил – Москва : «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. – 528 с.
11. Смирнов Я.И. Из поездки по Малой Азии: У некрасовцев на острове Мада, на Бейшеирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского Вилайета // Живая старина. – СПб., 1896. – № 1. – С. 3–31.
12. Тумилевич Ф.В. К вопросу о поэтике песен казаков-некрасовцев // Ученые записки Ростов.-на-Дону гос. ун-та. – Сер. Филологическая. – Ростов-на-Дону, 1957. – Вып. 5. – С. 8–10.
13. Шамаро А. Казаки вернулись в Россию // Наука и религия. – 1964. – № 8. – С. 26–32.
14. Щепотьев В. Русская деревня в азиатской Турции // Вестн. Европы. – СПб., 1895. – Кн. 8. – С. 562–581.
15. Тверитинов Игорь. Казаки-некрасовцы на Кубани и в Черноморье [Электронный ресурс]. – URL: <http://edemkavkaza.ru/etnograf/390-nekrasstory.html> (дата обращения 28.04.2012).
16. Военная литература [Электронный ресурс]. – URL: <http://wap.militera.borda.ru> (дата обращения 04.04.2011).

- 1 Тверитинов Игорь. Казаки-некрасовцы на Кубани и в Черноморье [Электронный ресурс]. – URL: <http://edemkavkaza.ru/etnograf/390-nekrasstory.html> (дата обращения 28.04.2012).
- 2 Макарова И.Ф. Русские подданные турецкого султана // Славяноведение. – 2003. – № 1. – С. 4.
- 3 Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестн. Моск. ун-та, 1986. – Серия 8. – История. – № 4. – С. 45.
- 4 Там же. С. 47.
- 5 Там же. С. 48.
- 6 Пригарин А.А. Русские старообрядцы на Дунае: формирование этноконфессиональной общности в конце XVIII – первой половине XIX вв. – Одесса – Измаил – Москва : «СМИЛ» – «Археодоксия», 2010. – С. 68.
- 7 Там же.
- 8 Минорский В.Ф. У русских подданных султана // Этногр. обозрение. – 1902. – № 2. – С. 34.
- 9 Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестн. Моск. Ун-та, 1986. – Серия 8. – История. – № 4. – С. 49.
- 10 Смирнов Я.И. Из поездки по Малой Азии: У некрасовцев на острове Мада, на Бейшеирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского Вилайета // Живая старина. – 1896. – № 1. – С. 14.
- 11 Макарова И.Ф. Русские подданные турецкого султана // Славяноведение. – 2003. – № 1. – С. 5.
- 12 Военная литература [Электронный ресурс]. – URL: <http://wap.militera.borda.ru> (дата обращения 04.04.2011).
- 13 Там же.
- 14 Вургафт С.Г., Ушаков И.А. Старообрядчество: Лица, события, предметы и символы: Опыт энциклопедического словаря. – М., 1996. – С. 183–184.
- 15 Минорский В.Ф. У русских подданных султана // Этногр. обозрение. – 1902. – № 2. – С. 41.
- 16 Щепотьев В. Русская деревня в азиатской Турции // Вестн. Европы. – СПб., 1895. – Кн. 8. – С. 579.
- 17 Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кем Панфила Архиповича (штат Орегон, США).
- 18 Макарова И.Ф. Русские подданные турецкого султана // Славяноведение. – 2003. – № 1. – С. 6.
- 19 Там же. С. 7.
- 20 Военная литература [Электронный ресурс]. – URL: <http://wap.militera.borda.ru> (дата обращения 04.04.2011).
- 21 Там же.
- 22 Тверитинов Игорь. Казаки-некрасовцы на Кубани и в Черноморье [Электронный ресурс]. – URL: <http://edemkavkaza.ru/etnograf/390-nekrasstory.html> (дата обращения 28.04.2012).
- 23 Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестн. Моск. ун-та. – 1986. – Серия 8. – История. – № 4. – С. 50–52.
- 24 Герцен А.И. Былое и думы. Соч. – Минск : Госуд. учебно-педагогич. изд-во Министерства просвещения БССР. – Т. 2. – 1957. – С. 521.
- 25 Тумилевич Ф.В. К вопросу о поэтике песен казаков-некрасовцев // Ученые записки Ростов.-на-Дону гос. ун-та. – Серия филологическая. – Ростов-на-Дону, 1957. – Вып. 5. – С. 8–9.
- 26 Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестн. Моск. ун-та. – 1986. – Серия 8. – История. – № 4. – С. 53.
- 27 Смирнов Я.И. Из поездки по Малой Азии: У некрасовцев на острове Мада, на Бейшеирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского Вилайета // Живая старина. – СПб. – 1896. – № 1. – С.12.
- 28 Там же. С. 10–12, 23.
- 29 Волкова Н.Г., Заседателева Л.Б. Казаки-некрасовцы: основные этапы этнического развития // Вестн. Моск. ун-та. – 1986. – Серия 8. – История. – № 4. – С. 54.

- ³⁰ Смирнов Я.И. Из поездки по Малой Азии: У некрасовцев на острове Мада, на Бейшеирском озере, Гамид-абадского санджака, Конийского Вилайета // Живая старина. – СПб. – 1896. – № 1. – С. 20, 28.
- ³¹ Иванов-Желудков В. (В. Кельсиев). Русское село в Малой Азии // Русский вестн. – СПб. – 1866. – Т. 63. – С. 430.
- ³² Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кем Василия Георгиевича (штат Орегон, США).
- ³³ Шамаро А. Казаки вернулись в Россию // Наука и религия. – 1964. – № 8. – С. 26.
- ³⁴ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кем Василия Георгиевича (штат Орегон, США).
- ³⁵ Там же.
- ³⁶ Там же.
- ³⁷ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кем Панфила Архиповича (штат Орегон, США).
- ³⁸ За рубежом. – 1990. – № 42. – С. 12–13.
- ³⁹ Полевые материалы автора (ПМА). Информация Кем Панфила Архиповича (штат Орегон, США).
- ⁴⁰ Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы на Аляске // Приморье: народы, религии, общество. – Владивосток : Управление внутренней политики Приморского края. – 2010. См. также: Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в Южной Америке // Религиоведение. – № 1. – 2014. – С. 76–93.

References

1. Tveritinov Igor'. *Kazaki-nekrasovtsy na Kubani i v Chernomor'e* [Nekrasov Cossacks of the Kuban and of the Black sea]. Available at: <http://edemkavkaza.ru/etnograf/390-nekrasstory.html> (Accessed 28.04.2012).
2. Makarova I.F. *Slavyanovedenie* [Slavonic Studies]. 2003, No. 1, P. 4.
3. Volkova N.G., Zasedateleva L.B. *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 1986, Series 8, No. 4, P. 45.
4. Volkova N.G., Zasedateleva L.B. *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 1986, Series 8, No. 4, P. 47.
5. Volkova N.G., Zasedateleva L.B. *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 1986, Series 8, No. 4, P. 48.
6. Prigarin A.A. *Russkie staroobryadtsy na Dunae: formirovanie etnokonfessional'noy obshchnosti v kontse XVIII – pervoy polovine XIX vv* [Russian Old Believers on the Danube: the formation of ethno-confessional communities at the end of the 19th – the first half of the 20th centuries]. Odessa, Ishmael, Moscow, «SMIL»–«Arkheodoksiya», 2010, P. 68.
7. Prigarin A.A. *Russkie staroobryadtsy na Dunae: formirovanie etnokonfessional'noy obshchnosti v kontse XVIII – pervoy polovine XIX vv* [Russian Old Believers on the Danube: the formation of ethno-confessional communities at the end of the 19th – the first half of the 20th centuries]. Odessa, Ishmael, Moscow, «SMIL»–«Arkheodoksiya», 2010, P. 68.
8. Minorskiy V.F. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. Moscow, 1902, No. 2, P. 34.
9. Volkova N.G., Zasedateleva L.B. *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 1986, Series 8, No. 4, P. 49.
10. Smirnov Ya.I. *Zhivaja starina* [Living antiquity]. St.-Petersburg, 1896, No. 1, P. 14.
11. Makarova I.F. *Slavyanovedenie* [Slavonic Studies]. 2003, No. 1, P. 5.
12. *Voennaya literatura* [Military literature]. Available at: <http://wap.militera.borda.ru> (Accessed 04.04.2011).
13. *Voennaya literatura* [Military literature]. Available at: <http://wap.militera.borda.ru> (Accessed 04.04.2011).
14. Vurgaft S.G., Ushakov I.A. *Staroobryadchestvo: Litsa, sobytiya, predmety i simvoly: Opyt entsiklopedicheskogo slovarya* [Old Belief: Faces, Events, Things and Symbols: The Experience of Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 1996, pp. 183–184.
15. Minorskiy V.F. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. Moscow, 1902, No. 2, P. 41.

16. Shchepot'ev V. *Vestnik Evropy* [Bulletin of Europe]. St.-Petersburg, 1895, Vol. 8, P. 579.
17. *Polevye materialy avtora (PMA). Informatsiya Kem Panfila Arkhipovicha (shtat Oregon, SShA)* [Field materials of the author. Information of Kem Panfil Arkhipovich, Oregon, USA. Unpublished].
18. Makarova I.F. *Slavyanovedenie* [Slavonic Studies]. 2003, No. 1, P. 6.
19. Makarova I.F. *Slavyanovedenie* [Slavonic Studies]. 2003, No. 1, P. 7.
20. *Voennaya literatura* [Military literature]. Available at: <http://wap.militera.borda.ru> (Accessed 04.04.2011).
21. *Voennaya literatura* [Military literature]. Available at: <http://wap.militera.borda.ru> (Accessed 04.04.2011).
22. Tveritinov Igor'. *Kazaki-nekrasovtsy na Kubani i v Chernomor'e* [Nekrasov Cossacks of the Kuban and of the Black sea]. Available at: <http://edemkavkaza.ru/etnograf/390-nekrasstory.html> (Accessed 28.04.2012).
23. Volkova N.G., Zasedateleva L.B. *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 1986, Series 8, No. 4, pp. 50–52.
24. Gertsen A.I. *Byloe i dumy*. Soch. – Minsk : Gosud. uchebno-pedagogich. izd-vo Ministerstva prosveshcheniya BSSR, T. 2, 1957, – P. 521.
25. Tumilevich F.V. *Uchenye zapiski Rostovskogo-na-Donu Gosudarstvennogo Universiteta* [Scientific notes of Rostov-na-Donu State University]. Rostov-na-Donu, 1957, Philological series, Vyp. 5, pp. 8–9.
26. Volkova N.G., Zasedateleva L.B. *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 1986, Series 8, No. 4, P. 53.
27. Smirnov Ya.I. *Zhivaja starina* [Living antiquity]. St.-Petersburg, 1896, No. 1, P. 12.
28. Smirnov Ya.I. *Zhivaja starina* [Living antiquity]. St.-Petersburg, 1896, No. 1, pp. 10–12, 23.
29. Volkova N.G., Zasedateleva L.B. *Vestnik Moskovskogo Universiteta* [Bulletin of Moscow State University]. 1986, Series 8, No. 4, P. 54.
30. Smirnov Ya.I. *Zhivaja starina* [Living antiquity]. St.-Petersburg, 1896, No. 1, pp. 20, 28.
31. Ivanov-Zheludkov V. (V. Kel'siev). *Russkiy vestnik* [Russian Bulletin]. St.-Petersburg, 1866, Vol. 63, P. 430.
32. *Polevye materialy avtora (PMA). Informatsiya Kem Panfila Arkhipovicha (shtat Oregon, SShA)* [Field materials of the author. Information of Kem Panfil Arkhipovich, Oregon, USA. Unpublished].
33. Shamaro A. *Nauka i religiya* [Science and Religion], 1964, No. 8, P. 26.
34. *Polevye materialy avtora (PMA). Informatsiya Kem Panfila Arkhipovicha (shtat Oregon, SShA)* [Field materials of the author. Information of Kem Panfil Arkhipovich, Oregon, USA. Unpublished].
35. *Polevye materialy avtora (PMA). Informatsiya Kem Panfila Arkhipovicha (shtat Oregon, SShA)* [Field materials of the author. Information of Kem Panfil Arkhipovich, Oregon, USA. Unpublished].
36. *Polevye materialy avtora (PMA). Informatsiya Kem Panfila Arkhipovicha (shtat Oregon, SShA)* [Field materials of the author. Information of Kem Panfil Arkhipovich, Oregon, USA. Unpublished].
37. *Polevye materialy avtora (PMA). Informatsiya Kem Panfila Arkhipovicha (shtat Oregon, SShA)* [Field materials of the author. Information of Kem Panfil Arkhipovich, Oregon, USA. Unpublished].
38. *Za rubezhom*, 1990, № 42, S. 12–13.
39. *Polevye materialy avtora (PMA). Informatsiya Kem Panfila Arkhipovicha (shtat Oregon, SShA)* [Field materials of the author. Information of Kem Panfil Arkhipovich, Oregon, USA. Unpublished].
40. Argudyaeva Yu.V. *Primorye: narody, religii, obshchestvo* [Primorye: peoples, religions, society]. Vladivostok, Upravlenie vnutrenney politiki Primorskogo kraya, 2010, P. 39.
41. Argudyaeva Yu.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2014, No. 1, pp. 76–93.



Матюшенко В.С.

Хозяйственная деятельность старообрядцев Белокриницкой иерархии в Амурской области



В.С. Матюшенко

Аннотация. В статье исследуется проблема трансформации бытовой и хозяйственной жизнедеятельности старообрядцев Белокриницкой иерархии в Амурской области. Рассматривается влияние социально-экономических и климатических условий дальневосточного региона на сохранение хозяйственного уклада и традиционных семейных ценностей старообрядцев-поповцев.

Ключевые слова: старообрядчество, поповцы, Белокриницкая иерархия, традиции, традиционный бытовой уклад, миграции, адаптация

На современном этапе лишь полевые исследования могут дать полную характеристику этнографической стороны жизнедеятельности старообрядцев-поповцев в Амурской области. Этнографические исследования среди современных старообрядцев представляют определенную сложность. Если затруднения при изучении беспоповских общин состоят в проблеме коммуникации, то в поповских общинах возникает другая проблема. Старообрядцы Белокриницкой иерархии интегрированы в современное общество и подвержены процессу индустриализации. Бесспорно, они чтят, хранят и трепетно следуют всем религиозным догматам и канонам. При этом традиционные для данных групп старообрядцев обрядность и обычаи в большей степени подвержены разложению, нежели у беспоповцев¹. Проблема в том, что в условиях города сложно, а порой и бессмысленно сохранять некоторые традиции – например, бытовые. Зачастую быт и хозяйственная деятельность современных старообрядцев Белокриницкой иерархии ничем не отличаются от быта и хозяйственной деятельности людей светских. Проблема изучения традиционной старообрядческой обрядности и быта поповских общин Амурской области заключается в сложности их выявления и отделения от современных нововведений. Собранные нами в процессе полевых исследований материалы не могут всесторонне отобразить жизнедеятельность старообрядцев. Опрошенные информанты помнят свою жизнь лишь с 40-х гг. XX в. О жизни своих родителей они знают немного. В их памяти свежи рассказы о переселении старообрядцев на необжитые дальневосточные территории. Но такие вопросы, как особенности сеяния зерновых культур, процесс постройки жилища, изготовление тканей и одежды, ставят информантов в тупик. Из-за своего малолетнего возраста они не могут помнить всех тонкостей и особенностей этнографической стороны жизни амурских староверов Белокриницкой иерархии.

Рассмотрим, как трансформировались традиционный хозяйственный уклад староверов (жилище, одежда, пища) в середине XX – начале XXI вв.

Поселения староверов в Амурской области образовывались вследствие миграции старообрядцев либо из европейской части России или Забайкалья, либо путем внутренних миграций. Последние в Амурской области осуществлялись из деревень в город. Заселение Амурской области староверами Белокриницкой иерархии начинается в конце XIX – начале XX вв. Это были выходцы из европейской части России, а так же из Австрии и Румынии². Миграция староверов на Дальний Восток была выгодна и старообрядцам, и самим властям: первым – чтобы получить льготы, поселиться на плодородных землях, уйти от религиозных преследований³; вторым – чтобы в кратчайшие сроки освоить дальневосточный регион, сформировать постоянное население на приграничной территории.

Поселения образовывали старообрядцы, как правило, мигрировавшие группой, – это могла быть мужская часть большой старообрядческой семьи или мужчины – собратья по вере. Часто вновь образованные поселения назывались так же как родные поселки на Западе, откуда пришли староверы. Например, Климоуцы, Нылга и т.д. Некоторые деревни назывались по имени основателя. Так, например, староверы, основавшие будущий поселок Семеновка, не знали, как его назвать, и тянули жребий между собой – выбор пал на Семена⁴. После того, как мужчины немного обустроились на новом месте жительства, приезжала остальная семья.

Для староверов было важно наличие проточной воды, поэтому они стремились селиться по берегам рек – в частности, на берегу реки Зея. Это дополнительно обеспечивало их питьевой водой, а также рыболовным промыслом. Водный путь также облегчал жизнь старообрядцам. Например, было гораздо проще транспортировать строевой лес.

Жилища старообрядцев были разного типа. Некоторые семьи до постройки качественного дома обитали в землянках⁵, но жили там довольно непродолжительное время. С помощью родственников и друзей быстро возводился дом, куда семья и переезжала. Другие семьи сразу строили дома, в это время проживая у родственников. Обилие лесов способствовало быстрой подготовке стройматериалов для возведения жилищ. Дома, как правило, были одноэтажные, но, по сведениям А. Кауфмана, в Приамурье были дома в «несколько покоев», а также двухэтажные⁶. Чаще всего жилой дом состоял из избы и неотапливаемых сеней (так называемая двухкамерная планировка дома)⁷. В качестве утеплителя использовали мох. Затем отверстия между бревен конопатили. Внутри избу чаще всего штукатурили и белили. Состоятельные семьи обшивали дом, а затем красили. Под домом рыли большой глубокий подпол (погреб). Там хранили запасы на зиму – овощи, соленья, варенье, кисло-молочные продукты. Как правило, дом был разделен стеной на две половины, образуя кухню и спальное помещение. По мере необходимости могли ставить дополнительные перегородки, отделяющие небольшие комнатки для новобрачных или для родителей. Часто в доме строилась кухня и две комнаты, в одной из них спали родители, в другой – все дети. Много места в доме занимала «русская печь». На печи также было спальное место. Не было строго регламентировано кому спать на печи, чаще всего это зависело от обстоятельств. Например, если кто-то из детей простывал, то спали на печи; или на печи спали озябшие мужчины, которые вернулись с работы⁸. Бывали случаи, когда на печи сидели дети из-за того, что им было нечего обуть⁹. Когда староверы переезжали в город, то здесь уже не было «русской печи», была обычная, которая стояла в центре дома и таким образом обогревала все внутреннее помещение.

Внутреннее убранство дома было скромным. Главная роль отводилась Красному углу (Божничке) – передний угол избы, в котором на полочке

стояли иконы. От посторонних глаз иконы старались закрывать маленькой шторочкой. Перед иконами стояли свечи или лампадки. В доме были лавки, стол, комод, деревянные кровати, железные детские кроватки. На кровати лежал матрас, набитый соломой, сверху одеяло и гобеленовое покрывало; позднее его заменили плюшевые коврики. Поверх всего одна на одну ставились подушки. Подушки были набиты птичьим пухом, чаще гусиным. Часто подушки сверху накрывались небольшим ажурным покрывалом. Вся мебель изготавливалась своими руками. В эстетическом смысле наиболее примечательна была этажерка. Она служила в большей степени украшением дома, нежели функциональной мебелью. На этажерке лежали вышитые салфетки и стояли старые церковные книги. На кухне был шкаф для посуды. Вещи и всю одежду хранили в сундуках.

В каждом доме были дворовые постройки: сарай, стайка (хлев), баня, летняя кухня. В стае содержали всех животных, при этом каждому отгораживали отдельный угол. Особое значение придавалось бане. Здесь не только мылись, но и стирали; иногда в ней женщины рожали детей. Практически у каждой старообрядческой семьи был свой индивидуальный колодец.

Таким образом, дома староверов Амурской области были качественными, основательными, просторными и вместимыми. Причиной такого подхода к строительству было четкое намерение староверов остаться в этом поселении и в этом доме на долгое время. Отметим, что поповцы, в отличие от беспоповцев, не стремились «уйти от мира», поэтому легко интегрировались в инорелигиозное и светское общество, адаптировались к новым условиям проживания¹⁰.

Старообрядцы имели разные этапы и темпы адаптации в дальневосточном регионе. Адаптация старообрядцев-поповцев была обусловлена конфессиональными установками, региональным происхождением, степенью использования опыта местных коренных народов и т.д. Старообрядческие общины сыграли существенную роль в хозяйственном освоении Приамурья. Но сложившиеся «этнопсихологические и традиционные установки, стереотипы мышления старообрядцев отчасти мешали им в полной мере воспринять рациональные методы хозяйствования других живущих здесь земледельческих народов»¹¹.

Изначально старообрядцы-поповцы Белокриницкой иерархии жили в деревнях недалеко от г. Свободного. Здесь они сеяли хлеб, землю вспахивали плугом на лошадах. Часто у новопоселенцев не было лошадей, их брали взаймы. Когда переезжали в город, то занимались посадкой овощей: картофель, капуста, фасоль, свекла, горох, репа, редька, лук, перец, огурцы, морковь и т.д. Бахчу не сеяли, так как часто в суровых климатических условиях она не успевала созреть. Огородничество существовало лишь для домашних потребностей и играло большую роль в питании староверов. Особенно ценились овощи во время поста.

Значительную роль в хозяйственной деятельности старообрядцев играло скотоводство. Старообрядческие семьи были большие и, чтобы прокормиться, староверы вынуждены были держать большое хозяйство. Чаще всего это были коровы, свиньи, куры, гуси, лошади, реже козы. Основной «кормилицей» считалась корова. Держали по 3-5 коров. Они обеспечивали семью молочными продуктами, мясом, от них получали навоз, который использовался в качестве удобрения почвы или при постройке рассадников и парников. Навоз клали на дно рассадника и накрывали старой ветошью, чтобы он «горел», выделяя тепло и не давая замерзнуть растущим в нем овощам. Нередко молочные продукты (молоко, творог, варенец и т.д.) и мясо продавали на рынке. Кроме того, на продажу шла и сама скотина, которая пользовалась хорошим спросом.

Большое значение для старообрядцев имела охота. Староверы были прекрасными охотниками: охотились практически все старообрядческие семьи, притом не только мужчины, но и женщины. Промыслового зверя в амурских лесах было достаточно много. Охотились на изюбря, сохатого, козу, кабана; их мясо употребляли в пищу. Зайцев и медведей нельзя употреблять в пищу, но их мех пользовался большой популярностью. Медвежьими лапами особенно интересовались китайцы, которые использовали их в медицинских целях.

Хорошим подспорьем было рыболовство. Рыбу ловили круглый год. Ловили карасей, хариуса, красноперку, ленка, щуку, калугу и другую белорыбицу. Рыбу солили, варили, вялили, сушили. Рыба имела для питания староверов особое значение, так как ее можно было употреблять в определенные дни поста, при том, что мясо было категорически запрещено.

Сбор дикоросов имел большое значение для староверов. Грибы собирали редко. Всегда ходили за ягодой: собирали голубицу, бруснику, моховку, дикую малину. Из дикоросов собирали также орехи, папоротник, черемшу.

Неплохо развивался и лесной промысел. Крестьяне занимались заготовкой леса для строительства и для топки печей в зимний период. Чаще всего лес использовали для собственных нужд, а не для продажи.

Обычно хозяйственная деятельность крестьян-старообрядцев базировалась на половозрастном разделении труда. Работы мужчин-староверов были связаны с земледелием, скотоводством, собирательством дикоросов и различными промыслами. Мужчины занимались строительством, заготовкой и подвозом дров. К мужским обязанностям относились вспашка земли, боронование и сенокос. Безусловно, женщины и старшие дети старались помогать главе семейства. В частности, на покосе мужчины косили траву, а женщины переворачивали и сгребали сено; стоговали все вместе.

Круг женских обязанностей был намного шире, чем у мужчин. На женские плечи ложились огородничество (в огороде женщины садили, полли, убирали огородные культуры, заготавливали на зиму соленья), садоводство, сбор дикоросов (грибы, ягоды, орехи, травы), уход за хозяйством (кормление, дойка, выпас скота, очистка помещений, где содержался скот), содержание дома. Женщины, девушки и девочки пряли, вязали, вышивали, шили на руках и на швейной машинке, чинили одежду. Женщины сами изготавливали игрушки для своих детей. Кукол шили из тряпок. Бывало, что на рынке покупалась заготовка – голова куклы, и мать или старшие сестры пришивали к ней туловище. Куклу также мог сделать отец из дерева.

Воскресный день был занят стиркой белья – девушки стирали свое, а женщины свое и мужское. Белье стирали мылом, выпаривали, отбеливали и развешивали на специально приспособленные вешалки, если не хватало места, то на заборы. Много работы было у женщин в избе. Необходимо было ежедневно поддерживать чистоту. Если пол в избе был земляной, тогда его просто выметали. Но чаще всего пол был выстлан досками. Если пол не крашенный, тогда его «шкрябали», «шоркали» самодельной щеткой, голяком – сложенным в несколько раз прутом. Пол шкрябали с песком до желтизны. Таким способом мыли не только пол, но и мебель¹². Если пол был окрашен, то его просто мыли. Повсеместно днем генеральной уборки была суббота. В этот день топилась баня, и необходимо было навести порядок в избе. С утра вся женская половина семьи мыла, протирала, выметала избу и всю территорию рядом с домом. Самодельными метлами выметали даже улицу – дорогу напротив своего дома. Глобальная уборка проводилась перед великими праздниками – Рождеством и Пасхой. Тогда дом старались побелить и внутри,

и снаружи. Перемывали абсолютно все – посуду, пол, окна. Если была необходимость и возможность, то красили окна, двери, пол, забор и т.д.¹³

Много времени женщины уделяли приготовлению пищи. Пища старообрядцев является одним из основных элементов старообрядческой традиционной культуры. Она менее подвержена влиянию со стороны общества, т.к. является наиболее интимной стороной старообрядческого быта. Безусловно, старообрядческая традиционная кухня вынуждена была приспособливаться к природно-климатическим условиям дальневосточного региона. Зачастую на новом месте жительства формировались новые традиции, они трансформировались, взаимодействуя с местной культурой и с культурой различных групп староверов, прибывших из различных регионов России. Качество и объем приготовленных блюд зависели от материального положения семьи и от религиозных канонов.

Говоря о материальном положении семьи, следует учитывать социально-экономическое положение старообрядчества в период 30-50-х гг. XX в. Во-первых, проводимая советской властью политика коллективизации наложила отпечаток на материальное благоустройство семей. Многих раскулачивали, забирали скот. Крестьяне часто резали скот, чтобы не отдавать его государству. Вследствие указанных и иных причин, хозяйство семьи уменьшалось, и кормиться многодетным старообрядческим семьям было нечем. Во-вторых, репрессии, а затем война оставили староверческие семьи без кормильцев. Семья была не в состоянии производить продукты на продажу и заниматься каким-либо ремеслом, восполняя семейный бюджет. Это значительно влияло на способность приобретать те или иные продукты питания. Во время войны не только старообрядческие семьи испытывали бытовые ущемления. Это было повсеместным явлением. С другой стороны, по причине своего трудолюбия и хорошей адаптации к местным условиям проживания староверы жили и питались гораздо лучше никониан и неправославного населения.

Основной особенностью диеты староверов являются пищевые запреты: абсолютные запреты в пище и запреты во время поста. К первым относится запрет на употребление в пищу мяса животных с лапами (как у черта) – медведя, кролика, собаки, кошки. В пост староверам нельзя употреблять любые мясные, а также молочные продукты и яйца. Рыбу можно есть лишь в определенные дни. В Рождественский пост рыбу можно употреблять в пищу до дня св. Николы (19 декабря), затем по субботам и воскресеньям. В Великий пост запрещается употреблять даже подсолнечное масло, его разрешается использовать только по выходным дням. В период Великого поста на праздники Благовещенья и Вербного воскресенья и в Петров пост можно есть рыбу. Летний Успенский пост (с 14 августа по 28 августа) такой же строгий как Великий.

Староверы за много веков приспособились правильно питаться в пост. Многообразие постных блюд поражает: вареники с картошкой, вареники с капустой, драники (деруны), голубцы с гречневой кашей, голубцы с рисовой кашей, мамалыга, паштет из фасоли, пельмени с горохом, картофель различного приготовления (вареный, толченый, печеный, жареный), репа пареная, разные крупяные и овощные каши (гречневая, рисовая, пшенная, тыквенная и т.д.), тыква печеная, тыква, жаренная в кляре, различные супы и т.д. По сведениям информантов, женщины-староверки старались даже в пост приготовить несколько блюд: на первое был суп, на второе каша, компот или кисель; если не пост, то чай с молоком или варенец¹⁴. Сегодня многие традиции приготовления пищи утеряны. Некоторые информанты отмечают, что не могут приготовить так же вкусно, как готовили их матери. Часть рецептов забыта. В процессе беседы с женщинами-староверками неоднократно была

высказана мысль, что они с удовольствием бы сейчас отведали то или иное блюдо, при этом сами их уже не готовят.

Питание староверов зависело от природно-климатических ресурсов Дальнего Востока. Реки, богатые рыбой, леса, богатые зверем и дикоросами позволяли староверам хорошо питаться не только в обычные дни, но и в пост. Значительную часть старообрядческого стола составляла пища на рыбной основе. Рыбу варили, жарили сухой, в тесте, делали макуху – рыбу заливали смесью муки и воды, тушили, потом вымакивали подливку¹⁵. Рыбу заготавливали впрок – сушили, солили.

В пищу широко использовались дикоросы. По сведениям информантов, из дикоросов предпочтение отдавалось ягодам (голубица, брусника, дикая малина) и орехам¹⁶. Ягоду употребляли свежей, сушили или морозили. Сушили на крыше, разложив тонким слоем на бересте. Для того, чтобы заморозить ягоду, нужно было собирать ее поздней осенью. Морозили, как правило, бруснику. В пищу староверы использовали молодой папоротник; на зиму его солили в бочках. Грибы собирали не часто, так как члены семьи не очень их любили¹⁷. Тем не менее, грибы собирали и заготавливали впрок – их солили (грузди, молоканы), сушили (подосиновик, подберезовик, белый гриб), морозили. Некоторые грибы использовали в домашнем хозяйстве – например, мухомор отгонял мух.

Основу стола староверов составляли продукты, полученные в домашней хозяйственной деятельности – в результате огородничества и скотоводства. В запасе всегда были крупы, овощи, мясо, кисломолочные продукты в различных вариантах.

Особая роль отводилась муке. Из нее пекли хлеб, булочки, ватрушки (с творогом), блины, оладьи, пирожки, пироги, калачи, вареники с различными начинками и пельмени. Использовали различное тесто – кислое, дрожжевое, пресное.

Староверы-огородники всегда имели в запасе овощи. Из них готовилось много блюд: овощные подливы, супы, картофель и тыква в различных формах, горох, фасоль, морковь, свекла и т.д. – эти продукты хорошо выручали в постные дни. Овощи заготавливали впрок: солили, сушили, квасили, морозили, пытались сохранить в свежем виде, помещая в глубокий и холодный погреб. Маковое зерно также заготавливали впрок. Использовали зерна мака для приготовления пирогов¹⁸.

Широко использовалась продукция животноводства: мясо, молоко, творог, масло, сметана, варенец, простокваша, сыр, сыворотка, яйцо и т.д. При наличии длительных постов скапливалось большое количество непостной пищи, ее необходимо было сохранять. Творог, например, помещали в деревянные бочки и засыпали сливочным маслом, так он дольше хранился¹⁹. Продукты в летнее время года хранили в подполье, зимой замораживали на улице. Различными способами заготавливали сало: его солили, морозили, выжаривали. Внутреннее сало пластами вытаскивали на тарелку, посыпали мукой, растирали, толкли, размешивали и добавляли в суп²⁰.

Старообрядцы сами делали колбасу. Это был длительный и сложный процесс: замачивали кишки домашних животных, чистили их содой, солью, потом вновь чистили и скоблили. В промытые кишки помещали свиную или говяжью кровь с добавлением гречневой крупы, тертого картофеля и мяса²¹.

Старообрядцы-поповцы не злоупотребляли спиртными напитками. Тем не менее, они умели изготавливать брагу, медовуху, позднее стали гнать самогон. В брагу добавляли мед или сахар, хмель. Из хмеля делали дрожжи – хмель или ржаные отруби замешивали, чтобы они закисли, затем сушили, потом на этом ставили брагу. На этих же самодельных дрожжах замешивали

тесто. Потом вместо хмеля стали использовать дрожжи²¹.

Что касается заготовки продуктов на зиму, то здесь также произошла трансформация традиции, связанная с осовремениванием общества и доступностью предметов цивилизации. Амурские староверы-поповцы, так же как и многие российские и зарубежные староверы²², широко используют бытовую технику. «Русские печи» заменили на плиты и духовки; куличи на Пасху пекут по старинным рецептам, но в духовом шкафу. Теперь не нужно морозить продукты, потому что есть холодильник. И вообще, овощи можно не заготавливать, так как в современных условиях все продукты доступны в магазинах. По этой же причине староверы перестали держать коров, свиней, птицу. В большей степени сохранились традиционные постные блюда, а также обрядовая пища.

Часть работы по дому перекладывалась на детей. Например, наведение порядка в доме закреплялось за девочками. Уход за скотиной возлагался и на девочек, и на мальчиков. Мальчики также помогали матери носить воду, топить печь. Помощь детей в многодетных семьях была ощутимой – старшие дети ухаживали за младшими.

Если в семье были старшие дочери, то они помогали матери, а в случае смерти матери все ее обязанности ложились на старшую дочь. Девочки с раннего возраста учились шить и вышивать. Они сами шили себе одежду из старых ненужных вещей, украшали ее вышивкой.

Старообрядцы, прибывшие из Австрии, Румынии, привезли с собой ткань, платки, сарафаны. Это была очень красивая, яркая и качественная одежда. Платки были ажурные, расшитые узорами. Сарафаны и юбки были цветные и яркие. Ткань не линяла при стирке и очень долго сохраняла свои качества. Из воспоминаний староверов становится ясно, что самостоятельное изготовление ткани было свойственно периоду заселения Амурской области. В послевоенное время старообрядцы сами не изготавливали ткань, ее покупали на рынке («барахолке»). Это была ткань фабричного производства²⁴.

Основу женской традиционной одежды составляли рубаха, сарафан (или длинная юбка), головной убор, иногда фартук. Староверка г. Свободного, Семеняк Анна Федотовна, рассказывает, что ее мать из Австрии привезла три юбки, из них она шила дочерям одежду. Из одной юбки выходило три сарафана. Таким образом, у каждой из дочерей было по три сарафана²⁵. У многих семей не было возможности покупать одежду всем детям. Младшим детям приходилось донашивать одежду старших.

Обязательным элементом одежды и мужчин, и женщин был пояс. Поясок одевался при крещении и не снимался до самой смерти. Пояса были очень разнообразные, разноцветные с красивыми узорами. Вязали их самостоятельно с помощью дощечек с отверстиями для продевания нитей. Чаще всего пояски были с геометрическими узорами и имели свободные нити на концах.

Каждая девушка и женщина была обязана носить платок. В зимний период вначале надевался тонкий платок, а сверху тяжелый – яркий, украшенный вышивкой. Одежда староверок должна была покрывать все их тело кроме кистей рук. Платок должен был закрывать плечи; юбка или сарафан обязательно должны были быть ниже колен, чаще всего в пол.

Мужская одежда состояла из рубахи, штанов, обуви и пояса. Изначально были рубахи-косоворотки – с прямым воротом и косым разрезом спереди. В военное и послевоенное время мужчины, побывавшие в армии, носили штаны типа галифе и гимнастерку²⁶.

Одежда, в которой староверы ходили в церковь, мало чем отличалась от повседневной. Отличие состояло в том, что моленная одежда была более

яркой и праздничной. Часто старались одевать ее только лишь в церковь и не использовать в повседневной жизни. Это были яркие лямочные сарафаны, платки, которые закрывали плечи и грудь, удобная обувь (т.к. службы шли довольно продолжительное время). В настоящее время традиционная одежда староверов Белокриницкой иерархии в Амурской области претерпела значительные изменения. Сегодня староверки ходят в церковь в любой одежде, соответствующей основным правилам: закрытые плечи и руки, покрытая голова, длинная юбка, удобная обувь. В повседневной жизни женщины стремятся прикрыть голову. У мужчин нет таких строгих правил.

По мере переезда староверов из сел в города рамки половозрастного разделения труда стирались. Здесь уже не сеяли хлеб, поэтому мужских обязанностей было меньше, и мужчины имели возможность помогать женщинам. Например, один из информантов говорит о том, что иногда обед им готовил отец²⁷. С другой стороны, тяжелые советские времена накладывали свой отпечаток на разделение труда²⁸. Во-первых, многочисленные репрессии 1930-х гг. унесли жизни многих глав семейств, оставив женщин одних воспитывать множество несовершеннолетних детей²⁹. В таких случаях женщины сами управлялись с хозяйством, косили сено, ходили за ягодами, грибами, орехами, огородничали, рыбачили, а зачастую и охотились. В период войны семьи вновь остались без мужчин, и все мужские дела ложились на плечи женщин и старших детей.

Когда староверы переехали в Свободный, то мужчины старались найти работу в городе. Работали на железной дороге, занимались извозом³⁰. Те, кто не нашел применение своим умениям в городе, уезжали на заработки «дикими» бригадами³¹.

Старообрядцы отличались от других крестьян хорошими внутриобщинными и внутрисемейными отношениями. Им присущи коллективизм и взаимовыручка. Староверы помогали и родственникам, и своим товарищам по вере, и даже не старообрядцам. Если кому-либо из староверов нужно было построить дом, то собиралась вся община или все родственники и помогали в строительстве. Взаимопомощь оказывалась на сенокосе, при уборке урожая и т.д. По сведениям информантов, помогали даже в простых бытовых ситуациях. Например, сегодня вечером ошипывали кур у одних, завтра шли к другим набивать подушки, послезавтра пряли шерсть в следующем доме. При этом посиделки сопровождалась разговорами и пением песен. Такой общий труд у староверов с. Семеновки назывался «вклака»³² (производное от «вскладчину», т.е. вместе). Коллективизм существовал не только в форме взаимопомощи, но также проявлялся и в форме скрытой милостыни. Например, если резали бычка или поросенка, то приглашали на обед всех. При этом каждому давали с собой по кусочку мяса, хоть понемногу, но старались раздать всем поровну вне зависимости близкий это родственник, дальний или просто друг³³.

Взаимовыручка была особенно важна в тяжелые военные годы, когда многие голодали. Например, староверы брали на постоянное место жительства детей из многодетных старообрядческих семей, кормили нищих и пускали их в дом обогреться. Помощь со стороны староверов оказывалась и светскому населению. Например, дети кормили своих сверстников в школе³⁴.

Старообрядцы всегда славились своей дружбой. Все церковные и гражданские праздники отмечали дружно и весело. Старались отмечать праздники семьей. Но если приходили гости (неважно староверы или нет), то обязательно приглашали за стол. В настоящее время староверы часто имеют друзей, не принадлежащих к старообрядчеству. Они вместе выезжают отдыхать на природу, рыбалку.

Таким образом, социокультурная и этнокультурная адаптация старообрядцев-поповцев Амурской области стала причиной трансформации их бытового уклада и хозяйственной деятельности. Например, в советский период на женщин и детей были возложены некоторые мужские обязанности; в настоящее время общины староверов Белокриницкой иерархии в значительной мере социализированы, подвержены влиянию секулярного мира и вынуждены приспосабливаться к нему. Кроме того, на быт и хозяйственную деятельность староверов накладывали отпечаток социально-экономические и политические условия проживания в Амурской области в первой половине XX в. Эти обстоятельства способствовали трансформации традиционного бытового уклада староверческих семей, строго сохраняя при этом конфессиональные установки.

Библиографический список

1. Аргудяева Ю.В. Быт и культура Маньчжурских старообрядцев / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 16–22.
2. Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в штате Орегон США / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 3–12.
3. Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Аляске / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 20–27.
4. Аргудяева Ю.В. Эмиграция русских старообрядцев-дальневосточников в Китай и Северную Америку / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2012. – № 2 – С. 9–20.
5. Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня А.Ф. Семеняк (1949 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
6. Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня В.Я. Иванова (1940 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
7. Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Е.Ф. Бардовой (1946 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
8. Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня И.Ф. Шиповаловой (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
9. Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Н.Ф. Коморной (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
10. Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня П.Ф. Демьяновой (1930 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
11. Кауфман А. А. По Амуру и Приамурью (из путевых заметок 1901 года) // Мир божий. – 1902. – № 6. – С. 78-104.
12. Матющенко В.С. История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области. Монография / В.С. Матющенко. – Благовещенск : Изд-во «Одеон», 2014. – 288 с.
13. Матющенко В.С. Миграции русских старообрядцев / В.С. Матющенко // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 199–203.
14. Матющенко В.С. Миграции старообрядцев Приамурья в Маньчжурию / В.С. Матющенко // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 41–48.
15. Матющенко В.С. Религиозно-националистические установки старообрядчества как фактор социального конфликта / В.С. Матющенко // Право и образование. – 2013. – № 1. – С. 123–129.

¹ Аргудяева Ю.В. Быт и культура Маньчжурских старообрядцев / Ю. В. Аргудяева // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 17–22.

² Матющенко В.С. История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области. Монография / В.С. Матющенко. – Благовещенск : Изд-во «Одеон», 2014. – С. 169.

³ Аргудяева Ю.В. Быт и культура Маньчжурских старообрядцев / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 16.

⁴ Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня П.Ф. Демьяновой (1930 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.

- 5 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Е.Ф. Бардовой (1946 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 6 Кауфман А.А. По Амуру и Приамурью (из путевых заметок 1901 года) // Мир божий. – 1902. – № 6. – С. 100.
- 7 Матющенко В.С. История старообрядчества Белокриницкой иерархии в Амурской области. Монография / В.С. Матющенко. – Благовещенск : Изд-во «Одеон», 2014. – С. 169.
- 8 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Н.Ф. Коморной (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 9 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня П.Ф. Демьяновой (1930 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 10 Матющенко В.С. Миграции старообрядцев Приамурья в Маньчжурию / В.С. Матющенко // Религиоведение. – 2008. – № 2. – С. 47.
- 11 Матющенко В.С. Миграции русских старообрядцев [Рецензия на книгу: Аргудяева Ю. В., Хисамутдинов А. А. «Из России через Азию в Америку: Русские старообрядцы»] / В. С. Матющенко // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 200.
- 12 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня А.Ф. Семеняк (1949 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 13 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Н.Ф. Коморной (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 14 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня В.Я. Иванова (1940 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 15 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня И.Ф. Шиповаловой (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 16 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Е.Ф. Бардовой (1946 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 17 Там же.
- 18 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня И.Ф. Шиповаловой (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 19 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Е.Ф. Бардовой (1946 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 20 Там же.
- 21 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня А.Ф. Семеняк (1949 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 22 Там же.
- 23 Аргудяева Ю.В. Русские старообрядцы в штате Орегон США / Ю. В. Аргудяева // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 9; Аргудяева Ю.В. Старообрядцы на Аляске / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2011. – № 4. – С. 21–22.
- 24 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня П.Ф. Демьяновой, нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 25 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня А.Ф. Семеняк (1949 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 26 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня А.Ф. Семеняк (1949 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 27 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Н.Ф. Коморной (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 28 Аргудяева Ю.В. Эмиграция русских старообрядцев-дальневосточников в Китай и Северную Америку / Ю.В. Аргудяева // Религиоведение. – 2012. – № 2. – С. 9–10.
- 29 Матющенко В.С. Религиозно-националистические установки старообрядчества как фактор социального конфликта / В.С. Матющенко // Право и образование. – 2013. – № 1. – С. 125–126.
- 30 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня В.Я. Иванова (1940 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 31 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня А.Ф. Семеняк (1949 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 32 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Е.Ф. Бардовой (1946 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.
- 33 Там же.
- 34 Интервью с прихожанкой Свободненского прихода церкви Преображения Господня Н.Ф. Коморной (1951 г.р.), нояб. 2013 г. // Личный фонд автора.

References

1. Argudyaeva Yu.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2008, P. 16–22.

2. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinitskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti* [The history of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, 288 p.
3. Argudyaeva Yu.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2008, P. 16–22.
4. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya P.F. Demyanovoy (1930 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with P.F. Demyanova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
5. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya E.F. Bardovoj (1946 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with E.F. Bardova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
6. Kaufman A.A. *Mir bozhiiy* [God's world]. St.-Petersburg, Tipografiya I.N. Skorokhodova, 1902, P. 78–104.
7. Matyushchenko V.S. *Istoriya staroobryadchestva Belokrinitskoy ierarkhii v Amurskoy oblasti.* [The history of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region]. Blagoveschensk, Odeon, 2014, 288 p.
8. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya N.F. Komornoy (1951 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with N.F. Komornaya, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
9. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya P.F. Demyanovoy (1930 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with P.F. Demyanova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
10. Matyushchenko V.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2008, pp. 41–48.
11. Matyushchenko V.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2013, pp. 199–203.
12. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya A.F. Semenjak (1949 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with A.F. Semenjak, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
13. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya N.F. Komornoy (1951 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with N.F. Komornaya, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
14. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya V.Ja. Ivanovoy (1940 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with V.Ja. Ivanova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
15. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya I.F. Shipovalovoj (1951 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with I.F. Shipovalova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
16. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya E.F. Bardovoj (1946 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with E.F. Bardova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
17. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya I.F. Shipovalovoj (1951 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with I.F. Shipovalova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
18. *Intervyu s prikhodzhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya E.F. Bardovoj (1946 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with E.F. Bardova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.

19. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya E.F. Bardovoj (1946 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with E.F. Bardova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
20. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya A.F. Semenjak (1949 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with A.F. Semenjak, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
21. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya A.F. Semenjak (1949 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with A.F. Semenjak, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
23. Argudyaeva Yu.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2011, pp. 20–27.
24. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya P.F. Dem'yanovoy (1930 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with P.F. Demyanova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
25. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya A.F. Semenjak (1949 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with A.F. Semenjak, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
26. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya A.F. Semenjak (1949 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with A.F. Semenjak, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
27. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya N.F. Komornoy (1951 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with N.F. Komornaya, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
28. Argudyaeva Yu.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2012, pp. 9–20.
29. Matyushchenko V.S. *Pravo i obrazovanie* [Law and Education]. Moscow, Izdatel'stvo Sovremennogo gumanitarnogo universiteta, 2013, pp. 123–129.
30. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya V.Ja. Ivanovoy (1940 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with V.Ja. Ivanova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
31. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya A.F. Semenjak (1949 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with A.F. Semenjak, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
32. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya E.F. Bardovoj (1946 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with E.F. Bardova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
33. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya E.F. Bardovoj (1946 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with E.F. Bardova, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.
34. *Intervyu s prikhozhanokoy Svobodnenskogo prikhoda tserkvi Preobrazheniya Gospodnya N.F. Komornoy (1951 g.r.). Lichnyy fond avtora.* [An interview with N.F. Komornaya, a parishioner of the Church of the Transfiguration of Christ in Svobodny town. Personal fund of author, unpublished]. Svobodny, 2013.



Полякова Е.А.

Постсоветская действительность в церковно-государственных отношениях как фактообразующая в формировании церковных музеев



Е.А. Полякова

Аннотация. В статье рассматриваются вопросы взаимодействия церкви и государства в условиях постсоветской действительности. Сопоставление фактов, характеризующих направления внутрицерковной политики конца XX – начала XXI веков, позволило констатировать их органичную включённость в общегосударственные процессы в сферах науки, культуры, образования, воспитания. Автор приходит к выводам о том, что отдельные аспекты церковно-государственных отношений стали факторами: 1) усиления духовно-нравственной и гражданско-патриотической компонент воспитания; 2) повышения культурно-образовательного уровня общества; 3) создания (воссоздания) церковных музеев, целью которых является документирование и трансляция истории и культуры православия.

Ключевые слова: церковь, государство, внутрицерковная политика, православие, религиозное образование, церковные музеи

В последнем десятилетии XX – начале XXI века происходят значительные изменения в области взаимодействия церкви и государства. Принятый в июне 1988 г. Поместным Собором первый «Устав об управлении РПЦ»¹ способствовал возрождению соборности на каждом уровне церковной жизни². Одной из причин актуализации церкви стало разрушение идеологических парадигм, повлекшее за собой множество социальных проблем, деструктивно влияющих на моральную и духовно-эмоциональную сферу личности. Между представителями наиболее распространенных религий (христианство, ислам, иудаизм, буддизм) и светской властью, начали устанавливаться отношения сотрудничества, целью которых было духовно-нравственное оздоровление общества и снятие социальной напряженности. Постепенно религия стала потребностью значительной части российских граждан, поскольку постсоветский период открыл ряд новых возможностей, связанных с мировоззренческим выбором и свободой совести³.

Развитию отношений сотрудничества между церковью и государством в значительной степени способствовал Алексей II (Ридигер), взошедший на патриарший престол в июне 1990 г. Его деятельность в первую очередь была направлена на развитие внутрицерковной жизни. По инициативе патриарха представители традиционных религиозных общин России приняли участие в работе над законопроектом СССР «О свободе совести и религиозных организациях»⁴, а уже в октябре был принят Закон РСФСР «О свободе вероиспо-

веданий». Результатом совместной работы государственных и церковных структур стало появление возможности (на юридических основаниях) религиозного обучения детей при общем сохранении принципа отделения церкви от государства⁵.

Принятие закона стимулировало развитие внутрицерковной политики. Уже в первые дни после интронизации, Святейший Патриарх в своем обращении к московскому духовенству сделал акцент на необходимости возрождения приходской жизни и катехизации населения посредством открытия воскресных школ для детей и взрослых. В январе 1991 года на заседании Священного Синода были учреждены отделы религиозного образования и катехизации и церковной благотворительности и социального служения⁶. Всё это, начиная со второй половины 90-х гг. XX века, способствовало активизации миссионерской и катехизаторской деятельности РПЦ. В связи с поставленными задачами, наиболее значимым стал Архиерейский собор 1994 года. На нём, среди прочих документов, было принято определение «О православной миссии в современном мире»⁷, согласно которому церковь обязана «выйти на новое поприще миссионерского служения», что должно быть «неразрывно связано с задачей восстановления полнокровной церковной жизни в епархиях и приходах, необходимость расширить усилия в области религиозного образования, катехизации и евангелизации». Также, важной частью миссионерского служения церкви должен был «стать вклад в культуру, искусство, науку»⁸. С точки зрения автора, обозначение указанных задач было вполне оправданным и связанным с тем, что большая часть населения страны безвозвратно утратила традиционную православную культуру, поскольку в послереволюционные годы литургическая жизнь в России была практически остановлена.

Очередным важным событием внутрицерковной политики стал Архиерейский собор 2000 г., принявший документ, в котором были изложены базовые положения по вопросам церковно-государственных отношений, отражающих официальную позицию Московского патриархата в отношении государства и светского общества – «Основы социальной концепции Русской православной Церкви». С точки зрения настоящего исследования интерес представляет третий раздел документа – «Церковь и государство». В нём, среди прочего, указано, что «областями соработничества Церкви и государства» являются: «забота о сохранении нравственности в обществе», «духовное, культурное, нравственное и патриотическое образование и воспитание», «охрана, восстановление и развитие исторического и культурного наследия, включая заботу об охране памятников истории и культуры», «наука, включая гуманитарные исследования», «культура и творческая деятельность»⁹. В декабре 2011 года Священным Синодом был принят документ «О религиозно-образовательном и катехизическом служении в РПЦ», определивший основные направления и формы просветительского служения, которые должны «проводиться систематически»¹⁰.

Российское общество, пережившее экономические, идеологические политические и социальные трансформации и крах коммунистической идеологии, бывшей стержнем советского государства, нуждалось в духовной поддержке, поскольку переходный период значительно обострил старые и принёс новые социальные проблемы, такие как алкоголизм, наркомания, проституция, социальное сиротство, беспризорность и безнадзорность, кризис института семьи, сектантство, оккультизм и, как следствие, суицид (особенно среди детей и подростков), девальвация традиционных морально-нравственных, образовательных и культурных ценностей под влиянием привнесённой западной культуры и новой российской реальности. РПЦ¹¹ при

поддержке государства активно включилась в решение обострившихся социальных проблем, посредством катехизического и социального служения. Так, в последнем десятилетии XX – первом десятилетии XXI вв. (период патриаршества Алексия II) Россия переживает ренессанс православия. Это выражалось и в увеличении количества верующих среди населения (только в начале 1990-х гг., по словам Алексия II, значительно возросло количество крещений (в три раза) и венчаний (в 10 раз)), и в стремительном увеличении количества храмов и религиозных организаций (в 1986 г. насчитывалось 6800 храмов, 18 монастырей, а в 2006 г. уже 27.000 храмов и 680 монастырей)¹². В стране значительно вырос интерес к православию не только как к религиозному вероучению, но и как к основе русской государственности, образования и культуры. Указанные процессы можно проследить в разных сферах общественной жизни. Начиная с 90-х гг. XX в., наблюдается рост количества православных образовательных учреждений и теологических специальностей; появление значительного массива научно-исследовательских работ (статей, диссертаций), посвященных вопросам церковной политики, истории, культуры, искусства; активизация деятельности культурных и общественных организаций в области популяризации религиозной истории и культуры и пр. Так, одним из самых заметных явлений анализируемого периода стало взаимодействие церкви и государства в вопросах, связанных с возрождением православного образования, выразившимся в увеличении количества духовных учебных заведений всех типов. Начиная с 90-х гг. XX в., происходит постепенное восстановление единой системы религиозного образования. По данным 2013 г. только на территории нашей страны действовали Общецерковная аспирантура и докторантура им. Св. равноапостольных Кирилла и Мефодия, Московская и Санкт-Петербургская духовные академии; четыре православных университета: Свято-Тихоновский и им. Апостола Иоанна Богослова в Москве, Царицынский православный университет им. Преподобного Сергия Радонежского; Новосибирский Свято-Макарьевский православный богословский институт; 35 семинарий, 24 духовных училища. Этот период отмечен появлением значительного массива научных публикаций, монографий, диссертационных исследований, посвященных разным аспектам православия (по данным РГБ в России с 1992 по 2012 гг. было защищено 320 диссертаций, связанных с этой темой), богословия¹³.

Аналогичные процессы проходили и в сфере культуры, в том числе в рамках музейной деятельности. Начиная с 90-х гг. XX века в государственных и муниципальных музеях «регулярно разрабатывались и экспонировались выставки по религиозной тематике»¹⁴, посвященные церковной истории, искусству, книгопечатанию.

Своеобразным итогом церковно-общественной деятельности стал ежегодный форум «Международные Рождественские образовательные чтения». Впервые они были проведены в 1993 г. Уже с 1994 г. чтения возглавил патриарх, а их соучредителями стали государственные научно-образовательные структуры (Министерство образования, РАН, ведущие вузы). Впоследствии (в 2000-х гг.) в их состав стали входить и представители правительства РФ¹⁵. О популярности чтений можно судить и по количественному росту участников, обсуждаемых тем и секций: начиная со вторых чтений – более 1000 чел.; в 2008 г. – 12 500 чел, 9 направлений и 168 секций¹⁶; в 2013 – 17 направлений, 145 мероприятий и свыше 8 000 уч.

Ренессанс православия выразился еще в одном явлении – в России стали восстанавливаться старые и создаваться новые музеи при духовных академиях, монастырях, епархиях. Первый этап воссоздания церковных музеев пришёлся на послевоенный период и был связан с возрождением духовных

школ, что, в свою очередь, потребовало обеспечения процесса преподавания наглядными пособиями. В 1948 был открыт церковно-археологический кабинет (ЦАК) при Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии (СПбПДА), а двумя годами позже (1950) – ЦАК при Московской Православной Духовной академии (МПДА). Первоначально его фонды насчитывали всего 24 иконы, 11 Евангелий (XVI–XVIII), антиминс (1700) и «репродукции, сделанные в учебных целях из альбомов Н.П. Кондакова «Лицевой иконописный подлинник», «Иконография спасителя» и другие»¹⁷. До конца XX в. собрание функционировало в статусе кабинета. 29 декабря 1997 г. Учёным советом академии было принято решение об открытии музея церковной археологии. На официальном сайте музея отмечено, что в его фондах преимущественно представлены дары патриархов и архиереев, учёных и благотворителей, а предметы из дореволюционного собрания отсутствуют. Все материалы разделены на две крупные коллекции. Первая выполняет наглядно-обучающую функцию и содержит образцы раннехристианской культуры, древнерусского ювелирного искусства, церковного иконописного и декоративного искусства XVIII–XIX вв., эпиграфики, коллекции антиминсов, русской и зарубежной религиозной живописи. Вторая коллекция – историческая. В ней представлены материалы (конца XIX – по 1918 г., с 1946 по настоящее время) мемориального характера, освещающие историю Санкт-петербургских духовных школ и отдельных личностей¹⁸.

Процесс воссоздания ЦАК при МДА длился 20 лет. Способ комплектования был аналогичным – дары патриарха, церковных иерархов и мирян. На современном этапе московский ЦАК – крупнейший церковный музей России, его экспозиция расположена «в 12 залах бывших Царских Чертогов и насчитывает более 20 тыс. предметов». Наиболее крупными являются коллекции византийской иконы, русской иконы, ткани, русской живописи, графики, церковного искусства малых форм, нумизматики, западноевропейского искусства, книг, фалеристики¹⁹. Экспозиция музея расположена по принципу кругового обзора, что способствует последовательному раскрытию таких тем, как церковное искусство греко-восточных территорий и различных областей Древней Руси, русское искусство XVIII–XX вв., западное религиозное искусство и культура²⁰.

Долгое время собрания при этих духовных академиях были единственными в своём роде, но в первом десятилетии XXI века начинается второй этап, и на территории страны с разной степенью интенсивности появляются церковные музеи при духовных учебных заведениях, епархиальных управлениях, монастырях. В свете того, что в «Основах социальной концепции Русской православной церкви» оговорена научная и практическая деятельность по охране, восстановлению и развитию историко-культурного наследия²¹, в епархиях и духовных школах активизируются исследования, связанные с изучением истории русской церкви, православного образования, краеведения, искусства. Параллельно происходит открытие реставрационных мастерских при иконописных отделениях, издание материалов энциклопедического, научного и популярного характера; организация и проведение экспедиций и первичное накопление материалов в епархиальных управлениях, образовательных учреждениях, монастырях, составивших впоследствии основу музейных собраний.

К концу первого десятилетия XXI в. вопрос о целесообразности наличия собственных музеев был поднят в церковных кругах. В октябре 2007 года управляющий делами Московской патриархии митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин) сообщил о намерении РПЦ возродить систему собственных музеев-древлехранилищ. «Еще до революции создавались

церковные музеи, которые назывались древлехранилищами. Думаю, сейчас надо налаживать более тесное взаимодействие церкви с работниками музеев, у которых накоплен большой опыт по сохранению памятников, их реставрации, есть современные технические средства, а Церковь может помочь людям лучше понять духовный смысл икон, богослужебных предметов», – сказал митрополит на заседании комиссии Общественной палаты по сохранению культурного и духовного наследия и президиума Союза музеев России²².

Теоретическое осмысление места и роли современных церковных музеев, их кадрового состава, взаимодействия с государственными музеями происходило в рамках Международных Рождественских чтений. Начиная с 2007 по 2009 гг. в ходе чтений работала секция «Пути взаимодействия светской и церковной культуры (музеи – библиотеки – издательства)», в рамках которой музейный вопрос стал предметом детального рассмотрения^{23, 24}. Музейная секция стала импульсом к открытию церковных музеев во всех епархиях России. Только на территории Западной Сибири, начиная с 2004 г., было открыто «шесть крупных музеев ведомства РПЦ: Музей Истории православия на Алтае (Барнаул), Музей истории Новосибирского епархиального управления (Новосибирск), Музей истории Алтайской Духовной миссии (Бийск), Церковно-исторический музей Томской Духовной семинарии (Томск), Древлехранилище Тобольско-Тюменской епархии (Тобольск), Музей Истории православия на земле Кузнецкой (Кемерово)»²⁵. Причинами их создания стали: «необходимость изучения и презентации истории православия в регионе; накопление в храмах епархии большого количества иконографического материала, неиспользуемого в богослужебных целях, образовательные нужды духовных учебных заведений: необходимость возрождения духовной жизни в регионе»²⁶. Все это нашло отражение в целях вновь открытых музеев: «популяризация православной истории и культуры (музеи Барнаула, Бийска, Кемерово, Томска), миссионерское служение (музеи Тобольска, Бийска), сохранение и изучение наследия (музеи Бийска, Тобольска), усовершенствование процесса обучения студентов семинарии, иконописной школы, выполнение им функции образовательно-воспитательного центра для учащихся (барнаульский, томский и тобольский музеи), представительская деятельность (новосибирский музей), просвещение широких слоёв населения (барнаульский, бийский, томский, кемеровский, тобольский музеи)»²⁷.

В конце XX века начинают происходить общегосударственные процессы, связанные с возрождением религиозной жизни и активизацией деятельности церкви в сфере культуры, образования и социального служения. Внутрицерковная политика 1990-х гг. Московского Патриархата, базировавшаяся на законодательной базе РФ, помимо традиционной социально-просветительной и катехизической деятельности, определила базовые сферы сотрудничества, такие как образование, наука, культура, духовно-нравственное и гражданско-патриотическое воспитание. Это привело к увеличению духовно-учебных заведений, основанию православных и воскресных школ, открытию теологических специальностей в светских вузах, появлению массива научных исследований (в светской и духовной сферах), посвящённых религиозным вопросам. В области культуры сотрудничество протекало в рамках проведения различных церковно-общественных чтений, конференций, музейных выставок. Потребность в осмыслении и документировании истории церкви XX столетия, популяризации православной культуры среди широких масс обусловили процесс создания (воссоздания) на территории России церковных музеев первом десятилетии XXI века.

Библиографический список

1. Алексей П. Церковь и духовное возрождение России. Слова, речи, послания, обращения, 1990–1998 / Под ред. епископа Тихона Бронницкого. – Москва : Изд-во Моск. Патриархии, 1999. – 912 с.
2. Иоанн (Экономцев). Проблемы и пути развития религиозного образования в России [Электронный ресурс] // Проект «Вера и время». – URL: <http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=7245> (дата обращения 24.01.2014).
3. Катаев Р. Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской духовной академии 1879–1917 гг. [Электронный ресурс]. – URL: <http://spbda.ru/academy/view/Muzej.html> (дата обращения 24.01.2014).
4. Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата «Патриархия.ru». – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения 24.01.2014).
5. О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви [Электронный ресурс] // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата «Патриархия.ru». – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1663546.html>. (дата обращения 24.01.2014).
6. Полякова Е.А. Документирующая деятельность церковных музеев Западной Сибири как фактор сохранения православного историко-культурного наследия / Е.А. Полякова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 5. – Ч. 2. – С. 147–150.
7. Полякова Е.А. Церковные музеи Западной Сибири: вопросы классификации / Е.А. Полякова // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. – 2014. – № (13). – С. 114–119.
8. Церковно-археологический кабинет Московской православной духовной академии [Электронный ресурс] // Московская православная духовная академия: официальный сайт. – URL: <http://www.mpda.ru/cak/> (дата обращения 24.01.2014).
9. Цыпин В.А. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды, (1700-2005) / протоиерей В. Цыпин ; Учеб. ком. при Священном Синоде Русской Православной Церкви, Сретенская духовная семинария. – 3-е изд., испр. – Москва : Сретенский монастырь, 2007. – С. 653–654.

¹ Устав Русской православной церкви // Древо: открытая православная энциклопедия. – URL: <http://drevo-info.ru/articles/17770.html> (дата обращения: 24.01.2014).

² Алексей П. Церковь и духовное возрождение России. Слова, речи, послания, обращения, 1990–1998. – Москва : Изд-во Моск. Патриархии, 1999. – 912 с.

³ Стенограмма встречи председателя Правительства РФ В.В. Путина со Святейшим Патриархом Кириллом и лидерами традиционных религиозных общин России: от 8 февраля 2012 г. // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата «Патриархия.ru». – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/print/2005767.html> (дата обращения: 24.01.2014).

⁴ Цыпин В.А. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700-2005). – 3-е изд., испр. – Москва : Сретенский монастырь, 2007. – С. 653–654.

⁵ О свободе вероисповеданий: закон РСФСР от 25. 10. 1990 г. № 267-1 (в ред. от 27.01.95) [утратил силу в связи с принятием ФЗ от 26.09.1997 г. № 125-ФЗ] // КонсультантПлюс: справ. правовая система. – URL: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=8376> (дата обращения: 24.01.2014).

⁶ Цыпин В. А. История Русской Православной Церкви. Синодальный и новейший периоды (1700-2005). – 3-е изд., испр. – Москва : Сретенский монастырь, 2007. – С. 653–654.

⁷ О православной миссии в современном мире: документы Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, 29 нояб.-2 дек. 1994 г. // Научный богословский портал «Богословие.ru». – URL : <http://www.bogoslov.ru/text/373564.html> (дата обращения: 24.01.2014).

⁸ О православной миссии в современном мире: документы Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви, 29 нояб.-2 дек. 1994 г. // Научный богословский портал «Богословие.ru». – URL: <http://www.bogoslov.ru/text/373564.html> (дата обращения: 24.01.2014).

⁹ Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата «Патриархия.ru». – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 24.01.2014).

¹⁰ О религиозно-образовательном и катехизическом служении в Русской Православной Церкви // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата «Патриархия.ru». – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 24.01.2014).

¹¹ Безусловно, другие традиционные конфессии (мусульмане, буддисты, иудеи) вели аналогичную деятельность по отношению к своей пастве, но данный вопрос не является предметом рассмотрения настоящей статьи.

¹² Число православных храмов в России за 20 лет увеличилось в четыре раза, а монастырей – почти в 40 : [о заявлении Патриарха Московского и всея Руси Алексия II] // Православный информационный интернет-портал «Православие.ru». – URL: <http://www.pravoslavie.ru/news/19316.htm> (дата обращения: 24.01.2014).

¹³ Библиография: диссертации и дипломные работы // Научный богословский портал «Богословие.ru». – URL: <http://www.bogoslov.ru/biblio/sci/kandiss/index.html> (дата обращения: 24.01.2014).

¹⁴ Малахатко У.В. Религиозная тематика в деятельности ТОКИ // Вестник Томского государственного университета. – 2011. – № 349. – С. 112–115.

¹⁵ Алексей II. Церковь и духовное возрождение России. Слова, речи, послания, обращения, 1990–1998. – Москва : Изд-во Моск. Патриархии, 1999. – 912 с.

¹⁶ Иоанн (Экономцев) Проблемы и пути развития религиозного образования в России: доклад председателя Отдела религиозного образования и катехизации Русской Православной Церкви // Проект «Вера и время». – URL: <http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=7245> (дата обращения: 24.01.2014).

¹⁷ Катаев Р. Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской духовной академии 1879–1917 гг. – URL: <http://spbda.ru/academy/view/Muzej.html> (дата обращения: 24.01.2014).

¹⁸ Катаев Р. Церковно-археологический музей при Санкт-Петербургской духовной академии 1879–1917 гг. – URL: <http://spbda.ru/academy/view/Muzej.html> (дата обращения: 24.01.2014).

¹⁹ Церковно-археологический кабинет Московской православной духовной академии // Московская православная духовная академия: официальный сайт. – URL: <http://www.mprda.ru/cak/> (дата обращения: 24.01.2014).

²⁰ Ершова Н.Б. Особенности экскурсоводческой деятельности в церковно-археологическом кабинете при Московской Православной Духовной Академии // Роль и значение возрожденных культовых памятников в жизни современного общества : сб. науч. ст. науч.-практ. конф. – Санкт-Петербург, 2007. – URL: <http://www.isaac.spb.ru/cathedra/num3/ershova> (дата обращения: 24.01.2014).

²¹ Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви // РПЦ. Официальный сайт Московского патриархата «Патриархия.ru». – URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1909451.html> (дата обращения: 24.01.2014).

²² Церковный «спецхран». РПЦ МП создает систему собственных музеев: о заявлении Митрополита Калужского и Боровского Климента (Капалина) о намерении РПЦ возродить систему собственных музеев-древлехранилищ // Портал «Credo.ru». – URL: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=11170> (дата обращения: 24.01.2014).

²³ Программа XVI Международных Рождественских образовательных чтений «Православные ценности и современное образование» / Русская Православная церковь, Отд. религиозного образования и катехизации. – Москва, 2008. – 288 с.

²⁴ Программа XVII Международных Рождественских образовательных чтений «Наука, образование, культура: духовно нравственные основы и пути развития» / Русская Православная церковь, Отд. религиозного образования и катехизации. – Москва, 2009. – 293 с.

²⁵ Полякова Е.А. Церковные музеи Западной Сибири: вопросы классификации // Вестник Томского государственного университета. – Культурология и искусствоведение. – 2014. – № 1(13). – С. 114.

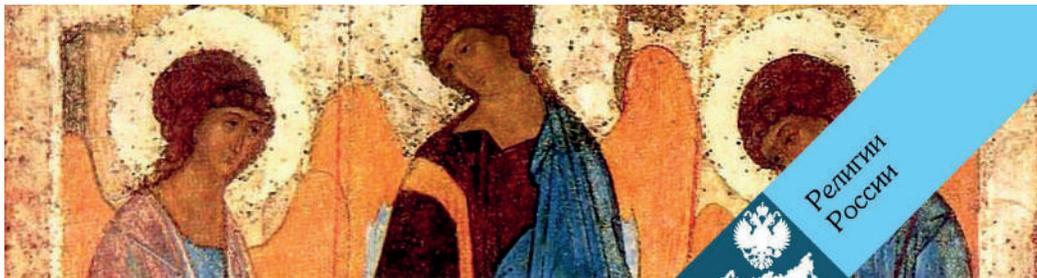
²⁶ Полякова Е.А. Документирующая деятельность церковных музеев Западной Сибири как фактор сохранения православного историко-культурного наследия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 5. – Ч. 2. – С. 147–148.

²⁷ Полякова Е.А. Документирующая деятельность церковных музеев Западной Сибири как фактор сохранения православного историко-культурного наследия // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. – 2014. – № 5. – Ч. 2. – С. 147–148.

References

1. *Drevo: otkrytaja pravoslavnaja jenciklopedija* [The tree: Open Orthodox encyclopedia]. Available at: <http://drevo-info.ru/articles/17770.html> (Accessed 24.01.2014).
2. *Aleksy II. Tserkov' i dukhovnoe vozrozhdenie Rossii. Slova, rechi, poslaniya, obrashheniya, 1990–1998* [Church and spiritual revival of Russia. Words, speeches, messages, addresses, 1990–1998]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarii, 1999, 912 p.
3. *Russkaya pravoslavnaya tserkov'. Oficial'ny sait Moskovskogo patriarkhata Patriarkhiya.ru* [Russian Orthodox Church. Patriarkhiya.Ru: Official site of the Moscow patriarchy]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/print/2005767.html> (Accessed 24.01.2014).
4. Tsypin V.A. *Istoriya russkoy pravoslavnoy tserkvi. Sinodal'nyi i noveyshiy periody (1700–2005)* [History of Russian Orthodox Church. The Synodical and latest periods (1700–2005)]. Moscow, Sretenskiy monastyr', 2007, pp. 653–654.
5. *Konsul'tantPlyus : spravochno-pravovaya sistema* [ConsultantPlus: legal-reference system]. Available at: <http://base.consultant.ru/cons/cgi/online.cgi?req=doc;base=LAW;n=8376> (Accessed 24.01.2014).
6. Tsypin V.A. *Istoriya russkoy pravoslavnoy tserkvi. Sinodal'nyi i noveyshiy periody (1700–2005)* [History of Russian Orthodox Church. The Synodical and latest periods (1700–2005)]. Moscow, Sretenskiy monastyr', 2007, pp. 653–654.
7. *O pravoslavnoy missii v sovremennom mire: dokumenty Osvyashchennogo Arkhiereyskogo Sobora Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 29 noyabrya – 2 dekabrya 1994* [On the orthodox mission in modern world: documents of the Consecrated Assembly of Bishops of Russian Orthodox church, November 29 – December 2, 1994]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/373564.html> (Accessed 24.01.2014).
8. *O pravoslavnoy missii v sovremennom mire: dokumenty Osvyashchennogo Arkhiereyskogo Sobora Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi, 29 noyabrya – 2 dekabrya 1994* [On the orthodox mission in modern world: documents of the Consecrated Assembly of Bishops of Russian Orthodox church, November 29 – December 2, 1994]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/text/373564.html> (Accessed 24.01.2014).
9. *Russkaya pravoslavnaya tserkov'. Oficial'ny sait Moskovskogo patriarkhata Patriarkhiya.ru*. [Russian Orthodox Church. Patriarkhiya.Ru: Official site of the Moscow patriarchy]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/print/2005767.html> (Accessed 24.01.2014).
10. *Russkaya pravoslavnaya tserkov'. Oficial'ny sait Moskovskogo patriarkhata Patriarkhiya.ru* [Russian Orthodox Church. Patriarkhiya.Ru: Official site of the Moscow patriarchy]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/print/2005767.html>. (Accessed 24.01.2014).
11. *Pravoslavny informacionny internet-portal Pravoslavie.ru* [Pravoslaviye.Ru. Orthodox information Internet portal]. Available at: <http://www.pravoslavie.ru/news/19316.htm> (Accessed 24.01.2014).
12. *Nauchnyj bogoslovskij portal Bogoslovie.ru* [Bogosloviye.Ru. Scientific theological portal]. Available at: <http://www.bogoslov.ru/biblio/sci/kandiss/index.html> (Accessed 24.01.2014).
13. Malahat'ko U.V. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* [Bulletin of Tomsk State University]. Tomsk, Tomsky gosudarstvenny universitet, 2011, No. 349, pp. 112–115.
14. *Aleksy II. Tserkov' i dukhovnoe vozrozhdenie Rossii. Slova, rechi, poslaniya, obrashheniya, 1990–1998*. [Church and spiritual revival of Russia. Words, speeches, messages, addresses, 1990–1998]. Moscow, Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarii, 1999, 912 p.
15. Ioann (Jekonomcev). *Proekt "Vera i vremya"* [The project "Faith and Time"]. Available at: <http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=7245> (Accessed 24.01.2014).

16. Kataev R. *Tserkovno-arkheologicheskiy muzey pri Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii 1879–1917 gg.* [Church Archeological museum in St.-Petersburg Theological Academy]. Available at: <http://spbda.ru/academy/view/Muzej.html> (Accessed 24.01.2014).
17. Kataev R. *Tserkovno-arkheologicheskiy muzey pri Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii 1879–1917 gg.* [Church Archeological museum in St.-Petersburg Theological Academy]. Available at: <http://spbda.ru/academy/view/Muzej.html> (Accessed 24.01.2014).
18. *Moskovskaya pravoslavnyaya duhovnaya akademiya: oficial'ny sait.* [Moscow Orthodox Theological Academy: official site]. Available at: <http://www.mpda.ru/cak/> (Accessed 24.01.2014).
19. Ershova N. B. *Rol' i znachenie vrozhdennykh kul'tovykh pamyatnikov v zhizni sovremennogo obshchestva: sbornik nauchnykh statey nauchno-prakticheskikh konferentsiy* [Role and value of the revived cult monuments in life of modern society. Collected papers of conferences]. St.-Petersburg, 2007. Available at: <http://www.isaac.spb.ru/cathedra/num3/ershova> (Accessed 24.01.2014).
20. *Russkaya pravoslavnyaya tserkov'. Oficial'ny sait Moskovskogo patriarkhata Patriarkhiya.ru.* [Russian Orthodox Church. Patriarkhiya.Ru: Official site of the Moscow patriarchy]. Available at: <http://www.patriarchia.ru/db/print/2005767.html>. (Accessed 24.01.2014).
21. *Portal Credo.ru* [Credo.ru portal]. Available at: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=11170> (Accessed 24.01.2014).
22. *Programma XVI Mezhdunarodnykh Rozhdestvenskikh obrazovatel'nykh chteniy: Pravoslavnye tsennosti i sovremennoe obrazovanie* [Programme of the XVI International Christmas educational readings: Orthodox values and modern education]. Moscow, Otdel religioznogo obrazovaniya i katekhizatsii Russkoy pravoslavnoy tserkvi, 2008, 288 p.
23. *Programma XVII Mezhdunarodnykh Rozhdestvenskikh obrazovatel'nykh chteniy: Nauka, obrazovanie, kul'tura: dukhovno-nravstvennyye osnovy i puti razvitiya* [Programme of the XVII International Christmas educational readings: Science, Education, Culture: spiritual and moral bases and ways of development]. Moscow, Otdel religioznogo obrazovaniya i katekhizatsii Russkoy pravoslavnoy tserkvi, 2009, 293 p.
24. Polyakova E.A. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Kul'turologiya i iskusstvovedenie* [Bulletin of Tomsk State University. Cultural science and art criticism]. Tomsk, Tomsky gosudarstvennyi universitet, 2014, No. 1(13), P. 114.
25. Polyakova E.A. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural science and art criticism. Issues of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2014, No. 5. Part 2, pp. 147–148.
26. Polyakova E.A. *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i yuridicheskie nauki, kul'turologiya i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki* [Historical, philosophical, political and legal sciences, cultural science and art criticism. Issues of theory and practice]. Tambov, Gramota, 2014, No. 5. Part 2, pp. 147–148.



Дударёнок С.М.

Работа протестантских церквей Приморского края с детьми и молодёжью в постсоветский период истории

Аннотация. Статья посвящена организации детского и молодежного служения протестантских церквей Приморского края в постсоветский период истории. Рассмотрены основные благотворительные, социальные и культурные проекты, реализуемые протестантскими общинами среди детей и молодёжи Приморского края.

Ключевые слова: социальное служение, благотворительная акция, христианский лагерь, воскресная школа, молодежное служение, миссионерская акция



С.М. Дударёнок

Признавая, что будущее страны во многом определяется тем, каким вырастет подрастающее поколение, молодёжные и детские отделы приморских протестантских общин в постсоветский период истории много внимания уделяют работе с детьми и молодёжью. Помощь детям и молодёжи является для приморских протестантов приоритетной как в служении, так и в благотворительной работе.

С 1999 г. в России, в том числе и в Приморье, действует благотворительная акция «*Operation Christmas Child*» (ОСС) или «*Рождественское Дитя*». Проводила её международная организация «Сумка Самарянина», которая существует более 25 лет, в настоящее время ею руководит Франклин Грэм, сын известного проповедника Билли Грэма.

Цель благотворительной акции «Рождественское Дитя» – оказание необходимой гуманитарной и медицинской помощи нуждающимся детям во всех странах мира. Журнал «*Smart Money*» назвал «Сумку Самарянина» наиболее эффективной организацией милосердия, работающей в настоящее время в 100 странах мира. С 1993 г. было распространено более 19 млн. подарков детям, пострадавшим из-за войны, болезней, бедности, голода и природных катаклизмов в 120 странах мира.

«Рождественское Дитя» – проект помощи детей детям. Он начинается с простой коробки из-под обуви, которая наполняется игрушками, необходимыми вещами, школьными принадлежностями, сладостями, семейными фотографиями и зачастую письмом, лично написанным ребёнком, собиравшим вместе с родителями этот подарок. В феврале 2002 г. дети из детских домов, школ-интернатов для детей с нарушением опорно-двигательной системы, с ослабленным зрением, слухом, глухих, инвалидов, из детских больниц, приемников, многодетных и малообеспеченных семей во многих населённых пунктах Приморья, включая и отдалённые деревни, села, получали около 30 000 подарков.

В крае в 2003 г. благотворительную акцию проводили 55 евангельских церквей совместно с Департаментом социальной защиты населения Администрации Приморского края¹. Акция была продолжена в 2004 г. и в последующие годы.

Для организованного проведения данной акции в Приморском крае был создан совет, который определяет стратегию распределения подарков. Руководит советом Иаков Геннадий Кузьмич, епископ Церкви евангельских христиан-баптистов (ЕХБ) Приморья. В совет входят представители ЕХБ, Приморского Объединения Миссионерских Церквей евангельских христиан (ПОМЦЕХ), Владивостокского общества помощи детям и др. Этот проект проходит совместно с отделами краевой администрации: социальным, народного образования и по работе с религиозными организациями. Осуществляются поездки по краю с сотрудниками отдела по работе с религиозными организациями. Подарки раздаются детям из детских домов при тесном сотрудничестве с поместными церквями, которые уже работают с детскими домами, а если пока не работают, то будут впоследствии закреплены за тем или иным детским домом для организации в нём социального служения².

Проект «Рождественское Дитя», по мнению организаторов, предусматривает три основные цели: принести детям радость, рассказать об Иисусе Христе и дать возможность поместным церквям работать в детских домах, с сиротами³. Есть ещё один аспект этого проекта. Он состоит в том, что к каждому подарку прилагается книжечка об Иисусе Христе «Самая Важная история».

В 1999 г. во Владивостоке начала работу некоммерческая организация, оказывающая помощь бездомным детям, из социально необеспеченных, многодетных семей «Живая Надежда». Основатель организации – Рэйчел Дон Хьюз. Впервые она приехала из Новой Зеландии во Владивосток в ноябре 1997 г. в качестве волонтера. Во время её пребывания во Владивостоке она была поражена количеством и состоянием детей, просящих подаяние на улицах. Рэйчел стала делать бутерброды и раздавать детям на улице. В России «Живую Надежду» официально зарегистрировали в апреле 1999 г. как Общественную (Российскую) благотворительную организацию по реабилитации бездомных детей. С этого и началось её служение беспризорным.

В настоящее время «Живая Надежда» работает с детьми, живущими на улицах, и с детьми, рождёнными молодыми девушками, живущими на улице. Не имея места для ночлега, дети сталкиваются с многочисленными проблемами, ведущими к преступлениям, употреблению наркотиков, алкоголизму и проституции; невозможности получить образование, отсутствию рабочих навыков; недостаточной информированности о вреде наркотиков и заболеваний, передающихся половым путем; высокому проценту беременностей и аборт.

«Живая Надежда» оказывает детям следующую помощь:

- 1) Мобильная кухня – предоставление ужина бездомным детям в нескольких местах города;
- 2) Вечерний детский центр, открытый с 16.00 до 21.00 три дня в неделю, здесь дети получают образовательную и гуманитарную помощь, приют;
- 3) Посещения колонии для несовершеннолетних, переписка и посильная помощь малолетним осужденным;
- 4) Создание лагерей. С 2000 г. «Живая Надежда» координирует работу недельных лагерей, которые проводятся в начале и в конце лета. Лагери дают бездомным детям шанс пожить вдаль от улиц в организованной среде и заставляют их задуматься о своем будущем;
- 5) Посещение семей – сотрудники «Живой Надежды» посещают родителей детей, сбегавших из дома, с целью содействовать семейному примирению в тех случаях, когда это возможно;
- 6) Медицинская помощь – помощь в получении обязательного меди-

цинского обслуживания, оплате медицинских услуг и госпитализации для несовершеннолетних;

7) Оформление документов (получение, восстановление);

8) Направление в школы, приобретение необходимых вещей и принадлежностей для учёбы;

9) Помощь в поисках работы;

10) Профессиональная психологическая поддержка – с детьми работает квалифицированный психолог, в чью задачу входит посредничество в налаживании отношений ребенка с родителями с целью их примирения в случаях, когда это возможно, советы относительно планов на будущее и в принятии решений;

11) Организация и проведение праздников, экскурсий и пикников для детей;

12) Оказание гуманитарной помощи несовершеннолетним⁴.

Организация также проводит программы в приемниках-распределителях, детских домах и социально-реабилитационных центрах для детей, ведет переписку с детьми, находящимися в этих учреждениях. Например, «Живая Надежда» оказывает периодическую материальную помощь социально-реабилитационному центру на ул. Сипягина и приёмнику-распределителю на ул. Амурской⁵.

Помощь детским домам, интернатам и больницам. Протестантские церкви Приморского края оказывают большую материальную и духовно-просветительскую помощь детским домам и больницам. Среди адресатов: Надеждинский детский дом; детский дом на ст. Садгороде; Хорольский детский дом; Южно-Морской детский дом; Семейный детский дом Стекольниковых; детский дом на ул. Сабанеева; детский центр «Маяк»; коррекционный интернат на пол. Эгершельд; Центр временного содержания несовершеннолетних преступников; детский дом на ул. Тихой; Краевой детский тубдиспансер и др.⁶.

Например, в 2003 г. община адвентистов седьмого дня (АСД) № 1 г. Владивостока оказала помощь медикаментами детскому туберкулезному санаторию села Астраханки Приморского края⁷, а члены общины АСД № 2 г. Владивостока на протяжении нескольких лет оказывали материальную помощь детским лечебно-профилактическим и больничным учреждениям станции Седанка, а также седанкинскому детскому дому⁸.

Верующие общины адвентистов седьмого дня № 1 г. Владивостока принимали участие в общегородском детском марафоне, организованном в 2004 г. Владивостокским обществом помощи детям, приобрета для различных детских учреждений одежду, канцтовары, одеяла, продукты, детские Библии на сумму более 15 тыс. рублей. Принимала участие данная община и в благотворительной акции по оказанию помощи детским домам и интернатам (весна 2004 г.)⁹. В марте 2002 г. члены общины АСД г. Уссурийска организовали сбор одежды для детского дома «Восход» г. Уссурийска¹⁰. С 2003 г. постоянно оказывают благотворительную помощь детскому дому г. Находки, детской городской больницы № 2 и муниципальной службе «Дом ночного пребывания» члены Находкинской общины АСД¹¹. Верующие общины АСД поселка Кировский неоднократно оказывали помощь детскому дому села Преображенка¹².

В 2003 г. небольшая Евангелическо-лютеранская община Св. Марии из г. Уссурийска помогла детской футбольной команде «Локомотив»: на 4 тыс. рублей для юных футболистов из интерната № 5 была приобретена спортивная форма. Средства на благотворительную акцию были получены от

прихожан. Для дальнейшего развития социальной работы были установлены контакты с фондом Густава Адольфа Верке. Община Св. Марии предложила проект по работе с детьми детского дома № 2 и социальным детским приютом в поселке Доброполье¹³.

В течение многих лет Евангельская Христианская Церковь г. Владивостока несет служение среди больных онко-гематологического отделения детской городской больницы¹⁴.

В детских домах и интернатах верующие протестантских общин организуют различные праздники, помогают отмечать детям дни рождения и пр. Так, например, организатор детского служения «Церковь Божья» г. Владивостока (*пастор В.В. Апарин*) Ольга Седова, культработник по специальности, переехав с семьёй в 2004 г. во Владивосток, полностью посвятила себя служению детям в детдомах. Благодаря её усилиям и творчеству во Владивостоке появился «бесплатный клоун». Ольга вместе со своими друзьями Полиной и Юрием Заморинными, Надеждой Лесковой, Мариной Апаринной, Ильёй Апаринным, Катей Давыдовой, Романом Потёмкиным и многими другими с 2008 г. начала регулярно посещать детские дома. «... Это были не просто посещения и «умные» беседы. В детские дома вместе с ними приходил праздник. С бесплатным клоуном к детям приходил и огромный, в человеческий рост, розовый заяц. Трудно сказать, кого больше ждали дети бесплатного клоуна или этого огромного зайца. Впрочем, это не важно, важно другое – к детям приходило то, в чём они больше всего нуждались – человеческое тепло и любовь, которой им очень не хватает...»¹⁵.

Воскресные школы, кружки и клубы. Одной из форм работы с детьми становится организация воскресных школ. Такие школы организованы при каждой общине. В 2003 г. более 1000 детей познакомились на уроках воскресных школ с историей христианства, основными положениями христианского вероучения, с принципами христианской жизни¹⁶. В условиях распада системы дополнительного образования, существовавшей в советское время, воскресные школы не только выполняют функцию обучения религии, но и занимаются организацией досуга маленьких прихожан. При Общине Св. Павла г. Владивостока воскресной школой руководит Светлана Вашанова, которая ведет библейские уроки, кружок рукоделия, курсы по работе на компьютере, организует летние лагеря. Помимо школ при протестантских общинах Приморского края работают кружки «Добрая весть», которые с согласия родителей может посещать любой ребенок.

Значительную работу с детьми проводят клубы «АВАНА». В этих клубах дети получают не только библейские знания, но и патриотическое и физическое воспитание. Всего в Приморье работает восемь клубов «АВАНА»: шесть клубов работают при церквях ПОСЦЕХ и два – при церквях Союза ЕХБ. В 2003 г. данные клубы посещали более 140 детей. Для многих семей, особенно в маленьких поселках, данные клубы являются единственными детскими учреждениями, где любой ребенок может развивать свои творческие способности¹⁷.

В 2003 г. при общине адвентистов седьмого дня № 1 г. Владивостока для детей и подростков до 16 лет был организован клуб следопытов «Пилигрим», который действует по принципу скаутских организаций.

Открытие клуба «Пилигрим» происходило в помещении детского клуба «Орленок» 17 октября 2003 г., а посвящение следопытов – на субботах богослужении 10 января 2004 г. Посвящение проводили секретарь Восточно-Российской Унионной Миссии Борис Протасевич и молодой руководитель Дальневосточной Миссии Церкви АСД Семен Сергин¹⁸. При

клубе «Пилигрим» работают три кружка: резьбы по дереву, драматический (подготовка Рождественской программы) и «Юный корреспондент».

Заседания клуба проходят еженедельно по выходным дням. Клуб следопытов – это одна из церковных программ, которая позволяет детям и подросткам найти применение присущему их возрасту стремлению к приключениям и открытиям. Эта программа открывает большие возможности для проведения мероприятий на свежем воздухе, для исследования природы и для приобретения разнообразных навыков. Клуб следопытов «Пилигрим» хорошо зарекомендовал себя ощутимыми результатами в работе с детьми и подростками. Деятельность Клуба следопытов «Пилигрим» включает лагерные сборы, ярмарки, изучение ремесел, исследование природы, изучение Библии, программы свидетельства, турпоходы и другие интересные занятия. Подростки в возрасте от 10 до 15 лет могут вступить в ряды членов Клуба следопытов посредством особой церемонии посвящения с выносом знамени, звуком горна, произнесением закона и торжественного обещания следопыта, исполнением гимна и т.д.

Клубы следопытов открыты и при других адвентистских общинах Приморья. Находкинские и владивостокские следопыты часто проводят совместные мероприятия и походы. Так, 13–14 июня 2011 г. в поселке Тигровый прошла первая совместная встреча следопытов Владивостока и Находки. Ребята провели конкурс-соревнование по установке палаток и разжиганию костров, играли в следопытские игры, наблюдали за ящерицами, бурундуками и пр. С этого времени такие встречи стали традицией.

Христианские лагеря. В каникулярное время в Приморском крае действует несколько христианских лагерей для детей и молодёжи. Среди них христианские лагеря: «Надежда», «Преображение», «Откровение» «Пенуэл» и др. В христианских лагерях дети не только отдыхают, но и знакомятся с Библией, учатся помогать и сочувствовать друг другу, достойно выигрывать и проигрывать в спортивных состязаниях, уважительно относиться к родителям и пр.

Лагерь «Преображение» (*директор Горелова Л.Е., ЕХБ*) был организован в 2000 г. Он активно функционирует до настоящего времени. В 2003 г. лагерь впервые проходил на собственной базе в пос. Тавричанка. В 2003 г. за три смены в лагере «Преображение» смогли отдохнуть 422 ребенка. Среди них были дети из детских домов и семей опекунов, а также девять бездомных детей, помещенных в лагерь общественной благотворительной организацией «Живая надежда».

Ежегодно с 2000 г. проводится лагерь «Надежда» (*директор А.В. Бородулин, ПОМЦЕХ*). В 2003 г. он прошёл в двух регионах: для детей южного региона – в районе г. Большой Камень совместно с Отделом народного образования, и для детей северного региона – в Веселом Яре. В этих лагерях в 2003 г. отдохнуло 280 ребят¹⁹.

Наиболее активно работает христианский лагерь «Пенуэл» (*церковь «Божья», г. Владивосток, пастор церкви В.В. Апарин*). Лагерь был основан в 2006 г. Полиной и Юрием Заморинными. После окончания курсов руководителей молодёжных лагерей Ассоциации христианских молодёжных лагерей, Полина Заморина приняла решение организовать христианский лагерь в Приморье. Совместно со своим мужем Юрием и несколькими энтузиастами из разных церквей Приморья они приступили к осуществлению задуманного.

Первая смена лагеря «Пенуэл» была проведена в августе-сентябре 2006 г. в районе полуострова Де-Фриз. В первый год своего существования в нём отдохнуло всего 30 человек: чуть более 20 детей и молодых людей в

в возрасте от 11 до 23 лет и 8 наставников.

В следующем, 2007 г., количество отдыхающих превысило 100 человек, из них 25 наставников – служителей различных церквей. Смена была настолько насыщена различными мероприятиями, что была выпущена специальная газета о лагере «ТОРАДИ». В данной смене приняли участие молодые люди не только из Владивостока, но и из Уссурийска (церковь «Высшее призвание», пастор А. Волков). Успешному проведению смены способствовал приезд из Украины в лагерь помощника основателя Международного межконфессионального движения «Искатели Бога» (основатель и руководитель движения Сергей Шидловский²⁰) Александра Чувирова, который делился опытом проведения христианских лагерей с приморскими служителями. С этого года приезд А. Чувирова в «Пенуэл» становится регулярным.

В 2007 г. окончательно сложилась структура лагеря: отряды состояли из 7-8 молодых людей или подростков и одного наставника. В 2008 г. лагерь проводился на базе детского оздоровительного лагеря «Костёр» в Партизанском районе Приморского края. В нём отдохнули и поправили свое здоровье около 100 человек. С этого периода в лагере стали отдыхать молодые люди не только из Приморья, но и из Хабаровского края. С 2008 г. отряды перестали быть смешанными, а делились на отряды девушек и юношей.

В 2012 г. лагерь «Пенуэл» был значительно расширен. В работе лагеря приняли участие около 200 человек, из них более 40 человек наставников. Для подготовки наставников организаторы лагеря проводят регулярные сборы и тренинги²¹. Причём в подготовке лагеря принимают участие не только специалисты и практики из Владивостока, но и из Хабаровска. В гости к отдыхающим лагеря приезжала группа молодых американских верующих из Чикаго. В 2012 г. лагерь впервые принимал детей 7-13 лет.

Вот что пишет о лагере одна из его организаторов, Полина Заморина: «Когда мы решили проводить лагерь, у нас не было никаких ресурсов: ни человеческих, ни материальных, но мы двинулись, доверившись Господу. И каждый раз Бог помогает нам в создании команды сотрудников лагеря: это верные служители, которые имеют хорошие рекомендации от своих пасторов из различных церквей. В этом (2011) году сотрудники лагеря были из семи церквей Дальнего Востока, поддерживали лагерь ресурсами и финансами 11 церквей, всего же в лагере принимала участие молодёжь из 19 церквей Дальнего Востока. Мы видим, что Бог расширяет служение лагеря, и мы понимаем, что это Его видение, Его желание. Бог очень сильно любит молодёжь, и Он хочет привлечь их всех к себе. Бог не хочет, чтобы молодые люди «прожигали» свою жизнь и без Него уходили в вечность! Бог не хочет, чтобы верующая молодёжь в церквях была пассивной и не служила Ему! И мы видим, что лагерь «Пенуэл» является одним из таких Божьих «инструментов», которые помогают нашей молодёжи обратиться к Богу, поставить Бога на первое место в своей жизни»²².

Летом 2013 г. молодёжный христианский лагерь «Пенуэл» собрал более двухсот участников со всего Дальнего Востока: Хабаровска, Благовещенска, Биробиджана, Владивостока, Камчатки, Якутии. Среди отдыхающих было много детей и подростков. Половина из них приехали впервые. Молодежь, которая приезжала 7 лет назад еще подростками, в 2013 г. стали наставниками.

Служитель Международного межконфессионального движения «Искателей Бога» Александр Чувиров на открытии смены поделился с молодёжью видением лагеря, еще раз напомнив о том, что «Пенуэл» – это место встречи с Богом лицом к лицу. Дальневосточные пасторы – постоянные гости

и спикеры лагеря; их приезд ожидается в течение всего времени прохождения смены.

В 2013 г. впервые в лагерь приехали гости из Австралии, миссионерская команда «Празднование Мессии»: Лоренс Херш – директор миссии, пастор конгрегации «Дом Мессии»; Фил Плотник – молодёжный пастор, лидер группы прославления; Рита Ивенскис – пастор, миссионер²³.

Сегодня лагерь «Пенуэл» является не только самым большим христианским лагерем Приморья, но и одним из крупнейших на всём российском Дальнем Востоке. В сменах лагеря принимают участие молодые люди из Приморского, Хабаровского, Камчатского краев и Амурской области.

Небольшие христианские лагеря создают и другие протестантские церкви Приморского края. Так, например, церковь «Путь жизни» ежегодно проводит небольшие подростковые лагеря в с. Черниговка и в районе Сахарного ключа. Ежегодно там отдыхают до 25 детей²⁴.

С 2004 г. служители лютеранской церкви проводят палаточный лагерь для детей в с. Анучино. Первая поездка состоялась с 24 по 29 июня 2004 г. В смене участвовали 15 детей и молодые наставники – Э. Мищенко и И. Будаев. Лагерь проводился в районе Зеленого острова около с. Анучино – лесной массив на островке посреди р. Арсеньевки. Были разбиты палатки. Так как лагерь организовывался для детей членов общины, то каждый день начинался с молитвы. Обязательным было и дневное время, отведенное для пения и занятия с Библией. В финансировании проекта помогали верующие из Америки²⁵.

10–12 сентября 2004 г. для группы подростков из воскресной школы Евангелическо-Лютеранской Церкви Св. Павла г. Владивостока была проведена обучающая программа по экстремальному туризму. Подростки сами изъявили желание отправиться в дер. Лукьяновку и подняться на гору Ливадийскую (Пидан). Пастор М. Брокманн дал благословение и сам отправился с группой из 13 детей в возрасте от 7 до 16 лет в этот поход.

В августе 2004 г. община № 1 АСД г. Владивостока также организовала летний молодёжный лагерь в г. Находке, где смогли поправить здоровье дети и подростки не только из семей верующих, но и дети из малообеспеченных и многодетных семей²⁶. Верующие Артемовской общины АСД в июле этого же года организовали подобный летний молодёжный лагерь для подростков в поселке Ливадия²⁷. В следующем году верующими общин поселка Трудовое и г. Артема был организован летний отдых для молодежи и подростков в г. Хабаровске²⁸. Молодёжные лагерные встречи проводятся приморскими адвентистами ежегодно. Молодёжные лидеры приморских протестантских общин предварительно собираются на совещание, где определяют стоимость путевки, бюджет, назначают ответственных за различные мероприятия лагерной смены и определяют место проведения очередной смены.

Молодёжные служения. Проблема кризиса нравственных ценностей у молодёжи, пропаганда вседозволенности и порнографии, активное внедрение в неокрепшие умы молодых людей идеологии потребительства и праздного образа жизни, вещизма и достижения личного успеха любой ценой не могут оставить протестантские церкви в стороне от решения острых проблем, актуальных для молодёжи.

Во многих церквях сегодня создаются специальные молодёжные служения. На этих служениях обсуждаются вопросы морали и нравственности. Молодые люди сами принимают решения по многим вопросам, касающихся их с христианских позиций и несут своё отношение в другие молодёжные среды, на предприятия, в фирмы и студенческие коллективы.

Молодёжные служения в протестантских церквях Приморского края имеют два основных направления: внутрицерковное и межцерковное. «Внутрицерковное служение – это регулярные собрания, преследующие цели духовного формирования членов церкви, в том числе и молодёжи, богословского образования, взаимопомощи и поощрения к служению, служения друг другу.

Межцерковное служение – это проведение совместных мероприятий с другими церквями и из других деноминаций – конференции, семинары, евангелизации, благотворительные акции...»²⁹.

Например, молодые приморские адвентисты активно стремятся прививать жителям края милосердие и доброжелательность по отношению к незащищённым слоям населения. Весной 2004 г. верующими общины АСД № 1 г. Владивостока была проведена «Акция доброты» по подъездам и дворам домов, прилегающих к территории больниц г. Владивостока. В декабре 2004 г. верующие общины провели среди подростков города «Уроки доброты» с целью формирования у них доброжелательного отношения к детям-инвалидам³⁰. Такие же «Уроки доброты» провели верующие общины № 2, № 3 г. Владивостока. Силами верующих общин АСД поселка Трудовое и с. Вольно-Надежденское «Уроки доброты» в мае-июне 2004 г. были проведены по подъездам домов станции Угольная³¹.

Одной из форм межцерковного молодёжного служения протестантских церквей Приморского края стало создание молодёжного центра «Charis». Он был организован участниками музыкальной группы «Провидение» совместно с молодёжными лидерами евангельских церквей: «Преображение», «Свобода», «Владивостокская Библейская Церковь». Центр объединяет молодых людей из разных церквей, предоставляет базу для развития творчества, самовыражения, общения, дружбы, отвечает на насущные вопросы молодых людей посредством различных мероприятий таких, как: семинары на разные темы, спектакли и мюзиклы, молодёжные вечеринки, концерты и представления.

Молодёжным центром «Charis» осуществлялись совместные проекты: «Мечтай о великом» и «В созвучии с небом». По инициативе молодёжного центра «Charis» с 2009 г. стали проводиться фестивали популярной христианской музыки «Свежий ветер».

Первый фестиваль «Свежий ветер» был проведен в 2009 г. Организаторами выступили директор лагеря «Меридиан» Сергей Александрович Петриченко и пастор Владивостокской Библейской Церкви Евгений Иванович Калашников при участии автономной некоммерческой организации поддержки и развития молодежи «РЭМ». Фестиваль прошел на берегу бухты Лашкевича неподалеку от г. Находка, в нем приняли участие 18 музыкальных коллективов из евангельских церквей Приморского края, Хабаровска, Магадана и Белогорска (Амурская область). Фестиваль посетили более 600 человек.

Фестиваль собрал вместе не только 18 музыкальных коллективов, но также пасторов и служителей церквей, которые давно мечтали о подобном мероприятии. Название фестиваля организаторы объясняли так: «Свежий ветер – это то вдохновение, обновление и одухотворение, которого у нас не хватает. Свежий ветер необходим нам, потому что в нашей стране живут очень интересные, творческие, яркие люди». «Все классно выступили, был хороший свет, звук, мы раньше никогда не играли на такой качественной аппаратуре. Люди нас очень хорошо поддерживали! Большое спасибо организаторам!» – высказались о фестивале его участники, музыкальная группа «Эвакуатор» из Хабаровска.

Помимо музыкального конкурса во время проведения фестиваля проходил ряд других мероприятий. Участникам предлагали посетить семинары «Брак и семья» и «Финансы»; взойти на гору «Сестра»; совершить конную прогулку; отправиться на страусиную ферму или посмотреть мастерство гончаров. «Как один из организаторов, я впечатлен фестивалем, мне кажется, что все получилось, и также хотелось бы иметь не только летний фестиваль, но и зимний – рождественский и пасхальный», – отметил член оргкомитета Евгений Калашников³².

В 2010 г. «Свежий ветер» проводился на турбазе «Песочница» в г. Фокино Приморского края и привлек около 1000 человек и 22 музыкальных коллектива. Поддержку оказали (финансовую в том числе) протестантские церкви Дальнего Востока по инициативе Альянса Евангельских Церквей Приморского края. В 2011 г. фестиваль прошел так же на территории турбазы «Песочница». В этом же году с 28 по 30 июля был проведен III Дальневосточный фестиваль христианской музыки Дальнего Востока и стран АТР³³.

Фестиваль популярной христианской музыки «Свежий ветер» стал регулярным мероприятием, однако в августе 2012 г. фестиваль, на который съехалось более 500 человек из различных протестантских церквей Дальнего Востока, был запрещен (по неофициальной информации из-за усиления режима безопасности в период подготовки к саммиту АТЭС). Фестиваль «Свежий ветер» 2013 г. проходил в пос. Тавричанка, на него съехались 10 музыкальных коллективов, объединявших 200 человек.

Для повышения музыкального уровня христианских коллективов молодёжным центром «Charis» была организована студия звукозаписи «City sound» и «Школа прославления» для всех желающих.

18 июня 2011 г. в молодёжном клубе «Charis» прошел «Вечер талантов» для христианской молодёжи. Молодые люди пели, в том числе песни собственного сочинения, читали рэп, играли на разных музыкальных инструментах, декламировали стихи и т.д. Ведущий и организатор вечера Д. Самойлов так определил цель вечера: «Цель мероприятия в том, чтобы верующая молодёжь, христиане, не боялись показать свое творчество. Плюс – это развитие МОЛОДЁЖНОГО творчества, потому что иногда у нас, у молодёжи, что-то есть на невысоком уровне, и, естественно, молодые люди боятся это представить зрителю. Из-за того, что они вот так боятся, это никогда не выльется во что-то большее. И второе – развитие ХРИСТИАНСКОГО творчества... Ребята исполняли собственные сочинения, свои стихи читали, свои песни пели». При этом организаторы отметили, что не ставили своей задачей учет деноминационной принадлежности выступавших, лишь бы это было молодёжное и христианское творчество³⁴.

К межцерковному молодёжному служению протестантских церквей Приморского края можно отнести проведение первого приморского христианского мюзикла «Вифлеемская Звезда». Он проходил 25 декабря 2003 г., на Рождество, во Дворце культуры моряков г. Владивостока. Впечатления зрителей были настолько потрясающими, что на следующие представления мюзикла, в январе, зал местного Театра кукол был переполнен. В феврале 2004 г. «Вифлеемская Звезда» снова давалась на сцене Дворца культуры моряков.

Сюжет мюзикла рассказывал о рождении Иисуса Христа в стихотворной форме, музыкальное оформление включало джаз, рок-н-ролл, выступление хора. Интересные декорации, костюмы гармонично вписывались в сюжет. В постановке помогала заслуженная артистка России Людмила Овчинникова, работающая в Театре кукол. Артисты, певцы, музыканты,

аранжировщики, декораторы, модельер – христиане из семи церквей города: евангельских, пресвитерианских, Северо-Восточного Союза Церквей Евангельских Христиан. Автор мюзикла Андрей Ботал из евангельской церкви «Живая Вера» о своем сочинении сказал так: «... я ничего не придумал. Просто это все написано в Евангелии, написано в Библии. Бог мне помог сделать её в стихотворной форме. Он вдохновил и дал музыку. У нашего аранжировщика большой талант от Бога. Этот мюзикл начал рождаться больше года назад. Он претерпевал небольшие изменения, что-то добавлялось... Новые герои, роли... Но в этой истории есть продолжение... Иисус не всегда был маленький, Он потом вырос... Он стал тем, кем Он должен был стать! ... Мне хотелось написать просто Рождественскую песню... А получилось более масштабное произведение, чего я сам не ожидал»³⁵.

С 2003 г. протестантские Церкви Приморья начали проводить *Ежегодные фестивали христианской музыки*. Первые два фестиваля прошли во Владивостокском краевом центре народной культуры. Потом было решено проводить фестиваль и в других городах. В 2005 г. на III Ежегодный фестиваль христианской музыки миссионерских церквей во владивостокский Дом народной культуры собрались 16 коллективов и зрители из Владивостока, Находки, Артема, Партизанска, Уссурийска, Спасска-Дальнего, Михайловки. Вне конкурса выступили семинаристы из Владивостокской духовной семинарии и танцевальная группа церкви «Сэрэм».

С приветственным словом к участникам фестиваля обратились генеральный консул Республики Корея господин Цой Дже Гын и председатель Ассоциации корейских миссионеров пастор Ли Ен Хун. Были представлены песни, пантомимы, танцы. Впечатление произвели выступления, которые сопровождалась световыми эффектами, как, например, выступление адептов методисткой церкви на ст. Угольная. Когда молодёжь этой церкви пела о греховной тьме, зал погрузился во мрак, а затем были зажжены свечи, что создало особую романтическую атмосферу. Жюри признали победителем музыкальный коллектив церкви «Благодать» с. Михайловка (*пастор Ким Мун Иль*), который и наградили компьютером. Два призовых места в номинациях «Лучшая песня» и «Лучший танец» соответственно были даны коллективам церквей «Деяние» (*Артем, пастор Чой Нам Сик*) и «Сун Бо Гым» (*Партизанск, пастор Бан Сон Ен*). Их наградили музыкальными центрами. А остальным церквям-участницам вручили настенные часы, «которые займут место в своих церквях, чтобы отсчитывать время, оставшееся до четвертого фестиваля»³⁶.

С 2009 г. одной из форм межцерковного молодёжного служения становятся конференции «*Всеобщие молитвы и пост за пробуждение на Дальнем Востоке России*». Первая «Всеобщая молитва и пост за пробуждение» состоялась в октябре 2009 г., впервые объединив епископов и пасторов разных деноминаций в совместной молитве за регион. Начиная с третьего (в 2010 г.), мероприятие стало международным: благодаря Internet-технологиям через видеомост присутствующих благословили Сергей Шидловский из Киева, пастор Джон Арнор из Лондона, пастор и ведущий телепередачи «Угол» Александр Шевченко из Америки (Калифорния)³⁷. Все конференции включали в программу музыкальное прославление.

Одним из наиболее значимых межцерковных молодёжных проектов приморских протестантов, отличавшимся широчайшим географическим охватом, стала *экспедиция 2009 г. «Приморье для Христа»*³⁸. Путь экспедиции пролегал через Находку, Владивосток, пос. Кавалерово в Тернейский район: с. Малая Кема, с. Амгу, с. Максимовка, с. Усть-Соболевка, с. Светлое и др. Для многих населенных пунктов северного Приморья это оказалось

единственное за весь постсоветский период культурное мероприятие проведенное «не местными силами».

Участником экспедиции стала музыкальная христианская группа «Дом молитвы» («ДМ»). Коллектив образовался в 2000 г. Руководитель, музыкант и звукорежиссер группы «ДМ» *Максим Куксин* из Владивостокской Библейской церкви, по профессии директор строительной фирмы, в которой также работают и его друзья-музыканты из группы «ДМ» *Алексей Савчин* – вокал, *Сергей Гуриалов* – гитара, *Виталий Стеклянный* – бас, *Александр Сырко* – ударные. М. Куксин исполнял песни собственного сочинения. Группа «ДМ» стала известна большой евангелизаторской работой, поэтому и была приглашена в экспедицию «Приморье для Христа». Во всех пунктах, через которые проходил путь экспедиции, группа «ДМ» давала концерты, чередуя песни с десятиминутными проповедями. Для детей была предусмотрена отдельная программа из детских песен и христианских мультфильмов.

М. Куксин так описал свои впечатления от экспедиции: «Мне запомнилась деревушка Соболевка, куда последняя советская агитбригада приезжала в далеком 1988 году. Поэтому наш приезд стал для жителей деревни большим праздником! На встречу собрались, что называется, всем селом. Сердца собольчан были восприимчивы к Слову Божьему. Когда мы только вступили в Соболевку, молодёжь развлекалась на дискотеке. Мы стали общаться с ребятами, спели несколько христианских песен. Благодаря такому неформальному разговору на встречу с нами следующим утром в воскресенье пришли почти все дети и молодёжь поселка».

По пути экспедиция встречалась с пасторами и прихожанами местных протестантских церквей, в репортажах освещалась культурная работа «на местах»: выездная библиотека Церкви «Спасение» в Находке, фестиваль «Свежий ветер»³⁹.

16–17 июля 2010 г. в Спасске-Дальнем в зале городского центра народной культуры «Приморье» прошел *Третий межцерковный фестиваль христианской авторской песни*⁴⁰.

Большую культурную работу проводит в крае христианская *музыкальная группа «Провидение»*. Группа была организована в 1998 г. инициативной группой христиан-музыкантов, с целью формирования христианской культуры и пропаганды христианских ценностей. В состав группы вошли музыканты из нескольких баптистских церквей г. Владивостока. На протяжении 15 лет группа осуществляла и продолжает осуществлять евангелизационную деятельность, через свое творчество представляет христианские ценности. Группа «Преображение» выступала в Амурской области, Хабаровском, Приморском и Камчатском краях, в Чукотском автономном округе. Музыканты посещали различные учреждения: школы, колледжи, общежития, детские дома, реабилитационные центры, колонии общего и строгого режима, колонии для малолетних преступников и специализированную школу.

Музыкальная группа «Провидение» выступала на открытых площадках, в домах культуры, принимала участия в светских мероприятиях, фестивалях. Участники группы организовали в 2004 г. Владивостокскую Библейскую Церковь, которая помогает другим церквям в организации культурных проектов и сотрудничает с автономной некоммерческой организацией поддержки и развития молодежи «РЭМ», с Фондом Мира, с фондом «Руки помощи», детскими лагерями отдыха «Преображение» и «Надежда».

В конце 2000-х гг. культурная работа как одна из форм молодёжного служения начинает апробироваться и другими деноминациями протестантов. В конце сентября 2009 г. общины адвентистов седьмого дня (АСД) из

Владивостока провели неделю духовного возрождения «Дорогами христианства». Для её проведения прибыл директор радиотелецентра «Голос надежды» г. Тулы Сергей Анатольевич Кузьмин. Незадолго до этого события миссионерским отделом Церкви АСД был распространён диск с программой С.А. Кузьмина «Очерки по истории реформации». Программа недели также включала концерт христианской песни, который длился два с половиной часа.

«Спасибо адвентистам седьмого дня за большой вклад в формирование христианских культурных ценностей... Вы – граждане России, и вы – высококультурные люди», – сказал в своём коротком выступлении заместитель председателя Комитета по религиозным вопросам по Приморскому краю А.В. Йоодо⁴¹. Это редкий пример высокой оценки работы протестантской деноминации на официальном уровне.

Подводя итог работы протестантских церквей Приморского края с детьми и молодёжью, можно констатировать, что в настоящее время их деятельность имеет большое общественное значение. Наряду с привитием высоких нравственных ценностей, церкви формируют у своих молодых членов активную жизненную позицию на основе сострадания и сочувствия к другим людям, которая выражается в благотворительности и организации социальных служений, а также в осознании личной ответственности и необходимость вклада каждого верующего в служение людям.

Библиографический список

1. Березан Д. Прославить Небесного Отца [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/index1.html> (дата обращения 28.11.2011).
2. Вашанова С. Лагерь в Анучино 2007 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.luthvostok.com/?a=page&id=409> (дата обращения 28.11.2011).
3. Вечер талантов // Alfa-ProСвет. Дальневосточная христианская информационная газета. – 2011. – № 024. – С. 11.
4. Всеобщая молитва и пост за пробуждение на Дальнем Востоке России [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=4595>. (дата обращения 28.11.2011).
5. «Голос надежды» на «Дорогах христианства» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1401> (дата обращения 28.11.2011).
6. Движение искателей Бога [Электронный ресурс]. – URL: vk.com/iskateliboga (дата обращения 25.12.2012).
7. Загузова А.А. Служение бездомным детям // Третий съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2005. – С. 11–12.
8. Заморина П. Обучающий семинар служителей лагеря «Пенуэл» [Электронный ресурс]. – URL: vk.com/topic-1994801_27634211 (дата обращения 25.12.2012).
9. Информация о детском служении // Текущий архив Альянса Евангельских Христианских Церквей Приморского края.
10. История клуба «Пилигрим» [Электронный ресурс]. – URL: <http://vladivostokasd.narod.ru/sledopl.html> (дата обращения 12.10.2013).
11. Калашников Е. Молодежное служение в Евангельской Церкви // Пятый съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2009. – С. 21–24.
12. Камардига С. Проект «Рождественское дитя Приморье» // Христианство Приморья. – 2005. – № 1(17) [Электронный ресурс]. – URL: <http://kolodez.narod.ru/dita.htm> (дата обращения 20.12.2013).

13. Межцерковный фестиваль христианской песни «Мы будем петь и славить Господа» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/culture/?id=3466> (дата обращения 28.11.2011).
14. Молодежный христианский лагерь «Пенуэл» вновь собрал молодежь со всего Дальнего Востока» [Электронный ресурс]. – URL: <http://cef.ru/news/roshve/?id=7763> (дата обращения 20.12.2013).
16. Первый дальневосточный фестиваль христианской музыки [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/culture/?id=1133>. (дата обращения 28.11.2011).
17. Первый мюзикл «Вифлеемская Звезда» // Христианство Приморья. – 2003. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (дата обращения 28.11.2011).
18. Петрук О. Благотворительная акция «Operation Christmas Child» (ОСС) или «Рождественское Дитя» вновь действует в Приморье // Христианство Приморья. – 2003. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (дата обращения 28.11.2011).
19. Пономарёва О. Служение среди детей в Приморском крае // Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – С. 31–33.
20. «Рождественское Дитя» вновь действует в Приморье // Христианство Приморья. – 2003. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (дата обращения 28.11.2011).
21. Рязанов П. Новости «Экспедиции на Дальний Восток» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1152> (дата обращения 28.11.2011).
22. Свежий ветер – это фестиваль популярной христианской музыки // Alfa-ProСвет. Дальневосточная христианская информационная газета. – 2011. – № 024. – С. 15.
23. Сергеев С. Экспедиция «Приморье для Христа» отправилась в путь / г. Находка [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1106> (дата обращения 28.11.2011).
24. Текущий архив Альянса Евангельских Христианских Церквей Приморского края.
25. Текущий архив Северо-Восточного Союза Церквей Евангельских Христиан.
26. Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации.
27. Циммерманн М. Еванг.-лютеранская община св. Марии г. Уссурийск [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.luthvostok.com/?a=page&id=40> (дата обращения 28.11.2011).

¹ «Рождественское Дитя» вновь действует в Приморье // Христианство Приморья. – 2003. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (дата обращения 28.11.2011).

² Камардига С. Проект «Рождественское дитя Приморье // Христианство Приморья. – 2005. – № 1(17) [Электронный ресурс]. – URL: <http://kolodez.narod.ru/dita.htm> (дата обращения 20.12.2013).

³ Петрук О. Благотворительная акция «Operation Christmas Child» (ОСС) или «Рождественское Дитя» вновь действует в Приморье // Христианство Приморья. – 2003. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (дата обращения 28.11.2011).

⁴ Загузова А.А. Служение бездомным детям // Третий съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2005. – С. 11–12.

⁵ Текущий архив Северо-Восточного Союза Церквей Евангельских Христиан.

⁶ Текущий архив Северо-Восточного Союза Церквей Евангельских Христиан.

⁷ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010135. – Л. 75, 104.

- ⁸ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010150. – Л. 63.
- ⁹ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010135. – Л. 75.
- ¹⁰ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010216. – Л. 63.
- ¹¹ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010154. – Л. 72, 88, 99.
- ¹² Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010218. – Л. 49.
- ¹³ Циммерманн М. Еванг.-лютеранская община св. Марии г. Уссурийск [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.luthvostok.com/?a=page&id=40> (дата обращения 28.11.2011).
- ¹⁴ Пономарёва О. Служение среди детей в Приморском крае // Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – С. 33.
- ¹⁵ Информация о детском служении // Текущий архив Альянса Евангельских Христианских Церквей Приморского края.
- ¹⁶ Пономарёва О. Служение среди детей в Приморском крае // Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – С. 31.
- ¹⁷ Пономарёва О. Служение среди детей в Приморском крае // Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – С. 31–32.
- ¹⁸ История клуба «Пилигрим» [Электронный ресурс]. – URL: <http://vladivostokasd.narod.ru/sledopl.html> (дата обращения 12.10.2013).
- ¹⁹ Пономарёва О. Служение среди детей в Приморском крае // Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – С. 32.
- ²⁰ Движение искателей Бога [Электронный ресурс]. – URL: vk.com/iskateliboga (дата обращения 25.12.2012).
- ²¹ Молодежный христианский лагерь «Пенуэл» вновь собрал молодежь со всего Дальнего Востока» [Электронный ресурс]. – URL: <http://cef.ru/news/roshve/?id=7763> (дата обращения 20.12.2013).
- ²² Текущий архив Альянса Евангельских Христианских Церквей Приморского края.
- ²³ Молодежный христианский лагерь «Пенуэл» вновь собрал молодежь со всего Дальнего Востока» [Электронный ресурс]. – URL: <http://cef.ru/news/roshve/?id=7763> (дата обращения 20.12.2013).
- ²⁴ Пономарёва О. Служение среди детей в Приморском крае // Второй съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2003. – С. 32.
- ²⁵ Вашанова С. Лагерь в Анучино 2007 г. [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.luthvostok.com/?a=page&id=409> (дата обращения 28.11.2011).
- ²⁶ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010135. – Л. 75, 104.
- ²⁷ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010259. – Л. 72.
- ²⁸ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010232. – Л. 49; Д. 2511010259. Л. 66.
- ²⁹ Калашников Е. Молодежное служение в Евангельской Церкви // Пятый съезд Евангельских Церквей Приморского края. Сборник докладов. – Владивосток, 2009. – С. 23–24.
- ³⁰ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010135. – Л. 75, 104.
- ³¹ Текущий архив Управления Федеральной регистрационной службы по Приморскому краю. Отдел по делам общественных и религиозных организации. – Д. 2511010143. – Л. 61; Д. 2511010232. Л. 45.
- ³² Первый дальневосточный фестиваль христианской музыки [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/culture/?id=1133> (дата обращения 28.11.2011).

- ³³ Свежий ветер – это фестиваль популярной христианской музыки // Alfa-ProСвет. Дальневосточная христианская информационная газета. – 2011. – № 024. – С. 15.
- ³⁴ Вечер талантов // Alfa-ProСвет. Дальневосточная христианская информационная газета. – 2011. – № 024. – С. 11.
- ³⁵ Первый мюзикл «Вифлеемская Звезда» // Христианство Приморья. – 2003. – № 11 [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (дата обращения 28.11.2011).
- ³⁶ Березан Д. Прославить Небесного Отца [Электронный ресурс]. – URL: <http://gazetahp.narod.ru/index1.html> (дата обращения 28.11.2011).
- ³⁷ Всеобщая молитва и пост за пробуждение на Дальнем Востоке России [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=4595> (дата обращения 28.11.2011).
- ³⁸ Сергеев С. Экспедиция «Приморье для Христа» отправилась в путь [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1106> (дата обращения 28.11.2011).
- ³⁹ Рязанов П. Новости «Экспедиции на Дальний Восток» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1152> (дата обращения 28.11.2011).
- ⁴⁰ Межцерковный фестиваль христианской песни «Мы будем петь и славить Господа» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/culture/?id=3466> (дата обращения 28.11.2011).
- ⁴¹ «Голос надежды» на «Дорогах христианства» [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1401> (дата обращения 28.11.2011).

References

1. *Khristianstvo Primorya*. [Christianity in Primorye]. 2003, No. 11. Available at: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (Accessed 28.11.2011).
2. Kamardiga S. *Khristianstvo Primorya* [Christianity in Primorye]. 2005, No. 1 (17). Available at: <http://kolodez.narod.ru/dita.htm> (Accessed 20.12.2013).
3. Petruk O. *Khristianstvo Primorya* [Christianity in Primorye]. 2003, No. 11. Available at: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (Accessed 28.11.2011).
4. Zaguzova A.A. *Tretiy s"ezd Evangel'skikh Tserkvey Primorskogo kraya. Sbornik dokladov* [Proc. of the 3d Congress of Evangelical Churches of Primorsky kraj]. Vladivostok, 2005, pp. 11–12.
5. *Tekushchiy arkhiv Severo-Vostochnogo Soyuza Tserkvey Evangel'skikh Khristian* [Current archive of Nord-East Union of Evangelical Churches].
6. *Tekushchiy arkhiv Severo-Vostochnogo Soyuza Tserkvey Evangel'skikh Khristian* [Current archive of Nord-East Union of Evangelical Churches].
7. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky kraj]. D. 2511010135, L. 75, 104.
8. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky kraj]. D. 2511010150, L. 63.
9. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky kraj]. D. 2511010135, L. 75.
10. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky kraj]. D. 2511010216, L. 63.
11. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky kraj]. D. 2511010154, L. 72, 88, 99.
12. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky kraj]. D. 2511010218, L. 49.
13. Tsimmermann M. *Evangelicheski-lyuteranskaya obshchina Sv. Marii g. Ussuriysk* [Evangelic-Lutheran community of St. Mary, Ussuriysk]. Available at: <http://www.luthvostok.com/?a=page&id=40> (Accessed 28.11.2011).

14. Ponomaryeva O. *Vtoroy s»ezd Evangel'skikh Tserkvey Primorskogo kraya. Sbornik dokladov* [Proc. of the 2nd Congress of Evangelical Churches of Primorsky krai]. Vladivostok, 2003, P. 33.
15. *Tekushchiy arkhiv Al'yansa Evangel'skikh Khristianskikh Tserkvey Primorskogo kraya* [Current archive of the Evangelical Christian Churches Alliance in Primorsky krai].
16. Ponomaryeva O. *Vtoroy s»ezd Evangel'skikh Tserkvey Primorskogo kraya. Sbornik dokladov* [Proc. of the 2nd Congress of Evangelical Churches of Primorsky krai]. Vladivostok, 2003, P. 31.
17. Ponomaryeva O. *Vtoroy s»ezd Evangel'skikh Tserkvey Primorskogo kraya. Sbornik dokladov* [Proc. of the 2nd Congress of Evangelical Churches of Primorsky krai]. Vladivostok, 2003, pp. 31–32.
18. *Istoriya kluba «Pilgrim»* [History of the “Pilgrim” club]. Available at: <http://vladivostokasd.narod.ru/sledopl.html> (Accessed 12.10.2013).
19. Ponomaryeva O. *Vtoroy s»ezd Evangel'skikh Tserkvey Primorskogo kraya. Sbornik dokladov* [Proc. of the 2nd Congress of Evangelical Churches of Primorsky krai]. Vladivostok, 2003, P. 32.
20. *Dvizhenie iskateley Boga* [God seekers movement]. Available at: vk.com/iskateliboga (Accessed 25.12.2012).
21. *Molodezhnyy khristianskiy lager' «Penuel» vnov' sobral molodezh' so vsego Dal'nego Vostoka* [Youth Christian camp “Penuel” once again gathered young people all over the Far East]. Available at: <http://cef.ru/news/roshve/?id=7763> (Accessed 20.12.2013).
22. *Tekushchiy arkhiv Al'yansa Evangel'skikh Khristianskikh Tserkvey Primorskogo kraya* [Current archive of the Evangelical Christian Churches Alliance in Primorsky krai].
23. *Molodezhnyy khristianskiy lager' «Penuel» vnov' sobral molodezh' so vsego Dal'nego Vostoka* [Youth Christian camp “Penuel” once again gathered young people all over the Far East]. Available at: <http://cef.ru/news/roshve/?id=7763> (Accessed 20.12.2013).
24. Ponomaryeva O. *Vtoroy s»ezd Evangel'skikh Tserkvey Primorskogo kraya. Sbornik dokladov* [Proc. of the 2nd Congress of Evangelical Churches of Primorsky krai]. Vladivostok, 2003, P. 32.
25. Vashanova S. *Lager' v Anuchino 2007 g.* [The camp in Anuchino in 2007]. Available at: <http://www.luthvostok.com/?a=page&id=409> (Accessed 28.11.2011).
26. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky krai]. D. 2511010135, L. 75, 104.
27. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky krai]. D. 2511010259, L. 72.
28. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky krai]. D. 2511010232, L. 49.
29. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky krai]. D. 2511010259, L. 66.
30. Kalashnikov E. *Pyatyy s»ezd Evangel'skikh Tserkvey Primorskogo kraya. Sbornik dokladov* [Proc. of the 5th Congress of Evangelical Churches of Primorsky krai]. Vladivostok, 2009, pp. 23–24.
31. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky krai]. D. 2511010135, L. 75, 104.
32. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky krai]. D. 2511010143, L. 61.
33. *Tekushchiy arkhiv Upravleniya Federal'noy registratsionnoy sluzhby po Primorskoy krayu* [Current archive of Department of the Federal registration service for Primorsky krai]. D. 2511010232, L. 45.
34. *Pervyy dal'nevostochnyy festival' khristianskoy muzyki* [The first Far-Eastern festival of Christian music]. Available at: <http://www.protestant.ru/news/culture/?id=1133> (Accessed 28.11.2011).

35. *Alfa-ProSvet. Dal'nevostochnaya khristianskaya informatsionnaya gazeta* [Alfa-Prosvet. Far-Eastern Christian information newspaper]. 2011, No. 024, P. 15.
36. *Alfa-ProSvet. Dal'nevostochnaya khristianskaya informatsionnaya gazeta* [Alfa-Prosvet. Far-Eastern Christian information newspaper]. 2011, No. 024, P. 11.
37. *Khristianstvo Primor'ya* [Christianity in Primorye]. 2003, No. 11. Available at: <http://gazetahp.narod.ru/arch/11.html> (Accessed 28.11.2011).
38. Berezan D. *Proslavit' Nebesnogo Ottsa* [To glorify Our Heavenly Father]. Available at: <http://gazetahp.narod.ru/index1.html> (Accessed 28.11.2011).
39. *Vseobshchaya molitva i post za probuzhdenie na Dal'nem Vostoke Rossii* [Universal prayer and fasting for enlightenment in the Russian Far East]. Available at: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=4595> (Accessed 28.11.2011).
40. Sergeev S. *Ekspeditsiya «Primor'e dlya Khrista» otpravilas' v put'* [Expedition "Primorye for Christ" took the road]. Available at: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1106> (Accessed 28.11.2011).
41. Ryazanov P. *Novosti «Ekspeditsii na Dal'niy Vostok»* [News of the "Expedition to the Far East"]. Available at: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1152> (Accessed 28.11.2011).
- Mezhtserkovnyy festival' khristianskoy pesni «My budem pet' i slavit' Gospoda»* [Inter-Church festival of Christian song "We will sing and praise God"]. Available at: <http://www.protestant.ru/news/culture/?id=3466> (Accessed 28.11.2011)
42. *«Golos nadezhdy» na «Dorogakh khristianstva»* ["The voice of hope" on "The road of Christianity"]. Available at: <http://www.protestant.ru/news/church/?id=1401> (Accessed 28.11.2011).



Кораблин Д.А.

Тибетская религиозная традиция Юндрунг бон на примере монастыря Тритен Норбутце



Д.А. Кораблин

Аннотация. В статье проводится обзор современного состояния религиозной традиции Юндрунг бон в ее нынешнем существовании за пределами границ Тибета, на примере организации монастыря Тритен Норбутце (Катманду, Непал). Автор описывает этапы становления и преемственность учения Юндрунг бон, соотнося с иконографической структурой монастырского храма. Рассматривается также основной пантеон, приводятся параллели с иными школами тибетского буддизма.

Ключевые слова: Юндрунг бон, Тонпа Шенраб, школы буддизма, гневные и мирные божества, структура монастыря, храмовая религиозная живопись

Статус религиозной традиции Юндрунг бон как самостоятельного явления в историко-религиозном контексте тибетских верований еще предстоит определить и составить о ней целостное представление, поскольку данная традиция всегда оставалась в тени по сравнению с самостоятельными школами буддизма Ваджраяны, история исследований которых западными учеными насчитывает уже не один десяток лет. Традиция Юндрунг бон также получила новый импульс после событий, охвативших Тибет в 1950–1959 гг. На сегодняшний день основными источниками в исследовании Юндрунг бон, которыми мы можем оперировать, являются тексты, устные наставления и иконография, имеющиеся в распоряжении общины «Тибетская бонская организация», а также отдельные работы зарубежных исследователей, которые, несмотря на различные направления в предмете своих изысканий, соотносимы с источниками общины. В то же время, ввиду достаточной ограниченности и разрозненности источников и крайне малого количества переводов коренных текстов канона бон приходится проводить исследования сравнительного характера, используя те буддийские тексты, иконографию и космогонические представления, которые на сегодняшний день уже достаточно изучены.

В основном суть учения в том виде, в котором его передают ламы Юндрунг бон, входящие в действующие международные общины, не отличается от других школ тибетского буддизма, однако при этом традиция Юндрунг бон, безусловно, сохраняет свою специфику в пантеоне и ритуалах. Следует учесть то обстоятельство, что исходной точкой зрения в выборе методов анализа является соотнесение с буддийской традицией и потому вопрос как оценки исторических событий, так и проблемы формальной несовместимости некоторых практик или отдельных элементов учения будет рассматриваться в тесной связи с историко-культурным наследием тибетского буддизма в целом.

Но, прежде чем переходить к отличиям и особенностям, здесь следует кратко остановиться на этапах становления именно традиции Юндрунг бон такой, какой ее видят ее сегодняшние последователи – те, кто исповедует данное направление, – и как оно представлено западными исследователями согласно переведенным текстам и полевым исследованиям. Не будем проводить подробный анализ на изначальных различиях в происхождении и разновидностях и трактовках традиций бон, таких как «примитивный бон», «новый бон», а сосредоточимся на линии передачи именно учения Юндрунг бон.

Итак, происхождение Юндрунг бон, по словам ее приверженцев, берет свои истоки на земле Олмо Лунгринг (*тиб. Olmo lung-ring*), являющейся частью страны, именовавшейся Тазиг (*тиб. sTag gzigs*), которая расположена к западу от границ Тибета. В самом центре Олмо Лунгринг возвышается гора Юндрунг Гутсег (*тиб. gyung-drung dgu-brtsegs*), называемая «Пирамидой девяти свастики». Свастика в традиции бон, в отличие от буддизма, обращена противосолонь и представляет собой символ постоянства и нерушимости вечного учения. Основателем религии Юндрунг бон является Тонпа Шенраб (*тиб. Ston pa gshen rab*), который, являясь одним из трех просветленных братьев, проявляющихся каждый в свою мировую эпоху, пришел в мир людей в качестве учителя нынешней эры и даровал вечное учение Юндрунг бон – учение, переданное ему его учителем, богом сострадания и милосердия, Шенла Окаром (*тиб. Gshen lha 'od dkar*). Тонпа Шенраб родился во дворце Барпо Соге (*тиб. Bar-po so-brgyad*), расположенном к югу от горы Юндрунг Гутсег, озаренный звездой Гьял (*тиб. rgyal*) в 15 день первого месяца весны, в год древесной крысы, 16016 тысяч лет назад¹, что является мифологизированным источником, поскольку связан со специфическим летоисчислением в традиции бон, где один год шен (*тиб. shen*) эквивалентен ста календарным годам и называется один «человеческий» год. Однако другие тибетские источники указывают нам более «историческую» дату, а именно 1900 г. до н.э.² Тонпа Шенраб родился в королевской семье, и, после осмотра брамином-предсказателем, у него было обнаружено 32 основных и 80 второстепенных признаков³. Во многом биография Шенраба совпадает с биографией Будды Шакаямуни, поскольку он также принадлежал к знатному роду, рано женился и имел детей. На пути распространения учения Тонпе Шенрабу препятствовал демон, и в борьбе с ним Шенраб посетил Тибет, оставив некоторые комментарии и наставления по практике и ритуалам бон, но поскольку местные священники практиковали кровавые жертвоприношения, он покинул Тибет, предсказав расцвет учения в будущем. Тонпа Шенраб ушел из жизни в возрасте 82 лет.

Хранителями и распространителями учения Шенраба были его сыновья и ученики⁴, которые, переводя учения на различные языки, принесли его в Шанг-Шунг и Тибет. До начала VII в. Шанг-Шунг был развитым феодальным княжеством, однако с момента распространения буддийского учения из Индии усилилась феодальная разобщенность отдельных тибетских княжеств и, после убийства последнего царя Шанг-Шунга Лигминчи, княжество было аннексировано, и царем объединенного Тибета стал Трисонг Децен. Безусловно, с момента объединения Тибета традиция Юндрунг бон начала взаимодействовать с буддизмом, поэтому предпринимались попытки искоренить религию бон и существенно снизить количество ее приверженцев. Тем не менее, наследие бон имело свою преемственность и занимало существенную позицию, как среди аристократического сословия, так и среди крестьян, живущих в отдаленных областях Тибета. Традиция была сохранена, потому как многие учителя бон, предварительно укрыв многие тексты – так называемые

терма (*тиб. gter ma*), были вынуждены бежать в отдаленные провинции Тибета.

С VIII по XI вв. история бон переживает так называемые «темные века», и сведений о развитии бон в этот период крайне мало.

Подъем религиозной традиции начинается в XI в., когда тертоном (*тиб. gten ston*, открыватель сокровищ), ламой Шенчен Лугой (*тиб. gShenchen Klu-dga'*)⁵ были найдены и систематизированы тексты, спрятанные ранее Дренпа Намкой (*тиб. Dran-pa-nam-mkha*) – учителем, жившим в VIII в. Именно открытие этих текстов послужило возрождением традиции бон в Тибете. Благодаря стараниям Шенчен Луги бон стала полностью систематизированной религиозной традицией, центром которой стал основанный в 1072 г. монастырь Йеру Энсак (*тиб. Dben sa kha*). Этот монастырь продолжал оставаться значимым просветительским центром до 1386 г., когда он был разрушен из-за оползней и наводнения.

Заключительной вехой в формировании традиции Юндрунг бон стало открытие в 1405 г. в провинции Цанг монастыря Менри (*тиб. Sman-ri*) великим учителем Ньяме Шерабом Гьялценом (*тиб. mNyam-med Shes-rab rgyalmtshan*), который родился в Тибете в 1356 г. В качестве первого настоятеля и основателя монастыря Менри, он усовершенствовал образование, монашескую дисциплину и объединил все три линии учения: сутру, тантру и дзочен в единую систему Юндрунг бон, традиция и преемственность которой соблюдается и в настоящее время⁶. Вновь созданный монастырь стал оплотом традиции бон в Тибете на многие столетия, определив его самостоятельный вектор развития в рамках тибетских верований.

После китайской интервенции монастырь Менри был разрушен (1959 г.), и многие тибетцы, населявшие Цанг и соседние провинции, которые исторически были религиозными центрами для приверженцев традиции бон, были вынуждены покинуть свою родину, ища убежище в соседних Непале, Бутане и Индии, где существовали небольшие бонские поселения (в индийских штатах Химачал-Прадеш и Сикким). В итоге десятки тысяч беженцев, покинувших Тибет, были приняты под индийскую протекцию в районе Кулу-Манди, индийского штата Химачал-Прадеш, который непосредственно граничит с Тибетом. Здесь Лопон Тензин Намдак – действующий духовный лидер традиции бон, и Лунгток Нима Ринпоче Тенпей – держатель линии преемственности учения, взяли на себя задачу собрать средства для основания бонского поселения. В 1967 г. году это поселение было официально зарегистрировано индийским правительством под названием «Тибетская бонская организация», а в 1978 г. было завершено строительство нового монастыря Менри⁷. Созданный монастырь был задуман и реализован в качестве бонского монашеского центра подобно тому, что существовал в Тибете и призван был стать флагманом религиозной общины в изгнании, с целью сохранить и передать исконное учение Тибета будущим последователям.

Таким образом, монастырь Менри, ставший новым монашеским пристанищем и создавший образовательные программы для получения обучающимися ученой степени Геше, стал связующим звеном, сохраняющим религиозное наследие Тибета. Неудивительно, что, продолжая последовательную политику в этом направлении, Лопон Намдак основал монастырь Тритен Норбутце, который стал вторым монастырем за пределами Тибета, реализующим образовательную программу, предоставляющую право получить степень Геше в традиции Юндрунг бон.

Монастырь Тритен Норбутце, расположенный в северо-восточном предгорье долины Катманду, был основан в 1987 г. Структура главного храма сориентирована алтарной частью на восток, на которой находится искусно

расписанная статуя Тонпы Шенраба, с Юндрунг скипетром (*тиб. chag shing*) – свастичным жезлом в правой руке, символизирующем три учения бон: сутру, тантру и учение дзогчен как связующее высшее учение⁸. Подобно другим буддийским храмам, статуи Шенраба и учителей находятся на возвышении в глубине зала, являющимся алтарной частью, состоящей из нескольких ступеней в виде символического изображения цветка лотоса. Подношения Тонпе Шенрабу и учителям представлены в виде разнообразных торма (*тиб. gorma*), изготовленных из дерева и расписанных разнообразными свастичными орнаментами или иными символами, характерными для буддийской традиции.



Илл. 1. Монастырь Тритен Норбуце

По правую руку находится статуя ламы Ньяме Шераб Гьялцена, его же изображения неоднократно встречаются на стенах храма и на тханках рядом с алтарной частью. Ньяме Шераб Гьялцен изображен в дхьяна-мудре – мудре преподавания и передачи учения Юндрунг бон. За его спиной изображены 2 цветка лотоса: лотос с мечом, который означает чистоту учения и отсечение невежества, и лотос с изображением книги, символизирующей священные тексты бон. Слева от Ньяме Шераба Гьялцена находится изображение Далай-ламы XIV Нгагванга Тэнцзина Гьямцо.



Илл. 2. Подношения Тонпе Шенрабу

С левой стороны находится изваяние учителя Дренпа Намки, известного в традиции бон как эманация изначального будды Кунту Зангпо (*тиб. Kun tu bzang po*), что соответствует будде Самантабхадре в школе Ньингма⁹. Примечательно, что Дренпа Намка почитают как в традиции бон, так и в

других буддийских школах, особенно в Ньингма, где он представлен как один из двух сыновей гуру Падмасамбхавы¹⁰. Он изображен в форме древнего сиддхи (*санскр. siddhi*) с тремя глазами, ярко-синим цветом кожи, облаченным в корону из драгоценностей и черепов, в мантию и набедренную повязку из шкуры тигра. В своей правой руке он держит левостороннюю свастику, а в левой – ритуальную чашу из человеческого черепа, капалу. Дренпа Намка сидит в лалита-асане¹¹, символизирующей готовность прийти на помощь осваивающим учение и благорасположение ко всем ученикам.



Илл. 3. Изображение Далай-ламы XIV Нгагванга Тэнцзина Гьямцхо

По правую руку находится статуя ламы Ньяме Шераб Гьяльцена, его же изображения неоднократно встречаются на стенах храма и на тханках рядом с алтарной частью. Ньяме Шераб Гьялцен изображен в дхьяна-мудре – мудре преподавания и передачи учения Юндрунг бон. За его спиной изображены 2 цветка лотоса: лотос с мечом, который означает чистоту учения и отсечение невежества, и лотос с изображением книги, символизирующей священные тексты бон. Слева от Ньяме Шераба Гьяльцена находится изображение Далай-ламы XIV Нгагванга Тэнцзина Гьямцхо.

С противоположной стороны алтаря находится вход в храм, справа и слева охраняемый защитниками учения: Сидпа Гьялмо (*тиб. Srid pa rgyal mo*) и Мидуд (*тиб. Mi bdud*). Тела обоих божеств представлены в синем цвете, что, согласно правилам тибетской иконографии, символизирует гнев и мудрость, которая отражает все явления, не искажая их¹². Сидпа Гьялмо (в ее гневном аспекте) – божество-покровительница с тремя головами и шестью руками, восседающая на черном муле, – изображена окруженной пламенем над озером крови. Она держит мечи, кинжал, зеркало, капалу и крюк. «Королева бытия», как её еще называют, является и медитативным божеством, идамом, и защитником учения, что делает её одной из наиболее почитаемых фигур в религии бон: за защитой к ней обращаются как монахи, так и миряне. Все перечисленные качества дают основания сопоставить ее с богиней Палден Лхамо, особо почитаемой в школе Гелуг. В религии Юндрунг бон Сидпа Гьялмо является самым гневным проявлением мирного божества Шераб Джаммы (*тиб. Shes rab byams ma*) – «любящей матери мудрости», которая, в свою очередь, является медитативной формой богини Сатриг Ерсанг (*тиб. Sa trig er sangs*). Шераб Джамма рассматривается в традиции как изначальная мать всех будд, воплощающая в себе совершенство женской мудрости. В иных школах буддийской традиции Шераб Джамма наиболее соответствует богине Таре.

Гневное божество Мидуд, также являясь защитником учения, призвано на служение во благо изучающих бон и устранение препятствий на пути духовной реализации. Мидуд изображён с оранжевыми развивающимися волосами, его левая рука держит секиру, а правая – скипетр с флагом, он едет верхом на серой выдре в окружении клубов темного дыма.



Илл. 4. Гневное божество Мидуд

Верховным божеством, представленным в этой четверке, является Санпо Бумкхри (*тиб. Sang po bum khri*), которого иногда называют «царь бытия» (*тиб. srid-pa i rgyal-po*), – божество мудрости и космократор, считающийся прародителем человечества в Шанг-Шунге¹⁴. Он характеризуется как «самый высший из всех богов, лев, изрекающий высшую мудрость»¹⁵.

Шенлха Окар – мужское божество, учитель милосердия и сострадания. Он является изначальным учителем традиции и к нему обращаются с молитвами в достижении успехов на пути освоения учения. Его имя в переводе с тибетского означает «белый свет», поэтому он изображен с белым цветом кожи, всегда одетый в церемониальное одеяние, а его руки сложены в мудре медитации. Шенла Окар сидит на троне, поддерживаемый двумя снежными львами, которые символизируют превосходство над всеми формами жизни¹⁶.

Четвертым божеством представлен также просветленный учитель, реформатор изначальной религии бон, Тонпа Шенраб, который является учителем нынешней эры, передавшим учение в древнее королевство Шанг-Шунг.

Помимо иконографических изображений на стенах, к потолку прикреплены тханки с различными манифестациями основных божеств и изображениями божеств второстепенных или духовных учителей; сам потолок расписан 19 защитными мандалами.

Все остальные стены расписаны четверкой божеств, составляющих отдельную примордиальную группу, называемую «четверкой великих Владык», которая представлена тремя мужскими божествами и одним женским. Всего таких групп 250, они расположены по периметру монастыря и в общей сложности составляют 1000 просветленных в традиции бон, что сопоставимо с изображениями 1002 будд эона, а также Будды Шакьямуни и 16 архатов, или девяти великих бодхисатв, которые являются частью украшений стен буддийских монастырей иных школ. Эта «четверка великих Владык» является вечной, но проявляется в каждой эре под другими именами¹³.

Женским божеством, входящим в эту группу является родоначальница-мать, Сатриг Эрсанг, в своей канонической манифестации. Представленная мирным божеством, сидящая в падма-асане, Сатриг Ерсанг изображена с двумя руками, держащими в центре стебли цветов, поддерживающих два Юндрунг-символа с правой стороны и зеркало с левой.

Следует отметить, что пантеон бон состоит как из числа основных божеств, так и из их манифестаций в разных тантрических классах. Иконографию монастыря можно условно разделить на две основных группы: божества мирные и гневные. Пантеон современной традиции имеет унифицированный характер, в отличие от других монастырей, находящихся непосредственно в Тибете и возведенных несколько столетий назад, где очень много второстепенных божеств, божеств местности или божеств, одинаково почитаемых другими школами буддизма, так что выявить их исконное происхождение на сегодняшний день затруднительно.

В целом, убранство храма сопоставимо с храмами других школ тибетского буддизма, сооруженными по канону: так, алтарная стена обращена на восток и алтарь расположен напротив входа, что всегда практиковалось при строительстве монастырей школ (Гелуг, Ньингма и Сакья). Подобная традиция соблюдается и в жилых домах тибетцев.

Отдельно стоит упомянуть библиотеку, находящуюся в обособленном здании, которая, помимо выполнения своей основной функции, предоставляет возможность пользоваться собраниями текстов всем заинтересованным лицам. Содержание библиотеки состоит из основных текстов бонского канона, Ганджура – собрания канонических текстов, записанных со слов Тонпы Шенраба его учениками. Ганджур Юндрунг бон первоначально существовал в переводе с более древних источников, составленных на языке Шанг-Шунга, и прошел длительный путь канонизации через различные терма – спрятанные тексты – в разные периоды времени и сейчас состоит из 179 томов. Вторая часть, входящая в канон, – это Катен, канонизированный свод комментариев, также схожий с буддийским Данджуром. К сожалению, Катен не дошел до нашего времени в целостном виде и не является систематизированным. Над его обобщением работали ученые из Японии вместе с монахами из Тритен Норбуце, в результате чего Катен был выпущен в рамках одного из этнологических отчетов и опубликован в 298 томах в Национальном музее этнологии в г. Осака (Япония) в 2001 г. Однако, это издание не является окончательным, и монастырской общине еще предстоит провести систематизацию и сверку с первоначальными источникам для завершения работы и публикации окончательного издания. В библиотеке также представлено обширное собрание философской и религиозной литературы Запада.

Рассмотрев своеобразие структуры и убранства монастыря и доступных письменных источников, автор считает необходимым выделить следующие принципиальные моменты: 1) основные религиозно-философские идеи Юндрунг бон в их современном виде в целом схожи с другими буддийскими школами Ваджраяны и вполне укладываются в их концепцию, поскольку здесь, как и в «четырёх благородных истинах», мы находим те же постулаты; 2) основы человеческих страданий заложены в привязанности к окружающему миру, и лишь следование учениям Тонпы Шенраба или Будды позволяет освободиться от цикла перерождений путем принятия прибежищ. Однако, в отличие от буддистов, в традиции Юндрунг бон уделяется меньше внимания таким философским категориям, как карма и кармическая обусловленность, поскольку учение бон основывается на иной космогонии, связанной с идеей взаимодействия первородных пяти стихий: пространства, ветра, огня, земли и воды, из сущности которых появились два яйца – светлое и темное. Светлое породило Санпо Бумкхри, свет, а также окружающий мир, людей и животных. Темное яйцо привнесло в мир омраченность, страдания и породило различных злых духов¹⁷. Исходя из этой дуалистической концепции, онтология учения бон акцентирует внимание на таких факторах, как влияние на судьбу человека вредоносных духов и духов местности, концепция пяти стихий и их

противостояние. Несомненно, что, если описанная космогония выявляет основополагающие различия между Юндрунг бон и буддизмом, в основе которого можно проследить корни ведийской традиции, то космогоническая тибетская легенда, связанная с яйцами, совершенно чужда буддийскому мировоззрению. Поэтому для приверженца традиции бон тот же вопрос о точной географической идентификации Олмо Лунгринга не так важен, как используемый в ее описании символизм, ввиду того что он лишь подчеркивает взнезненное происхождение и трансцендентность учения бон.

Помимо характерного для буддийских монастырей расположения божеств в пространстве храма, пантеон и иконография в Тритен Норбутце все-таки выделяются своей иерархичностью, что можно проследить на примере «четверки просветленных». Иконография Тонпы Шенраба, Санпо Бумкхри, Сатриг Эрсанг и Шенла Окара занимает особое место в выявлении преемственности исконных тибетских религиозных верований и синкретизма различных традиций в культуре, поскольку здесь идет речь об уникальной особенности традиции бон, отсутствующей в буддизме. Иконографические элементы, определяющие изображения каждого персонажа, свидетельствуют о принципиально разных истоках и наследии бон и буддизма. Это видно, исходя из анализа изображений вышеуказанных божеств, манифестирующих категории пространства и эпох, которые являются основополагающими для эпистемологической интерпретации традиционной культуры последователей бон. Благодаря дальнейшему взаимодействию, в формировании двух религий в пантеоне бон и буддизме можно обнаружить схожих божеств-защитников и идамов, коими являются культы богинь Сидпа Гьялмо в бон и Палден Лхамо в буддизме, но, безусловно, в традиции бон автохтонного субстрата осталось больше, а специфика иконографии генетически связана с анимизмом и шаманизмом.

Ассимиляция буддизмом многих положений и идей из наследия бон придало обеим традициям определенную схожесть, но при этом можно с уверенностью говорить, что эти заимствования давали новый импульс для их дальнейшего становления, сохраняя свою первоначальную энергию. Вклад, который внесла бон в религиозные воззрения тибетцев, не ограничивается лишь видимыми элементами материальной культуры, однако их исследование способствует пониманию традиции Юндрунг бон, как результата сложного исторического развития в ходе ассимиляции к меняющимся условиям. Безусловно, это и линия преемственности, и разница в летоисчислении, которая была отражена на примере биографии Шенраба. Как следствие, можно утверждать, что традиция бон органично вписалась в общую канву учений Ваджраяны, репрезентуя Будду Шакьямуни как очередную инкарнацию Тонпы Шенраба, при этом не вступая в противоречие с собственными внутренними доктринами.

Оценка традиции Юндрунг бон и других школ тибетского буддизма существенно изменилась за последние несколько десятков лет, как в связи с историческими трудностями, пережитыми всеми тибетцами, так и благодаря распространению учения на Западе. В конечном итоге сейчас у бон есть не только шанс стать пятой сформировавшийся школой тибетского буддизма, но и предстать в качестве наиболее проработанной школы, сохранившей свое наследие. На сегодняшний день традиция Юндрунг бон, трепетно оберегая наследие древнего учения, стремится адаптировать традицию таким образом, чтобы она была понятна западным странам, при этом оставаясь ориентированной на тех религиозных последователей, которые были ее исконными приверженцами. Об этом свидетельствует активно проявляющийся интерес

со стороны таких стран, как США, Япония, Российская Федерация и ряд европейских стран, куда часто приезжают ламы, как из Тритен Норбутце, так и из монастыря Менри.

Библиографический список

1. Бир Роберт. Тибетский словарь символов // Энциклопедия Тибетских символов и орнаментов. – М. : Ориенталия, 2011. – С. 98.
2. Кузнецов Б.И. Главные божества тибетской религии бон. – СПб. : «Гаруда», 1993. – № 3. – С. 42–43.
3. Чогьял Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета / пер. с тиб.: В. Батаров. – М. : Шечен / Ганга, 2008. – С. 16–56.
4. Шардза Таши Гьяльцен. Капли сердца дхармакайи. Практика дзогчен традиции бон / комм. Лопона Тензина Намдака; пер. с англ. Т. Данилевич. – М. : Ганга, 2012. – С. 18–175.
5. Baumer Christopher. Bon: Tibet's Ancient Religion. – Ilford : Wisdom, 2002. – P. 163–164.
6. Martin Den. Unearthing Bon Treasures: Life and Contested Legacy of a Tibetan Scripture Revealer / With a General Bibliography of Bon. – Kathmandu : Vajra Publications, 2001. – P. 49.
7. Short description of gods, goddesses and ritual objects of buddism and Hinduism in Nepal / Published by handicraft association of Nepal – Kathmandu : P.O. Box-784, 2000. – P. 26.
8. The Twelve Deeds. A brief life story of Tonpa Shenrab, the founder of the Bon religion / Published by Library of Tibetan works and archives and printed at Indraprastha Press(CBT). – New Delhi : 4 Bahadurshah Zafar Marg, 1995. – P. 1–6.

¹ The Twelve Deeds. A brief life story of Tonpa Shenrab, the founder of the Bon religion / Published by Library of Tibetan works and archives and printed at Indraprastha Press (CBT). – New Delhi : 4 Bahadurshah Zafar Marg, 1995. – P. 1.

² Чогьял Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета / пер. с тиб.: В. Батаров. – М. : Шечен / Ганга, 2008. – С. 56.

³ The Twelve Deeds. A brief life story of Tonpa Shenrab, the founder of the Bon religion / Published by Library of Tibetan works and archives and printed at Indraprastha Press (CBT). – New Delhi : 4 Bahadurshah Zafar Marg, 1995. – P. 1.

⁴ Чогьял Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета / пер. с тиб.: В. Батаров. – М. : Шечен / Ганга, 2008. – С. 45.

⁵ Дети бон // Шенчен Луга / Пер. с англ. Паво Дордже [Электронный ресурс]. – URL: <http://bonchildren.tonkoblako-9.net/ru/jewel1/05.tan/> (дата обращения: 11.10.2013).

⁶ Центр изучения тибетской традиции Юндрунг бон // Ньяме Шераб Гьялцен [Электронный ресурс]. – URL: <http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/> (дата обращения: 04.08.2013).

⁷ Шардза Таши Гьяльцен. Капли сердца дхармакайи. Практика дзогчен традиции бон / комм. Лопона Тензина Намдака; пер. с англ. Т. Данилевич. – М. : Ганга, 2012. – С. 175.

⁸ Bon future fund inc. // Bon culture [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.bonfuturefund.org/wp/about-the-bon/> (дата обращения: 16.08.2013).

⁹ Baumer Christopher. Bon: Tibet's Ancient Religion. – Ilford : Wisdom, 2002. – P. 163.

¹⁰ Martin Den. Unearthing Bon Treasures: Life and Contested Legacy of a Tibetan Scripture Revealer / With a General Bibliography of Bon. – Kathmandu : Vajra Publications, 2001. – P. 49.

¹¹ Short description of gods, goddesses and ritual objects of buddism and Hinduism in Nepal / Published by handicraft association of Nepal – Kathmandu : P.O. Box-784, 2000. – P. 26.

¹² Бир Роберт. Тибетский словарь символов // Энциклопедия Тибетских символов и орнаментов. – М. : Ориенталия, 2011. – С. 98.

- ¹³ Baumer Christopher. Bon: Tibet's Ancient Religion. – Ilford : Wisdom, 2002. – P. 164.
- ¹⁴ Чогьял Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета / пер. с тиб.: В. Батаров. – М. : Шечен / Ганга, 2008. – С. 26.
- ¹⁵ Кузнецов Б.И. Главные божества тибетской религии бон. – СПб. : «Гаруда», 1993. – № 3. – С. 42–43.
- ¹⁶ Himalayan art resources // Bon deities: Four Transcendent Lords Main Page [Электронный ресурс]. – URL: <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=498> (дата обращения: 15.10.2013).
- ¹⁷ Чогьял Намкай Норбу. Драгоценное Зеркало древней истории Шанг-Шунга и Тибета / пер. с тиб.: В. Батаров. – М. : Шечен / Ганга, 2008. – С. 16.

References

1. The Twelwe Deeds. A brief life story of Tonpa Shenrab, the founder of the Bon religion. New Delhi, 4 Bahadurshah Zafar Marg, 1995, P. 1.
2. Chögyal Namkhai Norbu. *Dragotsennoe Zerkalo drevney istorii Shang-Shunga i Tibeta* [Precious mirror of ancient history of Snang-Shung and Tibet]. Moscow: Shechen Ganga, 2008, P. 56.
3. The Twelwe Deeds. A brief life story of Tonpa Shenrab, the founder of the Bon religion. New Delhi, 4 Bahadurshah Zafar Marg, 1995, P. 1.
4. Chögyal Namkhai Norbu. *Dragotsennoe Zerkalo drevney istorii Shang-Shunga i Tibeta* [Precious mirror of ancient history of Snang-Shung and Tibet]. Moscow: Shechen Ganga, 2008, P. 45.
5. *Deti bon* [Children of Bon]. Available at: <http://bonchildren.tonkoblako-9.net/ru/jewel1/05.tan/> (Accessed 11.10.2013).
6. *Tsentr izucheniya tibetskoy traditsii Yundrung bon* [Centre for studying the Tibetan tradition of Yundrung Bon]. Available at: <http://bonshenchenling.org/lineage/nyame-sherab-gyalcen.html/> (Accessed 04.08.2013).
7. Shardza Tashi Gyalzen. *Kapli serdtsa dkharmakayi. Praktika dzogchen traditsii bon* [Heart drops of dharmakaya. Dzogchen practice of the Bon tradition]. Moscow, Ganga, 2012, P. 175. Bon culture/ available at: <http://www.bonfuturefund.org/wp/about-the-bon/> (Accessed 16.08.2013).
8. Baumer Christopher. Bon: Tibet's Ancient Religion. Ilford, Wisdom, 2002, P. 163.
9. Martin Den. With a General Bibliography of Bon. Kathmandu, Vajra Publications, 2001, P. 49.
10. Bir Robert. *Entsiklopediya Tibetskikh simvolov i ornamentov* [Encyclopedia of Tibetan symbols and ornaments]. Moscow, Orientaliya, 2011, P. 98.
11. Baumer Christopher. Bon: Tibet's Ancient Religion. Ilford, Wisdom, 2002, P. 164.
12. Chögyal Namkhai Norbu. *Dragotsennoe Zerkalo drevney istorii Shang-Shunga i Tibeta* [Precious mirror of ancient history of Snang-Shung and Tibet]. Moscow: Shechen Ganga, 2008, P. 26.
13. Kuznetsov B.I. *Glavnye bozhestva tibetskoy religii bon* [The main deities in the Tibetan Bon religion]. St.-Petersburg, "Garuda", 1993, No. 3, pp. 42–43.
14. Bon deities: Four Transcendent Lords Main Page. Available at: <http://www.himalayanart.org/search/set.cfm?setID=498> (Accessed 15.10.2013).
15. Chögyal Namkhai Norbu. *Dragotsennoe Zerkalo drevney istorii Shang-Shunga i Tibeta* [Precious mirror of ancient history of Snang-Shung and Tibet]. Moscow: Shechen Ganga, 2008, P. 16.



Шиманская А.А.

Жанр намтара в тибетской литературе



А.А. Шиманская

Аннотация. Предметом рассмотрения в статье является намтар (тиб. *nam thar*, букв. «полное освобождение») – жанр тибетской агиографической литературы, представляющий жизнеописание буддийских учителей. В работе предпринята попытка выделить характерные особенности намтара, дать определение жанру и определить его место и значение в комплексе тибетской литературы. Заметим, что в данной статье не ставится задача анализа содержания и структуры произведений, написанных в этом жанре, так как это составляет тему отдельного исследования.

Ключевые слова: Тибет, намтар, агиографическая литература, жизнеописание, тибетский буддизм, тибетология

1. Определение жанра намтар

Основные подходы в изучении агиографической литературы вырабатывались в западной гуманитарной науке главным образом на материалах христианского происхождения, но они, несомненно, могут найти применение и в изучении буддийской житийной литературы. К настоящему времени сложилось представление, что агиографическая литература – это совокупность литературных памятников, посвященных жизнеописанию религиозных деятелей, признающих в той или иной религиозной традиции святыми или выдающимися подвижниками, а также описание чудес или святынь.

Рассмотрим, как определяют жанр намтара исследователи тибетской литературы. А.И. Востриков дал следующее определение этому жанру: «Намтары представляют собой либо биографии отдельных лиц, написанные или ими самими, или их учениками, или, наконец, авторами позднейшего времени, либо биографии ряда лиц, связанных друг с другом непрерывной философской или религиозной традицией»¹. Это довольно сухая формулировка, не отражающая цели создания и аспектов функционирования данных произведений, хотя далее А.И. Востриков дает и более широкую характеристику жанру намтара. Совершенно очевидно, что не следует называть житийную литературу биографической, но возможно, что у этого исследователя были причины для употребления данного термина применительно к намтарам. Следует отметить, что монографический труд А.И. Вострикова «Тибетская историческая литература» не успел увидеть свет до ареста и трагической гибели ученого в 1937 г., а был опубликован впервые лишь в 1962 г.² Поэтому совершенно необходимо учитывать время и обстоятельства создания работы, которые, несомненно, оказали существенное влияние на используемые исследователем формулировки.

В.С. Дылыкова пишет, что намтары – это жизнеописания, в которых «повествуется о жизненном пути, заслугах перед религией и духовных свершениях различных высокочтимых учителей буддизма, настоятелей крупных

монастырей, воплощений известных буддийских святых. При этом исторически достоверные сведения перемежаются с легендарными событиями, подчеркивающими святость и сверхъестественные способности лиц, чья жизнь описывается»³.

Более полное определение этому жанру, отражающее его назначение и аспекты функционирования, дает В.П. Андросов: «Намтар – жанр тибетской агиографической литературы, опирающейся не столько на события жизни святого лица, сколько на религиозные парадигмы, т.е. на образцы описаний сакральных значений той или иной школы буддизма: обстоятельства рождения, посвящения, встречи с духовными учителями, видения, миссионерская, писательская, медитативная деятельность и т.д. Различают внешние, внутренние и тайные намтары, в последних описываются видения»⁴.

В западной историографии переводами и изучением намтаров занимались многие исследователи, среди них можно выделить работы Дж. Робинсона⁵, К. Даумана⁶, Дж. Кабезона и Р. Джексона⁷. Согласно Дж. Туччи, намтар – это «биография святого как описание процесса освобождения»⁸. М. Капстейн считает, что традиционные тибетские жизнеописания не являются источником исторической информации, это литературные произведения, доступные для духовного восприятия⁹. Очевидно, что такой подход к агиографической литературе был характерен скорее для исследователей христианской житийной литературы XIX в. и давно утратил актуальность в источниковедении. По мнению Дж. Робинсона тибетские намтары можно прочитывать на различных уровнях: как мифы, как агиографические сочинения и как исторические источники.

Одним из наименее изученных в современной тибетологии остается вопрос о возникновении жанра намтара в Тибете. Жанр намтара формируется в Тибете в средние века, по-видимому, окончательно сложился он к XVI в., но корни его уходят в гораздо более ранний период¹⁰. При создании намтаров тибетские авторы руководствовались образцами житийной литературы, переведенными с санскрита. В первую очередь это были вошедшие в тибетский канон описание жизни Будды Шакьямуни – сутра «Лалита-вистара» (санскр. *lalita-vistara*, тиб. *rgya chor rol pa*), а также рассказы о жизни индийских мастеров буддизма – «Жития восьмидесяти четырех сиддхов»¹¹. После переводов санскритских сочинений возникают самостоятельные произведения тибетских авторов, посвященные жизнеописаниям тибетских учителей буддизма. По мнению А.И. Вострикова, не все намтары имеют одинаковую историческую ценность – наиболее переполнены легендарным материалом жизнеописания ранних в особенности индийских учителей, так что подходить к ним необходимо с большой осторожностью¹².

В.С. Дылыкова считает, что жанр намтара возникает в Тибете уже после создания произведений философского характера: «Вслед за абстрактными религиозно-философскими сочинениями появляются произведения, разъясняющие и восхваляющие морально-этические принципы буддийского учения <...>. К литературе такого типа, прежде всего, относится большое количество жизнеописаний, известных в Тибете под общим названием «намтары»¹³.

О возникновении жанра намтар и целях создания агиографических произведений в Тибете, в частности в школе Кагью, пишет Е.А. Островская-мл.: «Намтары имели широкое хождение в бесписьменной среде. Будучи по своей фабуле занимательными нарративами, они одновременно выступали в качестве образцов жизненного пути буддийского адепта – последователя Кагьюпа, то есть выполняли религиозно-идеологическую функцию. Вместе

с тем, эти нормативные биографии являлись письменным источником и религиозного знания, предназначенным для мирян. Большая их часть подверглась письменной фиксации сравнительно поздно – в XV–XVI вв., когда Кагьюпа уже превратилась в школу. Этот новый жанр дидактической литературы был адресован мирянам, изучающим дхарму. В намтарах, как правило, были представлены положения буддийской догматики и разъяснялись основы религиозной дисциплины, регламентирующие жизнедеятельность буддиста-мирянина. В социокультурном аспекте жизнеописание каждого иерарха представляло собой один из возможных в тибетском обществе вариантов буддийского пути»¹⁴.

Учитывая вышеизложенное, можно дать следующее определение данному жанру: **намтар** (тиб. *rnam thar*, букв. «полное освобождение») – это жанр тибетской агиографической литературы, посвященный жизнеописаниям учителей буддизма. Намтары, как правило, выстроены по определенной устоявшейся схеме, которая в свою очередь может зависеть от особенностей школы. Изложение биографических фактов в намтаре тесно связано с описанием важнейших событий и достижений на духовном пути учителя, например: обстоятельства рождения и сопутствующие ему благоприятные знаки; период обучения; встречи с учителями; медитативная практика и успехи в ней; узнавание и признание в качестве тулку (осознанного рождения в новом теле); инаугурации и посвящения; строительство монастырей, ступ и других культовых сооружений; писательская деятельность; участие в политической жизни; перечисление учеников и указание на особые заслуги.

Жизнеописания буддийских учителей в большинстве своем выстроены по общей схеме, хотя порядок изложения отдельных этапов в течение жизни, конечно, может различаться. Начинается повествование в намтаре с обстоятельств рождения. Эта информация может быть как весьма точной, так и носить легендарный характер. Намтары тибетских учителей, как правило, содержат довольно подробную и точную информацию, тогда как жизнеописания учителей индийских, например, Падмасамбхавы, прошли долгий путь мифологизации, прежде чем были зафиксированы в письменном виде. Во многих случаях имеются указания на чудесные знамения, предшествовавшие или сопутствовавшие рождению будущего ламы.

Большое внимание в намтаре уделяется процессу узнавания и признания в качестве тулку (воплощения ушедшего учителя в новом теле, осознанного рождения) авторитетными учителями школы. Передача учения внутри школы происходит посредством связи учителя и ученика: главные ученики ламы становятся держателями учения и передают его следующему воплощению их умершего учителя, который, в свою очередь, становится их учеником. Предсказания обязательно включаются в жизнеописания цепочек учителей одной школы. Результатом процесса узнавания становится церемония инаугурации – официальное признание в качестве тулку и возведение на престол главы школы либо монастыря. Это событие также находит отражение в жизнеописании.

Далее следуют сведения об обучении, последовательном принятии монашеских обетов, если герой проходил монастырское обучение. Говорится и о посвящениях, которые получал в течение своей жизни от тех или иных лам ученик. Обязательно упоминаются различные благоприятные знаки и видения будд и йидамов, возникающие в результате успешной практики.

Важное место в намтарах также занимают описания паломничеств или путешествий учителей. Описание путешествий обязательно содержало указание на знаменательные и чудесные встречи.

Одним из политических аспектов, нашедших отражение в намтарах деятелей буддизма, были взаимоотношения с различного рода наделенными политической властью светскими правителями: монгольскими ханами, представителями тибетских аристократических родов, землевладельцами и др.

Благие дела, совершаемые учителем на протяжении всей его жизни, чудесные достижения и необычайные способности, обретаемые в результате практики медитации, так называемые сиддхи, знание дхармы – все это находит неперемнное отражение в биографии буддийского деятеля.

Завершаются жизнеописания рассказом об обстоятельствах смерти ламы или его чудесным уходом, а также описанием его заслуг. В текст могут включаться пророчества и о будущих рождениях. Перечисляются главные ученики ламы, кратко даются характеристики их достижений в практике и знании дхармы. Указывается, кто из них являлся личным учеником ламы, а кто был последователем школы, относился к данной традиции, но не имел непосредственных контактов с этим учителем. Таким образом, делался акцент на преемственность, личную тайную передачу учения от учителя к ученику – важный аспект тибетского буддизма.

2. Место намтара в тибетской литературе

Исследователи по-разному определяли место намтара в тибетской литературе. Первую в западной тибетологии классификацию тибетской литературы предложил А.И. Востриков¹⁵. Однако эта классификация затрагивает только историческую литературу и не учитывает прочие жанры. В качестве основных разновидностей тибетских исторических произведений он выделял: летописи (*lo rgyus*); генеалогические сочинения (*rgyal rabs, jo rabs, gdung rabs*); истории линий настоятелей монастырей (*gdan rabs*); истории линий тулку – лам-перерожденцев (*'khrungs rabs*); хронологические трактаты (*bstan rtsis*); сочинения сводного характера, посвященные изложению истории и философии религии (*chos 'byung*).

Также он относил к исторической литературе биографическую и мемуарную литературу (*rnam thar, thob yig*); историко-библиографические и историко-географические описания (*dkar chag, gnas bshad*); предания (*gtam rgyud*) об отдельных событиях и лицах.

Следует отметить, что в список исторической литературы А.И. Востриков не включает произведения исключительно религиозного характера, однако относит сюда некоторые виды произведений, которые, несомненно, являются историческими источниками, но, тем не менее, могут именоваться скорее справочной литературой, нежели историческими сочинениями (например, карчаги), или те, которые относятся к фольклору (предания, эпос).

Более подробная классификация тибетской литературы была опубликована в труде Дж. Кабезона и Р. Джексона¹⁶. Она гораздо шире по своему охвату и включает не только историческую литературу, но и нарративную, философскую, религиозную и др. Исследователи выделяют семь больших групп: 1) историческая и биографическая литература; 2) канонические и квази-канонические тексты; 3) философская литература; 4) литература, посвященная пути практики; 5) ритуалы; 6) художественная литература; 7) руководства и ссылочная литература.

Агиографические произведения в этой классификации входят в первую группу исторической и биографической литературы. Здесь Кабезон и Джексон выделяют: исторические хроники (*rgyal rabs*), историю учения (*chos 'byung*), агиографические сочинения (*rnam thar*), мемуаристику, частную переписку, списки полученных поучений (*gsang yig*), историю линий учителей (*bla ma 'i rgyud*).

Классификация Кабезона-Джексона выделяет историческую и биографическую литературу в особую группу, внутри которой идет разделение на собственно исторические произведения и биографии. Биографическая литература, в свою очередь, делится на намтары, названные агиографическими произведениями, мемуары и произведения, посвященные истории учительских линий. Эти последние тексты стоят в тесной связи с жанром намтара: часто, по сути, они представляют собой собрания изложенных последовательно, хотя и переданных в сокращенной форме, намтаров.

А.И. Востриков называл «биографии преемственных учителей» (*lama rgyud pa'i rnam thar*) намтарами «сложного типа». К ним он относил произведения, посвященные истории передачи традиции от учителя к ученику. А.И. Востриков отличал их от другого типа произведений – историй линий тулку – лам-перерожденцев (*'khrungs rabs*), хотя и отмечал, что по своему характеру они довольно близко примыкают к ним¹⁷. Согласимся, что эти произведения обоих типов весьма близки по форме, и, возможно, их следовало бы считать разновидностями намтаров.

А.И. Востриков выделяет три вида намтаров:

1) «биографии внешние» (*phyi'i rnam thar*) – жизнеописания в буквальном смысле этого слова, излагающие события жизни лица;

2) «биографии внутренние» (*nang gi rnam thar*) – это «книги о достигнутом» (*gsang yig*), или «книги о прослушанном» (*thob yig*) – намтары, рассказывающие о тех передачах и посвящениях, которые получил герой произведения в течение жизни, а также о достижениях на духовном пути и в практике медитации;

3) «биографии тайные» (*gsang bayi rnam thar*).

Это деление было принято в тибетской историографии в отношении к многотомному жизнеописанию 5-го Далай-ламы (1617–1682)¹⁸ и кажется весьма обоснованным, т.к. учитывает как цели создания намтара, так и его содержание.

На наш взгляд, обширный пласт тибетской литературы биографического характера имеет смысл разделить на две большие группы: биографии светских лиц и агиографические произведения (*rnam thar*), а уже внутри этих групп выделять отдельные жанры.

Светская биографическая литература включает следующие жанры:

1) генеалогические сочинения;

▪ истории царских родов (*rgyal rabs*);

▪ истории родов правителей отдельных областей (*jo rabs*);

▪ истории аристократических родов (*gdung rabs*);

2) индивидуальные биографии (биографии отдельных лиц).

Агиографическая литература в свою очередь может быть подразделена на:

1) жизнеописания учителей буддизма (*rnam thar*);

▪ «жизнеописания внешние» (*phyi'i rnam thar*);

▪ «жизнеописания внутренние» (*nang gi rnam thar*), в том числе «книги о достигнутом» (*gsang yig*) и «книги о прослушанном» (*thob yig*);

▪ «жизнеописания тайные» (*gsang bayi rnam thar*);

2) жизнеописания «дхарма-царей» – индийских и тибетских правителей, способствовавших распространению учения Будды и признанных в традиции «святыми»;

3) истории линий тулку – лам-перерожденцев (*'khrungs rabs*);

4) истории линий передачи учения (*lama rgyud pa'i rnam thar*);

5) истории линий настоятелей монастырей (*gdan rabs*).

Намтары могут также разделяться по авторству: на автобиографии и жизнеописания, составленные вторыми лицами, в том случае, когда авторство этих произведений может быть установлено.

Жизнеописания учителей не всегда представляли собой самостоятельные сочинения, часто они включались в полном или в сокращенном виде в состав более обширных исторических произведений, служили источниками для составителей тибетских исторических трудов. Сложные синкретические произведения, такие как истории линий учителей, включающие жизнеописания нескольких лиц, составляются как на основе отдельных намтаров и жизнеописаний, так и могут включать фрагменты хроник и других исторических текстов. Они, по сути, являясь результатом переработки, редакторской обработки, представляют собой сборники сокращенных вариантов жизнеописаний, связанных между собой единой концепцией. Связь эта показывает либо на семейное родство, либо на обстоятельства передачи учения от учителя к ученику, либо излагает историю перерождений.

Возникновение жанра намтара несомненно связано с индийским литературным наследием. Однако окончательно сформировался он на тибетской почве и там получил такое разнообразие форм. Отдельные жизнеописания, как, например, «Намтар Миларепы», были необычайно популярны в народе. Они носят назидательный, дидактический характер, иллюстрируют то, как великие учителя и мастера медитации на практике применяли буддийские методы. Но при этом некоторые намтары являются и выдающимися в художественном отношении произведениями, и на протяжении веков остаются занимательным чтением для многих поколений тибетцев.

Библиографический список

1. Андросов В.П., Леонтьева Е.В. Марпа и история Карма Кагью: «Жизнеописание Марпы-переводчика» в историческом контексте школы Кагью. – М. : Открытый Мир, 2009. – 512 с.
2. Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм: Энциклопедический словарь. – М. : Ориенталия, 2011. – 448 с.
3. Бира Ш. Вопросы истории, культуры и историографии МНР. Улаанбаатар, 1960. – 328 с.
4. Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – Л. : ИВЛ, 1962. – 296 с.
5. Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. – 336 с.
6. Дылыкова В.С. Тибетская литература. Краткий очерк. – М. : Наука, 1986. – 240 с.
7. Островская-младшая Е.А. Воины радуги. – СПб., 2008. – 398 с.
8. Туччи Д. Религии Тибета / Пер с ит. Альбедиль О.В. – СПб. : Евразия, 2005. – 448 с.
9. Bira S. Some Remarks on the Hu-lan deb-ther of Kun-dga' rdo-rje / АОН. – Т. 17. – Budapest, 1964, pp. 69–81.
10. Cabezon Jose Ignacio, Jackson Roger. Tibetan Literature: Studies in Genre. – New York, 1996. – 549 p.
11. Dowman Keith. Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas. – New York, 1985. – 454 p.
12. Kapstein Matthew T. The Tibetans. – New York, 2006. – 360 p.
13. Robinson James B. Buddha's Lions. – USA, 1979. – 422 p.
14. Tucci G. Tibetan Painted Scrolls. – Vol. 1–3. – Roma, 1949.

- 1 Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. – С. 90.
- 2 Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – Л. : ИВЛ, 1962. – 296 с.
- 3 Дылыкова В.С. Тибетская литература. Краткий очерк. – М. : Наука, 1986. – С. 127.
- 4 Андросов В.П. Индо-тибетский буддизм: Энциклопедический словарь. – М. : Ориенталия, 2011. – С. 295.
- 5 Robinson James B. Buddha's Lions. – USA, 1979. – 422 p.
- 6 Dowman Keith. Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas. – New York, 1985. – 454 p.
- 7 Cabezon Jose Ignacio, Jackson Roger. Tibetan Literature: Studies in Genre. – New York, 1996. – 549 p.
- 8 Туччи Д. Религии Тибета / Пер с ит. Альбедиль О.В. – СПб. : Евразия, 2005. – С. 392.
- 9 Kapstein Matthew T. The Tibetans. – New York, 2006. – P. 49.
- 10 Андросов В.П., Леонтьева Е.В. Марпа и история Карма Кагью. – М. : Открытый Мир, 2009. – С. 23.
- 11 Robinson James B. Buddha's Lions. – USA, 1979. – 422 p.
- 12 Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. – С. 92.
- 13 Дылыкова В.С. Тибетская литература. Краткий очерк. – М. : Наука, 1986. – С. 127.
- 14 Островская-младшая Е.А. Воины радуги. – СПб. : Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008. – С. 164.
- 15 Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. – С. 49.
- 16 Cabezon Jose Ignacio, Jackson Roger. Tibetan Literature: Studies in Genre. – New York, 1996. – 549 p.
- 17 Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. – С. 90.
- 18 Востриков А.И. Тибетская историческая литература. – СПб. : Петербургское Востоковедение, 2007. – С. 93.

References

1. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan historical literature]. St.-Petersburg, Peterburgskoye Vostokovedenie, 2007, P. 90.
2. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan historical literature]. Leningrad, IVL, 1962, 296 p.
3. Dylykova V.S. *Tibetskaya literatura. Kratkiy ocherk* [Tibetan literature. Short essay]. Moscow, Nauka, 1986, P. 127.
4. Androsov V.P. *Indo-tibetskiy buddizm: Entsiklopedicheskiy slovar* [Indo-Tibetan Buddhism: Encyclopedic dictionary]. Moscow, Orientalia, 2011, P. 295.
5. Robinson James B. Buddha's Lions. USA, 1979, 422 p.
6. Dowman Keith. Masters of Mahamudra. Songs and Histories of the Eighty-Four Buddhist Siddhas. New York, 1985, 454 p.
7. Cabezon Jose Ignacio, Jackson Roger. Tibetan Literature: Studies in Genre. New York, 1996, 549 p.
8. Tuchchi D. *Religii Tibeta* [Religions of Tibet]. St.-Petersburg, Evrasia, 2005, P. 392.
9. Kapstein Matthew T. The Tibetans. New York, 2006, P. 49.
10. Androsov V.P., Leontyeva E.V. *Marpa i istoriya Karma Kagyu* [Marpa and history of the Karma Kagyu]. Moscow, Otkritiy Mir, 2009, P. 23.
11. Robinson James B. Buddha's Lions. USA, 1979, 422 p.
12. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan historical literature]. St.-Petersburg, Peterburgskoye Vostokovedenie, 2007, P. 92.
13. Dylykova V.S. *Tibetskaya literatura. Kratkiy ocherk* [Tibetan literature. Short essay]. Moscow, Nauka, 1986, P. 127.
14. Ostrovskaya Jr. E.A. *Voiny radugi* [Warriors of the Rainbow]. St.-Petersburg, Isdatelstvo Sankt-Peterburgskogo Universiteta, 2008, P. 164.

Религии Востока

15. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan historical literature]. St.-Petersburg, Peterburgskoye Vostokovedenie, 2007, P. 49.
16. Cabezon Jose Ignacio, Jackson Roger. *Tibetan Literature: Studies in Genre*. New York, 1996, 549 p.
17. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan historical literature]. St.-Petersburg, Peterburgskoye Vostokovedenie, 2007, P. 90.
18. Vostrikov A.I. *Tibetskaya istoricheskaya literatura* [Tibetan historical literature]. St.-Petersburg, Peterburgskoye Vostokovedenie, 2007, P. 93.



Романова Е.Г.

Феномен Аум Синрикё в контексте «скрытых» свойств японского общества

Аннотация. Во вводной части статьи излагаются некоторые положения концепции «нового терроризма», характерным примером которого, по мнению ряда исследователей, является японская религиозная организация Аум Синрикё. Но эта концепция, несмотря на обоснованность её проработки в современных условиях, по мнению автора статьи, имеет весьма спорный и противоречивый характер. Последовательно рассматривая её составляющие на примере Аум Синрикё, автор стремится перенести теоретические конструкции на почву реальной истории Японии, обосновывая вывод о том, что «новый терроризм» Аум Синрикё является видоизменённым вариантом весьма специфической японской традиции.



Е.Г. Романова

Ключевые слова: Аум Синрикё, японское общество, «новый терроризм», права человека, апокалиптические теории, новые религиозные организации Японии

На сегодняшний день японская новая религиозная организация апокалиптического типа под названием Аум Синрикё является одним из основных примеров в дискуссии множества специалистов о концепции «нового терроризма». Более того, некоторые исследователи утверждают, что именно Аум Синрикё и её лидер Тидзуо (Чидзуо) Мацумото, взявший ритуальное имя Сёко Асахара, явили миру абсолютно «новый терроризм», который характеризуется тем, что его основным идеологическим каркасом и стимулом для действий становится религия, претендующая в итоге на обладание мощным оружием для отстаивания своих интересов и приведения в действие планов борьбы с «мировым злом»¹.

В то же время такие теории носят весьма спорный характер по ряду причин.

Во-первых, как отмечают оппоненты, «если следовать сторонникам этой концепции, составляющие оружия массового поражения должны быть в верхней части списков покупок каждой религиозно мотивированной террористической группировки»². Но это опровергается фактами. В результате, аргументы президента США Б. Обамы и ряда американских специалистов на последнем саммите лидеров мировых держав по ядерной безопасности (Сеул, 2012 г.) о «правдоподобности ядерной угрозы», исходящей от предполагаемой возможности создания какой-то террористической группировки бомбы, аналогичной той, что уничтожила Хиросиму, звучат предостерегающе, но имеют более предположительный характер в части реальных возможностей неких экстремистских группировок и собственно «религиозной мотивации» как таковых³. Более того, упомянутая в сообщениях американских экспертов наряду с группировками Аль-Каиды японская религиозная

организация Аум Синрикё, несмотря на жесткий контроль её деятельности японскими властями, которые ежегодно сообщают о её нынешнем деморализованном, раздробленном и незavidном состоянии в условиях общественного презрения, голословно представляется в качестве террористической группы, «выражавшей намерение получить ядерное оружие»⁴. Хотя версия Каплана и Маршалла⁵, предположивших, что покупка обширных фермерских угодий в Австралии была предпринята Аум Синрикё в целях поиска там урана, который они предполагали обогатить на основе неких украденных лазерных разработок и получить собственную атомную бомбу, была признана несостоятельной буквально сразу после её появления⁶.

Во-вторых, развивая тезис о вожделенной мечте новых террористов о множественных жертвах, сравнимых с описанием таковых в Откровении Иоанна Богослова и возможных только с применением оружия массового поражения, исследователи «нового терроризма» фактически настаивают на выделении критерия массовости или глобальности в некий отдельный фактор «морального преступления», или этакой фатальной умственной патологии, которая сама по себе является опасностью для человечества. При этом разработчики концепции закрывают глаза на идентичные примеры таких «моральных преступлений» государств, оправдываемых общественной необходимостью. Наиболее показательный пример в данном случае – скандал вокруг Национального музея авиации и космонавтики Смитсоновского института в Вашингтоне, случившийся в том же злополучном 1995 г., что и газовая атака в токийском метро. Поводом событий стала выставка, посвященная 50-летию событий в Хиросиме и Нагасаки, на которой авторы решились задать вопрос: «Насколько атомные бомбардировки были необходимы?». Организаторов выставки обвинили в том, что они уделяют слишком много внимания японским жертвам атомной бомбы, вместо того, чтобы показать роль атомного оружия в прекращении войны.

В-третьих, концепция «нового терроризма» даже в рамках исследований самих разработчиков весьма противоречива ввиду её очевидного тяготения к множественным тезисам о превентивности *политических* установок, лишь прикрываемых лозунгами о следовании той или иной «истиной вере» или её отдельным установкам. А такие характеристики фиксируются длительное время в отношении идеологии большинства религиозных фундаменталистов, известных во множестве религиозных традиций, включая мировые религии, что не даёт оснований для выделения собственно *специфических религиозных* черт для вводимого понятия «нового терроризма».

Но при этом стоит признать, что именно Аум Синрикё стоит особняком и формально может быть признана единственной религиозной организацией такого типа, т.е. организацией, утратившей контроль над реальностью и ушедшей внутрь собственного сконструированного мира, противостоящего внешнему сокрушительному «Вселенскому злу», реализуемому, по мнению С. Асахары и его сторонников, правительствами США, Великобритании и вассальной по отношению к ним Японии, а также масонами и евреями в виде мирового заговора. Данная концепция активно тиражировалась, будучи прописанной в книгах С. Асахары (например, весьма подробно она изложена в книге «День гибели»⁷) и его ближайших сподвижников (например, в работе Киохиде Хаякавы «Законы гражданской утопии» (1992 г.), а также была сформулирована в особой проповеди С. Асахары, прозвучавшей на массовом выездном семинаре Аум Синрикё в марте 1990 г. на о. Исигаки префектуры Окинава. Согласно этой конспиралогической концепции, те силы, которые волею судеб оказались внутри сферы влияния Аум Синрикё, пройдя духовное

и физическое преобразование, стали «избранными» и даже «святыми» воинами, получившими моральное право на «альтруистическое убийство» с применением оружия, по крайней мере, равного тому, которое используется самими сверхдержавами-заговорщиками. Более того, некоторые исследователи весьма обоснованно полагают⁸, что С. Асахара в своих «конспирологических проповедях» во многом оставался в рамках тех же логики и морали, которые «позволяют» лидерам отдельных государств, применяя терминологию «добра и зла», оправдывать любые свои действия, включая ведение так называемых превентивных войн.

И, тем не менее, соотнесение Аум Синрикё с разрабатываемым содержанием понятия «нового терроризма» остаётся весьма условным, поскольку эта организация никогда не была «профессиональной» террористической группой, т.е. чётко и функционально структурированной, с отлаженной сетью агентуры и каналами приобретения оружия, хорошо законспирированной и имеющей боевую стратегию – такой, как Аль-Каида, Ирландская Республиканская Армия (IRA) или Японская Красная Армия (Нихон Сэкигун). Аум Синрикё была на их фоне дилетантским начинанием горстки неудачников, рассчитывающих самостоятельно получить фантастическое оружие. Было установлено, что религиозная «идеология и паранойя (и, возможно, скупость) толкнули его [С. Асахару – Р.Е.] в сторону кустарного производства... сложного оборудования... для химических и биологических материалов⁹. От этого серьёзно страдали сами члены организации. При этом большим запасом какого-либо оружия Аум Синрикё никогда не обладала, но по найденным отдельным частям и инструкциям для изготовления автомата АК-74 японская полиция сделала вывод о возможных намерениях незаконного производства порядка 1 тыс. единиц автоматов и патронов к ним. Полиция также сообщила о проведении в Аум Синрикё военной подготовки 200 адептов на собственной базе в Японии с 50 единицами таких автоматов под прикрытием версии подготовки к съёмкам военного фильма. Мифы о вывезенных из России «эшелонах» оружия, о «русском вкладе» в производство зарина и массовой подготовке боевиков на российских военных базах с участием инструкторов российских специальных подразделений были лишь побочной фабулой расследования, подхваченной СМИ и растиражированной по всему миру, включая Россию, но опровергнутой следствием и специалистами¹⁰.

Переходя от политического к религиозному контенту, важно отметить, что менее всего такую потенциальную деструкцию исследователи могли подозревать в буддизме. Ввиду превалирования политических факторов в исследованиях, посвященных формированию агрессии Аум Синрикё, многие специалисты в самой Японии (включая прокурорских обвинителей С. Асахару) и на Западе отказывались признавать эту организацию «буддийской» или «религиозной» вообще¹¹. В частности, в 90-е годы XX в., предпринятые американцами расследования «по горячим следам» трагедии, предъявили научному миру целый ряд подробных изысканий¹². В большинстве из них основной акцент делался именно на составляющих политического авантюризма С. Асахару и его приближённых, перешедших к агрессивным методам самоутверждения после провала на выборах в нижнюю палату японского парламента (1990 г.). Австралийские исследователи даже сочли возможным указывать на военную операцию в Персидском заливе (1991 г.) как на вероятный побудитель для руководства Аум Синрикё к подготовке превентивного удара в рамках реализации пророчеств об Армагеддоне¹³.

В самой Японии на волне разбирательств и поиска виновных (впрочем, назначенных таковыми еще до окончания судебных расследований как в

Японии, так и у нас в России, также в США) в японской прессе встречались попытки объяснить причины скатывания Аум Синрикё от декларации буддийской ахимсы к открытому террору погружением в «дурман эксцентричной доктрины Судного дня»¹⁴. Об этом, в частности, писала газета «Майнити» в первую годовщину событий зариновой атаки, следуя предлагаемой некоторыми специалистами логике размежевания между «хорошей» буддийской традицией и «плохим» привнесением извне. В частности, один из корифеев японской журналистики, известный мыслитель Такаси Татибана отмечал в своём расследовании, посвященном Аум Синрикё, что после знакомства С. Асахары с Откровением Иоанна Богослова и катренами Нострадамуса раннее увлечение эзотерикой получило доктринальную оболочку для формирования антисоциального мировоззрения этого культа, в полном составе по-настоящему уверовавшего в сумасбродные идеи своего лидера, повлекшие массовое убийство, искренне считавшееся самим С. Асахарой добродетельным и справедливым¹⁵. В то же время, нельзя не отметить, что в рассуждениях Т. Татибаны вряд ли можно найти какой-то упрек в сторону христианской традиции, выпестовавшей апокалиптическую философию, поскольку в своём расследовании он всячески подчеркивает искреннюю религиозность адептов Аум Синрикё и показывает их реальную заинтересованность в проникновении в тайны мистицизма и предрасположенность к «глубоким теоретическим штудиям»¹⁶. В итоге Т. Татибана сокрушается в том, что общество «отказывается видеть в Асахаре искренне религиозного человека, но без скрупулёзного анализа недооцениваемого учения «Аум» нельзя постичь истинный смысл побуждений адептов секты к террору»¹⁷. Будучи согласным с такой точкой зрения, другой японский деятель культуры – философ и публицист Юдзио Накамура – уверен, что лишь «до поры до времени японскому обществу удавалось довольно ловко избегать противоречий, заложенных в идейном промежутке между буддизмом и христианством, однако, условия в мире изменились»¹⁸.

Еще один спектр воззрений на Аум Синрикё демонстрирует нам особая категория интеллектуалов, искренне исповедующих и превозносящих японскую традицию над любым привнесением извне. Такой позиции отвечают воззрения японского исследователя и философа Ямаори Тэцуо, который демонстрирует крайне скептическое отношение к поиску причин апогея агрессии Аум Синрикё в социально-политической и психолого-социальной сферах. Он акцентирует особое внимание на том, что во множестве исследовательских работ, посвящённых Аум Синрикё, «анормальное религиозное явление, порождённое анормальной сектой, объясняется и комментируется в социальных терминах и понятиях»¹⁹, основанных на видении общей картины «глазами христиан» и «атеистов», но такой подход исключает «рассмотрение и анализ явления с точки зрения богов kami и будд (т.е. с точки зрения верующего [японца – Р.Е.]»²⁰. Я. Тэцуо предлагает искать корни феномена Аум Синрикё в собственно японской разрушающейся религиозной сфере и культурных традициях. В итоге своих рассуждений он подписывает своеобразный «приговор» японскому стилю жизни нового поколения: «На Японских островах одновременно с драмой убийства Бога в западном духе происходит и убийство Будды в стиле современного Востока... Мы, можно сказать, живём посреди цивилизации, которая уже совершила убийство и богов, и будд. Поэтому глубинные слои религии стали плохо различимы. Та же судьба постигла и японскую «религию» – она словно подёрнулось пеленой и, думается мне, её прежний абрис уже стал недоступен нашему взгляду»²¹.

Возможно, по этой причине, как утверждает Юдзио Накамура в своём

философском трактате «Зло и Грех в Японской культуре»²², и ему вторит Хараки Мураками в документально-публицистическом расследовании, опубликованном под названием «Подземка»²³, никто в Японии не подозревал, что в современности могут появиться люди, ведомые духовным лидером, которые начнут действовать методично и буквально, без видимых для большинства причин и оснований, соединив японскую религиозно-культурную традицию с христианской апокалиптической теорией, трактуемой с использованием катренов Нострадамуса и различных, в том числе библейских, пророчеств. Опасность злоупотребления последних неоднократно подчёркивалась самими христианскими теологами в том смысле, что «библейские тексты могут толковать по-разному, с противоположными выводами, выливающимися в войны, колониальное угнетение и культурный регресс»²⁴. Но эти выводы были сформулированы задолго до трагедии в токийском метро на международном теологическом семинаре «К Богословию Мира» в Будапеште (1987 г.), что в какой-то мере даёт нам право снова затронуть эту тему, но с другими причинно-следственными константами на почве японской культуры и особой психологии этой нации.

Так, для многих японцев зариновая атака в токийском метро стала столь знаковой, что затмила собой трагедию землетрясения и разрушения г. Кобы, произошедшую в январе того же 1995 г. и унесшую жизни 6279 человек. Этим событием тогда же не преминул в последний раз воспользоваться С. Асахара, предрекая увеличение масштабов трагедии в рамках разворачивающегося Армагеддона – последней мировой войны, которая очистит этот мир от скверны, сделает его лучше, а 30 тысячам избранных даст последнюю надежду духовного перевоплощения в осажденной врагами человечества крепости созданного им учения.

Принимая во внимание такие идеи, сопровождавшиеся агрессивной риторикой и действиями, демонстрирующими вооружение и готовность к обороне в специальных бункерах, большинство исследователей сразу после трагедии в один голос заговорили о том, что «можно лишь поражаться, как мало внимания официальные инстанции уделяли, как считалось, разрозненным эпизодам истории Аум Синрикё... и никому не приходило в голову сложить вместе отдельные куски этой апокалиптической картины»²⁵. Однако СМИ, в отличие от властей, заинтересованных только масштабами земельных приобретений Аум Синрикё, никогда не упускали возможность обратить внимание на тот или иной шлейф событий, связанных с объединением, с первых своих шагов сформировавшим «образ конфликтной, враждебной семейным отношениям и местным общинам, ищущей популизма и внимания СМИ любыми средствами, организации с аурой паранойи внутри движения»²⁶. С такими характеристиками мощная экспрессия Аум Синрикё всегда была интересна для СМИ, рассматривающих эту организацию одновременно в качестве яркого и активного участника экстравагантных «магических» ток-шоу, а также в качестве потенциального генератора информационных поводов в форме конфликтов и скандалов. И именно в СМИ появляются первые материалы о «зариновых опытах» Аум Синрикё как реакция на жалобы жителей соседней деревни. Так, 1 января 1995 г. на первой полосе газеты «Ёмиури синбун», как уже об известном факте, широко оповещалось о том, что в деревне Камикуисики, где располагалась штаб-квартира и основная коммуна Аум Синрикё, были обнаружены сохранившиеся остатки зарина. После выхода этого материала С. Асахара и его сподвижники созывают пресс-конференцию, на которой выражают протест, заявив, что целью зариновых атак в Камикуисики является сама организация Аум Синрикё и масса пострадав-

ших верующих, включая детей, нуждается в помощи. Но власти игнорируют призывы членов Аум Синрикё о расследовании инцидентов и жителей деревни, постоянно конфликтующих с коммунарами.

Итак, характерный суггестивный общественный настрой в отношении Аум Синрикё, проявившийся еще до мартовских событий в токийском метро, сформировал своеобразную «антиаумовскую истерию» в японском обществе, вытеснив на второй план воспоминания о длительном жестком противостоянии правительства боевым группам известной Японской Красной Армии, а также экстремистским ультра-правым организациям, являющимся особым маркером внутривнутриполитической жизни Японии. На этом фоне прокурорский обвинительный приговор лидеру организации С. Асахаре закончился объявлением его «самым ужасным преступником в истории страны»²⁷. Общественность Японии давно уже считала данный тезис единственно верным по отношению к антисоциальному культу и в массе своей негодовала по поводу отсутствия публичного покаяния от лидера Аум Синрикё²⁸, а после такого акта, произведенного уже организацией-наследницей (Алеф, 2000 г.) в связи многолетним молчанием С. Асахары на судебных заседаниях²⁹, оскверняющих, по его мнению, честь «истинного учения». Тогда как, помнению большинства, такая «честь» просто не может соотноситься с этим учением и его последователями, поскольку общественная мораль заклемила таковых, а также защитников Аум Синрикё, эпитетом «стоящих вне нации»³⁰. Все это стимулировало в итоге иной акцент взаимоотношений сторон: вслед за страхом, ненавистью и обвинениями стало принято вытеснять всех и вся, связанных с Аум Синрикё, за пределы «японской ойкумены», дабы такими действиями «смыть» загрязнение и «сохранить лицо».

При этом японский «дух чести» вот уже не один десяток лет заставляет игнорировать общественность Японии другие антисоциальные и большие по масштабам деструкции факты собственной истории. Например, в Японии не позволительно столь же конкретно и «адресно» объединять требования о покаянии за военные преступления с реальными людьми, как это было сделано в Германии. Стоя во главе формирования такой общенациональной линии поведения, японская высшая политическая элита демонстративно не желает отказываться от посещения синтоистского святилища – храма Ясукуни, в котором обожествлены наряду с другими души 14 военных преступников класса «А». Ведь согласно иной логике интерпретации понятий добродетели, предстающих здесь именно в формате долга и чести, для японцев эти люди не могут быть «грешны», потому что они не осквернили свою честь и «сохранили лицо». В результате мы видим, как японское правительство заявляет о полной поддержке антитеррористических мер в общемировом масштабе, но при этом лидеры правящего кабинета, в том числе Дзюньитиро Коидзуми, по-прежнему поддерживают в самой Японии геройский имидж собственных «террористов-смертников» – камикадзе времен Второй мировой войны, являющихся, по мнению западных наблюдателей, «выдающимися предшественниками современного террориста»³¹. Более того, воспользовавшись «антиаумовской» истерией, которую «вдруг» повторно стали нагнетать японские СМИ в феврале 1999 г., Законодательное Собрание практически единогласно уже в декабре 1999 г. приняло ряд новых законов, подготовленных правительством. Первая пара законов была призвана увеличить государственный экономический и силовой контроль за деятельностью деструктивных организаций, отмеченных фактами массовых убийств (самоубийств) за последние 10 лет. Причем, эти временные рамки являются весьма показательным фактором данных законов, поскольку под ультраправыми про-синтоистскими

лозунгами возрождения «духа предков Ямато» в течение 1960–70 гг. совершались множественные попытки государственных переворотов, убийства и самоубийства, и любое увеличение сроков давности могло серьезно повредить тем японским силам, чьи действия открыто оправдываются значительной частью японского общества. Поэтому, по заверениям японских официальных инстанций, пока под юрисдикцию принятых в 1999 г. законов подпадают только группировки-наследники Аум Синрикё (в 2000 г. реорганизованная в организацию Алеф). Дополнительно отметим, что ожидаемый пострадавшими от зариновой атаки закон о выплате компенсаций жертвам трагедии и семьям погибших был принят только в 2008 г.

Второй блок законодательных актов объявил о том, что ранее считавшиеся неофициальными японский флаг (Хи-но) и государственный гимн (Кими-га-ё), т.е. символика императорского империализма времён Второй мировой войны, отныне станут официальными (с 1999 г.). И это несмотря на тот факт, что оба переутверждённых символа государственности Японии тесно связаны с синтоизмом и в таком соединении они могут быть оскорбительны для других религиозных объединений внутри страны, а также для принципов светского демократического государства. Например, японские христиане, навлекая на себя «гнев нации», продолжают последовательно бороться с такой оборотной стороной «японского духа». В этой борьбе им принадлежит инициатива саботирования Закона о национальных гимне и флаге в части обязательного использования государственной символики в ходе общественных церемоний ввиду ассоциирования таковой с «духом милитаризма», который в прошлом столетии дирижировал жестоким экспансионизмом своего народа³².

И тут, безусловно, мы сталкиваемся с некоей коллизией культуры, традиции и права, довлеющей над современной сферой социальных отношений Страны восходящего солнца как внутри неё самой, так и по отношению к внешнему миру. В этих условиях в качестве предъявляемого миру и самим себе покаяния очень полезным может быть устойчивый образ доморощенного «патологического злодея», поверженного праведным народным негодованием, не смотря на то, что поступки (лозунги, стремления) этого злодея имеют множество аналогов в современной истории Японии, где конспирологические планы борьбы с масонами и евреями, а также апокалиптические идеи развивают не только организации-наследники Аум Синрикё, коими официально считаются только Алеф и отколовшаяся от нее Хикари-но Ва (Круг света, 2007 г.), но и множество других политических группировок и религиозных организаций. Причём последних, по данным специального исследования 2008 г., в Японии действует около 200 – это различные верования, в большей или меньшей степени муссирующие тему апокалиптических пророчеств, эзотерики и магии³³. Например, весьма популярные ныне Сукё махикари (Религия почитания истинного света) и Сэкай махикари буммэй кёдан (Религиозная ассоциация мировой цивилизации истинного света), которым характерны апокалиптические настроения и врачевательно-магические практики. Более того, на сегодняшний день даже «предсказательные рекорды» Аум Синрикё по их резонансу в мировых СМИ были низвергнуты организацией «Лаборатория Панауэйв», которая ожидала в мае 2003 г. смену земных полюсов в связи с приближением мифической странствующей «звезды Нибиру». Умозаключения и пророчества лидера «лаборатории» – прорицательницы Юко Тино – по своей сути практически идентичны учению С. Асахары, за исключением одного, но очень важного аспекта – здесь отсутствуют призывы к вооружению и подготовке к «праведной войне».

Однако, в недавней японской истории можно легко найти и такие агрессивные примеры, при этом связанные в массовом сознании не с понятием терроризма, а, напротив, ассоциируемые с борьбой «за веру и традицию». Ведь вряд ли кого-то сегодня смущают темы произведений известного японского писателя и драматурга Мисима Юкио, написавшего роман «Прекрасная звезда» (1962 г.), в котором автор желает гибели земной цивилизации или пьеса «Мой друг Гитлер» (1968 г.) с проповедью фашистских идей. Напротив, его произведения часто становились бестселлерами, многие из них были экранизированы, он трижды номинировался на Нобелевскую премию. А его ритуальное самоубийство (1970 г.) во время театрализованного мятежа на военной базе Итигая прошло под лозунгами свержения Конституции и государственного переворота. Однако его эксцентричность не была принята всерьёз. Когда премьер-министра Сато спросили, как он расценивает поступок писателя, пожав плечами, тот заявил: «Да он просто свихнулся»³⁴. Хотя Мисима Юкио создал и содержал на собственные средства небольшую военизированную организацию, а его собственная смерть повлекла также смерть одного его преданного последователя, ультраправые силы поспешили объявить его героем и «носителем самурайского духа», и общество с этим быстро согласилось.

Но Асахара не выступал в поддержку императорской власти, он не восхищался идеалами синто и традиционного японского буддизма, а призывал всё это «очистить» от скверны. А его последователи рассматривали его проповедь как истину и видели только его самого во главе нового порядка, к наведению которого они были готовы приступить, не взирая на человеческие жертвы, поскольку в мирном парламентском варианте им было «нагло отказано» обществом в ходе выборов 1990 г. В этом открытом противостоянии власти С. Асахара проиграл. Ему и еще 104 его последователям были предъявлены обвинения по различным статьям. Сам лидер Аум Синрикё был признан виновным по 13 из 17 вменявшихся ему в вину эпизодам. Хотя сам Асахара вины не признал, а его адвокаты настаивали на его невинности и невиновности, доказывая, что за всеми этими преступлениями стояли другие лидеры Аум Синрикё, такие как Хидео Мураи, занимавший пост «министра по науке», использовавший в своих целях популярность С. Асахары и свои связи с якудза, от руки которых он и погиб в апреле 1995 г., не будучи еще арестованным и не представ перед судом. Но некоторые последователи признали свою причастность к совершению этих преступлений, утверждая, что они действовали в соответствии с прямыми указаниями С. Асахары, но при этом продолжают считать его Великим Достигшим. Отсюда – клеймо «стоящих вне нации» для всех последователей Аум Синрикё в независимости от их участия или неучастия в противоправной деятельности.

Большинство японцев прекрасно осведомлены о том, что оставшиеся на свободе или уже вышедшие после незначительных наказаний на свободу члены Аум Синрикё не представляют непосредственной опасности. Однако местные власти большинства муниципалитетов разных префектур страны неформально поддерживают требования об отклонении заявлений членов этой организации (даже бывших) о регистрации по месту проживания, несмотря на то, что это незаконно. Но без этой формальности, названной одним американским исследователем «средневековым анахронизмом»³⁵, в Японии (как, впрочем, и в России) невозможно или весьма затруднительно получить паспорт и, соответственно, другие документы гражданина, в том числе, дающие право на получение социальных благ, таких как медицинское страхование или устройство ребенка в образовательные учреждения. При этом никого

не смущает возраст подающих прошение, в правах ущемляются дети или те, кто в период расцвета Аум Синрикё был ребёнком и состоял в организации при родителях. В некоторых муниципальных округах местные жители не пускают детей членов Аум Синрикё играть на дворовых детских площадках, а отдельные муниципалитеты отказывают детям членов организации в посещении государственных школ. Особенно ущемлены в правах дети С. Асахары, отовсюду гонимые обывателями и властями³⁶.

Наблюдая с нескрываемым возмущением за этими событиями, профессор Университета Досия (Киото) Кеничи Асано сообщает: «Сами местные жители напуганы присутствием членов Аум Синрикё, хотя и не могут конкретно указать, почему. Подстрекаемые информацией, исходящей от СМИ и официальных лиц, они эффективно лишают последователей АУМ их основных гражданских прав и свобод. Магазины вывешивают плакаты «КРОМЕ АУМ» на фасадах; продавцы печатной продукции отказываются продавать им газеты; заправочные станции отказываются продавать им бензин; общественные бани отказываются их принимать; городские власти отказываются вывозить их мусор. Почти все коммуникации для них отрезаны. Плакаты, которые держат демонстранты из числа местных жителей напротив зданий АУМ, расписаны надписями «Убирайтесь с планеты вон» и «Убирайтесь в космос»³⁷.

На этом фоне открытые выступления отдельных интеллектуалов в защиту основных прав и свобод личности для всех без исключения граждан Японии, включая последователей Аум Синрикё, не причастных к преступлениям своих лидеров, выглядят наподобие рвения камикадзе, заранее приговоренного к разрыву всех жизненных связей. Но такие примеры самоотдачи со временем множатся. Например, упомянутый профессор Кеничи Асано опубликовал статью, в которой изложил свои взгляды: «Наше общество, хотя и не требовало ответственности Императора Хирохито 44 года назад, сегодня требует роспуска Аум Синрикё как религиозной корпорации и вопиющим образом попирает права верующих последователей АУМ на свободу выбора места для проживания. Эти действия вызваны обвинениями, которые были выдвинуты против некоторых членов АУМ, обвинениями в убийстве... и в совершении двух атак с использованием нервно-паралитического газа зарин, которые вместе унесли жизни двенадцати человек. По иронии судьбы, тогда как мерзкий и отвратительный националистический синтоизм, который сыграл центральную роль в агрессивной и кровавой политике Японии во время войны, сохранился совершенно нетронутым, последователи АУМ безжалостно преследуются, и те из них, кто сохранил свою веру, арестовываются и осуждаются один за другим»³⁸.

Режиссёр-документалист Тацудзи Мори, ставший автором двух фильмов об Аум Синрикё (фильмы «А» (1998 г.) и «А2» (2001 г.)), показал некоторых адептов секты как искренних молодых людей, заблудших, но не осквернивших свою честь в поисках духовного просвещения. По мнению обозревателей *The Japan Times*, «помимо уникального инсайта на происходящее внутри скандальной Аум Синрикё, фильм предоставил возможность «трезвого взгляда» на японское общество, что для некоторых из зрителей оказалось болезненным экспериментом»³⁹. Эти документальные ленты ни разу не были показаны по японскому телевидению, они не вошли в широкий прокат, хотя вторая картина «А2», сделанная в соавторстве с Такудзи Ясуокой, получила приз Берлинского фестиваля документальных фильмов. Даже диски с фильмами были изъяты из японских видеопрокатных сетей и доступны исключительно для личного приобретения.

В ходе затянувшегося и обросшего скандалами процесса по делам, связанным с Аум Синрикё, к моменту вынесения смертного приговора С. Асахаре (февраль 2004 г.), аналогичные вердикты суда были вынесены ещё 12 членам организации, а также около сотни других последователей Аум Синрикё получили различные наказания от незначительных сроков заключения до пожизненных каторжных работ. При этом адвокаты подсудимых во всеуслышание заявляли о том, что их подзащитным трудно рассчитывать на объективное рассмотрение их дел в системе, где следствие основывается не на уликах, а на признании самих подозреваемых, и суд исходит из тезиса о заговоре против правительства. Всё это вызывает серьёзные сомнения в адекватности и правдивости происходящего правосудия у многих японцев, к которым примкнул и известный писатель Харуки Мураками⁴⁰.

В итоге, произошедшие события с газовой атакой в токийском метро с последующими общественным резонансом и судебными вердиктами по этому беспрецедентному делу, в какой-то мере стали для Японии новой отправной точкой её истории, самосознания нации. Преодолевая серьёзные психологические препятствия, недопонимание и даже отторжение общества, отдельные интеллектуалы смогли своими стараниями вызвать дискуссию о том, почему в стране смог появиться такого рода религиозный культ, существуют ли ему аналоги и насколько важно для демократического общества, коим считает себя Япония, не распространять вину отдельных лиц на явление в целом. А «всплывающие» при этом исторические параллели вывели дискуссию за пределы собственно заринского инцидента и темы деятельности новых религиозных движений, вторгаясь в сферы взаимоотношения разных мировоззрений и преодолевая собственно японские границы.

Всё это вместе, безусловно, требует осмысления и тщательной проработки данного феномена в контексте скрытых свойств японского общества и религиозной культуры. На наш взгляд, наиболее серьёзные сегодня риски таются в постепенном забвении произошедших событий и подспудном переводе их в сферу новейшей мифологии японского общества, которое удовлетворившись формированием образа выявленного «врага», допускает попрание основных прав и свобод граждан на почве выборочного деления общества на «сохраняющих лицо» и потерявших оное «новых террористов».

Библиографический список

1. Асахара С. День гибели. Срывая покровы тайны с Откровения Святого Иоанна Богослова. – М. : АУМ Синрикё, 1994. – 147 с.
2. Инагума Х.С. Асахара и безумства «Аум Синрикё» // Знакомьтесь – Япония. – 1996. – № 13. – С. 75–80.
3. Мураками Харуки. Подземка. – М. : ЭКСМО, 2012. – 608 с.
4. Юдзиро Накамура. Зло и Грех в Японской культуре / Перевод с японского: Л. Ермакова // Восточный портал: культура и искусство Китая и Японии [Электронный ресурс]. – URL: <http://anime.com.ru/modules.php?name=Sections&op=printpage&artid=21> (дата обращения: 19.02.2014).
5. Ямаори Тэцуо. Проблемы современного сознания: Японцы между религией и атеизмом / Пер. и предисл. Л.М. Ермаковой // Восток. – 1998. – № 5. – С. 31–39.
6. Kenichi Asano. Japan's Imperial-Era Society: From the Anti-AUM Movement to the Elimination of all Heterodoxies // CESNUR Center for Studies on New Religions. Available at: www.cesnur.org/testi/aum_018.htm (Accessed 02.06.2014).
7. Meredith Box and Gavan Mc Cormack. Terror in Japan. The Red Army (1969-2001) and Aum Supreme Truth (1987-2000) // Critical Asian Studies. – 2004. – №. 1. – pp. 91–112.

8. Pangerl Karsten. The Connection between Apocalyptic Thinking and the Use of Weapons of Mass Destruction in the Case of Aum Shinrikyo // IR-Rookies: Student Papers in International Politics. – LMU : Ludwig-Maximilians-Universität. – München, 2008. – № 1.
9. Richard Danzig, Marc Sageman, Terrance Leighton, Lloyd Hough, Hidemi Yuki, Rui Kotani and Zachary M. Hosford. Aum Shinrikyo Insights Into How Terrorists Develop Biological and Chemical Weapons. – Center for a New American Security. – Washington, 2011. Available at: www.cnas.org/files/documents/publications/CNAS_AumShinrikyo_Danzig_1.pdf (Accessed 14.03.2014).

¹ Pangerl Karsten. The Connection between Apocalyptic Thinking and the Use of Weapons of Mass Destruction in the Case of Aum Shinrikyo // IR-Rookies: Student Papers in International Politics. – LMU: Ludwig-Maximilians-Universität. – München, 2008. – № 1. Available at: www.gsi.uni-muenchen.de/lehreinheiten/ls_ib/arbeitspapiere/hausarbeiten/pangerl_2008.pdf (Accessed 12.02.2014).

² Ibid.

³ Christopher Bodeen and Foster Klug. Summit seeks to deter nuclear-armed terrorism. Enforcement big question in many countries // Associated press. – 2012. – March 28 // The Boston Globe. Available at: www.bostonglobe.com/news/world/2012/03/27/summit-seeks-deter-nuclear-armed-terrorism/CIZinaBj8KKW41gWTsFIrL/story.html (Accessed 18.05.2014).

⁴ Ibid.

⁵ David E. Kaplan and Andrew Marshall. The Cult at the End of the World. New York: Crown Publishers, 1996 // WIRED. Study Guide (Extraction). Available at: http://archive.wired.com/wired/archive/4.07/aum_pr.html (Accessed 01.03.2014).

⁶ Murray Sayle. Nerve gas and the Four Noble Truths // The New Yorker. – 1996. – April 1 // Cult Awareness and Information Library. Available at: www.culthelp.info/index.php?option=com_content&task=view&id=871&Itemid=11&limit=1&limitstart=0 (Accessed 04.04.2014); Австралийский феномен // X-Secret.Com. Великие тайны человечества [Электронный ресурс]. – URL: www.x-secret.com/istorii/zagadki-kosmosa/avstralijskij-fenomen.html (дата обращения: 01.06.2014).

⁷ Асахара С. День гибели. Срывая покровы тайны с Откровения Святого Иоанна Богослова. – М. : АУМ Синрикё. 1994. – 147 с.

⁸ Meredith Box and Gavan Mc Cormack. Terror in Japan. The Red Army (1969-2001) and Aum Supreme Truth (1987-2000) // Critical Asian Studies. – 2004. – № 1. – pp. 91–112; The Asia-Pacific Journal: Japan Focus, 2004. – June 15. Available at: www.japanfocus.org/~Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).

⁹ Richard Danzig, Marc Sageman, Terrance Leighton, Lloyd Hough, Hidemi Yuki, Rui Kotani and Zachary M. Hosford. Aum Shinrikyo Insights Into How Terrorists Develop Biological and Chemical Weapons. – Center for a New American Security. – Washington, 2011. Available at: www.cnas.org/files/documents/publications/CNAS_AumShinrikyo_Danzig_1.pdf (Accessed 14.03.2014).

¹⁰ Global Proliferation of Weapons of Mass Destruction: A Case Study on the Aum Shinrikyo / Senate Government Affairs Permanent Subcommittee on Investigations. Staff Statement, October 31, 1995. Available at: www.fas.org/irp/congress/1995_rpt/aum/index.html (Accessed 06.01.2014); Richard Danzig, Marc Sageman and other author. Aum Shinrikyo...Idem. Available at: www.cnas.org/files/documents/publications/CNAS_AumShinrikyo_Danzig_1.pdf (Accessed 14.03.2014); Pangerl Karsten. The Connection between Apocalyptic Thinking... Idem. Available at: www.gsi.uni-muenchen.de/lehreinheiten/ls_ib/arbeitspapiere/hausarbeiten/pangerl_2008.pdf (Accessed 12.02.2014).

¹¹ Думаете, казните Асахару – и жить станет легче? Сборник / Пер. с яп. студия «Феникс». – Харьков : ФОП Здоровый А.Я., 2012. – 108 с. [Электронный ресурс]. – URL: www.eco-nomos.ru/2013/11/seco/ (дата обращения: 10.03.2014).

- ¹² David E. Kaplan and Andrew Marshall. The Cult at the End of the World... Idem. Available at: http://archive.wired.com/wired/archive/4.07/aum_pr.html (Accessed 01.03.2014); Global Proliferation of Weapons of Mass Destruction... Idem. Available at: www.fas.org/irp/congress/1995_rpt/aum/index.html (Accessed 06.01.2014); Murray Sayle. Nerve gas and the Four Noble Truths... Idem. Available at: www.culthelp.info/index.php?option=com_content&task=view&id=871&Itemid=11&limit=1&limitstart=0 (Accessed 04.04.2014).
- ¹³ Meredith Box and Gavan Mc Cormack. Terror in Japan... Idem. Available at: www.japanfocus.org/-Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).
- ¹⁴ Цит. по: Религиозный тоталитаризм: Ау, «Аум»! Провозглашаю себя Христом. (По статье М. Сейл в «Нью-Йоркер» (Игар-Тасс) // Наука и религия. – 1996. – № 9. – С. 39).
- ¹⁵ Инагума Х.С. Асахара и безумства «Аум Синрикё» // Знакомьтесь – Япония. – 1996. – № 13. – С. 77.
- ¹⁶ Там же.
- ¹⁷ Там же, С. 76.
- ¹⁸ Юдзиро Накамура. Зло и Грех в Японской культуре / Перевод с японского: Л. Ермакова // Восточный портал: культура и искусство Китая и Японии [Электронный ресурс]. – URL: <http://anime.com.ru/modules.php?name=Sections &op=printpage&artid=21> (дата обращения: 19.02.2014).
- ¹⁹ Ямаори Тэцуо. Проблемы современного сознания: Японцы между религией и атеизмом / Пер. и предисл. Л.М. Ермаковой // Восток. – 1998. – № 5. – С. 37.
- ²⁰ Там же.
- ²¹ Там же, С. 39.
- ²² Юдзиро Накамура. Зло и Грех в Японской культуре... Указ. соч. – URL: <http://anime.com.ru/modules.php?name=Sections &op=printpage&artid=21> (дата обращения: 19.02.2014).
- ²³ Мураками Харуки. Подземка. – М.: ЭКСМО, 2012. – 608 с.
- ²⁴ Цит. по: Попов А.С. Критика абстрактно-гносеологического подхода к религиозной идеологии // Вестник Московского университета. – Сер. 7 : Философия. – 1991. – № 3. – С. 53.
- ²⁵ Murray Sayle. Nerve gas and the Four Noble Truths... Idem. Available at: www.culthelp.info/index.php?option=com_content&task=view&id=871&Itemid=11&limit=1&limitstart=0 (Accessed 04.04.2014).
- ²⁶ Ian Reader. Aum Shinrikiō. Founder / Group History. Post Date. – 2013, December 24 // The World Religions & Spirituality Project. VCU (Virginia Commonwealth University). Available at: www.has.vcu.edu/wrs/profiles/AumShinrikyo.htm (Accessed 18.06.2014)
- ²⁷ Meredith Box and Gavan Mc Cormack. Terror in Japan... Idem. Available at: www.japanfocus.org/-Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).
- ²⁸ Kenichi Asano. Japan's Imperial-Era Society: From the Anti-AUM Movement to the Elimination of all Heterodoxies // CESNUR Center for Studies on New Religions. Available at: www.cesnur.org/testi/aum_018.htm (Accessed 02.06.2014).
- ²⁹ Думаете, казните Асахару – и жить станет легче?.. Указ соч. – URL: там же.
- ³⁰ James R. Lewis. AUM Shinrikyo and Human Rights. Introduction. – A Special Issue of: SYZGY: Journal of Alternative Religion and Culture. – 1999. – Volume 8; Татхата (Об Учителе Сёко Асахара и Аум Синрикё – глазами учеников). Глава III. Факты о следствиях, судах и действиях СМИ по отношению к Аум в Японии [Электронный ресурс]. – URL: [www.ereading.ws/bookreader.php/149068/Asahara_Tathagata_\(Ob_Uchitele_Seko_Asahara_i_Aum_Sinrike_-_glazami_uchenikov\).html](http://www.ereading.ws/bookreader.php/149068/Asahara_Tathagata_(Ob_Uchitele_Seko_Asahara_i_Aum_Sinrike_-_glazami_uchenikov).html) (дата обращения: 05.05.2014).
- ³¹ Meredith Box and Gavan Mc Cormack. Terror in Japan... Idem. Available at: www.japanfocus.org/-Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).
- ³² Христиане Японии отказываются признавать национальный флаг и гимн // Благовест-инфо. – 17.06.2004 [Электронный ресурс]. – URL: www.agruz.info/print.php?year=2004&month1=June&day=17&files=r02.txt&print=news (дата обращения: 12.09.2004).
- ³³ Аум Синрикё – терроризм по-японски // AnimeShare.Su. Статьи о Японии. – 13.09.2011. [Электронный ресурс]. – URL: <http://animeshare.su/publ/13-1-0-13115> (дата обращения: 19.05.2014).
- ³⁴ Цит. по: Григорий Чхартишвили. Жизнь и смерть Юкио Мисимы, или Как уничтожить храм. 1993 [Электронный ресурс]. – URL: http://lib.ru/RUSS_DETEKTIW/BAKUNIN/s_misima.txt#0 (дата обращения: 03.04.2014).

- ³⁵ James R. Lewis. AUM Shinrikyo and Human Rights... Idem. – URL: Ibid.
- ³⁶ Hiroshi Matsubara. Children of Asahara forced to pay for guru's alleged crimes // Japan Times. – 2000. December 30. Available at : www.cesnur.org/testi/aum_043.htm#Anchor-35326 (Accessed 15.06.2014).
- ³⁷ Kenichi Asano. Japan's Imperial-Era Society... Idem. Available at: www.cesnur.org/testi/aum_018.htm (Accessed 02.06.2014).
- ³⁸ Ibid.
- ³⁹ Цит. по: Мори Тацую / Википедия [Электронный ресурс]. – URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/%CC%EE%F0%E8_%D2%E0%F6%F3%FF (дата обращения: 27.03.14).
- ⁴⁰ Новгородский В. Восточные культы. Верховный суд Японии подтвердил 6-й смертный приговор для бывшего члена «Аум Синрике» // Credo.Ru. 24.07.2009 [Электронный ресурс]. – URL: www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=72045 (дата обращения: 27.03.14).

References

1. Pangerl Karsten. IR-Rookies: Student Papers in International Politics. LMU: Ludwig-Maximilians-Universität. München, 2008, No. 1. Available at: www.gsi.uni-muenchen.de/lehreinheiten/ls_ib/arbeitspapiere/hausarbeiten/pangerl_2008.pdf (Accessed 12.02.2014).
2. Pangerl Karsten. IR-Rookies: Student Papers in International Politics. LMU: Ludwig-Maximilians-Universität. München, 2008, No. 1. Available at: www.gsi.uni-muenchen.de/lehreinheiten/ls_ib/arbeitspapiere/hausarbeiten/pangerl_2008.pdf (Accessed 12.02.2014).
3. Christopher Bodeen and Foster Klug. Associated press. The Boston Globe. Boston, 2012. March 28. Available at: www.bostonglobe.com/news/world/2012/03/27/summit-seeks-deter-nuclear-armed-terrorism/CIZinaBj8KKW41gWTsFIrL/story.html (Accessed 18.05.2014).
4. Christopher Bodeen and Foster Klug. Associated press. The Boston Globe. Boston, 2012. March 28. Available at: www.bostonglobe.com/news/world/2012/03/27/summit-seeks-deter-nuclear-armed-terrorism/CIZinaBj8KKW41gWTsFIrL/story.html (Accessed 18.05.2014).
5. David E. Kaplan and Andrew Marshall. WIRED. Study Guide (Extraction). New York: Crown Publishers, 1996. Available at: http://archive.wired.com/wired/archive/4.07/aum_pr.html (Accessed 01.03.2014.)
6. Murray Sayle. The New Yorker. Cult Awareness and Information Library, 1996. April 1. Available at: www.culthelp.info/index.php?option=com_content&task=view&id=871&Itemid=11&limit=1&limitstart=0 (Accessed 04.04.2014).
7. X-Secret.Com. *Velikie tainy chelovechestva* [X-Secret.Com. Great mysteries of the human race]. Available at: www.x-secret.com/istorii/zagadki-kosmosa/avstralijskij-fenomen.html (Accessed 01.06.2014).
8. Asahara S. *Den' gibeli. Sryvaya pokrovy tainy s Otkroveniya Svyatogo Ioanna Bogoslova* [The day of the death. Ripping off the veils of secrecy with the Revelation of St. John the Theologian]. Moscow, AUM Sinrikjo, 1994, 147 p.
9. Meredith Box, Gavan McCormack. The Asia-Pacific Journal: Japan Focus, 2004, June 15. Available at: www.japanfocus.org/-Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).
10. Richard Danzig, Marc Sageman, Terrance Leighton, Lloyd Hough, Hidemi Yuki, Rui Kotani, Zachary M. Hosford. Aum Shinrikyo Insights Into How Terrorists Develop Biological and Chemical Weapons. Washington: Center for a New American Security, 2011. Available at: www.cnas.org/files/documents/publications/CNAS_AumShinrikyo_Danzig_1.pdf (Accessed 14.03.2014).
11. Global Proliferation of Weapons of Mass Destruction: A Case Study on the Aum Shinrikyo. 1995, October 31. Available at: www.fas.org/irp/congress/1995_rpt/aum/index.html (Accessed 06.01.2014).
12. Richard Danzig, Marc Sageman, Terrance Leighton, Lloyd Hough, Hidemi Yuki, Rui Kotani, Zachary M. Hosford. Aum Shinrikyo Insights Into How Terrorists Develop Biological and Chemical Weapons. Washington: Center for a New American Security, 2011. Available at: www.cnas.org/files/documents/publications/CNAS_AumShinrikyo_Danzig_1.pdf (Accessed 14.03.2014).
13. Pangerl Karsten. IR-Rookies: Student Papers in International Politics. LMU: Ludwig-Maximilians-Universität. München, 2008, No. 1. Available at: www.gsi.uni-muenchen.de/lehreinheiten/ls_ib/arbeitspapiere/hausarbeiten/pangerl_2008.pdf (Accessed 12.02.2014).

14. *Dumaete, kaznite Asaharu – i zhit' stanet legche?* [Will You Lead a Better Life If You Put Asahara to Death?]. Kharkov: FOP Zdorovy A.Ja., 2012, 108 p.
15. David E. Kaplan, Andrew Marshall. *The Cult at the End of the World*. New York: Crown Publishers, 1996. Available at: http://archive.wired.com/wired/archive/4.07/aum_pr.html (Accessed 01.03.2014).
16. Global Proliferation of Weapons of Mass Destruction: A Case Study on the Aum Shinrikyo. 1995, October 31. Available at: www.fas.org/irp/congress/1995_rpt/aum/index.html (Accessed 06.01.2014).
17. Meredith Box, Gavan McCormack. *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, 2004, June 15. Available at: www.japanfocus.org/-Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).
18. Nauka i religiya [Science and Religion]. Moscow, 1996, No. 9, P. 39.
19. Inaguma H. *Znakom' tes' – Japonija* [The meeting with Japan]. Moscow, 1996, No. 13, P. 77.
20. Inaguma H. *Znakom' tes' – Japonija* [The meeting with Japan]. Moscow, 1996, No. 13, P. 77.
21. Inaguma H. *Znakom' tes' – Japonija* [The meeting with Japan]. Moscow, 1996, No. 13, P. 76.
22. Yudjiro Nakamura. *Zlo i grekh v yaponskoy culture* [Evil and sin in Japanese culture]. Available at: <http://anime.com.ru/modules.php?name=Sections &op=printpage&artid=21> (Accessed 19.02.2014).
23. Yamaori Tetsuo. *Vostok* [The East]. Moscow, 1998, No. 5, P. 37.
24. Yamaori Tetsuo. *Vostok* [The East]. Moscow, 1998, No. 5, P. 37.
25. Yamaori Tetsuo. *Vostok* [The East]. Moscow, 1998, No. 5, P. 39.
26. Yudjiro Nakamura. *Zlo i grekh v yaponskoy culture* [Evil and sin in Japanese culture]. Available at: <http://anime.com.ru/modules.php?name=Sections &op=printpage&artid=21> (Accessed 19.02.2014).
27. Murakami Haruki. *Podzemka* [Underground]. Moscow, EKSMO, 2012, 608 p.
28. Popov A.S. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser.7: Filosofija* [Bulletin of Moscow State University. Series 7: Philosophy]. Moscow, 1991, No. 3, P. 53.
29. Murray Sayle. *The New Yorker. Cult Awareness and Information Library*, 1996. April 1. Available at: www.culthelp.info/index.php?option=com_content&task=view&id=871&Itemid=11&limit=1&limitstart=0 (Accessed 04.04.2014).
30. Ian Reader. *The World Religions & Spirituality Project*. VCU (Virginia Commonwealth University): Group History, 2013. Available at: www.has.vcu.edu/wrs/profiles/AumShinrikyo.htm (Accessed 18.06.2014).
31. Meredith Box, Gavan McCormack. *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, 2004, June 15. Available at: www.japanfocus.org/-Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).
32. Kenichi Asano. *Japan's Imperial-Era Society: From the Anti-AUM Movement to the Elimination of all Heterodoxies*. Available at: www.cesnur.org/testi/aum_018.htm (Accessed 02.06.2014).
33. *Dumaete, kaznite Asaharu – i zhit' stanet legche?* [Will You Lead a Better Life If You Put Asahara to Death?]. Kharkov: FOP Zdorovy A.Ja., 2012, 108 p.
34. James R. Lewis. *Journal of Alternative Religion and Culture*. Volume 8, 1999. Available at: [www.e-reading.ws/bookreader.php/149068/Asahara-Tathagata_\(Ob_Uchitele_Seko_Asahara_i_Aum_Sinrike_-_glazami_uchenikov\).html](http://www.e-reading.ws/bookreader.php/149068/Asahara-Tathagata_(Ob_Uchitele_Seko_Asahara_i_Aum_Sinrike_-_glazami_uchenikov).html) (Accessed 05.05.2014).
35. Meredith Box, Gavan McCormack. *The Asia-Pacific Journal: Japan Focus*, 2004, June 15. Available at: www.japanfocus.org/-Meredith-Box/1570 (Accessed 06.05.2014).
36. *Khristiane Yaponii otkazyvayutsya priznavat natsionalny flag i gimn* [Japanese Christians refuse to accept national flag and anthem]. Available at: www.agnuz.info/print.php?year=2004&month1=June&day=17&files=r02.txt&print=news (Accessed 12.09.2004).
37. *Aum Shinrikyo – terrorizm po-yaponski* [Aum Shinrikyo – terrorism in Japanese]. 13.09.2011. URL: animeshare.ru/publ/13-1-0-13115 (Accessed 19.05.2014).
38. Grigory Chhartishvili. *Zhizn' i smert' Yukio Misimy, ili Kak unichtozhit' hram* [The Life and Death of Yukio Mishima, or How to Destroy the Temple]. Available at: http://lib.ru/RUSS_DETEKTIW/BAKUNIN/s_misima.txt#0 (Accessed 03.04.2014).
39. James R. Lewis. *Journal of Alternative Religion and Culture*. Volume 8, 1999. Available at: [www.e-reading.ws/bookreader.php/149068/Asahara-Tathagata_\(Ob_Uchitele_Seko_Asahara_i_Aum_Sinrike_-_glazami_uchenikov\).html](http://www.e-reading.ws/bookreader.php/149068/Asahara-Tathagata_(Ob_Uchitele_Seko_Asahara_i_Aum_Sinrike_-_glazami_uchenikov).html) (Accessed 05.05.2014).
40. Hiroshi Matsubara. *Japan Times*, 2000, December 30. Available at: www.cesnur.org/testi/aum_043.htm#Anchor-35326 (Accessed 15.06.2014).

41. Kenichi Asano. Japan's Imperial-Era Society: From the Anti-AUM Movement to the Elimination of all Heterodoxies. Available at: www.cesnur.org/testi/aum_018.htm (Accessed 02.06.2014).
42. Kenichi Asano. Japan's Imperial-Era Society: From the Anti-AUM Movement to the Elimination of all Heterodoxies. Available at: www.cesnur.org/testi/aum_018.htm (Accessed 02.06.2014).
43. Wikipedia.Ru. Available at: <http://ru.wikipedia.org/wiki/%CC%E8,%D2%E0%F6%F3%FF> (Accessed 27.03.14).
44. Novgorodsky V. *Vostochnye kul'ty. Verkhovnyy sud Yaponii podtverdil 6-y smertnyy prigovor dlya byvshego chlena «Aum Shinrikyo»* [Eastern cults. The Supreme Court of Japan upheld the 6th death sentence for a former member of Aum Shinrikyo]. Available at: www.portal-credo.ru/site/print.php?act=news&id=72045 (Accessed 27.03.14).



Карибуллин А.А.

Ризаетдин Фахретдин и Зайнулла Расулев: к проблеме осмысления «суфизма» - религиозно-философского учения в исламе

Аннотация. В данном исследовании автором ставится задача показать отношение представителей татарского реформаторского движения «джадидизм» (на примере Р. Фахретдина) к религиозно-философскому учению в исламе «суфизму», который был составным элементом ислама в Волго-Уральском регионе России, а также к некоторым его представителям. Автором статьи делается попытка анализа основных факторов, которые оказали влияние на формирование определенных взглядов Р. Фахретдина на «суфизм». В ходе исследования автор статьи приходит к выводу, что взгляды татарского реформаторского движения (в том числе и Р. Фахретдина) не столь однозначны, как это освещалось ранее. С одной стороны, Р. Фахретдин принимал суфизм как учение и был с ним тесно связан, но в тоже время критиковал его проявления.



А.А. Карибуллин

Ключевые слова: ислам в Волго-Уральском регионе России, Р. Фахретдин, суфизм, З. Расулев, джадидизм

На фоне исследований по возрождению и изучению богословского наследия мусульманских религиозных деятелей Волго-Уральского региона, возрастает интерес к богословским трудам Ризаетдина Фахретдина и его воззрениям, которые отличаются своей уникальностью. Р. Фахретдин является яркой фигурой реформаторского движения конца XIX – нач. XX вв., труды которого являются достоянием национальной истории, духовной культуры народов Поволжья и Приуралья.

При таком изучении творчества и взглядов Р. Фахретдина, вызывает интерес его отношение к личности Зайнуллы Расулева и суфизма в целом. Они оба жили и творили практически в одно время, и их судьбы, можно сказать, тесно переплетены между собой.

Стоит отметить, что суфизм выступал практически единственной формой бытования ислама не только среди народов Волго-Уральского региона, но и во многих других уголках мусульманского Востока. З. Расулев являлся шейхом тариката Накшбандия, ветви «халидия». Из истории видно, что ветви «муджаддия» и «халидия» были самыми распространенными в Волго-Уральском регионе России в XVIII–XX вв. Многие исследователи причисляют Зайнуллу ишана к джадидам. В первые годы в программе обучения медресе преобладали традиционные богословские дисциплины: логика и калам. Зайнулла Расулев был противником схоластики, поэтому преподавание в «Расулии» концентрировалось на изучении Корана и хадисов по богословским трудам Г. Курсави и Ш. Марджани. С 1893 года З. Расулев начал

реформировать свою школу по джадидскому образцу – ввел звуковой метод обучения, классно-урочную систему, изучение светских дисциплин. В 1895 г. послал двух педагогов для личного обучения у И. Гаспринского. Медресе «Расулия» превратилась в джадидское медресе, а также в один из центров тариката Накшбандия, особенно для мусульман Оренбургской губернии, Уральской и Тургайской областей. Однако зарубежный исследователь Х. Алгар считает невообразимым тот факт, что Зайнулла Расулев мог себя причислить к джадидам. Далее он дополняет, что медресе «Расулия» можно назвать учебным заведением смешанного (принимавшим новые методы, но в то же время сохранявшим традиционность) типа, которое служило мостом между «джадидами» и «кадимистами»¹.

В связи с этим стоит дать краткое объяснение понятию «джадидизм». Так, профессор Р.М. Мухаметшин пишет: «В научном объяснении феномена джадидизм очень много белых пятен, которые оставляют возможность для вольного толкования этого феномена. Если для одних это всего лишь реформирование системы образования путем создания новометодных медресе, то для других это не больше и не меньше как татарский вариант ислама»². В общем, взаимоотношения татарского реформаторского движения «джадидизм» и суфизма весьма интересно, его рассмотрение поможет прояснить многие факты нашего исследования.

Исходя из данного определения, можно сказать, что З. Расулев был сторонником реформы именно религиозного образования, оставаясь при этом в рамках традиционного суфизма не переходя к идеям реформирования самого ислама. Внедрение «джадидидских» методов в систему образования укрепило авторитет З. Расулева не только среди населения, но и среди мусульманской интеллигенции, соединив в одно целое идеи реформы мусульманского образования и суфизма. Однако стоит учесть тот факт, что уже в начале XX века медресе «Расулия» практически целиком переходит в руки сына Зайнуллы ишана – Габдулле Расулеву. Об этом пишет в книге воспоминаний С.Г. Рахманкулова: «После окончания обеда Ишан Хазрат обратился к присутствующим гостям. Он сказал, что все руководство медресе передаст своему старшему сыну Габдрахман Хазрату, благословляет его и разрешает провести изменения в работе медресе»³. По возвращению на родину в 1902 году, после окончания исламского университета «Аль-Азхар», Габдрахман Расулев с большим энтузиазмом приступает к преподавательской деятельности, что и отразилось в изменении программы медресе. Уже в 1903 году начинаются серьезные преобразования в медресе «Расулия» – в частности, оно оборудуется современной зарубежной техникой и новым зданием. Получая образование в «Аль-Азхаре», Габдрахман Расулев мог воспринять идеи реформаторства у муфтия Египта Мухаммеда Абдо, который был учеником Дж. Аль-Афгани.

Известно, что Р. Фахретдин глубоко почитал шейха Зайнуллу Расулева, а в сборнике некрологов на его смерть, изданном в 1917 г., назвал покойного шейха «великой исторической личностью нашего народа»⁴. Х. Алгар причисляет Р. Фахретдина к последователям шейха З. Расулева. Также об этом упоминает и Х. Максудов, говоря о том, что некоторые центральноазиатские, татарские и даже афганские ишаны посвятили в Накшбандии большинство теоретиков татарского реформизма, среди которых в числе учеников Зайнуллы ишана числятся и Риза Фахреддин⁵.

Следует принять во внимание отрывок из сборника некрологов, в котором Р. Фахретдин описывает встречу своего учителя с Зайнуллой хазратом в Альметьевске (во время заключения под стражу и перевода его по этапу):

«Об их встрече учитель сказал: Зайнулла хазрат – человек с хорошей памятью и ученый. Каждую свою мысль подтверждал доказательствами из книг. Называл книгу, том и страницу, где находятся эти слова. Вдобавок к этому, он очень воспитанный, с открытой душой. Ему не свойственен гнев». Далее сам Р. Фахретдин, соглашаясь с этим высказыванием, говорит: «Это я слышал от многих людей»⁶ (перевод наш – А.К.). Исходя из выше изложенного, можно с уверенностью сделать вывод, что Р. Фахретдин и З. Расулев были не только соратниками в области мусульманского просвещения, но и близкими друзьями. В датах жизни и творчества Р. Фахретдин исследователь Г.Б. Хусинов указал дату 1894–1895 как годы установления крепкой дружбы между Зайнуллой ишаном и Риза Фахретдином⁷. Также примечательно то, что после смерти Р. Фахретдина пост муфтия ЦДУМ занимает старший сын Зайнуллы ишана Габдрахман Расулев. Это еще раз показывает, что их семьи были очень близки.

Обоснование некоторых спорных моментов в воззрениях на суфизм Р. Фахретдина приводит в своей статье Р.И. Насыров, где он считает, что основной причиной противопоставления взглядов ученого многовековому религиозному наследию является необъективное изучение советской наукой религиозно-философского наследия мусульманского востока, т.е. из своих атеистических и рационалистических взглядов она искусственно делит одни течения ислама на прогрессивные, а другие – на реакционные. Он пишет: «Согласно такому абстрактному и схематическому подходу обществоведы предпочитали рассматривать суфизм, одно из главных религиозно-философских направлений ислама, как глубоко консервативное явление, антипод разуму, прогрессу и свободной мысли. И это только потому, что суфии, исходя из своего положения об ограниченности разума, настаивали на его дополнении интуитивным познанием. А поскольку Ризаеддин Фахретдин воспевал разум и научное знание, то неискушенный человек может сделать вывод, что он негативно относился в целом к суфийской традиции»⁸. Да действительно, в этом плане советская наука применяла принцип дихотомии, т.е. целенаправленно разделяла традиции на прогрессивные и отсталые. Это можно увидеть также на примере «джадидизма» и «кадимизма», когда одно противопоставляется другому. На самом деле никакого противопоставления, можно сказать, и не было, так как джадиды в лице Ш. Марджани, Г. Баруди и З. Расулева состояли в тарикате Накшбандия, что, в свою очередь, является традиционным элементом кадимизма.

Однако Р. Фахретдин в своем основном труде религиозно-теологического характера «Дини вэ ижтимагый мэсьэлэлэр» весьма часто прибегает к критике суфизма и ишанизма. Например, Р. Фахретдин пишет: «Когда с одной стороны шло избавление тафсиров от иудейских повествований, с другой возникли приверженцы спекулятивного богословия и суфии, которые стали тянуть Коран на свою сторону, использовать аяты в качестве доказательств безошибочности своих воззрений и совершаемых деяний. У этих двух групп есть соответственно свои тафсиры, которые воспринимаются среди людей как комментарии к Корану. По причине их изучения, возможно, есть и нашедшие наставление на истинный путь, однако заблудившихся, по всей вероятности, больше» (перевод наш – А.К.)⁹. Далее ученый пишет следующее: «Передается, что имам Абуль-Хасан аль-Вахида, имея в виду книгу «Хакаик ат-тафсир» Абу-Абдаррахмана ас-Сулями, сказал слова такого содержания: «Если он был убежден, что написанное им является толкованием Корана, то этот человек должен быть вероотступником»¹⁰. Критикуя суфиев и мутакаллимов за привнесение в религию большого количества новшеств (бидгат),

ученый говорит: «Привнесенных со стороны людей калама и неграмотных суфиев новшеств (бидгат) нет счету»¹¹.

Ф.Н. Баишев также отмечает негативное отношение Р. Фахретдина к суфизму, в связи с чем приводит в своем исследовании характеристику, данную Р. Фахретдину муфтием Г. Баруди: «...Критика в отношении последователей суфийских орденов и всех улемов чрезмерна. Своими некоторыми статьями и идеями иногда становится примером для чрезмерностей и преувеличений, увлекающихся языком и пером молодых людей»¹².

В труде Р. Фахретдина «Мэшхур ирлэр» («Знаменитые мужи»), автор знакомит читателя с выдающимися деятелями науки, философами. В данных книгах достаточное внимание уделено освещению творчества крупнейших исламских мыслителей-мистиков, как, например, Имам ал-Газали и Ибн Араби. Но, тем не менее, в этой серии уделено место и личности Ибн Теймийи, который, как известно, был ярким противником нововведений и довольно критично относился к суфизму. Исходя из этого, можно предположить, что в работах Р. Фахретдина прослеживается идея освещения различных точек зрения на примерах знаменитых личностей, которые принадлежали к разным идейным группам. Этим Р. Фахретдин пытался показать разные взгляды на понимание некоторых моментов в исламе, чтобы мусульманское сообщество было осведомлено с разных сторон, что соответственно ведет к более глубокому анализу.

Несмотря на вышеприведенные высказывания, Р. Фахретдин не выступал с резкой критикой и опровержением суфизма как науки или же его эзотерического содержания, а безжалостно обрушивался лишь на те проявления, которые мешали гармоничному развитию личности и общества. Так считает современный исследователь Л.И. Тухватуллина¹³. Также это прослеживается и в следующих высказываниях Р. Фахретдина: «Не придаю никакого значения снам, кроме как снам о пророках и святых суфиях»¹⁴. Из данного высказывания следует то, что суфизм имел непосредственное влияние на ученого. Это также опровергает высказывания некоторых ученых, которые пишут, что Фахретдин не признавал ничего, кроме рационального мышления.

Некоторые исследователи отмечают, что в то время суфизм делился на «высокий» и «низовой». «Высокий» суфизм представляли такие личности, как шейх Зайнулла Расулев; они много сделали для обновления различных сторон жизни (образование, политика и экономика) мусульман дореволюционной России, особенно – мусульман Поволжья и Урала¹⁵. Негативное отношение Р. Фахретдина к суфизму в некоторых его трудах можно также объяснить и тем, что критика выражалась в отношении определенных личностей, которые, прикрываясь высокими ценностями суфизма, спекулировали на духовных ценностях, тем самым являясь тормозом в развитии ислама. В этом плане нам показалась весьма интересной статья зарубежного исследователя Тьерри Зарконе «Суфизм в татарском мире в начале XX века», в которой автор подробно рассмотрел взаимодействие реформаторского движения «джадидизм» с суфизмом. В связи с этим исследователь также разделяет суфизм на хороший и плохой, приводя при этом в пример высказывания З. Валиди, а для более зримого восприятия разделяет понятия «шейх» и «ишан», хотя и допускает исключения в употреблении данных терминов в отношении З. Расулева, которого одновременно называли и ишаном, и шейхом. В его понимании «шейх» – это истинный, образованный суфий, а «ишан» представлял собой невежественного деревенского суфия. Он также отмечает, что джадиды тесным образом были связаны с суфизмом, хотя и допускали некоторую

критику в его сторону. Также исследователь указывает, что при совершении паломничества большинство джадидов проходило через суфийские текке. Делая вывод, исследователь замечает, что проблема суфизма реформистских мыслителей татарского, среднеазиатского, да и всего мусульманского мира в совокупности, далека от разрешения¹⁶.

Исходя из вышеизложенного, можно сделать вывод, что позиция Фахретдина к суфизму (тасаввуфу) не была негативной. Но также ошибочно будет считать, что ученый полностью принимал суфизм и его проявления. Условно его можно обозначить как «умеренное» (т.е. ученый принимал его как науку, но относился негативно к некоторым его проявлениям, в частности к ишанизму). Не принимать суфизм Фахретдин просто не мог, так как получил свое образование в традиционном кадимитском медресе, где суфизм был составным элементом обучения. С другой стороны, Р. Фахретдин впитал идеи таких мусульманских реформаторов, как Джамал ад-Дин ал-Афгани и Мухаммед Абдо вместе с идеями возврата к временам пророка Мухаммеда и очищения религии от позднейших наслоений. И действительно, если сопоставить некоторые моменты в отношении Р. Фахретдина и М. Абдо к суфизму, то мы увидим колоссальное совпадение во взглядах. Мухаммад Абдо также довольно резко выступал против суфизма, хотя и признавал некоторые достоинства учения: нравственное самосовершенствование, обретение внутренней веры, критическое отношение к официальной догматике и т.д. Тьерри Зарконе в своей статье даже приводит слова М. Бигиева из его книги «Исламские философы», в которой также говорится, что М. Абдо проявил интерес к суфизму и даже был членом суфийского ордена «Шазилия».

Несмотря на данные противоречия, Ризаэтдин Фахретдин является великим ученым и просветителем своего времени, труды которого отличаются уникальностью и являются актуальными и в наше время. Великий татарский ученый просветитель Ш. Марджани в оценке Р. Фахретдина отметил: «Если этот юноша и дальше продолжит в своем деле, то хорошо послужит» (перевод наш – А.К.). К сожалению, богословские труды ученого Р. Фахретдина недостаточно изучены, но тенденция такова, что его труды вызывают интерес у современных исследователей.

Библиографический список

1. Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев – последний великий шейх суфийского братства Накшбандийа в Волого-Уральском регионе // Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. – Уфа, 2000. – 152 с.
2. Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р. Фахретдинова. – Уфа : Китап, 1996. – 170 с.
3. Максудов Х. «Рашид муршид», в указ. соч. Р. Фахретдинова. – С. 45.
4. Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. – Казань : Татар. кн. изд-во, 2005. – 246 с.
5. Насыров И.Р. «Уроки толерантности» // Просветительские традиции илсама в Урало-Поволжье: Первые Фахретдиновские чтения: Сб. мат. Всеросс. науч.-практ. конф. / под ред. Р.М. Асадуллина. – Нижний Новгород : ИД «Медина», 2009. – 143 с.
6. Насыров Р. Зэйнулла ишан. – Казань : «Иман» нәшрияты, 2000. – 28 б.
7. Рахманкулова С.Г. Муфтий Габдрахман Расулев – старший сын Ишана Хазрата Расулева. – Челябинск, 2000. – 142 с.
8. Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. – Казань : Татар. кн. изд-во, 2003. – 207 с.
9. Фәхрәтдин бин Ризаәтдин. Дини вә ижтимагый мәсәләләр. – Оренбург : «Вақыт», 1914. – 208 б.

10. Фәхретдин Ризаэтдин: Фәнни-биографик жьентык. – Казан : «Рухият» нәшрияты, 1999. – 224 б.
11. Фәхретдин Ризаэтдин. Тәржемәи хәлем. – Казан : «Иман» нәшрияты, 2009. – 79 б.
12. Хусаинов Г.Б. Даты жизни и творчества Ризаитдина Фахретдина // Материалы к биобиблиографии Ризы Фахретдинова (Из Научного архива УНЦ РАН). – Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. – 76 с.

¹ Алгар Х. Шейх Зайнулла Расулев – последний великий шейх суфийского братства Накшбандийа в Волого-Уральском регионе // Шейх Зейнулла Расули (Расулев) ан-Накшбанди. Избранные произведения. – Уфа : 2000. – С. 82.

² Мухаметшин Р.М. Ислам в общественной и политической жизни татар и Татарстана в XX веке. – Казань : Татар. кн. изд-во, 2005. – С. 82.

³ Рахманкулова С.Г. Муфтий Габдрахман Расулев – старший сын Ишана Хазрата Расулева. – Челябинск, 2000. – С. 53.

⁴ Насыров Р. Зэйнулла ишан. – Казан : «Иман» нәшрияты, 2000. – Б. 3.

⁵ Максудов Х. «Рашид муршид», в указ. соч. Р. Фахретдинова. – С. 45.

⁶ Фәхретдин, Ризаэтдин. Тәржемәи хәлем. – Казан : «Иман» нәшрияты, 2009. – С. 42–43.

⁷ Хусаинов Г.Б. Даты жизни и творчества Ризаитдина Фахретдина. // Материалы к биобиблиографии Ризы Фахретдинова (Из Научного архива УНЦ РАН). – Уфа : ИИЯЛ УНЦ РАН, 2010. – С. 13.

⁸ Насыров И.Р. «Уроки толерантности» // Просветительские традиции ислама в Урало-Поволжье: Первые Фахретдиновские чтения: Сб. мат. Всеросс. науч.-практ. конф. / под ред. Р.М. Асадуллина. – Нижний Новгород : ИД «Медина», 2009. – С. 102–106.

⁹ Фахретдин бин Ризаэтдин. Дини вә ижтимагый мэсэлэлэр. – Оренбург : «Вақыт», 1914. – Б. 23.

¹⁰ Там же. – Б. 24.

¹¹ Там же. – Б. 129.

¹² Баишев Ф.Н. Общественно-политические и нравственно-этические взгляды Р. Фахретдинова. – Уфа : Китап, 1996. – С. 120.

¹³ Тухватуллина Л.И. Проблема человека в трудах татарских богословов: конец XIX – начало XX веков. – Казань : Татар. кн. изд-во, 2003. – С. 115.

¹⁴ Фәхретдин Ризаэтдин: Фәнни-биографик жьентык. – Казан : «Рухият» нәшрияты, 1999. – Б. 99.

¹⁵ Насыров Р. Зэйнулла ишан. – Казан : «Иман» нәшрияты, 2000. – Б. 13.

¹⁶ Тьерри Зарконе. Суфизм в татарском мире в начале XX века (Муса Ярулла Бигиев и один из полемических аспектов этой проблемы) // Панорама-Форум. – 1997. – № 12 [Электронный ресурс]. – URL: http://www.kcn.ru/tat_ru/politics/pan/index.php?tbut=12&sod=10 (дата обращения: 10.02.2013).

References

1. Algar H. *Sheikh Zaynulla Rasulev – posledniy velikiy sheikh sufiyского bratstva Nakshbandiya v Vologo-Ural'skom regione* [Sheikh Zaynulla Rasulev – the last great Sheikh of the Sufi brotherhood Naqshbandiyya in the Volga-Ural region]. Ufa, 2000, P. 82.
2. Mukhametshin R.M. *Islam v obschestvennoy i politicheskoy zhizni tatar i Tatarstana v XX veke* [Islam in public and political life of the Tatars and Tatarstan in the XX century]. Kazan, Tatarskoe knizhnoe izdatelstvo, 2005, P. 82.
3. Rakhmankulova S.G. *Muftiy Gabdrakhman Rasulev – starshiy syn Ishana Khazrata Rasuleva* [Mufti Gabdrakhman Rasulev – the eldest son of Ishan Hazrat Rasulev]. Chelyabinsk, 2000, P. 53.
4. Nasyirov R. Zaynulla the Ishan [Зэйнулла ишан]. Kazan, «Iman» nashriyaty, 2000, P. 3.
5. Maksudov H. “Rashid murshid” in works of R. Fakhretdinov, P. 45.
6. Fakhretdin Rizayetdin. My biography [Тәржемәи хәлем]. Kazan, «Iman» nashriyaty, 2009, pp. 42–43.
7. Khusainov G.B. *Materialy k biobibliografii Rizy Fakhretdinova* [Materials to the biobibliography of Riza Fakhretdinov]. Ufa, IJaL UNC RAN, 2010, P. 13.

Религиозная философия

8. Nasyrov I.R. *Prosvetitel'skie traditsii islama v Uralo-Povolzh'e: Pervye Fakhretdinovskie chteniya* [Educational traditions of Islam in the Ural-Volga region: The first Fakhretdinov readings]. Nizhniy Novgorod, ID «Medina», 2009, pp. 102–106.
9. Fakhretdin bin Rizayetdin. Religious and social issues [Дини вә ижтимагый мәсәләләр]. Orenburg, «Vakyt», 1914, Б. 23.
10. Fakhretdin bin Rizayetdin. Religious and social issues [Дини вә ижтимагый мәсәләләр]. Orenburg, «Vakyt», 1914, Б. 24.
11. Fakhretdin bin Rizayetdin. Religious and social issues [Дини вә ижтимагый мәсәләләр]. Orenburg, «Vakyt», 1914, Б. 129.
12. Baishev F.N. *Obshhestvenno-politicheskie i npravstvenno-jeticheskie vzgljady R.Fahretdinova* [Socio-political and moral-ethical views R. Fahretdinova]. Ufa: Kitap, 1996, P. 120.
13. Tuhvatullina L.I. *Problema cheloveka v trudah tatarskih bogoslovov: konec XIX – nachalo XX vekov* [The problem of man in the writings of Tatar theologians: the end of XIX - early XX centuries]. Kazan: Tatar. kn. izd-vo, 2003, P. 115.
14. Fakhretdin Rizayetdin. Sci-biographical collection [Фәнни-биографик жыентык]. Kazan, «Ruhyat» нәшрияты, 1999, Б. 99.
15. Nasyrov R. *Zaynulla ishan* [Zaynulla the Ishan]. Kazan: «Iman» нәшрияты, 2000, Б. 13.
16. Thierry Zarkone. *Panorama-forum* [Panorama-forum], 1997, No. 12. Available at: http://www.kcn.ru/tat_ru/politics/pan/index.php?tbut=12&sod=10 (Accessed 10.02.2013).



Щепанский В.В.

Герменевтический анализ религиозных символов в «Треносе» Мелетия Смотрицкого



В.В. Щепанский

Аннотация. В статье осуществлен герменевтический анализ религиозного символизма полемического произведения «Тренос» (1610) Мелетия Смотрицкого; подробно рассмотрены представления о сакральном пространстве на примере символа «Церкви-Матери». Отдельным пунктом рассмотрено становление секулярного и рационального мышления в толковании религиозных символов.

Ключевые слова: «Церковь-Мать», религиозный символизм, сакральное – профанное, секулярный, Смотрицкий

С точки зрения феноменологии религии и герменевтики, которые являются составляющими ключевых методик современного мирового религиоведения, можно говорить об осознании важной роли, которую сыграл «Тренос» в формировании представления о религиозном опыте среди православно-украинской этнической и религиозной идентичности в начале XVII в. Соответственно, религиозный опыт М. Смотрицкого, оформленный в тексте «Треноса», отражает мифологизацию ценностей раннего средневековья и стремление украинского мыслителя изменить тогдашний религиозно-философский дискурс православной традиции и образ мира православного украинца. Достигает он этого через формирование нового, более современного относительно традиционного православия, образа мышления.

Осуществление феноменологического, герменевтического и структурно-сравнительного анализа текста «Треноса» необходимо не просто для того, чтобы обратиться к конкретным теоретическим проблемам религиоведения, но и для того, чтобы подвергнуть критическому анализу основы методологии украинского религиоведения. Такая необходимость обусловлена рядом факторов, связанных как с развитием различных областей гуманитарного знания, так и с результатами, полученными в смежных областях знания, прежде всего, в философии. В настоящее время в религиоведении господствует социологический подход, который в течение последних ста лет способствовал значительному прогрессу в религиоведении, углубляя наше понимание функционирования религий в украинской культуре и обществе. Ограниченность этого подхода, однако, становится все более очевидной и начинает обозначать его границы и возможности применения.

Недовольство господствующей парадигмой вполне отчетливо присутствует в трудах М. Элиаде, и сегодня достаточно четко осознается западными религиоведами. В украинской науке недовольство должно ощущаться еще острее через глубокое понимание всех плюсов и минусов социологического подхода в его марксистском варианте, который существует в виде социологических и историографических парадигм. Однако, к сожалению,

разочарование в марксизме как в универсальной парадигме как религиоведческого, так и гуманитарного исследования в целом, довольно часто формирует у украинских ученых своеобразный методологический индифферентизм. Это вызывает некоторый теоретический скепсис в формировании новой, более качественной методологии. Погружение в эмпирические и архивные данные осмысливается не с позиции методологической структуры, а с позиции так называемого «здравого смысла». Соответственно, обращаясь к предыдущим исследованиям наследия М. Смотрицкого, ученые анализировали творчество украинского мыслителя через историографию и описательный характер социокультурных событий XVII в., которые были описаны автором в его трудах. Отдельными исключениями являются научные работы Д. Фрика¹ и С. Бабича². Упомянутые работы характеризуются новаторством в исторической и литературной плоскости.

Творчество М. Смотрицкого приходится на период времени, когда встает вопрос о церкви как о целостной структуре. Анализируя «Тренос» с помощью методологии феноменологии и герменевтики М. Элиаде, мы можем четко выделить два аспекта, которые следует рассмотреть, а именно: дихотомию сакральное – профанное. В «Треносе» Смотрицкого «священное» проявляется как реальность иной категории.

Распространенным критерием для определения религиозного характера произведения или высказанного мировоззрения, верования или доктрины, является проверка его на наличие оппозиции (или дихотомии) «сакральное – профанное», которая считается фундаментальной для религии. Эта идея происходит от работ М. Вебера³ и Э. Дюркгейма⁴, однако широкое применение в религиоведении она получила благодаря работам М. Элиаде⁵. На первый взгляд, этот критерий имеет ряд преимуществ по сравнению с рассмотренными выше социологическим и историсофским подходом. Действительно, сакральным (священным) совсем не обязательно должно быть что-то сверхъестественное. Сакральностью может быть наделено любое существо, любая часть природы, природа в целом. Итак, первоначальное определение, которое можно дать священному, сводится к следующему: священное – это то, что противостоит мирскому, т.е. секулярному.

В «Треносе» Смотрицкого сферой священного выступает образ «Церкви-Матери». Он характеризуется как пространственное явление, сочетает в себе ареал распространения православной церкви. В христианской традиции сформировалась детальная система видения образа церкви, которая бессознательно нашла свое отражение в формировании многозначных символов. В Ветхом Завете церковь представлена в образе ковчега (Быт. 6, 14) или скинии (Исх. 26, 27), что архетипично отражает представление о доме. Новый Завет отождествляет церковь с образом Иисуса Христа и с распятием. Последнее уподобляется мировому дереву, или *Axis Mundi*, которое сочетает небо и землю. Его основа, которая находится в земле, отражает потусторонний мир (Адам, прошлое, все, что было до жертвы Иисуса) и всё, что есть снаружи (Христос, настоящее и будущее, связанное с жертвой Христа). Эти образы показывают истинность этого мира, переполненного божественной святостью. Визуальным символом в «Треносе» Смотрицкого является образ Церкви-Матери, который воплощается через единение всех православных христиан. Местом такого единения выступает дом или храм. Храм отождествляется с абстрактным образом церкви, как место, где находится истина. Он обладает сакральным характером и потому является местом пребывания Бога, но и одновременно является местом, где собирается народ.

Святой Августин в работе «О граде Божием» описывает два места:

«град земной» в противовес граду Божьему. Согласно трактату, церковь выступает как «град Божий», который симбиотически сочетается с представлением идеи Божьего провидения, направляющего этот «град Божий» к единству человека с Богом. В «граде земном» находится профанная сфера деятельности человека, связанная с мирскими благами. Итак, в интерпретации Святого Августина храм выступает как идеальное место для человека. Логическая структура храма предусматривает присутствие священного значения. Это истинно святое место, жилье Бога. Храм постоянно освящает мир, поэтому одновременно отражает и несет его в себе.

Еще одним образом, который встречается в Библии, является город небесный Иерусалим, который был создан Богом в то же время, что и Рай, то есть *in aeternum*. Вслед за Августином, украинский мыслитель Иоанникий Галатовский в трактате «Ключ понимания» выводит двойственную природу Церкви: «Двойкой является церковь. Первая – материальная, построена из камня или дерева, такую церковь Соломон, царь Израиля, построил в Иерусалиме. Вторая церковь – католическая, где происходят собрания людей»⁶.

Труд Смотрицкого «Тренос» говорит о сложности понимания структуры церкви, что отражается в метафорических и художественных образах. Для украинского мыслителя поиск идеального образа, по сути, отражает видение идеального мира, который формируется в сфере религиозных символов. Метафора функционально обеспечивает феноменологическое познание для создания идеального образа церкви и мира. Смотрицкий соединил украинскую культуру с образом церкви как родной матери, подтверждая тем самым образное представление украинцев. Герменевтическое понимание церкви как матери-опекуны этнически близко для украинского сознания. Символ «Церкви-Матери» берет свое начало еще с древних представлений культа «Матери-Земли»⁷, которая характеризуется плодотворностью в сельском хозяйстве, священностью женщины. Это вполне вероятно, так как украинцы и в конце XX – начале XXI вв. остаются аграрной нацией.

Вслед за доктриной святых отцов за образом «Церкви-Матери» закреплена двойная символическая функция: покровительницы и заступницы. В учении святого Киприана символ церкви интерпретируется как опекунство над детьми: «Родила христиан, чтобы соединить их в своем материнском лоне, а не оставить самих себе»⁸. Это отражает архаичное представление религиозного человека о постоянном обновлении мира и перерождении как процессе очистки. То есть, для совершенствования веры христианам необходимо вернуться в лоно церкви-матери и родиться снова.

В «Треносе» образ церкви-матери делится на два: невесты и матери. Таким образом, Смотрицкий формирует более сложную градацию. «Церковь-Мать» описана в страждущем, бедном и аскетическом образе. В противоположность ей – более секуляризованный, наделенный материальными благами образ католической церкви. Украинский мыслитель указывает на тот факт, что величие православной церкви потеряно и остается только в прошлом. В «Треносе» измена «Церкви-Матери» расценивается как величайший грех. И для того, чтобы его искупить, нужно вернуться назад в её «лоно» и заново возродиться. «И кто из вас одроджен не будет, тот не является моим сыном и в царство Бога-Отца не войдет, а перейдет от смерти первой до смерти второй, худшей за первую»⁸. Для того, чтобы обновить религиозную жизнь, человек должен вернуться к древним традициям, традициям первых христиан. Двойная форма смерти, описанная в «Треносе», означает физическую и духовную смерть.

Выделяя внутреннее противостояние в образе церкви («Церкви-Мате-

ри» и «Церкви-Невесты»), можно проследить амбивалентную природу метафоры церкви в интеллигентных интерпретациях Смотрицкого. При этом остается идеальное пространство для пребывания сакрального, или места, где живет Бог. Такое сочетание двух разных парадигм церкви указывает на учение Оригена, в котором говорится, что в порядке бытия всё установлено на возврат и перерождение, и, соответственно, лишение человека греха. Сакральный образ церкви в «Треносе» описывает упадок и распад установленных традиционных связей православного христианина с центром святой Восточной церкви, что приводит к потере равновесия привычного бытия православного христианина.

Смотрицкий использует два временных пространства для описания церкви: прошлое и настоящее. Он описывает читателям совершенное прошлое церкви как «Христовой Невесты», сравнивая прошлое с настоящим в образе Церкви-Матери. В религиозноведческом контексте образ невесты в «Треносе» можно интерпретировать как первичную природу «Церкви-Матери», которая берет своё начало от образа невесты. Так, образ «Церкви-Невесты» имеет в своей основе пассивное начало чистого и идеального бытия Божьего духа, отличается от активного бытия, которое берет свое начало от Логоса, воплощенного в Плач «Церкви-Матери». Бытие «Церкви-Невесты» зависит от мира прошлого: воспоминаний и мечтаний. «Церковь-Мать» в соотношении с церковью-невестой находится в профанном мире, подвергаясь материальным бедам, которые отражаются на её теле. Таким образом, «Церковь-Мать» находится в децентрализованном мире, в результате чего она теряет образ храма, свое постоянство и незыблемость. Итак, образ церкви-матери не может восприниматься как целостная сакральная сущность, преисполненная божественным бытием. Смещение статуса центрального образа указывает на пребывание церкви «везде» в поисках нового центра – «Небесной Отчизны»¹⁰.

Итак, образ церкви-невесты отражает сакральное начало божественного, тогда как образ матери отражает профанную сферу земного способа существования. Смотрицкий переосмысливает понимание постоянства церкви и переносит модус бытия на поиски утраченного центра. Это обусловлено тем, что Константинополь, как духовный центр православия, находился в упадке. «В дни пилигримства, потому несущи на себе крест страданий, следуя убогим миром к небесному Иерусалиму»¹¹.

Шведский мыслитель Н. Сьодельбрум видел в разделении целостного сакрального пространства на две части способ показать, что духовный мир церкви также включает в себя отрицательные, то есть мирские, характеристики¹². Таким образом, образ церкви, который формируется в соотношении двух начал, формирует иллюзию определенных понятий. Первая иллюзия касается утраченного пространства и времени. Вторая разрушает значение материальных благ, которых лишена церковь-мать. Эти два полюса единого сакрального измерения указывают на историческое размежевание. Первый образ церкви-невесты указывает на идеальное время и пространство, второй образ (матери) – в «Треносе» – «бурное море», которое нужно успокоить «сыновьей любовью», чтобы вернуться к идеальному времени, к «берегам небесной Отчизны», которые в «Треносе» показаны через образ острова¹³. Образ моря можно отнести к «универсальным символам» вслед за В. Топоровым¹⁴, М. Элиаде¹⁵, Н. Фраем¹⁶. Вода символизирует универсальную совокупность потенциально возможного, оно является *fons et origo*, вместительницей всех возможных вариантов бытия, вода предшествует любой форме и составляет основу любого творения. Так, один из символических образов творения

есть остров, который возникает неожиданно среди бушующих волн. В «Треносе» вода символизирует одновременно смерть и перерождение, контакт с водой включает в себя возрождение: во-первых, после крещения всегда наступает «новое рождение», а во-вторых, вода улучшает и умножает жизненные силы. На антропологическом уровне вода символизирует формирование новой веры.

Путь, пройденный человеком к ценностям, которые включают в себя образ церкви-матери, позволяет преодолеть расторгнутое пространство и приблизиться к церкви-невесте. Некоторые отцы церкви проявляли заинтересованность в соотношении между символами христианства и символами, которые имеют всеобщий характер. Обращаясь к тем, кто отрицал воскресение мертвых, Феофил Антиохийский отмечал «божественные знаки» (*tekhmeria*), которые хранятся в нашем сознании и проявляются в виде изменений времен года, дня и ночи, противостояния света и тьмы и т.д.¹⁷ То же говорил и Климент Александрийский: «День и ночь указывают на воскресение: ночь засыпает, день просыпается и день отходит, ночь приходит»¹⁸.

Для апологетов христианства символы всегда содержат в себе определенное послание. По их мнению, они открывают нам возможность интерпретировать священное. Откровение, что было принесено христианством, не разрушило значения дохристианских символов. Оно лишь добавило новых смыслов. Здесь можно сказать, что символ воды претерпел определенную трансформацию. У Смотрицкого «бурное море» – это территория, где царствует грех. Успокоить водную стихию, по мнению автора «Треноса», может только покаяние (сыновей-отступников). В этом заключается новизна видения древнего символа украинским мыслителем. Таким образом, здесь возникает еще одна оппозиция сакрального пространства церкви-матери и профанного пространства «детей-отступников». «Нет никого среди тех, кто бы за Отцом не следовал. Нет ни одного, который бы шел за матерью. Беда не плодотворной. Беда безпотомной»¹⁹. Единственным путем преодоления этого противостояния является призыв церкви-матери вернуться в ее «лоно». У Смотрицкого этот призыв понимается как попытка вернуть представителей социальных групп: шляхты, священства, крестьян – назад, к православной церкви. В античном измерении этот процесс понимается как своеобразная форма инициации и предполагает рождение нового сознания. Нужно вернуться в материнское лоно, как в эмбриональную форму человеческого бытия для того, чтобы родиться вновь. Этот процесс в герменевтическом смысле отражает движение в обратном направлении, от профанного состояния церкви к сакральному. Это характеризуется историчностью церкви, несёт на себе смысловую нагрузку отступничества от веры и возвращения в доисторическое состояние, т.е. человек уходит от современного к прошлому состоянию сакрального, духовного бытия. Возвращение в лоно матери в духовной сфере формирует реальную действительность, которая ещё не получила секулярных признаков, т.е. действительность, где до сих пор находится Бог. Во времена, когда церковь вошла в процесс истории, начинает возникать профанация духовной жизни, требующая регулярной очистки через сложную ритуальную структуру. В христианстве – это таинство литургии и молитвы. Возвращение в идеальное состояние церкви предусматривало очистки и лишение отступников греха. В такой форме Смотрицкий пытается воссоздать идеальный образ христианской общины, где царит единство в действиях и единство в форме вероисповедания. Пребывание «детей в лоне Церкви-Матери» формирует ощущение целостности и полноты мира. Как отмечает С. Аверинцев, в средневековой христианской мифологии «лоно матери» отра-

жало сожаление, было символом «теплой» материнской любви и сокровенности, первичной и тихой безопасности в святой утробе матери – пещере или земле²⁰. Эмбриональная жизнь человека в утробе матери-природы замкнута в механическом цикле повторов и лишена свободы побега²¹.

Образ церкви-матери в «Треносе» – нигилистический; это образ потерянной надежды на спасение в этой реальности. Для Смотрицкого единственным путем к спасению есть покаяние, которое предусматривает всю обрядовую глубину православной церкви. Образ храма, который использует Смотрицкий, является местом единения вокруг одной идеи, которая воплощена в образе церкви-невесты. Смотрицкий уделяет значительное внимание образам семьи, образам усыновления, символизирующим обычных мирян, образу отца, которым является Христос, и образу матери, которой является церковь. В «Треносе» часто повторяется выражение «В чьем и в котором доме вы родились», «в какой храм вы вошли впервые»²². Таким образом, Смотрицкий формирует идеальную модель бытия человека в мире: дом или храм – это центр мира, а семья должна находиться в храме, а значит, в центре мира. Однако украинский мыслитель считает такую модель потерянной, то есть такой, которая существовала в прошлом. Единственным путем, которым можно восстановить семейное единство и найти потерянный центр мира, считается «возвращение сыновей в материнское «лоно».

В «Треносе» образ церкви считается очень антропоморфным, в символическом смысле тело отражает мироздание: «Руки в оковах, ярмо на шее, путы на ногах, цепь на бедрах, меч над головой обоюдоострый, вода под ногами глубокая, огонь по бокам неугасимый, отовсюду вопли, отовсюду страх, отовсюду преследования»²³. Смотрицкий характеризует тело церкви-матери как изуродованное: «Черное лицо мое. Осунулось от поста, надругательства и преследования. Несу на себе Крест страданий, скорбей, следуя нищим этим миром по тернистой дороге к горнему Иерусалиму»²⁴. «Лета мои во вздохе застыли, развеялись как дым, и кости мои, как выжаренные, высохли. Посекли меня как сено. И завяло сердце мое от громкого плача моего. Присохло тело мое к костям моим»²⁵. «С меня сию отделочную одежду содрали и над бедным телом моим, из которого все мои сыновья вышли, с насмешками издеваетесь»²⁶. В архетипическом смысле действует соотношение триады «тело-храм-мир». Говоря о положении церкви матери, Смотрицкий описывает реальную действительность матери-церкви, т.е. части территории мира.

Подытоживая анализ образа церкви в религиозноведческом контексте, можно сказать, что бинарная конструкция образа церкви является основой для формирования идейного противостояния. Смотрицкий формирует мысленный идеальный мир, который может существовать, если доминантным началом станет не образ «Церкви-Матери», а образ «Церкви-Невесты», который был характерен для раннего средневековья в эпоху Вселенских соборов. Восточно-христианская парадигма мышления, особенно в культуре славян, существовала в культе материнской первоосновы. Украинский мыслитель призывает вернуться в лоно православной церкви, то есть к матери своих сыновей, которые отступились от православной веры. Такие призывы являются отражением достаточно древней архетипной структуры обновления, фактически «второго рождения» всего общества. В «Треносе...» автор пытается интерпретировать идею страдания «Церкви-Матери» как онтологическую, т.е. именно церковь несет в себе страдания может искупить грех, обновить всю человеческую сущность и вернуть состояние человека, в котором он мог быть во время пребывания в Раю. Истинная святость ушла в профанный мир, в котором царят папа Римский и материальные блага. Украинский мыслитель провозглашает призыв к возвращению в православную веру, что несёт в себе

страдания может искупить грех, обновить всю человеческую сущность и вернуть состояние человека, в котором он мог быть во время пребывания в Раю. Истинная святость ушла в профанный мир, в котором царят папа Римский и материальные блага. Украинский мыслитель провозглашает призыв к возвращению в православную веру, что несёт в себе гораздо более глубокий смысл. Это призыв к поиску сакрального времени, когда церковь была «Невестой Христа». В «Треносе» православная церковь выступает как женщина-вдова, которая была обижена собственными детьми. Смотрицкий дает чёткие указания, как можно найти истинное сакральное пространство, а именно, через сложную систему церковных таинств. Смотрицкий понимал, что в ситуации, в которой оказалась церковь, лишенная иерархической верхушки, невозможно ритуальным способом подтвердить связь с сакральным или божественным. Для этого нужна принадлежность к Христовой традиции. Это содержит в себе непрерывный литургический процесс. Фактически, Смотрицкий указывает на то, что православная церковь в Польско-Литовском государстве нереализована. По мнению украинского мыслителя, заблудшие сыновья могут узнать о священном по тому, как оно проявляется (в нашем случае, через «плач» «Церкви-Матери», который является абсолютно противоположным мирскому). Такое разделение в воображении Смотрицкого характеризуется тем, что православная церковь олицетворяет собой традицию, целостное объединение людей на основе христианских добродетелей. Это считается сакральным. Католическая церковь олицетворяет собой единение вокруг одного человека, наделенного светской властью. Это – материальное начало, доминанта через физическую силу. Наличие этого дуализма – верный критерий отнесения того или иного явления духовной жизни к религии. Этот пример указывает на то, что Смотрицкий использует проявление священного высшего порядка, который включает в себя таинственный акт, проявление действий неизвестной ранее реальности.

Священное пространство «Церкви-Матери» для Смотрицкого переполнено бытием. Это означает одновременно и подлинность реальности, о которой пишет автор «Треноса». В большинстве случаев оппозиция «священное–профанное» несет в себе противопоставление «реального–ирреального» или псевдореального. Таким образом, религиозный человек, который теряет свои корни или «веру предков», не может находиться в настоящей реальности, а существует в псевдореальном религиозном мире. Поэтому в «Треносе» можно найти призыв к целым родам бывших православных магнатов, которые покинули «веру предков» и присоединились к унии или приняли католицизм. Смотрицкий понимает, что «священное и профанное» – это два образа бытия в мире, две ситуации существования, которые применяет человек в ходе истории. Униатский и православный образ мышления для украинского мыслителя предстает не как способ разделения социального статуса бытия конкретного человека. Это два способа существования человека в одной вере – христианской. Смотрицкий формирует собственную теорию, которая говорит, что униатское мировоззрение является «чужим» для православно-украинского мировоззрения, характеризуя униатское мировоззрение как секулярное.

Смотрицкий предлагает православную модель изменения духовной реальности, которая реализуется на онтологическом уровне через искупление греха. Абсолютизируя страдания и смирение, возвращение к «вере отцов наших»²⁷, мы видим основу, которая может примирить человека с Богом и сформировать особую модель единства православного народа как идеального сообщества. Автор «Треноса» использует архаичную модель понимания сакрального пространства, которую он переносит на образ «отчества»²⁸. Для

формирования идеального государства «заблудшие сыновья» должны вернуться в лоно церкви-матери и пройти процесс очищения через искупление грехов. Только тогда они смогут создать правильное государственное единство, полное благодати Божией.

Восточная церковь, по мнению Смотрицкого, – это невидимая духовная организация, лишенная центра. Автор «Треноса» понимает церковь не как доктринальную и стабильную организацию, а как идеальный образ «нового Иерусалима». Эти религиозные образы создают основания понимать образ церкви, как места для духовного единства тех, кто придерживается истинных заповедей Иисуса Христа. Единственным источником, на котором основывается единство такой церкви, является Священное Писание. Использование материнского образа для Смотрицкого является знаковым, т.к. материнское начало не предусматривает силового воздействия для создания единства и иерархической структуры.

Анализируя текст «Треноса», мы можем утверждать, что в православной традиции Восточной Европы XVII в. он является первым произведением, которое включает в себя элементы секулярного мировоззрения. Как отмечает С. Бабич, такая тенденция вполне понятна и выделяется именно из-за особенностей «Треноса»²⁹. Он объясняет это тем, что Смотрицкий использовал рациональный метод в подаче информации, стремясь быть понятным для своих оппонентов. Важное направление в современной теории секуляризации, вслед за М. Вебером, сосредоточивает внимание на «рационализации» интеллектуального и, в то же время, богословского дискурса. По мнению П. Кралюка, именно с творчества М. Смотрицкого и К. Саковича берет свое начало рациональная традиция философствования в истории украинской философии. Это может быть одной из причин утверждения нашей мысли, что «Тренос» является первым произведением в украинской интеллектуальной среде³⁰. Подобная модель мышления нашла своё продолжение в стенах Киево-Могилянской академии. По мнению Ч. Тейлора, секулярный век берет своё начало от Реформации, которую начал Лютер, но теория канадского философа не распространяется на православную ойкумену. Одним из указанных факторов секуляризации в «секулярном веке» выступает рационализация повседневной жизни и представление о священном. Главный критерий начала секуляризации – отделение церкви от политических структур. По мнению Ч. Тейлора, существует три последовательные причины начала секуляризации: «Три модуса секулярности связанные с религией как (1) с тем, что отходит от публичного пространства, или (2) определенным типом верований и практик, которые испытывают или не испытывают упадок, или (3) определенным видом верований и убеждений, положение которых, в соответствующей эпохе, является предметом исследования»³¹. После смерти В.К. Острожского в 1608 г. православная церковь осталась без политической протекции влиятельных княжеских родов. «Где теперь неоценимый тот камень, тот карбункул, сияющий, как светильник, который я между другими жемчугами, как солнце среди звезд, в короне головы моей носила – дом князей Острожских, который блеском светлости стародавней веры своей над всеми другими светил...»³². «Где другие дорогие и одинаково неоценимые той же короны камни – начала русских родов, где при них и другие неоценимые мои клейноды...»³³. «Тренос», который был написан в 1610 г., включает в себя оправданное опасение того, что византийско-русская традиция христианства находится в состоянии упадка и возможного уничтожения при отсутствии поддержки властных структур. Фактически, Смотрицкий начинает фиксировать пространство, которое постепенно избавляется от православной традиции религиозности, обменивая ее на роскошь и величие, которую воплощает

для верующих папа Римский. В предисловии «Треноса» Смотрицкий посвящает свой труд князю Михаилу Вишневецкому, прославляя род Вишневецких, как один из самых достойных родов. Хотя по мнению Н. Яковенко, в сравнении с княжескими родами Радзивиллов, Острожских и Сапег в начале XVII в., Вишневецкие не были столь знаменитыми и влиятельными в политической жизни Речи Посполитой³⁴. Этот факт указывает на незначительное влияние княжеских родов в политической жизни государства.

Итак, временная и пространственные характеристики структуры образа церкви в «Треносе» представлены в идее «Церкви-Матери», которая близка к мифологической категории утраченного Рая, и которую Смотрицкий описывает в виде «Церкви-Невесты». Идеальное пространство сохраняется в сакрализованном прошлом, то есть в истории истоков «Церкви святой Восточной», как единой еkkлeзии всех христиан, или библейского Нового Иерусалима. Только через искупление грехов и пройденные страдания во время возвращения в материнское лоно Церкви-матери, общество может приблизиться к священному образу раннего христианства. Именно такую модель предлагает Смотрицкий для выхода из религиозного кризиса православной церкви, что, в отличие от польско-католической модели обновления религиозной жизни, более структурированно и верно в контексте Библии и традиции святых Отцов. Именно в этом заключается смысл бинарных оппозиций, которые использует Смотрицкий для характеристики образа церкви.

Библиографический список

1. Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / Отв. Ред. М.Л. Гаспарова. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – 320 с.
2. Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко. Монографія / За редакцією проф. Богдани Криси. – Львів : Свічадо, 2008. – 180 с.
3. Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М. : Юрист, 1994. – 702 с.
4. Гнатюк О. Українська духовна бароккова пісня / О. Гнатюк. – Варшава; К., 1994. – 185 с.
5. Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії / Е. Дюркгайм; пер. з фр. Г. Філіпчук, З. Борисюк; наук. ред. Т. Метельова. – К. : Юніверс, 2002. – 424 с.
6. Кралюк П.М., Щепанський В.В. «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки / П.М. Кралюк, В.В. Щепанський, М.М. Якубович. – Острог : Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – 220 с.
7. Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения / сост. и общ. ред. А.Н. Красников. – М. : Канон+, 1998. – 432 с.
8. Тейлор Ч. Секулярна Доба / Пер. з англ. – К. : Дух і Літера, 2013. – 664 с.
9. Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического: Избранное / В. Н. Топоров. – М. : Прогресс : Культура, 1995. – 623 с.
10. Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2 ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – 431 с.
11. Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна / Н. Яковенко; Український науковий ін-т Гарвардського ун-ту, Інститут критики. – Вид. 2-ге, переглянуте і випр. –К. : Критика, 2008. – 470 с.
12. Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.
13. Beirnet L. La dimension mythique dans le sacramentalisme chretien. –Eranos – Jahrbuch, XVII, 1949. – 388 p.
14. Frik D. Meletij Smotruc'ky. – Cambridge, Massachusetts : Harvard Ukrainian Research Institute. – 1995. – 395 p.

15. Frye N. Mit, fikcja i przemieszczenie // Pamiętnik Literacki. – 1969. – Z. 2 (Roczn. LX). – S. 274–290.

- ¹ Frik D. Meletij Smotruc'ky. – Cambridge, Massachusetts : Harvard Ukrainian Research Institute, 1995.
- ² Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко / За редакцією проф. Богдани Криси. – Львів : Свічадо, 2008.
- ³ Вебер М. Избранное. Образ общества / М. Вебер. – М. : Юрист, 1994.
- ⁴ Дюркгайм Е. Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії / пер. з фр. Г. Філіпчук, З. Борисюк; наук. ред. Т. Метельова. – К. : Юніверс, 2002.
- ⁵ Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994.
- ⁶ Гнатюк О. Українська духовна бароккова пісня / О. Гнатюк. – Варшава; К. : [б.в.], 1994. – С. 83–84.
- ⁷ Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 88–89.
- ⁸ Beirnet L. La dimension mythique dans le sacramentalisme chretien // Eranos – Jahrbunch, XVII, 1949. – P. 23.
- ⁹ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 316.
- ¹⁰ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 285, 317.
- ¹¹ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 306.
- ¹² Мистика. Релігія. Наука. Класики мирового релігієзнавства / сост. и общ. ред. А.Н. Красников. – М. : Канон+, 1998. – С. 265–270.
- ¹³ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 317.
- ¹⁴ Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследование в области мифопоэтического: Избранное / В.Н. Топоров. – М. : Прогресс: Культура, 1995. – С. 36.
- ¹⁵ Элиаде М. Священное и мирское / М. Элиаде. – М. : Изд-во МГУ, 1994. – С. 83–84.
- ¹⁶ Frye N. Mit, fikcja i przemieszczenie // Pamiętnik Literacki. – 1969. – Z. 2 (Roczn. LX). – S. 71.
- ¹⁷ Beirnet L. La dimension mythique dans le sacramentalisme chretien // Eranos – Jahrbunch, XVII, 1949. – P. 46.
- ¹⁸ Beirnet L. La dimension mythique dans le sacramentalisme chretien // Eranos – Jahrbuch, XVII, 1949. – P. 53.
- ¹⁹ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 297.
- ²⁰ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / Отв. ред. М.Л. Гаспарова. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – С. 105.
- ²¹ Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы / Отв. ред. М.Л. Гаспарова. – М. : Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1977. – С. 107.
- ²² Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 326.
- ²³ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 295.
- ²⁴ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – 431 с.
- ²⁵ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 296.
- ²⁶ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 296.
- ²⁷ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 327.
- ²⁸ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К. : Наук. Думка, 1995. – С. 285.
- ²⁹ Бабич С. Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко / За редакцією проф. Богдани Криси. – Львів : Свічадо, 2008. – С. 37.

- ³⁰ Кралюк П.М., Щепанський В.В. «Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки / П.М. Кралюк, В.В. Щепанський, М.М. Якубович. – Острого: Видавництво Національного університету «Острозька академія», 2012. – С. 97.
- ³¹ Тейлор Ч. Секулярна Доба / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2013. – С. 34.
- ³² Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К.: Наук. Думка, 1995. – С. 313.
- ³³ Українські гуманісти епохи Відродження: антологія: у 2. ч. – Ч. 2. – К.: Наук. Думка, 1995. – С. 313.
- ³⁴ Яковенко Н. Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна / Н. Яковенко; Український науковий ін-т Гарвардського ун-ту, Інститут критики. – Вид. 2-ге, переглянуте і випр. – К.: Критика, 2008. – С. 99–101.

References

1. Friik D. Meletij Smotruc'ky. Cambridge, Massachusetts: Harvard Ukrainian Research Institute, 1995.
2. Babich S. Works of Meletius Smotrytsky in the context of early Ukrainian baroque [Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко]. Lviv, Svichado, 2008.
3. Veber M. *Izbrannoe. Obraz obshchestva* [Collected works. Image of society]. Moscow, Yurist, 1994.
4. Durkheim E. The Elementary Forms of the Religious Life: Totemic System in Australia [Первісні форми релігійного життя: тотемна система в Австралії]. Kiev, Yunivers, 2002.
5. Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow, Izdatelstvo MGU, 1994.
6. Gnatyuk O. Ukrainian sacred songs from the Baroque period [Українська духовна барокова пісня]. Warsaw; Kiev, 1994, pp. 83–84.
7. Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow, Izdatelstvo MGU, 1994, pp. 88–89.
8. Beirnet L. *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, P. 23.
9. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 316.
10. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, pp. 285, 317.
11. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 306.
12. *Mistika. Religiya. Nauka. Klassiki mirovogo religiovedeniya* [Mystic. Religion. Science. Classical authors of world religious studies]. Moscow, Kanon+, 1998, pp. 265–270.
13. Toporov V.N. *Mif. Ritual. Simvol. Obraz: issledovaniya v oblasti mifopoeticheskogo* [Myth. Ritual. Symbol. Image: studies in the field of the mythopoetic]. Moscow, Progress: Kultura, 1995, P. 36.
14. Eliade M. *Svyashchennoe i mirskoe* [The Sacred and the Profane]. Moscow, Izdatelstvo MGU, 1994, pp. 83–84.
15. Frye N. Literature record [Pamietnik Literacki]. 1969, Vol. 2 (LX), P. 71.
16. Beirnet L. *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, P. 46.
17. Beirnet L. *Eranos-Jahrbuch*, XVII, 1949, P. 53.
18. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 297.
19. Averintsev S.S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [The poetics of early Byzantine literature]. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatelstva «Nauka», 1977, P. 105.
20. Averintsev S.S. *Poetika rannevizantiyskoy literatury* [The poetics of early Byzantine literature]. Moscow, Glavnaya redaktsiya vostochnoy literatury izdatelstva «Nauka», 1977, P. 107.
21. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 326.

22. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 295.
23. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, 431 p.
24. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 296.
25. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 296.
26. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 327.
27. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 285.
28. Babich S. Works of Meletius Smotrytsky in the context of early Ukrainian baroque [Творчість Мелетія Смотрицького у контексті раннього українського бароко]. Lviv, Svichado, 2008, P. 37.
29. Kralyuk P.M., Schepanskiy V.V., Yakubovich M.M. "Trenos" by Meletius Smotrytsky in the contexts of Western philosophical thought [«Тренос» Мелетія Смотрицького в дискурсі західної філософської думки]. Ostrog, Vidavnistvo Natsional'nogo universitetu «Ostroz'ka akademiya», 2012, P. 97.
30. Taylor Ch. A Secular Age [Sekulyarna Doba]. Kiev, Dukh i Litera, 2013, P. 34.
31. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 313.
32. Ukrainian Renaissance humanists: anthology [Українські гуманісти епохи Відродження]. Part 2. Kiev, Nauk. Dumka, 1995, P. 313.
33. Yakovenko N. Ukrainian szlachta from the end of the 14th to the middle of the 17th century.
34. Volhynia and Central Ukraine [Українська шляхта з кінця XIV – до середини XVII століття. Волинь і Центральна Україна]. Kiev, Kritika, 2008, pp. 99–101.



Чирков Н.В.

Миссионерская деятельность святителя Иннокентия (Вениаминова) в Якутии



Н.В. Чирков

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308

Аннотация. Статья посвящена описанию миссионерской деятельности митрополита Московского и Коломенского Иннокентия (Вениаминова) в Якутии. Вклад святителя Иннокентия в развитие просвещения и христианизации коренного населения Якутии неоценим. Анализ миссионерской деятельности Иннокентия (Вениаминова) в Якутии иллюстрирует факт того, что он имел четко разработанную программу христианизации коренных жителей Якутского края. Главной заслугой

митрополита Иннокентия является перевод и издание основной богослужбной и церковной литературы на якутском языке, что в дальнейшем во многом способствовало проведению богослужений и совершению молитв на языке народа саха. Неотъемлемой частью миссионерского служения святителя Иннокентия являлось религиозное просвещение коренных народов Якутского края. Для участия в миссионерской работе Иннокентий (Вениаминов) старался привлечь самих якутов, для этого при его содействии открывались приходские школы в различных улусах республики. Отдельно стоит сказать о значительном вкладе, который привнес святитель Иннокентий (Вениаминов) в развитие научно-исследовательского интереса к якутскому языку, культуре и религиозным традициям коренных жителей республики.

Ключевые слова: Святитель Иннокентий (Вениаминов), Якутия, миссионерская деятельность, христианизация, перевод Священного Писания, якутский язык, евангелизация, коренные народы Якутии, традиционная культура

Процесс христианизации Якутии являл собой одну из важнейших сторон колониальной политики Российской империи с конца XVII до начала XVIII вв. Знакомство коренных народов якутского края с христианской культурой и религией положило начало развитию миссионерской и просветительской деятельности в республике. С конца XVIII в. начинаются первые массовые крещения коренного населения. Этот процесс – христианизация коренных жителей Якутии – тесно связан с именем известного просветителя народов Аляски и северо-восточной Азии, преосвященного митрополита Московского и Коломенского Иннокентия (Вениаминова) (*имя в миру: Иван Евсеевич Попов-Вениаминов, 1797 – 1879 гг.*).

Святитель Иннокентий (Вениаминов) по праву считается одним из выдающихся православных миссионеров Якутии. Миссионерская деятельность святителя Иннокентия, связанная со служением в якутской епархии, охватывает временной период с 1852 по 1860 гг. Решением Синода от 27 августа 1852 г. к обширной Камчатской епархии Иннокентия (Вениаминова)

была присоединена Якутская область. Архиепископская кафедра, располагающаяся на Камчатке, была переведена в г. Якутск. В этом же году святитель Иннокентий прибыл на постоянное место жительства в Якутию и поселился в Спасском монастыре, став его настоятелем. В своих записях святитель указывает на то, что якуты и эвенки «ему с издетства ближе всех других сибирских племен были известны, по их наречию, жизни, верованию, торговле, ремеслам, по их пище и одежде – так как они расположены в бассейне то же реки Лены, при которой расположена и родина его – село Ангинское»¹.

Неотъемлемой частью миссионерского служения святителя Иннокентия (Вениаминова) являлось религиозное просвещение коренных народов якутского края. По мнению святителя, религиозное просвещение находилось во главе угла институционального функционирования Русской православной церкви, что, в свою очередь, в соответствии с вероучительной основой должно было быть направлено на совершенствование человеческой личности и всего общества. Наибольший интерес для реконструкции миссионерской деятельности в Якутии Иннокентия (Вениаминова) представляют подлинные рукописи и дневники святителя.

Озадачившись просвещением коренных народов якутского края, святитель Иннокентий в своих рабочих записях отмечал следующее: «Под именем просвещения я здесь буду разуметь перемену или переход из прежнего, так называемого дикого состояния, в нынешнее, подходящее к нашему, европейскому. Не только странно, но даже смешно кажется делать ныне вопросы: должно ли просвещать дикарей? И полезно ли для них просвещение?... Не одностороннее, не поверхностное, но прочное, благодетельное, истинное. Немного выигрывают дикари от вносимого к ним просвещения, если оно будет только внешнее житейское, и если оно даже будет состоять в одном умственном образовании. Ибо чем улучшится нравственное состояние дикаря, когда он, например, узнает, что солнце вертится вокруг земли, а в то же время не поймет ни цели существования мира, ни цели своего существования»².

Определив главной целью своего служения в Якутском крае христианское просвещение, святитель Иннокентий (Вениаминов) был решительно настроен донести основы светской и христианской нравственности коренным жителям Якутии. В своих записях он неоднократно пишет о людях, которым были не ведомы основы нравственности, относя их к примитивному, маргинальному обществу – людям, «стоящих на первых ступенях дикости»³. В оправдание таких народов он справедливо замечает: «Пусть мой пример будет новым доказательством той истины, что от Господа исправляются человеку пути его, и что все мы, служители Церкви его»⁴. Целью христианского просвещения, по мнению святителя, должно было стать внутреннее преображение человека, а не приобретение им внешних признаков образованности. «Чтобы развить все способности телесные и душевные, следует дать понятие о чести, совести и других нравственных качествах, человек должен быть



Илл. 1. Иннокентий (Вениаминов), митрополит Московский и Коломенский

достойным своего имени и ориентирован на высоту идеалов христианской культуры», – отмечал в своих записях Иннокентий (Вениаминов)⁵. Святитель Иннокентий полагал, что в христианском просвещении главной задачей является формирование двух важнейших качеств в человеке: «быть христианином и быть полезным обществу»⁶.

После прибытия в г. Якутск святитель Иннокентий (Вениаминов) пришел к выводу, что внедрение христианской веры и культуры требует проповеди основ вероучения на языке местного населения. Этому должен был способствовать в первую очередь перевод церковной и вероучительной литературы на якутский язык. Ставя во главу угла переводческую деятельность, Иннокентий (Вениаминов) был уверен, что якуты смогут на своем наречии сознательно усвоить христианские истины Евангельского учения. В 1853 г. в Якутске архиепископом был создан Комитет по переводу священных и богослужебных книг на якутский язык, который возглавил знаток якутского языка протоиерей Дмитрий Хитров⁷. В состав Комитета входили не только священнослужители, но и светские лица, хорошо владеющие якутским языком. В процессе перевода церковной литературы на якутский язык полученный вариант сверялся с текстами, написанными на греческом, славянском и русском языках. Каждое слово выверялось на предмет эквивалентности и адекватности в рамках переводимого языка.



Илл. 2. Указание пути в царствие небесное. Поучения на якутском языке, Москва: Синодальная типография, 1855 г. (сочинение Иннокентия Вениаминова, книга с автографом автора)

Для того, чтобы коренные народы Якутского края с большим энтузиазмом принимали православие, при содействии святителя Иннокентия (Вениаминова) были переведены и напечатаны следующие труды: Новый Завет (за исключением Книги Откровения Иоанна Богослова), из Ветхого Завета – Книга Бытия и Псалтырь; из богослужебных книг – литургический служебник с требником, каноник и часослов⁸. Для совершения евангелизации была переведена и издана известная работа самого святителя – «Указание пути в Царствие Небесное», а также было напечатано несколько православных поучений на различные случаи жизни. Во всех работах церковные тексты были напечатаны буквами славянской азбуки; некоторые звуки якутского языка, не эквивалентные русскому алфавиту, были изображены знаками. В 1858 г. была издана «Краткая грамматика якутского языка, составленная протоиереем Дмитрием Хитровым»⁹. В настоящее время некоторые республиканские исследователи считают, что именно святитель Иннокентий (Вениаминов) и его сподвижники заложили основу изучения якутской письменной культуры.

Перевод и издание богослужебной литературы помогли осуществить давнюю мечту святителя – провести службу на якутском языке. 19 июля 1859 г. впервые в Троицком соборе г. Якутска Иннокентием (Вениаминовым) была

совершена Божественная литургия на якутском языке¹⁰. Литургии предшествовал благодарственный молебен, отправленный самим святителем, и им же было прочитано Евангелие на якутском языке. Есть исторические упоминания, что богослужение, впервые совершенное на якутском языке, «до того тронуло якутов, что родоначальники их от лица своих сородичей просили архиепископа Иннокентия, чтобы 19 июля навсегда было праздничным днем, потому что в этот день они в первый раз услышали Божественное слово в храме на своем родном языке»¹¹.



Илл. 3. Священное Евангелие на якутском языке,
Москва: Синодальная типография, 1857 г.
(фрагмент книги)

Особого внимания заслуживают записи самого святителя Иннокентия (Вениаминова) о совершении богослужения на якутском языке. Так, в пастырском предписании от 21 июля 1859 г., адресованном Якутскому духовному правлению, он пишет: «Наконец, столько лет продолжавшееся дело перевода некоторых священных книг на якутский язык совершенно кончено, и 19 числа сего июля в первый раз была отправлена литургия на сем языке. С благословения Св. Синода, отныне дозволяется отправлять литургии, бдения, а также читать псалтырь и поучение на якутском языке по новонапечатанным книгам по всем церквям и часовням Якутской области»¹². Далее святитель указывает, что в тех улусах, где священнослужители не понимают или в достаточной мере не владеют основами якутского языка, следовало постепенно вводить богослужения на якутском языке. Настоятельно рекомендовалось начинать с чтений рядового Евангелия, некоторых молитв и псалмов на якутском языке. Благодинным была поставлена задача в обязательном наблюдении за чтением текстов Священного Писания и пением на якутском языке, чтобы оно было понятное, неспешное, с приличными расстановками и всегда внятное. С этого момента можно считать, что православное вероучение стало более доступным для коренного населения якутского края. До настоящего момента в различных улусах республики совершаются богослужения на якутском языке.

Одним из важнейших аспектов миссионерской деятельности Иннокентия (Вениаминова) следует обозначить религиозное воспитание коренных народов республики. Религиозному воспитанию коренного населения

святитель придавал особое значение. Согласно архивным данным, святитель Иннокентий в период с 9 января по 26 февраля 1854 г. совершал путешествия по Якутии для осмотра церквей и развития миссионерской деятельности в улусах республики¹³. Имеет место упомянуть исторический случай, описанный виднейшим историком и краеведом республики Григорием Андреевичем Поповым в своем фундаментальном труде «История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии», опубликованном в 1924 г. Обозревая церкви и приходы, наблюдая за религиозно-нравственной жизнью якутов, принявших православную веру, святитель Иннокентий (Вениаминов) видел в ней много недостатков и уклонов, особенно «при бракосочетаниях, где якуты все еще руководствовались своими прежними национальными обычаями и порядками, например, связь несовершеннолетних, брачные отношения из-за «калыма» и прочего (полигамные семьи – прим. авт.), – все это требовало присутствия непосредственно архиерейской бдительности и власти...»¹⁴. Здесь же святитель сделал заключение о недостаточном количестве церквей и часовен для обширного якутского края. Иннокентий Вениаминов отправил официальное прошение в Синод, в котором шла речь о разрешении якутам сооружать молитвенные дома, где они сами пожелают, не придерживаясь общего архитектурного канона, планов и формальностей. Решением Синода от 19 января 1855 г. якутам было разрешено возводить молитвенные дома. Интересным представляется предписание и руководство самого святителя по возведению часовен: «... строить часовни дозволяется всем и кто какую может, т.е. от простой, составленной из облупленных от коры и нетесаных лесинок и обложенных землею – зарубленной в немецкий угол, а видом похожей на простую юрту, до подобной церкви...»¹⁵.

Для более успешной ассимиляции христианства в Якутии открывались церковно-приходские школы, духовные училища для коренного населения республики. В 1858 г. в г. Якутск из Ситхи (Аляска) была переведена Новоархангельская духовная семинария. Ее переименовали в Якутскую и она стала первым средним учебным заведением края¹⁶. Также было открыто духовное училище для обучения юношей из числа коренного населения, ориентированное на обучение основам православной веры, русскому языку. Примечательным фактом является то, что это первая семинария, в которой также обучали чтению и письму на якутском языке. Говоря о значении храмов и часовен, расположенных на севере якутского края, следует отметить, что именно они являлись центрами просвещения. Повсеместно при церквях и часовнях открывались приходские школы, где всех желающих обучали грамматике и чтению на своем родном языке.

В 1870 г. была основана самостоятельная Якутская епархия православной церкви во главе с Дионисием (Хитровым) с титулом епископа Якутского и Вилюйского. Свою деятельность начали Якутская духовная консистория и Епархиальный комитет православного миссионерского общества, призванные содействовать утверждению православия среди местного населения. В конце XIX – начале XX вв. при непосредственном участии самих якутов было построено множество церквей и приходских домов в якутском крае. Согласно сохранившимся данным, к концу XIX в. в якутской епархии насчитывалось 249 церквей и часовен¹⁷.

С завершением процесса массового крещения начинается качественно новый этап христианизации народов Якутии, основным направлением которого стала борьба за утверждение новой религии – православия и искоренение языческих верований якутов¹⁸. Святитель Иннокентий (Вениаминов) осознавал острую необходимость в подготовке новых кадров духовенства,

которые могли бы не только свободно проповедовать на языке местного населения, но также знать основы образа жизни и традиционных верований якутов и других народов, проживающих в якутском крае. Для евангелизации коренных народов считалось предпочтительным поступление в духовную семинарию «новокрещенных» из числа местного населения, поэтому в своем служении святитель Иннокентий старался привлечь к миссионерской деятельности самих инородцев, по большей части якутов¹⁹.

В 1858 г. указом Святейшего Синода кафедра правящего архиерея Камчатской, Курильской и Алеутской архиепархии была переведена на новое место – в г. Благовещенск. В 1860 г. Иннокентий Вениаминов переехал в г. Благовещенск и перенес свою деятельность в Амурский край, где провел большую работу по развитию Русской православной церкви. 5 января 1868 г. Иннокентий (Вениаминов) был назначен митрополитом Московским и Коломенским, настоятелем Свято-Троицкой Сергиевой лавры²⁰.

В заключении отметим, что вклад святителя Иннокентия (Вениаминова) в развитие просвещения и христианизации коренного населения Якутии неограничен. Анализ миссионерской деятельности митрополита Иннокентия (Вениаминова) в Якутии презентует факт того, что он имел четко разработанную программу христианизации якутов. Главной заслугой святителя Иннокентия (Вениаминова) является перевод и издание основной богослужебной и церковной литературы на якутском языке, что в дальнейшем во многом способствовало проведению богослужений и совершению молитв на языке народа саха. Неотъемлемой частью миссионерского служения святителя являлось просвещение коренных народов якутского края. Для участия в миссионерской работе Иннокентий (Вениаминов) старался привлечь самих якутов, для этого при его содействии открывались приходские школы в различных улусах республики. Отдельно стоит сказать о значительном вкладе, который принес Иннокентий (Вениаминов) в развитие научно-исследовательского интереса к якутскому языку, культуре и религиозным традициям коренных жителей республики.



Илл. 4. Освящение памятника святителю Иннокентию (Вениаминову), митрополиту Московскому и Коломенскому, 23 сентября 2010 г., г. Якутск РС (Я).
Фото: eparhia.ay1.ru

В память о выдающихся заслугах святителя Иннокентия (Вениаминова) для истории республики, в 1997 в г. Якутске на территории Якутского государственного музея, где прежде располагался Спасский мужской монастырь, была возведена часовня в память двухсотлетия со дня рождения

святителя Иннокентия. 23 сентября 2010 г. Святейшим Патриархом Московским и всея Руси Кириллом был освящен памятник святителю Иннокентию (Вениаминову) митрополиту Московскому и Коломенскому, установленный на территории Якутской духовной семинарии. В этот же день в столице республики состоялась торжественная церемония открытия Духовно-просветительского центра в честь святого. 24 ноября 2012 г. в рамках празднования 215-летия со дня рождения Святителя Иннокентия в Свято-Троицкой Сергиевой лавре прошла международная научно-практическая конференция «Миссия Русской Православной Церкви в Сибири и Америке», на которой были презентованы первые три тома юбилейного собрания сочинений и писем святителя Иннокентия (Вениаминова). Также впервые в Храме Христа Спасителя г. Москвы была отслужена Божественная литургия на якутском языке в память о выдающемся святителе – первом миссионере, который перевел богослужение на традиционный язык народа саха.

Библиографический список

1. Барсуков И.П. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинения, письмам и рассказам современников / Соч. Ивана Барсукова. – М. : в Синод. Тип. – 1883. – 769 с.
2. Гоголев А.И. История Якутии: Монография. – Якутск : Изд-во ЯГУ, 2005. – 292 с.
3. Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – 272 с.
4. Окладников А.П. От Анги до Уналашки: удивительная судьба Ивана Попова // Вопросы истории. – 1976. – № 2.
5. Попов Г.А. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / сост. и отв. ред.: Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск : ЯГУ; ИГИ АН РС(Я), 2005. – 280 с.
6. Шишигин Е.С. Распространение христианства в Якутии. – Якутск, 1991. – 109 с.
7. Hale C.R. Innocent of Moscow, the apostol of Kamchatka and Alaska. – 1877.

¹ Шишигин Е.С. Митрополит Иннокентий (Вениаминов) и его место в истории народов Аляски, Сибири и Дальнего Востока // На службе якутскому народу: Материалы православных конференций. – Якутск, 2006. – С. 133.

² Барсуков И.П. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинения, письмам и рассказам современников / Соч. Ивана Барсукова. – М. : в Синод. Тип, 1883. – С. 193.

³ Барсуков И.П. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинения, письмам и рассказам современников / Соч. Ивана Барсукова. – М. : в Синод. Тип, 1883. – С. 201.

⁴ Барсуков И.П. Иннокентий, митрополит Московский и Коломенский, по его сочинения, письмам и рассказам современников / Соч. Ивана Барсукова. – М. : в Синод. Тип, 1883. – С. 132.

⁵ Избранные труды святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского / сост. магистр богословия протоиерей Б. Пивоваров. – Новосибирск, 1997. – С. 195.

⁶ Избранные труды святителя Иннокентия, митрополита Московского и Коломенского / сост. магистр богословия протоиерей Б. Пивоваров. – Новосибирск, 1997. – С. 195.

⁷ Гуляева Е.П. Издательская деятельность русской православной миссии в Якутии (1812-1916 гг.) // Илин. Историко-географический, культурологический журнал. – 1997. – № 1–2 (9–10) [Официальный сайт]. – URL: <http://ilin.sakhaopenworld.org/1997-12/50.htm> (дата обращения: 16.06.2014).

⁸ Попов Г.А. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / сост. и отв. ред.: Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск : ЯГУ; ИГИ АН РС(Я), 2005. – С. 114.

- ⁹ Гуляева Е.П. Издательская деятельность русской православной миссии в Якутии (1812-1916 гг.) // Илин. Историко-географический, культурологический журнал. – 1997. – № 1–2 (9–10). [Официальный сайт]. – URL: <http://ilin.sakhaopenworld.org/1997-12/50.htm> (дата обращения: 16.06.2014).
- ¹⁰ Попов Г.А. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / сост. и отв. ред.: Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск : ЯГУ; ИГИ АН РС(Я), 2005. – С. 114.
- ¹¹ Попов Г.А. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / сост. и отв. ред.: Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск : ЯГУ; ИГИ АН РС(Я), 2005. – С. 114.
- ¹² Слепцов А.П. Свяtitель Иннокентий (Вениаминов) – исследователь народов Дальнего Востока // Седмица.Ru – Церковно-Научный Центр «Православная Энциклопедия» [Официальный сайт]. – 2008. – URL: <http://www.sedmitza.ru/text/818046.html> (дата обращения: 28.07.2014).
- ¹³ Шишигин Е.С. Митрополит Иннокентий (Вениаминов) и его место в истории народов Аляски, Сибири и Дальнего Востока // На службе якутскому народу: Материалы православных конференций. – Якутск, 2006. – С. 135.
- ¹⁴ Попов Г.А. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / сост. и отв. ред.: Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск : ЯГУ; ИГИ АН РС(Я), 2005. – С. 115.
- ¹⁵ Попов Г.А. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / сост. и отв. ред.: Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск : ЯГУ; ИГИ АН РС(Я), 2005. – С. 116.
- ¹⁶ Попов Г.А. История христианского просвещения якутов и других инородцев Якутской области. Очерки по истории Якутии / сост. и отв. ред.: Л.Н. Жукова, Е.П. Антонов. – Якутск : ЯГУ; ИГИ АН РС(Я), 2005. – С. 118.
- ¹⁷ Горохов С.Н. Пастырство Вениаминова среди кочевых малых народов северо-востока Азии // Илин. Историко-географический, культурологический журнал. – 1997. – № 1–2 (9–10) [Официальный сайт]. – URL: <http://ilin.sakhaopenworld.org/1997-12/50.htm> (дата обращения: 16.06.2014).
- ¹⁸ Шишигин Е.С. Распространение христианства в Якутии. – Якутск, 1991. – С. 74.
- ¹⁹ Шишигин Е.С. Распространение христианства в Якутии. – Якутск, 1991. – С. 74.
- ²⁰ Шишигин Е.С. Митрополит Иннокентий (Вениаминов) и его место в истории народов Аляски, Сибири и Дальнего Востока // На службе якутскому народу: Материалы православных конференций. – Якутск, 2006. – С. 136.

References

1. Shishigin E.S. *Na sluzhbe yakutskomu narodu: Materialy pravoslavnykh konferentsiy* [In the service of the Yakut people. Proc. of the orthodox conferences]. Yakutsk, 2006, P. 133.
2. Barsukov I.P. *Sochineniya Ivana Barsukova* [Works of Ivan Barsukov]. Moscow, Sinodalnaya tipografiya, 1883, P. 193.
3. Barsukov I.P. *Sochineniya Ivana Barsukova* [Works of Ivan Barsukov]. Moscow, Sinodalnaya tipografiya, 1883, P. 201.
4. Barsukov I.P. *Sochineniya Ivana Barsukova* [Works of Ivan Barsukov]. Moscow, Sinodalnaya tipografiya, 1883, P. 132.
5. *Izbrannye trudy svyatitelya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo* [Selected works of St. Innocent, the Metropolitan of Moscow and Kolomna]. Novosibirsk, 1997, P. 195.
6. *Izbrannye trudy svyatitelya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo i Kolomenskogo* [Selected works of St. Innocent, the Metropolitan of Moscow and Kolomna]. Novosibirsk, 1997, P. 195.
7. Gulyaeva E.P. *Ilin. Istoriko-geograficheskij, kul'turologicheskij zhurnal* [Ilin. Historical, geographical and culturological journal]. 1997, No. 1–2 (9–10). Available at: <http://ilin.sakhaopenworld.org/1997-12/50.htm> (Accessed 16.06.2014).
8. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian enlightenment of the Yakut and other indigenous dwellers in the Yakutsk region]. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 114.
9. Gulyaeva E.P. *Ilin. Istoriko-geograficheskij, kul'turologicheskij zhurnal* [Ilin. Historical, geographical and culturological journal]. 1997, No. 1–2 (9–10). Available at: <http://ilin.sakhaopenworld.org/1997-12/50.htm> (Accessed 16.06.2014).

10. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian enlightenment of the Yakut and other indigenous dwellers in the Yakutsk region]. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 114.
11. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian enlightenment of the Yakut and other indigenous dwellers in the Yakutsk region]. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 114.
12. Sleptsov A.P. *Svyatitel' Innokentiy (Veniaminov) – issledovatel' narodov Dal'nego Vostoka* [Saint Innocent (Veniaminov) – the researcher of the Far East peoples]. Available at: <http://www.sedmitza.ru/text/818046.html> (Accessed 28.07.2014).
13. Shishigin E.S. *Na sluzhbe yakutskomu narodu: Materialy pravoslavnykh konferentsiy* [In the service of the Yakut people. Proc. of the orthodox conferences]. Yakutsk, 2006, P. 135.
14. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian enlightenment of the Yakut and other indigenous dwellers in the Yakutsk region]. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 115.
15. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian enlightenment of the Yakut and other indigenous dwellers in the Yakutsk region]. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 116.
16. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian enlightenment of the Yakut and other indigenous dwellers in the Yakutsk region]. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 118.
17. Gorokhov S.N. *Ilin. Istoriko-geograficheskiy, kul'turologicheskiy zhurnal* [Ilin. Historical, geographical and culturological journal]. 1997, No. 1–2 (9–10). Available at: <http://ilin.sakhaopenworld.org/1997-12/50.htm> (Accessed 16.06.2014).
18. Shishigin E.S. *Rasprostranenie khristianstva v Yakutii* [The spread of Christianity in Yakutia]. Yakutsk, 1991, P. 74.
19. Shishigin E.S. *Rasprostranenie khristianstva v Yakutii* [The spread of Christianity in Yakutia]. Yakutsk, 1991, P. 74.
20. Shishigin E.S. *Na sluzhbe yakutskomu narodu: Materialy pravoslavnykh konferentsiy* [In the service of the Yakut people. Proc. of the orthodox conferences]. Yakutsk, 2006, P. 136.



Гаврилов С.С.

С.М. Широкогорov: отсроченное признание (библиографический обзор)

Публикация подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда (проект № 14-18-00308 «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)»)



С.С. Гаврилов

Аннотация. Публикация представляет собой библиографический обзор исследований научного наследия С.М. Широкогорова. В последние годы отмечается активное использование трудов С.М. Широкогорова в этнологических, этнографических и религиоведческих исследованиях. Результаты научных изысканий ученого до сих пор не потеряли своей актуальности. В статье уделяется внимание значимости перевода его англоязычных трудов, некоторые из которых были недооценены современниками.

Ключевые слова: этнология, этнография, антропология, этнос, шаман, шаманизм, библиография, С.М. Широкогорov

Научное наследие С.М. Широкогорова представляет собой значительный этап в развитии этнологии и этнографии. Сергей Михайлович Широкогорov – выдающийся русский антрополог, этнограф, лингвист и педагог первой половины 20 в. С.М. Широкогорov одним из первых дал определение понятию «этнос» и определил место этнографии среди других наук. Объектом профессиональных интересов ученого были народы Восточной Сибири и Дальнего Востока. Его русскоязычные работы представляют собой классику отечественной науки.

В последние годы отмечается активное использование трудов С.М. Широкогорова в этнологических, этнографических и религиоведческих исследованиях. Имя С.М. Широкогорова хорошо известно мировой науке, а его научное творчество является в целом достаточно изученным. Работы исследователя заинтересовали европейских ученых с момента появления его первых публикаций. Основатель берлинской этносоциологической школы Рихард Турнвальд (1869–1954) обращался к ранним трудам С.М. Широкогорова, изданным еще в 20-е годы XX в., и рекомендовал их для изучения своим ученикам¹. Двое из учеников Турнвальда, последовав совету учителя, серьезно занялись изучением научных достижений Широкогорова. Это были Урзула Кнолль-Грайлинг, позднее переселившаяся в США, и Вильгельм Эмиль Мюльман (1904–1988) – самый известный ученик и сотрудник Турнвальда.

Статья У. Кнолль-Грайлинг «Социально-психологическая функция шамана»² и две её другие работы о шаманизме³, написанные в 1950-е годы, были

основаны на исследованиях Широкогорова. Работы У. Кнолль-Грайлинг, мало кем замеченные после их публикации, с 1960-х годов дали новое направление изучению шаманизма на Западе. Вслед за Широкогоровым У. Кнолль-Грайлинг исходила из идеи нормального психического статуса шамана (Autonormalitat), полностью прошедшего период становления, что шло в разрез с устоявшимся среди ученых начала 20 в. мнением о психопатии шаманов.

Вильгельм Эмиль Мюльман (1904–1988) – ведущий теоретик немецкой послевоенной этнологии, долгие годы имевший тесные научные контакты с С.М. Широкогоровым и воспринявший многие идеи своего учителя, считал его одним из самых оригинальных этнологов-мыслителей современности. Высказывая эту мысль в 1940 г. в некрологе, посвященном С.М. Широкогорову, он с горечью подчеркнул, что этот ученый как этнолог не был достаточно оценен⁴. Подобное сожаление, даже упрек в недооценивании научного дарования С.М. Широкогорова, в гораздо большей степени относится к российской науке, где многие десятилетия его имя упоминалось очень редко и, как правило, со ссылками только на две ранние работы ученого, написанные еще на русском языке. Основные же труды С.М. Широкогорова изданы на английском и других европейских языках и почти не попадали в поле зрения отечественных ученых.

В связи с создавшейся вокруг имени ученого в советский период атмосферы явного игнорирования его крупных трудов, особого уважения заслуживает обращение выдающегося российского этнографа Г.М. Василевич в конце 50-х годов XX в. к материалам своего не менее выдающегося соотечественника, касающихся религиозных представлений тунгусов (эвенков)⁵.

В 1970–1980-е годы в ходе полемики между двумя отечественными исследователями этнических проблем – Ю.В. Бромлеем и Л.Н. Гумилевым, – имя С.М. Широкогорова стало появляться в отечественной науке в связи с его теорией этноса. Российские исследователи обратились в ходе своей полемики только к самой ранней работе С.М. Широкогорова на эту тему. Ю.В. Бромлей уважительно упомянул имя С.М. Широкогорова среди первых исследователей этой важнейшей для этнографии проблемы. Среди значительного числа определений этноса Ю.В. Бромлей особо выделил дефиницию, принадлежащую С.М. Широкогорову, но заметил при этом, что понимание этноса у Широкогорова удивительным образом сочетается с причислением этой общности к биологической⁶. Такое впечатление может создаться только при поверхностном чтении трудов С.М. Широкогорова.

Критически оценивает теорию этноса С.М. Широкогорова Л.Н. Гумилев. Небольшой специальный раздел его книги «Этногенез и биосфера Земли» представляет эту теорию в крайне урезанном и примитивном виде. Он состоит из отдельных цитат, конечно же, только из ранней работы С.М. Широкогорова, с которыми автор не соглашается, недостаточно аргументируя свою позицию. Утверждая, что, в отличие от С.М. Широкогорова, он располагает системным подходом (не подозревая или игнорируя тот факт, что именно системный подход – это одна из наиболее характерных и ярких черт в научном творчестве С.М. Широкогорова), Л.Н. Гумилев предлагает взамен более совершенную, с его точки зрения, собственную теорию. Правда, заключая раздел, он все-таки положительно оценивает работу С.М. Широкогорова: «И все-таки книга С.М. Широкогорова для своего времени была шагом вперед, ибо расширяла перспективу развития этнографии в этнологию»⁷. Но эта оценка абсолютно не соответствует тем выводам, которые сделал Л.Н. Гумилев, критикуя теорию этноса С.М. Широкогорова.

В 1980 г. впервые в России Е.В. Ревуненкова в работе «Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры)» отметила новаторские взгляды С.М. Широкогорова на сущность шаманизма и личность шамана¹¹, а в 1989 г. А.М. Решетов в тезисах докладов научной сессии Государственного музея этнографии народов СССР размещает первую публикацию о жизни и деятельности ученого¹².

В 1997 г. в научной литературе современной России появляются статьи, в которых обращено внимание на сходство взглядов С.М. Широкогорова и Л.Н. Гумилева на природу этноса¹⁰. Е.М. Данченко указал на преемственность взглядов двух ученых и пришел к выводу, что С.М. Широкогоров был предтечей Л.Н. Гумилева в области теории этноса.

В 1999 г., через 60 лет после смерти ученого, в Москве состоялся международный конгресс «Шаманизм и иные традиционные верования и практики», посвященный памяти трех выдающихся российских ученых – С.М. Широкогорова, Н.П. Дыренковой и А.В. Анохина¹¹, на котором был представлен доклад Е.В. Ревуненковой и А.М. Решетова о взглядах С.М. Широкогорова на шаманизм¹². Вслед за этим в 2000 г. появился ряд статей, в которых подчеркивалась необходимость внимательно изучить взгляды С.М. Широкогорова на этногенез и религиозные представления тунгусов, отмечался его вклад в разработку теории этноса и археологические исследования Сибири и рассматривались некоторые материалы ученого по тунгусским языкам¹³.

В 2001 г. во Владивостоке прошла конференция, посвященная памяти С.М. Широкогорова, – Широкогоровские чтения. В ряде докладов конференции впервые были освещены некоторые периоды личной и научной биографии ученого, комментировались и анализировались с позиции современных научных знаний взгляды С.М. Широкогорова в области лингвистики, психологии, этногенеза, шаманизма применительно к тунгусо-маньчжурским народам, но затрагивающие более общие проблемы языкового родства, языковой политики, психологии и психофизиологии человека¹⁴.

Так, в своем докладе А.М. Кузнецов, раскрывая некоторые периоды биографии ученого, впервые обращает внимание на то, что С.М. Широкогоров оказался в вынужденной эмиграции в Китае, а не бежал туда от советской власти¹⁵.

Е.В. Ермакова в докладе «Личное дело антрополога С.М. Широкогорова в Российском государственном историческом архиве Дальнего Востока» представила материал, содержащий весьма ценные материалы о причинах, приведших ученого в эмиграцию, и поделилась с исследователями источником, опровергающим долго бытовавшие в литературе обвинения о добровольной эмиграции С.М. Широкогорова¹⁶.

В докладе «Лингвистические взгляды С.М. Широкогорова и общие проблемы литературных языков малочисленных народов севера России в 30–90-е годы XX века» А.А. Бурькин дает комментарий к статье ученого «Тунгусский (эвенкийский) литературный язык» и отмечает, что данная статья любопытна как с точки зрения историографии проблемы литературных языков народов Севера, так и с точки зрения позиции части современных исследователей этих языков¹⁷.

М.Н. Ошурков в докладе «Методология С.М. Широкогорова и трансперсональная парадигма в гуманитарной науке» обосновывает принадлежность С.М. Широкогорова к зачинателям того, что можно назвать трансперсональной парадигмой в гуманитарных науках¹⁸.

В докладе «Лингвистический взгляд на гипотезу С.М. Широкогорова о южном происхождении тунгусов» А.М. Певнов проводит лингвистическую

проверку гипотезы ученого о том, что древняя родина тунгусов находилась далеко на юге, где-то в бассейне р. Хуанхэ, и приходит к выводу, что лингвистический материал не подтверждает гипотезу С.М. Широкогорова о южном происхождении тунгусов, но и не опровергает ее¹⁹.

А.М. Решетов в докладе «О письмах С.М. Широкогорова к В.М. Алексею» отмечает, что сведения, содержащиеся в письмах, представляют исключительный интерес для истории науки, а интересующиеся жизнью С.М. Широкогорова получают точные данные о его пребывании и деятельности в Китае²⁰.

В докладе «С.М. Широкогоров о положении женщины у северных тунгусов и маньчжур Дальнего Востока» Е.В. Фадеева раскрывает взгляды ученого на социальный статус мужчины и женщины в традиционном обществе²¹.

В.И. Харитоновна в докладе «Тайна шаманской мистерии (гипотеза с позиции физико-психологической антропологии)» делает вывод, что тайна шаманской мистерии, высшая алгебра которой была раскрыта С.М. Широкогоровым, в настоящее время может быть разложена уже на свои арифметические составляющие с помощью нейрофизиологов, психологов и биофизиков²².

В сборнике материалов научной конференции «Широкогородские чтения» особого внимания заслуживает приложение «Трудности исследования психоментального комплекса Широкогорова С.М.», содержащее перевод Л.Г. Кузнецовой отрывка главы 1 из Введения к работе «Психоментальный комплекс тунгусов». Приложение является первым опытом перевода фундаментального труда ученого на русский язык²³.

В том же 2001 г. была утверждена специальная программа исследования жизни и деятельности С.М. Широкогорова в Дальневосточном государственном университете.

Итогом реализации утвержденной в 2001 г. специальной программы исследования жизни и деятельности С.М. Широкогорова в Дальневосточном государственном университете явились публикации, связанные с деятельностью и биографией ученого. Подробный биографический очерк о петербургском периоде жизни С.М. Широкогорова представил в своей публикации А.М. Решетов²⁴, а А.М. Кузнецов опубликовал статью о жизни и деятельности ученого на Дальнем Востоке, в которой подробно описал владивостокский период из биографии С.М. Широкогорова²⁵. В 2002 г. в рамках данной программы была опубликована работа ученого «Этнос. Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений» со вступительной статьей А.М. Кузнецова «С.М. Широкогоров и проблемы исследования этноса»²⁶.

Начиная с 2002 г., С.М. Широкогорову посвящен ряд публикаций в журнале «Этнографическое обозрение». Особенно следует выделить некролог, посвященный С.М. Широкогорову, и предисловие к нему видного современного немецкого этнолога Уллы Йохансен. И в некрологе, и в предисловии к нему раскрывается огромная сила воздействия российского ученого на формирование западноевропейской этнологии²⁷. В 2003 г. Е.В. Ревуненкова и А.М. Решетов публикуют в «Этнографическом обозрении» статью «Сергей Михайлович Широкогоров», явившуюся обобщением ранее опубликованных материалов, связанных с биографией и деятельностью ученого²⁸. В 2006 г. А.М. Кузнецов опубликовал в журнале статью, посвященную теории этноса С.М. Широкогорова, в которой дал всесторонний анализ данной теории и отметил, что только теперь российская теоретическая этнология снова

вышла на тот уровень, который уже был преодолен выдающимся ученым – это свидетельствует о том, насколько идеи С.М. Широкогорова опередили своё время²⁹. Особого внимания заслуживает опубликованная в 2007 г. в журнале статья Н.П. Крадина и А.М. Решетова о дружбе С.М. Широкогорова в эмиграции с русским художником Николаем Лонгиновичем Кошчевским³⁰. В статье содержится важная информация о последних годах жизни ученого и о его неопубликованных трудах, над завершением которых работала супруга ученого.

В 2003 г. на международной научной конференции, посвящённой 140-летию со дня рождения Л.Я. Штернберга, прошедшей в Южно-Сахалинске, А.М. Решетов представил в своём докладе интересный фактический материал о сложных отношениях С.М. Широкогорова с выдающимся русским этнографом Л.Я. Штернбергом³¹.

О международном признании С.М. Широкогорова и о том, насколько осведомлены зарубежные исследователи о биографии выдающегося ученого, говорится в статье А.М. Кузнецова³² и в рецензии на работу С.М. Широкогорова «Психоментальный комплекс тунгусов» Уллы Йохансен³³, опубликованных в 2010 г. в журнале «Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право». Рецензия Уллы Йохансен интересна ещё и тем, что немецкий автор смогла увидеть реальное значение идей С.М. Широкогорова для современной науки и высоко оценила их.

Наименее известным в биографии С.М. Широкогорова остается китайский период (1922–1939). Тому, как складывалась жизнь выдающегося ученого на китайской земле в качестве профессора университета имени Сунь Ятсена в Кантоне, посвящена публикация М.В. Крюкова в сборнике статей «Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова)», вышедшем в 2007 г.³⁴ Автор, опираясь на уникальный фактический материал, отражающий непродолжительный период жизни С.М. Широкогорова, проливает свет на некоторые черты характера ученого и на то, как его воспринимали китайские коллеги. Одна из последних публикаций – «Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова», написанная А.М. Кузнецовым в 2012 г., также посвящена китайскому периоду жизни выдающегося ученого³⁵. Письма С.М. Широкогорова дают возможность восстановить реальные обстоятельства, связанные с пребыванием российского учёного в другой стране.

Рассмотренные выше публикации, посвящённые изучению жизненного и научного пути С.М. Широкогорова и оценке результатов его исследований, были написаны в основном историками, этнографами и этнологами. В то же время научное творчество С.М. Широкогорова вызывает интерес и в среде религиоведов. Так, в энциклопедическом словаре «Религиоведение» опубликована статья А.П. Забияко, посвящённая вкладу С.М. Широкогорова в развитие научного изучения шаманизма в отечественном и зарубежном религиоведении, а также подходу ученого к определению религии и основанному на этом подходе изучению тунгусо-маньчжурской религии³⁶.

В коллективной монографии «[?]Маньчжурский клин[?]: история, народы, религии» в главе «Этногенез и верование амурских эвенков» гипотеза С.М. Широкогорова о прародине тунгусов, которую учёный отнёс к району реки Хуанхэ, названа как обладающая особой оригинальностью³⁷. В последнее время к данному варианту этногенеза этого народа всё чаще обращаются современные исследователи. Кроме того, авторы монографии вслед за С.М. Широкогорovým рассматривают религиозные верования маньчжуров как комплекс культов и обрядов, связанных с одушевлением различных предметов и явлений окружающего мира и представляющих собой анимистические

воззрения в сочетании с пережитками тотемизма и фетишизма. Анализ взаимодействия маньчжурских и китайских религиозных верований также производится в тесном соотношении с взглядами С.М. Широкогорова на данную проблему, раскрытыми в «Опыте исследования основ шаманства у тунгусов» и «Психоментальном комплексе тунгусов». В частности, центральное место в религиозной практике маньчжуров, как отмечают авторы монографии, занимает культ предков. Межэтническое взаимодействие двух народов привело к формированию синкретичной системы маньчжурских и китайских религиозных верований.

В вышедшей в 2012 г. коллективной монографии «Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры», освещающей историю и современное состояние культуры эвенков, проживающих на территории Амурской области, описываются образ жизни эвенков, реалии их культуры, многие обряды и традиционные верования, которые были зафиксированы С.М. Широкогорым еще в начале XX в.³⁸

Данный обзор охватывает только часть массива научных публикаций, посвящённых изучению жизненного и научного пути С.М. Широкогорова и его вклада в развитие этнологии. Но даже этот далеко не полный обзор свидетельствует о том, что результаты современных исследований традиционных верований тунгусо-маньчжурского этноса находят подтверждение в трудах С.М. Широкогорова, написанных в начале XX в., но неиспользуемых долгое время в виду малоизученности его англоязычных трудов. В рамках одной статьи охватить всё многообразие публикаций не представляется возможным. Очевидно, что данная тема перспективна для дальнейшего исследования.

При всей видимой изученности трудов С.М. Широкогорова, по-прежнему к его творчеству, составившему целую эпоху в развитии науки, в российской этнологии обращаются крайне мало: как и в прежние годы, используются только ранние его работы, основные же книги признанного во всем мире классика этнологии, написанные на английском языке, по-настоящему еще не прочитаны отечественными исследователями, и одна из причин этого – отсутствие их переводов на русский язык.

Библиографический список

1. Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. – М., 1973. – 283 с.
2. Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1989. – 496 с.
3. Данченко Е.М. О сходстве взглядов С.М. Широкогорова и Л.Н. Гумилева на природу этноса // Гуманитарное знание. – Сер. «Преемственность». – Омск, 1997. – С. 72–74.
4. Интеграция археологических и этнографических исследований / Отв. ред. М.Л. Бережнова, С.С. Тихонов, Н.А. Томилов. – Владивосток–Омск : Изд-во Омск. педагогическ. ун-та, 2000. – 225 с.
5. Йохансен У. Влияние Сергея Михайловича Широкогорова на немецкую этнологию / У. Йохансен // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 139–143.
6. Йохансен У. По страницам книги С.М. Широкогорова (1.07.1887, Суздаль – 19.10.1939, Пекин) «Психоментальный комплекс тунгусов». Лондон/Шанхай, 1935 / Улла Йохансен // Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право. – 2010. – № 1. – С. 117–120.
7. Забияко А.П. Широкогоров Сергей Михайлович // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 1202.

8. Крадин Н.П. Н.Л. Кошевский и С.М. Широкогоров : дружба и сотрудничество в китайской эмиграции / Н.П. Крадин, А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 6. – С. 5–13.
9. Крюков М.В. С.М. Широкогоров и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 93–109.
10. Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова / А.М. Кузнецов // Известия Восточного Института. – 2012. – № 1 (19). – С. 119–134.
11. Кузнецов А.М. Профессор Улла Йохансен и ее рецензия на работу С.М. Широкогорова «Психоментальный комплекс тунгусов» (Лондон/Шанхай, 1935) / А.М. Кузнецов // Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право. – 2010. – № 1. – 115–116.
12. Кузнецов А.М. Теория этноса С.М. Широкогорова / А.М. Кузнецов // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 3. – С. 57–71.
13. Мюльман В. С.М. Широкогоров. Некролог (с приложением писем, фотографии и библиографии) / В. Мюльман // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 144–155.
14. Ревуненкова Е.В. Сергей Михайлович Широкогоров / Е.В. Ревуненкова, А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 3. – С. 100–119.
15. Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Этнографические исследования. Книга первая. Избранное / сост. и ред. А.М. Решетов. – Владивосток : Изд-во ДВГУ, 2001. – 191 с.
16. Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – 71 с.

¹ Йохансен У. Влияние Сергея Михайловича Широкогорова на немецкую этнологию / У. Йохансен // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 139–143.

² Knoll-Greiling U. Die Sozial-psychologische Funktion des Schamanen // Beitrage zur Volkerwissenschaft. Festschrift fur Richard Thurnwald. – B., 1950.

³ Knoll-Greiling U. Berufung und Berufungserlebnis bei den Schamanen // Tribus. Bd. 2/3. 1952–1953; eadem. Rauschinduzierende Mittel bei Naturvolkern und ihre individuelle und soziale. – Wirkung I. Sociologus. – 1959. – Bd. 9,1.

⁴ Мюльман В. С.М. Широкогоров. Некролог (с приложением писем, фотографии и библиографии) / В. Мюльман // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 144–155.

⁵ Василевич Г.М. Ранние представления о мире у эвенков // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. – М., 1959. – С. 163, 181.

⁶ Бромлей Ю.В. Этнос и этнография. – М., 1973. – С. 22, 26; Он же. Очерки теории этноса. – М., 1983. – С. 10, 20.

⁷ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. – М., 1989. – С. 71.

⁸ Ревуненкова Е.В. Народы Малайзии и Западной Индонезии (некоторые аспекты духовной культуры). – М., 1980. – С. 17–18, 33, 38–39, 58–59.

⁹ Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров. Его жизнь и труды (К 100-летию со дня рождения) // Полевые исследования ГМЭ народов СССР 1985–1987 гг. Тез. докл. науч. сессии. – Л., 1989. – С. 25–27.

¹⁰ Данченко Е.М. О сходстве взглядов С.М. Широкогорова и Л.Н. Гумилева на природу этноса // Гуманитарное знание. Сер. «Преемственность». – Омск, 1997. – С. 72–74.

¹¹ Шаманизм и иные традиционные верования и практики. Материалы междунар. конгр., посвящённого памяти А.В. Анохина, Н.П. Дыренковой, С.М. Широкогорова. Москва, Россия. 7–12 июня 1999 г. – Ч. 1–2. – М., 1999; Ч. 3. – М., 2001 (Сер. Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. – Т. 5.).

¹² Ревуненкова Е.В., Решетов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров как исследователь шаманизма // Шаманизм... Ч. 1. – С. 23–30.

¹³ Кочешков Н.М. Выдающийся этнограф России С.М. Широкогоров // Интеграция археологических и этнографических исследований. Сб. науч. трудов. – Владивосток; Омск, 2000. – С. 11–13; Данченко Е.М. О вкладе С.М. Широкогорова в разработку теории эт-

носа // Там же. – С. 13–16; Певнов А.М. С.М. Широкогоров о терминах ориентации северных тунгусов // Там же. – С. 16–18; Решетов А.М. С.М. Широкогоров и археология // Там же. – С. 18–21.

¹⁴ Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – 71 с.

¹⁵ Кузнецов А.М. Сергей Михайлович Широкогоров – обретенное наследие российской антропологии / А.М. Кузнецов // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 5–9.

¹⁶ Ермакова Е.В. Личное дело антрополога С.М. Широкогорова в Российском государственном историческом архиве Дальнего Востока / Е.В. Ермакова // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток: Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 9–12.

¹⁷ Бурыкин А.А. Лингвистические взгляды С.М. Широкогорова и общие проблемы литературных языков малочисленных народов севера России в 30–90-е годы XX века / А.А. Бурыкин // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 12–17.

¹⁸ Ошурков М.Н. Методология С.М. Широкогорова и трансперсональная парадигма в гуманитарной науке / М.Н. Ошурков // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 17–20.

¹⁹ Певнов А.М. Лингвистический взгляд на гипотезу С.М. Широкогорова о южном происхождении тунгусов / А.М. Певнов // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 20–21.

²⁰ Решетов А.М. О письмах С.М. Широкогорова к В.М. Алексееву / А.М. Решетов // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 22–24.

²¹ Фадеева Е.В. С.М. Широкогоров о положении женщины у северных тунгусов и маньчжур Дальнего Востока / Е.В. Фадеева // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 24–27.

²² Харитонов В.И. Тайна шаманской мистерии (гипотеза с позиции физико-психологической антропологии) / В.И. Харитонов // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 27–30.

²³ Приложение // Широкогоровские чтения. Материалы научной конференции. – Владивосток : Изд-во Дальневосточного университета, 2001. – С. 65–70.

²⁴ Решетов А.М. Петербургский период жизни и деятельности С.М. Широкогорова / А.М. Решетов // С.М. Широкогоров. Избранные работы и материалы. – Книга 1. – Владивосток : Издательство Дальневосточного университета. – С. 6–31.

²⁵ Кузнецов А.М. С.М. Широкогоров на Дальнем Востоке (1916–1922 гг.) / А.М. Кузнецов // Широкогоров С.М. Избранные работы и материалы. Этнографические исследования. – Книга первая. Избранное. – Владивосток : Изд-во ДВГУ, 2001. – С. 32–52.

²⁶ Широкогоров С.М. Этнографические исследования: Этнос. Исследование принципов изменения этнических и этнографических явлений / С.М. Широкогоров; отв. редактор А.М. Кузнецов, А.М. Решетов: В 2-х кн. – Книга вторая. – Владивосток : Изд-во Дальневост. ун-та, 2002. – 148 с.

²⁷ Мюльман В. С.М. Широкогоров. Некролог (с приложением писем, фотографии и библиографии) / В. Мюльман // Этнографическое обозрение. – 2002. – № 1. – С. 139–155.

²⁸ Ревуненкова Е.В. Сергей Михайлович Широкогоров / Е.В. Ревуненкова, А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. – 2003. – № 3. – С. 100–119.

²⁹ Кузнецов А.М. Теория этноса С.М. Широкогорова / А.М. Кузнецов // Этнографическое обозрение. – 2006. – № 3. – С. 57–71.

³⁰ Крадин Н.П. Н.Л. Кошевский и С.М. Широкогоров : дружба и сотрудничество в китайской эмиграции / Н.П. Крадин, А.М. Решетов // Этнографическое обозрение. – 2007. – № 6. – С. 5–13.

³¹ Решетов А.М. Штернберг Л.Я. и Широкогоров С.М.: кем они были друг для друга (по материалам переписки 1912–1924 гг.) / А.М. Решетов // Народы и культуры Дальнего Востока: взгляд из XXI века. Доклады международной научной конференции, посвященной 140-летию со дня рождения Л.Я. Штернберга (г. Южно-Сахалинск, 9–11 октября 2001 г.). – Южно-Сахалинск, 2003. – С. 57–64.

- ³² Кузнецов А.М. Профессор Улла Йохансен и ее рецензия на работу С.М. Широкогорова «Психоментальный комплекс тунгусов» (Лондон / Шанхай, 1935) / А.М. Кузнецов // Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право. – 2010. – № 1. – С. 115–116.
- ³³ Йохансен У. По страницам книги С.М. Широкогорова (1.07.1887 Суздаль – 19.10.1939 Пекин) «Психоментальный комплекс тунгусов». Лондон / Шанхай, 1935 / Улла Йохансен // Азиатско-Тихоокеанский регион: экономика, политика, право. – 2010. – № 1. – С. 117–120.
- ³⁴ Крюков М.В. С.М. Широкогоров и Юньнаньская экспедиция 1928 г. // Проблемы общей и региональной этнографии (к 75-летию А.М. Решетова): Сборник статей. – СПб., 2007. – С. 93–109.
- ³⁵ Кузнецов А.М. Переписка В.М. Алексеева и С.М. Широкогорова / А.М. Кузнецов // Известия Восточного Института. – 2012. – № 1 (19). – С. 119–134.
- ³⁶ Забияко А.П. Широкогоров Сергей Михайлович // Религиоведение / Энциклопедический словарь. – М. : Академический Проект, 2006. – С. 1202.
- ³⁷ «Маньчжурский клин»: история, народы, религии / Под общей редакцией А.П. Забияко. – Благовещенск : Амурский гос. ун-т, 2005. – 316 с.
- ³⁸ Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2012. – 384 с.

References

1. Johansen U. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. 2002, No. 1, pp. 139–143.
2. Knoll-Greiling U. Contribution to Ethnography. Festive publication in memory of Richard Thurnwald [Beitrage zur Volkerwissenschaft. Festschrift fur Richard Thurnwald]. Vienna, 1950.
3. Knoll-Greiling U. Tribes [Tribus]. Bd. 2/3, 1952–1953.
4. Knoll-Greiling U. Rauschinduzierende Mittel bei Naturvolkern und ihre individuelle und soziale. 1959, Bd. 9,1.
5. Myulman V. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. 2002, No. 1, pp. 144–155.
6. Vasilevich G.M. Issledovaniya i materialy po voprosam pervobytnykh religioznykh verovaniy [Studies and materials on the primitive religious beliefs]. Moscow, 1959, pp. 163, 181.
7. Bromley Yu.V. Etnos i etnografiya [Ethnicity and Ethnography]. Moscow, 1973, pp. 22, 26.
8. Bromley Yu.V. *Ocherki teorii etnosa* [Essays on the theory of ethnicity]. Moscow, 1983, pp. 10, 20.
9. Gumilev L.N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the biosphere of the Earth]. Moscow, 1989, p. 71.
10. Revunenkov E.V. *Narody Malayzii i Zapadnoy Indonezii (nekotorye aspekty dukhovnoy kul'tury)* [Peoples of Malaysia and Western Indonesia (some aspects of spiritual culture)]. Moscow, 1980, pp. 17–18.
11. Revunenkov E.V. *Narody Malayzii i Zapadnoy Indonezii (nekotorye aspekty dukhovnoy kul'tury)* [Peoples of Malaysia and Western Indonesia (some aspects of spiritual culture)]. Moscow, 1980, p. 33.
12. Revunenkov E.V. *Narody Malayzii i Zapadnoy Indonezii (nekotorye aspekty dukhovnoy kul'tury)* [Peoples of Malaysia and Western Indonesia (some aspects of spiritual culture)]. Moscow, 1980, pp. 38–39.
13. Revunenkov E.V. *Narody Malayzii i Zapadnoy Indonezii (nekotorye aspekty dukhovnoy kul'tury)* [Peoples of Malaysia and Western Indonesia (some aspects of spiritual culture)]. Moscow, 1980, pp. 58–59.
14. Reshetov A.M. *Poleyve issledovaniya GME narodov SSSR 1985–1987 gg. Tezisy dokladov nauchnoy sessii* [Field studies of GME among the peoples of USSR 1985–1987. Abstracts of scientific session]. Leningrad, 1989, pp. 25–27.
15. Danchenko E.M. *Gumanitarnoe znanie. Ser. «Preemstvennost»* [Humanitarian Knowledge]. Omsk, 1997, “Succession” series, pp. 72–74.
16. *Shamanizm i inye traditsionnye verovaniya i praktiki. Materialy mezhdunarodnogo kongressa, posvyashchennogo pamyati A.V. Anokhina, N.P. Dyrenkovoy, S.M. Shirokogorova: 7–12 iyunya 1999 g.* [Shamanism and other traditional beliefs and practices. Proc. of International congress dedicated to the memory of A.V. Anokhin, N.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogoroff; 1999, 7–12 June]. Moscow, Pt. 1–2, 1999.

17. *Shamanizm i inye traditsionnye verovaniya i praktiki. Materialy mezhdunarodnogo kongressa, posvyashchennogo pamyati A.V. Anokhina, N.P. Dyrenkovoy, S.M. Shirokogorova: 7–12 iyunya 1999 g.* [Shamanism and other traditional beliefs and practices. Proc. of International congress dedicated to the memory of A.V. Anokhin, N.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogoroff; 1999, 7–12 June]. Moscow, Pt. 3, 2001.
18. Revunenkov E.V., Reshetov A.M. *Shamanizm i inye traditsionnye verovaniya i praktiki. Materialy mezhdunarodnogo kongressa, posvyashchennogo pamyati A.V. Anokhina, N.P. Dyrenkovoy, S.M. Shirokogorova: 7–12 iyunya 1999 g.* [Shamanism and other traditional beliefs and practices. Proc. of International congress dedicated to the memory of A.V. Anokhin, N.P. Dyrenkova, S.M. Shirokogoroff; 1999, 7–12 June]. Moscow, Pt. 1, pp. 23–30.
19. Kocheshkov N.M. *Integratsiya arkheologicheskikh i etnograficheskikh issledovaniy. Sbornik nauchnykh trudov* [Integration of archeological and ethnographic studies. Collection of research papers]. Vladivostok; Omsk, 2000, pp. 11–13.
20. Danchenko E.M. *Integratsiya arkheologicheskikh i etnograficheskikh issledovaniy. Sbornik nauchnykh trudov* [Integration of archeological and ethnographic studies. Collection of research papers]. Vladivostok; Omsk, 2000, pp. 13–16.
21. Pevnov A.M. *Integratsiya arkheologicheskikh i etnograficheskikh issledovaniy. Sbornik nauchnykh trudov* [Integration of archeological and ethnographic studies. Collection of research papers]. Vladivostok; Omsk, 2000, pp. 16–18.
22. Reshetov A.M. *Integratsiya arkheologicheskikh i etnograficheskikh issledovaniy. Sbornik nauchnykh trudov* [Integration of archeological and ethnographic studies. Collection of research papers]. Vladivostok; Omsk, 2000, pp. 18–21.
23. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogorov readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, 71 p.
24. Kuznetsov A.M. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 5–9.
25. Ermakova E.V. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 9–12.
26. Burykin A.A. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 12–17.
27. Oshurkov M.N. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 17–20.
28. Pevnov A.M. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 20–21.
29. Reshetov A.M. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 22–24.
30. Fadeeva E.V. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 24–27.
31. Kharitonov V.I. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 27–30.
32. *Shirokogorovskie chteniya. Materialy nauchnoy konferentsii* [Shirokogoroff Readings. Proc. of scientific conference]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, pp. 65–70.
33. Reshetov A.M. *S.M. Shirokogorov. Izbrannye raboty i materialy* [S.M. Shirokogoroff. Collected works and materials]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, Book 1, pp. 6–31.
34. Kuznetsov A.M. *Shirokogorov S.M. Izbrannye raboty i materialy. Etnograficheskie issledovaniya* [S.M. Shirokogorov. Collected works and materials. Ethnographic studies]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2001, Book 1, pp. 32–52.

35. Shirokogoroff S.M. *Etnograficheskie issledovaniya: Etnos. Issledovanie printsipov izmeneniya etnicheskikh i etnograficheskikh yavleniy* [Ethnographic studies: Ethnicity. Study of changes of ethnic and ethnographic phenomena]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 2002, Book 2, 148 p.
36. Myulman V. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. 2002, No. 1, pp. 139–155.
37. Revunenkov E.V., Reshetov A.V. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. 2003, No. 3, pp. 100–119.
38. Kuznetsov A.M. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. 2006, No. 3, pp. 57–71.
39. Kradin N.P. *Etnograficheskoe obozrenie* [Ethnographic Survey]. 2007, No. 6, pp. 5–13.
40. Reshetov A.M. *Narody i kultury Dalnego Vostoka: vzglyad iz XXI veka. Doklady mezhdunarodnoy nauchnoy konferentsii, posvyashchennoy 140-letiyu so dnya rozhdeniya L.Ya. Shternberga: 9–11 oktyabrya 2001 g.* [Peoples and cultures of the Far East: view from the 20th century. Proc. of International scientific conference dedicated to the 140th anniversary from the birthday of L.Ya. Sternberg, 9–10 October, 2001]. Yuzhno-Sakhalinsk, 2003, pp. 57–64.
41. Kuznetsov A.M. *Aziatsko-Tikhookeanskiy region: ekonomika, politika, pravo* [Asia-Pacific Region: Economics, Politics, Law]. 2010, No. 1, pp. 115–116.
42. Johansen U. *Aziatsko-Tikhookeanskiy region: ekonomika, politika, pravo* [Asia-Pacific Region: Economics, Politics, Law]. 2010, No. 1, pp. 117–120.
43. Kryukov M.V. *Problemy obshchey i regionalnoy etnografii (k 75-letiyu A.M. Reshetova): Sbornik statey* [Problems of common and regional ethnography (to the 75th anniversary of A.M. Reshetov). Collection of papers]. St.-Petersburg, 2007, pp. 93–109.
44. Kuznetsov A.M. *Izvestiya Vostochnogo Instituta* [Proceedings of the Eastern University]. 2012, No. 1 (19), pp. 119–134.
45. Zabyako A.P. *Religiovedenie: Entsiklopedicheskiy slovar* [Study of Religion: Encyclopedic dictionary]. Moscow, Akademicheskiy Proekt, 2006, P. 1202.
46. «*Manchzhurskiy klin*»: istoriya, narody, religii [“Manchu wedge”: History, Peoples, Religions]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2005, 316 p.
47. *Evenki Priamurya: olennaya tropa istorii i kultury* [Evenks of the Amur Region: Reindeer Path of History and Culture]. Blagoveschensk, 2012, 384 p.



Забияко А.П.



А.П. Забияко

Методология интерпретации наскальных изображений: религиоведческое наследие А.П. Окладникова

Исследование поддержано грантом Российского научного фонда, тема «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308

Аннотация. За годы изучения наскальных изображений было предложено значительное количество теорий, с разной степенью достоверности интерпретирующих религиозное содержание и функции петроглифов. Среди многообразия трактовок, порой крайне произвольных, выделяются несколько влиятельных концепций. К их числу принадлежит интерпретационная модель, предложенная А.П. Окладниковым. Для А.П. Окладникова была очевидна тесная связь петроглифов, изобразительного искусства с религиозными традициями народов, в культуре которых создавались и функционировали наскальные рисунки. В своих публикациях А.П. Окладников развивает мысль о том, что магия, а также солярные, лунарные, фаллические культы дают ключ к разгадке семантики петроглифов. Особое значение А.П. Окладников придавал взаимосвязи петроглифов и шаманизма. Для А.П. Окладникова шаманизм стал одной из основных интерпретационных моделей объяснения религиозного содержания и функций петроглифов. Автор статьи согласен, что многие наскальные изображения, их возникновение, семантика и функции были составной частью шаманизма. С другой стороны, в статье обращено внимание на то, что в ряде трактовок А.П. Окладникова прослеживаются не вполне убедительные суждения о шаманизме вообще и преувеличение его присутствия в наскальных изображениях. Общий вывод статьи заключается в том, что исследования А.П. Окладникова внесли большой вклад в понимание взаимосвязи древнего наскального искусства и религии. Эмпирический и теоретический материал этих исследований до сих пор сохраняет первостепенное значение и не утрачивает научной актуальности.

Ключевые слова: археология, этнография, религиоведение, петроглифы, религия, магия, шаманизм

Уже более ста лет наскальные рисунки являются одним из наиболее притягательных для исследователей объектов изучения древней истории человечества. Особенно велика их роль в качестве источника сведений о генезисе и ранних этапах развития религии. За годы изучения наскальных изображений было предложено значительное количество теорий, с разной степенью достоверности интерпретирующих религиозное содержание и функции петроглифов. Среди многообразия трактовок, порой крайне произвольных, выделяются несколько влиятельных концепций. К их числу принадлежит интерпретационная модель, предложенная А.П. Окладниковым.

Алексей Павлович Окладников (3.10.1908 – 18.11.1981) – академик, один из крупнейших учёных XX века. «Он ещё при жизни стал человеком-легендой, для которого, казалось бы, не существовали загадки прошлого. [...] Посвятив себя распознаванию Истории, открывая, по его выражению, «окно в неведомый мир», А.П. Окладников на основе архивных и музейных данных, материалов, собранных в экспедициях, опубликовал большое количество ценных исследований по истории и этнографии обширных регионов Азии. [...] И всё же при всей важности историко-этнографических трудов имя А.П. Окладникова в мировой науке неразрывно связано с археологией. Характерной чертой его работ является построение их в основном на новом, зачастую уникальном материале, добытом в многочисленных, как правило, длительных экспедициях. ... Немного найдётся мест на карте, где бы не был Окладников и исследователи его экспедиций»¹.

Эти экспедиции зачастую были непосредственно нацелены на поиск, фиксацию, интерпретацию петроглифов или тесно сопряжены с такого рода задачами². Эта сторона научной деятельности А.П. Окладникова заметно выделяется на общем фоне его научных изысканий. «Размах его научных интересов поистине поразителен. Его в одинаковой степени интересуют проблемы происхождения человека, первоначального заселения Северной Азии и Америки, этногенеза, древнего художественного творчества, и историография сибирской археологии, и памятники древнерусской культуры, и история науки. Но среди этого комплекса разнообразных по тематике и значимости проблем есть несколько, занимающих центральное место в его научном творчестве. Одна из них – история первобытного искусства – предмет особого внимания А.П. Окладникова»³.

Особое внимание к первобытному искусству имело серьёзную теоретическую мотивацию. В статье «К истокам творчества», написанной совместно с Б.А. Фроловым, изучение наскальных изображений, древнейшего искусства ставится А.П. Окладниковым в прямую связь с пониманием основополагающих проблем истории человечества: «Поскольку речь идёт о самых истоках творческой деятельности человека, основным документальным материалом, главным, если не единственным, источником сведений служат памятники первобытного искусства. В них полнее и отчётливее всего, по сравнению с другими категориями археологических находок, отражается интеллектуальный мир человека, его взгляды и представления об окружающем мире и о самом себе, его мышление и сознание. Изучение этих памятников интересно, конечно, и само по себе; но оно, кроме того, обогащает и другие области знания и в дальнейшем поможет решению ряда важных проблем науки о человеке»⁴.

Большая часть итогов изучения истории первобытного искусства была суммирована А.П. Окладниковым в десятках публикаций, посвящённых наскальным изображениям. Названия ряда монографий, написанных академиком Окладниковым индивидуально или в соавторстве, дают достаточно целостное впечатление об охвате темы – «Ленские писаницы» (Ленинград, 1959), «Шишкинские писаницы: Памятник древней культуры Прибайкалья» (Иркутск, 1959), «Олень золотые рога: Рассказы об охоте за наскальными рисунками» (Ленинград, 1964), «Петроглифы Ангары» (Москва-Ленинград, 1966), «Петроглифы Забайкалья» (Ленинград, 1969), «Лики древнего Амура: Петроглифы Сакачи-Аяна» (Новосибирск, 1969), «Петроглифы Нижнего Амура» (Ленинград, 1971), «Сокровища Томских писаниц: Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы» (Москва, 1972), «Петроглифы Средней Лены» (Ленинград, 1972), «Центральноазиатский очаг первобытного искусства»

(Новосибирск, 1972), «Петроглифы Байкала» (Новосибирск, 1974), «Писаницы реки Олёкмы и Верхнего Приамурья» (Новосибирск, 1976), «Петроглифы Верхней Лены» (Ленинград, 1977), «Петроглифы долины реки Елангаш» (Новосибирск, 1979), «Петроглифы Центральной Азии» (Ленинград, 1980), «Петроглифы Горного Алтая» (Новосибирск, 1980), «Петроглифы Монголии» (Ленинград, 1981). Этот впечатляющий перечень – хотя и внушительная, но, всё же, доля от общего объема публикаций А.П. Окладникова, в которых он фундаментально раскрыл проблемы местонахождения, происхождения, датировки, формы и содержания наскальных изображений Евразии, расположенных на огромной территории от гор Урала до низовий Амура и от якутской тайги до монгольских пустынь.

Для А.П. Окладникова была совершенно очевидна тесная связь петроглифов, изобразительного искусства с религиозными традициями народов, в культуре которых создавались и функционировали наскальные рисунки. Исследователь не абсолютизировал эту связь, указывая во многих случаях на социально-экономические, политические или эстетические факторы возникновения и существования петроглифов. Однако религиозные побудительные мотивы происхождения и бытования наскальных изображений выступали в его трактовках зачастую в качестве неустранимо присутствующих. «Тысячи этнографических и археологических примеров свидетельствуют о том, что такое взаимоотношение представляет реальное явление, отрицать которое невозможно. Что в реальной действительности магия и искусство палеолита как бы взаимопроникают, переплетаются»⁵.

Как представлял религию, её роль в обществе и культуре А.П. Окладников в своих трудах? Очертим на основе его публикаций общие контуры религиоведческой концепции выдающегося историка и археолога.

Немаловажно для начала отметить, что А.П. Окладников родился и воспитывался в Иркутской губернии в семье сельского учителя, получил образование в начале 20-х годов в советских педагогических заведениях. Это, конечно, не могло не отразиться на мировоззрении будущего учёного. Научная деятельность А.П. Окладникова на протяжении всей его жизни развивалась в идеологических условиях, требовавших верности марксистскому учению. В своих трактовках А.П. Окладников разделял основные положения марксистской материалистической теории религии: «...Мы все исходим из сформулированного В.И. Лениным фундаментального положения о гносеологических корнях религии, о противоположности религиозного пустоцвета реалистическому восприятию действительности, творческой фантазии, и твёрдо стоим на этом»⁶. Существование древнейших форм религии и религиозного искусства он сводил к социальным корням – «слабости маленьких человеческих коллективов в борьбе с природой», которые создавали благоприятные возможности для появления религиозного мировоззрения в виде «первобытного идеализма» и религиозного художественного творчества как выражения «отлёта мысли от действительности в мир иллюзий, религиозной фантастики»⁷.

Отдавая дань времени словами «пустоцвет», «иллюзия», «фантастика» и им подобными, А.П. Окладников, однако, в основном содержании своих взглядов стремился избегать крайностей критицизма в трактовке религии. Как в ранних, так и в поздних публикациях учёного трудно найти примеры патетической апологетики марксизма-ленинизма и антирелигиозных разоблачений, которые были почти нормой в изданиях советской эпохи. Важным идейным ресурсом для понимания религии, её роли в жизни архаических культур были для А.П. Окладникова материалистические в своей основе труды

выдающихся российских этнографов второй половины XIX – первой половины XX в.: Л.Я. Штернберга, А.Н. Афанасьева, Н.Н. Харузина, Г.В. Ксенофонтова, Е.Г. Кагарова, Г.Н. Потанина, А.Ф. Анисимова, А.М. Золотарёва и других. Указания на эти труды, цитаты из них представлены в текстах академика Окладникова в тех частях, где археолог привлекает этнографический материал для понимания религиозного смысла и функций наскальных изображений.

Ссылки на классиков марксизма-ленинизма встречаются в трудах А.П. Окладникова в весьма умеренном объеме и преимущественно в тех местах, где автор развивает свои общие научно-материалистические подходы или критикует вульгаризаторские схемы своих оппонентов, призывая к диалектике. В диалектических решениях А.П. Окладников искал ответ на вопрос о том, что первично во взаимоотношениях религии и искусства, какова роль религии в развитии изобразительного творчества. «Да, конечно, не магия, не колдовские ритуалы первобытных охотников явились материнской почвой, на которой выросло жизнеутверждающее реалистическое искусство охотничьих племён ледниковой эпохи. [...] Подлинно диалектический взгляд на взаимоотношение первобытной религии и первобытного искусства обязывает полнее и глубже рассматривать их конкретные взаимоотношения в плане единства и борьбы противоположностей. [...] Сам по себе факт сосуществования магии и искусства в верхнем палеолите, использования в магической практике художественной деятельности, то обстоятельство, что уже с первых своих шагов религия в форме охотничьей магии действительно паразитировала на творческой силе искусства, не могли не влиять на развитие искусства, в том числе стимулировать его в качестве своего рода социального заказа. [...] Выражая внутреннее противоречие мировоззрения палеолитического человека, магия служила своего рода катализатором развития художественной деятельности. Катализатором, но вовсе не причиной возникновения её»⁸. Публикации А.П. Окладникова свидетельствуют, что из марксистского учения о религии им было воспринято конструктивное содержание диалектико-материалистической методологии.

Диалектико-материалистическая методология, по замыслу А.П. Окладникова, призвана внести решительный вклад в преодоление «идеалистических» интерпретаций древнейшего изобразительного искусства. Главным представителем этих интерпретаций во времена написания его трудов была «магическая концепция», согласно которой магия была основной, если не единственной, причиной возникновения и существования наскальных изображений. Окладников отдаёт дань уважения этой теории, которая в начале XX в. пришла на смену ненаучным представлениям об эволюции человека и искусства: «В 1903 г. стала утверждаться новая концепция «четвертичного искусства». Согласно ей это не “игра инстинктов” ископаемого дикаря, как полагали раньше, а особая форма деятельности целых групп палеолитических охотников, сопутствовавшая их коллективным магическим обрядам, специально проводимым в мрачной и таинственной глубине пещер. Пронзая



Илл. 1. А.П. Окладников в процессе полевых исследований

дротиками рисунки зверя, [...] палеолитические люди могли верить, что они так же пронзят живого зверя, на которого идут охотиться. Нарисованный зверь уже не уйдёт от охотника: он как бы магически подчинен воле человека. Так интерпретировали археологи свои открытия в пещерах палеолита»⁹.

«Магическая концепция» сыграла, безусловно, свою положительную роль. «Более чем полувековое господство магической концепции, – подытоживает А.П. Окладников, – не привело, однако, к выработке такой конструктивной программы исследования, которая охватывала бы всё многообразие известных сейчас документов древнекаменного века и выдерживала бы критику большинства специалистов»¹⁰.

Действительно, ко времени выхода в свет критических замечаний академика Окладникова в адрес «магической концепции», она уже неоднократно подвергалась содержательному разбору со стороны крупных западных исследователей наскальных изображений. Ряд из них был известен отечественному археологу по публикациям А. Леруа-Гурана, Г. Кюна, Ж.А. Люке и другим. «Отказ от старой магической концепции, как она сформировалась в конце XIX – начале XX в., не привел, однако, к возникновению в зарубежной науке о палеолите и палеолитическом искусстве новой общепризнанной и универсальной схемы, которая могла бы дать ответ на коренные проблемы этой науки. Более того, своего рода вакуум, образующийся в истолковании древнейших этапов творчества, заполняется [...] реакционными по их сути упрощенно-модернизаторскими реконструкциями»¹¹. Новой прогрессивной методологией изучения первобытного искусства, наскальных изображений, по замыслу А.П. Окладникова, должна стать теория, которая основана на диалектико-материалистических подходах и исходит «из общих закономерностей исторического процесса и психической деятельности людей»¹².



Илл. 2. А.П. Окладников за теоретической обработкой эмпирических данных

С позиций такой теории А.П. Окладников исследовал памятники наскального искусства Евразии и интерпретировал их религиозное содержание. Практика изучения конкретных памятников включала в деятельности А.П. Окладникова детальную фиксацию изображений и, когда это было возможно, сопровождавших их других следов человеческой культуры (орудий, жертвенников, могильников, т.д.); описание природной среды с учётом климатических изменений; реконструкцию социально-экономических и этнических процессов в те исторические эпохи, к которым предположительно относились рисунки; обнаружение в ходе сравнительного анализа аналогий со сходными археологическими объектами и параллелей с этнографическими данными, сведениями из письменных источников. «Требуется своего рода расширенный контекст, –

утверждал исследователь, – объясняющий, во-первых, что же происходит на рисунке на самом деле, во-вторых, почему именно такой сюжет избран древним мастером, что он означал для него самого, какая потребность заставила его взять камень или металлический инструмент и выбить изображение. Притом на определённом месте, именно на этой скале или горе»¹³.

Итогом этого комплексного охвата материала были выводы о семантике образов и сюжетов, датировках, идейном содержании и функциях петроглифов в конкретном социорелигиозном и этнокультурном контексте.

Реконструкции «расширенного контекста» памятников древнего изобразительного искусства привели А.П. Окладникова к выводу о существовании «культурно-исторических районов», сложившихся в разных природных условиях под влиянием разных типов трудовой деятельности¹⁴.

Расположенные в лесной зоне наскальные рисунки, на которых изображены в реалистической манере преимущественно животные, были выделены А.П. Окладниковым на основе его теории в особую категорию – петроглифов тайги. Они тянутся длинным поясом по сибирской тайге, лесной полосе Европейской России, Прибалтики и отчасти Скандинавии. «Как оказалось, петроглифы тайги в своей идейной основе отражают мировоззрение, представления о космосе, мифы, сложившиеся у лесных охотников Субарктики. Они обусловлены охотничьей магией, связаны с весенними праздниками – игрищами типа эвенкийских «иконипки», целью которых являлось стремление обеспечить успех охоты на лосей и воспроизводство как лесных зверей, так и родовой общины. Центральным образом петроглифов здесь закономерно был образ лося, который занимал важное место и в реальной производственной жизни, и в мифологии населения тайги со времен каменного века, с неолита»¹⁵. Рядом с образами животных иногда находятся антропоморфные изображения – охотники.

Петроглифы тайги отнесены А.П. Окладниковым в своём происхождении к наиболее древним – палеолитическим и неолитическим, поскольку охота предшествовала другим типам хозяйственной деятельности людей. «Все они так или иначе направлены на умерщвление и возрождение копытных зверей, в первую очередь лосей, на размножение лесного поголовья в тайге, а вместе с тем и культа лося, магических игрищ и обрядов охотничьей магии»¹⁶. Таким образом, раннему типу образа жизни людей соответствовал ранний тип религии и выражающее его художественное творчество, производное в своём основном содержании от охотничьей магии.

Обнаруженные в степной, лесостепной, горностепной зонах наскальные изображения, запечатлевшие лошадей, козлов, птиц, антропоморфные фигуры, повозки и ряд других объектов, А.П. Окладников относил к категории степных петроглифов. Географически они расположены от нагорий Тибета и Гиндукуша до Байкала и Балхаша, а частично и далее на запад. Такие петроглифы были созданы, по мнению исследователя, не только в других природно-климатических условиях, но и в другое, более позднее, время, в культуре общества другого типа. Это была эпоха бронзы и раннего железного века, общество скотоводов и первых земледельцев. В силу этого наскальным изображениям были свойственны не только иные стилистические особенности, но и другое идейное содержание. Идейная сущность таких петроглифов «определяется тем, что они были вызваны к жизни мировоззрением и ритуалами древних скотоводческих племён, культом плодородия скота у древних общин степных кочевников»¹⁷.

Религия скотоводов определила семантику образов и сюжетов петроглифов степного типа. Согласно интерпретации А.П. Окладникова, они связаны, прежде всего, с «почитанием производительных сил природы, с магией плодородия людей и животных»¹⁸. На большом археологическом и этнографическом материале автор доказывает, что выбитый на скалах образ козла в мифологических представлениях с древнейших времён был соотнесён с солнцем, небом, громом. «Не случайно поэтому именно козёл как «живое небо» имеет первостепенное значение в обрядах и ритуальных коллектив-

ных действиях, предназначенных обеспечить плодородие, возрождающую силу человека и животных, природы»¹⁹. Изображения птиц, в особенности хищных – орлов, коршунов, – символизировали солнце, солнечное божество, огонь, силу творения и воспроизводства жизни. «Хищная птица, гордо парящая над всеми остальными рисунками – пятнами и человечками, фигурами животных в наскальных изображениях по берегам Селенги, Джиды и Уды, может быть, следовательно, расшифрована как носитель светлой небесной силы, как залог плодородия и счастья, как верховный правитель скотоводческих общин, устраивавших в древности свои торжества в подножия этих расписанных красной охрой гранитных скал»²⁰. Образ оленя тоже укоренён в мифологических представлениях о солнце и небе. «Намеком на культ плодородия, на стремление обеспечить производительную силу людей и скота служат фигурки человечков с преувеличенными признаками мужского пола, итифаллические, своего рода приапы...»²¹. Косые полосы – «магическая изгородь», а прямой и косой крест «являлся символом неба, солнца, вселенной, и таким же было его назначение – служить оберегом от сил зла и тьмы, залогом счастья и благоденствия»²². В таком ключе, через апотропеическую, симильную, парциальную и другие типы магии, солярные, лунарные, фаллические культы А.П. Окладников трактует семантику степных наскальных изображений.

Таким образом, помещая петроглифы, их художественные особенности и религиозное содержание в контекст трудовой деятельности, материальных условий жизни людей, А.П. Окладников выстраивает основную линию интерпретации. «Итак, допустимо реконструировать один большой комплекс идей, по-видимому, связанных с петроглифами. Это комплекс содержит определенную, хорошо документированную этнографическими параллелями сумму представлений, выражающих своего рода «экономическую теорию» и практику первобытной эпохи. Суть этой теории сводится к убеждению в необходимости повышать и укреплять производительную силу природы и человечества. Практика же, вытекавшая из такого убеждения, выражалась в рациональных действиях и запретах... Вместе с рациональными мерами и тенденциями существовали в силу ограниченности первобытного мировоззрения и иррациональные воззрения и действия. Действовала первобытная магия. Так родился и развивался тысячелетиями комплекс производительной магии, эрзац «экономической теории» той эпохи. Антитезой производительной магии являлись действия, связанные с числом охотничьей магией. Целью её была добыча животных, умерщвление её охотниками. Охотник стремился убить зверя, завладеть им. И в то же самое время он должен был обеспечить воспроизводство зверей, их «возвращение» в этот мир. Поэтому первому большому комплексу изображений, обусловленных идеями и ритуалами производственной магии, [...] противостоит второй комплекс, взаимосвязанный с ним. Это комплекс рисунков, изображающий охоту, умерщвление зверя, добычу его»²³.

В составе религиозной жизни петроглифы выполняли, следовательно, несколько основных функций. Древнейшими функциями наскальных изображений были репродуктивная и промысловая функции, возникшие в условиях охотничьего образа жизни, присваивающего хозяйства. По мере развития производящего хозяйства – скотоводства и земледелия – значение репродуктивной функции возрастает и модифицируется сообразно видам хозяйственной деятельности. Промысловая функция отходит на задний план или исчезает. Репродуктивная функция в своём генезисе и эволюции связана не только с воспроизводством животных, но также с магической стимуляцией деторождения, обеспечивающего существование человеческих коллекти-

вов – отдельных семей, родовых или племенных общностей. Древний человек, создавая наскальные изображения, «хотел обеспечить счастье и процветание, в первую очередь, изобилие пищи и плодородие своей общине, плодородие как людей, так и животных». Третья важная функция петроглифов – апотропеическая, охранительная. Рисуя символические образы и сцены, «древний художник стремился обезопасить свою общину, род или племя от враждебных им сил»²⁴.

Следует отметить, что представленный во многих трактовках А.П. Окладникова типично марксистский способ интерпретации, основанный на редукции духовных явлений к материальным условиям жизни, был в его руках достаточно эффективным методом, обеспечивающим во многих случаях достоверность выводов. По существу, установление корреляций между элементами общества (духовными феноменами, социальными, экономическими блоками и т.д.) с последующим определением детерминирующих компонентов является эпистемологически адекватной исследовательской стратегией. На такой стратегии основаны структуралистские теории. Сопоставляя устройство забайкальских плиточных могил бронзового и железного веков с конфигурацией нарисованных на скалах этого региона «оградками», внутри которых находятся изображения антропоморфных фигур, крестов, пятен, А.П. Окладников приходит к выводу об их сходстве. Планировка могил отражала представления о загробной жизни и вселенной, сходным образом «оградки» воссоздают образ мироздания, а также «символизируют, очевидно, одновременно и общину-род или племя, а помещенные внутри их человечки или пятна – членов этой общины». Некоторые «оградки» разделены на две половины. Такая структура «напоминает о характерном для кочевых обществ Сибири и Центральной Азии делении на две половины». А.П. Окладников отмечает, что здесь «обнаруживается дуальная организация первобытной общины, явление общечеловеческое, глобальное». В таком ракурсе понимания двойные «оградки» выступают «символическим изображением общины, состоящей из двух экзогамных половин»²⁵.

Обратим внимание, что в те же годы, когда советский археолог реконструировал соответствия между конфигурацией наскальных рисунков и первобытной общины, французский антрополог К. Леви-Строс, классик структурализма, выстраивал корреляции между конфигурацией мифологических нарративов и архаического социума. Впрочем, корреляции между социальными и мифологическими дуальными структурами были гораздо ранее обстоятельно описаны в новаторских для своего времени трудах этнографа А.М. Золотарёва, прежде всего, в подготовленной в 1941 году к защите докторской диссертации под красноречивым названием «Дуальная организация первобытных народов и происхождение дуалистических космогоний», на опубликованный вариант которой ссылается академик Окладников²⁶. Ранее в книге «Родовой стой и религия ульчей» этнограф на огромном материале сравнительных исследований сделал вывод, что дуальная организация является первоначально универсальным делением общества и она повсеместно связана с мифом о близнецах, являющихся культурными героями племени²⁷.

Отечественные исследователи религии – этнографы, археологи – не стояли в стороне от мирового течения научной жизни. Окладникову были известны основные зарубежные публикации по первобытной культуре. «Каждый год, – упоминал он в начале 60-х годов, – я получаю от моих братьев, охваченных этой страстью, книги и статьи, а также письма. Они идут, одно за другим, из Соединенных Штатов Америки, Швеции, Норвегии, Дании, Канады, Мексики, даже Австралии и Южной Африки. В них сообщается о новых открытиях и исследованиях рисунков на скалах»²⁸.

Труды академика Окладникова свидетельствуют, что его мировоззренческий кругозор и методология были значительно шире, чем преобладавшие во многих публикациях того времени вульгарно-материалистические трактовки религии. Недаром он неоднократно упоминал диалектику. Диалектический подход, свойственный марксизму, допускал относительную самостоятельность надстроечных институтов, религии по отношению к базису, способу производства. Опираясь на такое понимание, Окладников утверждает, что идеология, искусство, верования, не имеют «прямой зависимости от техники, экономики и образа жизни»²⁹. Поэтому далеко не все особенности искусства, религии и других духовных явлений жёстко детерминированы материальными условиями жизни. Некоторые особенности могут быть объяснены не воздействием внешних материальных причин, а через внутреннее содержание, сущность самих духовных феноменов или их взаимовлияние. Именно в таком ключе решает А.П. Окладников ряд проблем взаимосвязи религии и петроглифов.

Исследователи, изучающие наскальные рисунки, регулярно оказываются перед необходимостью объяснить то, почему эти изображения, расположенные на значительном удалении друг от друга и созданные в разное время, нередко отличаются стереотипностью сюжетов, образов, композиций. А.П. Окладников в качестве «отправной точки» объяснения этого «канонического единства» принимает идею религиозного статуса таких изображений. «Каноническое единство» сюжетов и образов памятников древнего искусства Забайкалья – селенгинской группы петроглифов – «соответствует самой его сущности, его идейному содержанию». «Перед нами, – пишет исследователь, – несомненно, не просто художественные композиции, а общепризнанные, отшлифованные веками ритуальные формулы, заклинания или молитвы, направленные на достижение определённых результатов, своего рода идеограммы». Археолог сравнивает монотонно повторяющиеся наскальные композиции с эпическими произведениями народов Сибири, исполнение которых «было овеяно мистической атмосферой» и не допускало самовольного произвола в воспроизведении текста. Согласно традиционным представлениям, шаман-исполнитель не имел права на вольности, ибо «строго взыскивали с шаманов за ошибки их грозные божества и духи». Стереотипность наскальных изображений во времени и пространстве является, таким образом, следствием того, что это «искусство иератическое, основанное на немногих застывших ритуальных формулах и условных знаках-сигналах, сквозь которые лишь изредка и с трудом, вопреки его основной направленности, пробируются отзвуки реальной жизни»³⁰.

Разумеется, можно дискутировать по поводу некоторых высказываний А.П. Окладникова о консерватизме религии, которому противостоит творческая сила искусства и экспрессия реальной жизни. Эти высказывания отражали свойственное советскому мировоззрению одностороннее представление о религии как тормозе духовного развития, оковах прогресса. Но в данном случае академик верно акцентирует внимание на свойственной религиозной ментальности тенденции к статике и схематизму, которая ведёт к преобразению объектов изменчивого многообразия обыденной реальности в символ, условный знак, указующий на инобытие. Тем самым он стремится объяснить особенности религиозного искусства через сущностные свойства религиозного сознания. В силу известных идеологических причин такая трактовка не могла быть широко развёрнута в трудах А.П. Окладникова. Кроме этого, следуя диалектике, нужно признать, что религия, как и всякое явление, включает в себе единство и борьбу противоположностей. В неразрывной связи с тенденцией к статике и схематизму, в религиозной мен-

тальности существует тенденция к динамике и конкретике. Этой тенденции религиозного творчества наскальные изображения тоже многим обязаны.

А.П. Окладников в процитированных выше суждениях справедливо указывает на иератическую сущность наскальных рисунков, которая определяет внешний облик, идейное содержание и функции петроглифов. Большинство археологов, изучавших памятники с наскальными изображениями, разделяет эту точку зрения. В русле такого подхода целесообразно ввести соответствующий термин – петроглифическое святилище. «Петроглифические (греч. πέτρος – камень и γλυφή – резьба), иерографические (греч. ἱερός – священный; γραφω – пишу, рисую) святилища – это культовые места, средоточием которых выступают визуальные знаки, созданные методом нанесения изображения на каменную поверхность (плоскость скалы, валуна, стенку пещеры и т.п.). Такого рода культовые места делятся на пещерные культовые комплексы и те, которые мы будем называть скальные – расположенные на открытой местности»³¹.

Особого упоминания заслуживает тема шаманизма в трудах А.П. Окладникова. Важно, что археолог собирал материал в то время, в тех местах и в той этнокультурной среде, где традиционный шаманизм ещё оставался живой реальностью. В сибирской тайге, степях Забайкалья или на берегах Амура неутомимый путешественник и заинтересованный собеседник многократно лично общался с шаманами и людьми, для которых исполнение шаманских обрядов, песнопений, повествований было образом жизни. Сибирский шаманизм в конкретике мельчайших деталей был живо описан русскими этнографами – предшественниками и современниками Окладникова, который хорошо знал труды по шаманизму и неоднократно на них ссылался. Господствующая теория эволюционного развития, основанная на единых закономерностях, предполагала, что религия развивается поступательно и преемственно, проходя через общие для всего человечества формы. На определённой стадии появляется шаманизм как ранняя форма религии, которая затем эволюционирует вместе с обществом, перерастая в более поздние формы. Поэтому реконструкция религиозной истории и семантики наскальных изображений должна естественным образом вывести на стадию их шаманского прошлого. Ключом к расшифровке древнего шаманского содержания петроглифов является этнографический шаманизм.

Конкретизируя такую методологию научной реконструкции, А.П. Окладников писал: «...Вполне логично ожидать и искать конкретную наследственную связь поздних этнографических представлений с более ранней местной, локальной, идеологией, с мировоззрением тех людей, далёкие потомки которых донесли до нас свои исконные традиции. Богатый материал для таких аналогий дают шаманство сибирских народов и пережитки первобытных верований народов Центральной Азии». Исполнявшиеся шаманами эпические поэмы, героический эпос «открывают большие возможности для истолкования сюжетов искусства», а «простые легенды и предания [...] составляют своего рода нижний этаж, в полном смысле примитивный и потому древнейший пласт фольклора тюркоязычных и монгольязычных народностей [...] В них содержатся как раз такие факты, на основе которых можно углубиться в наиболее отдалённые времена истории Внутренней Азии, в её незапамятное прошлое, в подлинную первобытность»³². Следует подчеркнуть, что идея первобытных истоков шаманизма, которую А.П. Окладников развивал уже в своих работах 40-х годов, была тогда довольно новой. Археолог обосновывал её, прежде всего, материалами раскопок погребений. Эти данные позволили ему утверждать в статье 1948 г. следующее: «Становится очевидной, во-первых, глубокая древность шаманизма, т.е. наличие в глубо-

ком прошлом шаманов, шаманистических верований и культа в достаточно определённых и очень близких к современным формам. [...] Этим подкрепляются наблюдения над более древними, энеолитическими памятниками, среди которых имеются захоронения шаманов и шаманок. [...] Бесспорно далее, что уже две тысячи лет с лишком тому назад у лесных племён Сибири важную роль в религии имели изображения мужских антропоморфных существ, всего вероятнее шаманов-предков»³³.

Для археолога А.П. Окладникова шаманизм стал одной из основных интерпретационных моделей объяснения религиозного содержания и функций петроглифов. Изображённые на скалах антропоморфные рогатые фигуры представляли, согласно такой трактовке, шаманов в шапках с рогами-коронами – распространённым атрибутом шаманизма некоторых сибирских народов. Круглые предметы в руках антропоморфных персонажей – бубны в руках древних шаманов. Круги и кресты – символы шаманского бубна; круги – символы шаманских зеркал, «непременного аксессуара шаманства и важной части ритуальной одежды шаманов». Антропоморфные фигуры предположительно в позе танца – камлающие шаманы. В разных местах и в разных наскальных композициях А.П. Окладников находил персонажей, которые «имеют три отличительных шаманских признака (бубен, корону и позу танца) и, нужно думать, изображают шаманов в их специфическом облачении в состоянии шаманского экстатического транса – танца»³⁴. Фаллос – специфический признак многих антропоморфных фигур тоже имеет связь с шаманизмом: «...У алтайцев существовали откровенно эротические ритуалы, главный исполнитель которых – шаман – выступал как фаллофор, как представитель итифаллического начала»³⁵. В аналогичном качестве выступал шаман у некоторых других сибирских народов, чему Окладников находит свидетельства из этнографических источников.

Не только антропоморфные и геометрические фигуры тесно связаны с шаманизмом. Во многих зооморфных образах, стиле их изображения исследователь тоже находит шаманские корни и содержание. Так, древний автор рисунков, отмеченных печатью схематизма и абстракции, по убеждению Окладникова, находился «целиком во власти традиции, которую можно назвать по её идейному содержанию даже иератической, вероятно, шаманской по происхождению, т.е. магической». Изображения горных козлов имеют глубинные соответствия с шаманской мифологией и культом, чему могут служить подтверждением, как полагает археолог, этнографические сведения»³⁶.

По мысли А.П. Окладникова, даже датировка наскальных изображений может иметь основанием шаманизма. Так, он пишет: «Возраст и культурная принадлежность уникальной зун-хагайской группы наскальных изображений не могут быть точно определены. Но наличие развитой формы шаманизма (шаманский костюм – «юбка», бубны) позволяет высказать догадку, что эти рисунки относятся к концу эпохи бронзы или к началу железного века, т.е. к началу 1 тыс. до н.э., ещё до распространения на Севере Монголии гуннских племён»³⁷.

Безусловно, во многих случаях нельзя не согласиться, что те или иные наскальные изображения, их возникновение, семантика и функции были составной частью шаманизма. Следует заметить, однако, что датировка зун-хангайских или каких-либо иных петроглифов временем существования шаманизма в той или иной стадии его развития весьма проблематична. В первую очередь, потому, что датировка генезиса шаманизма, а тем более хронологической смены стадий его развития, крайне дискуссионна. Разумеется, сейчас затруднительно объяснить, почему А.П.Окладников относил

существование развитой формы шаманизма в Центральной Азии к концу эпохи бронзы или к началу железного века. Стоит признать, что в ряде трактовок А.П. Окладникова прослеживаются не вполне убедительные суждения о шаманизме и преувеличение его присутствия в наскальных изображениях.

Подводя итог, отметим, что исследования А.П. Окладникова внесли большой вклад в понимание взаимосвязи древнего наскального искусства и религии. Эмпирический и теоретический материал этих исследований до сих пор сохраняет первостепенное значение и не утрачивает научной актуальности. Глядя на ситуацию шире, следует вспомнить, что археолог получил мировую известность благодаря не только изучению петроглифов, но и благодаря открытию неандертальского захоронения в Тешик-Таш, культовой керамики на Нижнем Амуре и т.д. Археологическая интерпретация этих уникальных образцов человеческой культуры сочеталась в трудах А.П. Окладникова с глубоким осмыслением их религиозных аспектов. В своей совокупности результаты исследований А.П. Окладникова составили внушительную часть знаний об истоках и древней истории религий Евразии.

Библиографический список

1. Васильевский Р.С. Краткий очерк научной, педагогической и научно-организационной деятельности А.П. Окладникова // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск : Наука, 2003. – С. 6–22.
2. Деревянко А.П., Медведев В.Е. Предисловие // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск : Наука, 2003. – С. 3–5.
3. Деревянко А.П. В поисках оленя золотые рога. – Благовещенск : Хабаровское книжное издательство, 1978.
4. Забияко А.П. Религиоведение в России // Религиоведение. Энциклопед. словарь / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М. : Академ. проект, 2006. – С. 859–861.
5. Костылев П.Н. Российское религиоведение в мировом контексте // Сибирь на перекрестке мировых религий. – Новосибирск, 2006. – С. 61–65.
6. Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск : Наука, 2003.
7. Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л. : Наука, 1970.
8. Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. – Л. : Наука, 1980.
9. Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Л. : Наука, 1981.
10. Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск : Наука, 2003.
11. Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2006.
12. Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.
13. Яблоков И.Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссия в отечественной литературе // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 127–140.

¹ Деревянко А.П., Медведев В.Е. Предисловие // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 3.

² Так, например, в 1954 г. в ходе работы Дальневосточной археологической экспедиции под руководством А.П. Окладникова был обследован или открыт, помимо многого прочего, несколько памятников наскального искусства Верхнего Амура. На одном из них – Калиновке – с 2004 г. уже более десяти лет подряд продолжают исследования петроглифов и сопровождающего их археологического материала автор статьи и сотрудники Лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета.

- ³ Васильевский Р.С. Краткий очерк научной, педагогической и научно-организационной деятельности А.П. Окладникова // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 12–13.
- ⁴ Окладников А.П., Фролов Б.А. К истокам творчества // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 436.
- ⁵ Окладников А.П. К проблеме происхождения искусства // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 477.
- ⁶ Окладников А.П. К проблеме происхождения искусства // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 477.
- ⁷ Окладников А.П., Фролов Б.А. К истокам творчества // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 445.
- ⁸ Окладников А.П. К проблеме происхождения искусства // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 478.
- ⁹ Окладников А.П., Фролов Б.А. К истокам творчества // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 439.
- ¹⁰ Окладников А.П., Фролов Б.А. К истокам творчества // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 440.
- ¹¹ Окладников А.П., Фролов Б.А. К истокам творчества // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 442.
- ¹² Окладников А.П., Фролов Б.А. К истокам творчества // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 441.
- ¹³ Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. – Л., 1980. – С. 75.
- ¹⁴ Окладников А.П., Мартынов А.И. Сокровища томских писаниц. Наскальные рисунки эпохи неолита и бронзы. – М., 1972. – С. 5–6.
- ¹⁵ Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. – Л., 1980. – С. 76.
- ¹⁶ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 131.
- ¹⁷ Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Л., 1981. – С. 69.
- ¹⁸ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 92.
- ¹⁹ Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. – Л., 1980. – С. 78.
- ²⁰ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 123.
- ²¹ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 92.
- ²² Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 128.
- ²³ Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. – Л., 1980. – С. 82.
- ²⁴ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 92.
- ²⁵ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 91–92.
- ²⁶ Золотарев А.М. Родовой строй и первобытная мифология. – М., 1964.
- ²⁷ Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. – Хабаровск, 1939. – С. 147–148.
- ²⁸ Окладников А.П. Олень золотые рога. Рассказы об охоте за наскальными рисунками. – Хабаровск, 1989. – С. 6.
- ²⁹ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 88.
- ³⁰ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 91.
- ³¹ Забияко А.П., Ван Цзяньлинь. Петроглифы Северо-восточного Китая в контексте социальной и религиозной истории региона // Религиоведение. – № 4. – 2012. – С. 3–20.
- ³² Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. – Л., 1980. – С. 77.
- ³³ Окладников А.П. Древние шаманские изображения из Восточной Сибири // Окладников А.П. Археология Северной, Центральной и Восточной Азии. – Новосибирск, 2003. – С. 526–527.
- ³⁴ Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Л., 1981. – С. 70.
- ³⁵ Окладников А.П. Петроглифы Забайкалья. – Часть вторая. – Л., 1970. – С. 115.
- ³⁶ Окладников А.П. Петроглифы Центральной Азии. – Л., 1980. – С. 55, 79.
- ³⁷ Окладников А.П. Петроглифы Монголии. – Л., 1981. – С. 81.

References

1. Okladnikov A.P. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 3.
2. Vasilevskii R.S. *Arkheologiya Severnoi, Tsentral'noi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, pp. 12–13.

3. Okladnikov A.P., Frolov B.A. *Arkheologiya Severnoi, Tsentral'noi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 436.
4. Okladnikov A.P. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 477.
5. Okladnikov A.P. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 477.
6. Okladnikov A.P., Frolov B.A. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 445.
7. Okladnikov A.P. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 478.
8. Okladnikov A.P., Frolov B.A. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 439.
9. Okladnikov A.P. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 440.
10. Okladnikov A.P., Frolov B.A. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 442.
11. Okladnikov A.P. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, P. 441.
12. Okladnikov A.P. *Petroglify Tsentralnoi Azii* [Petroglyphs of Central Asia]. Leningrad, 1980, P. 75.
13. Okladnikov A.P., Martynov A.I. *Sokrovischa tomskikh pisanits. Naskal'nye risunki epokhi neolita i bronzy* [Treasures of the Tomsk Carvings. Rock Paintings of the Neolithic and the Bronze Age]. Moscow, 1972, pp. 5–6.
14. Okladnikov A.P. *Petroglify Tsentralnoi Azii* [Petroglyphs of Central Asia]. Leningrad, 1980, P. 76.
15. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 131.
16. Okladnikov A.P. *Petroglify Mongolii* [Petroglyphs of Mongolia]. Leningrad, 1981, P. 69.
17. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 92.
18. Okladnikov A.P. *Petroglify Tsentralnoi Azii* [Petroglyphs of Central Asia]. Leningrad, 1980, P. 78.
19. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 123.
20. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 92.
21. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 128.
22. Okladnikov A.P. *Petroglify Tsentralnoi Azii* [Petroglyphs of Central Asia]. Leningrad, 1980, P. 82.
23. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 92.
24. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, pp. 91–92.
25. Zolotarev A.M. *Rodovoi stroi i pervobytnaya mifologiya* [Clan System and Primitive Mythology]. Moscow, 1964.
26. Zolotarev A.M. *Rodovoi stroi i religiya ulchei* [Clan System and Religion of the Ulchis]. Khabarovsk, 1939, pp. 147–148.
27. Okladnikov A.P. *Olen zolotyie roga. Rasskazy ob okhote za naskalnymi risunkami* [The Deer with Golden Horns. Stories about the Hunt for Rock Paintings]. Khabarovsk, 1989, P. 6.
28. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 88.
29. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 91.
30. Zabiako A.P., Van Tszian'lin'. *Petroglify Severo-vostochnogo Kitaia v kontekste sotsial'noi i religioznoi istorii regiona // Religiovedenie. – № 4. – 2012. – S. 3–20.*
31. Okladnikov A.P. *Petroglify Tsentralnoi Azii* [Petroglyphs of Central Asia]. Leningrad, 1980, P. 77.

32. Okladnikov A.P. *Arkheologiya Severnoi, Tsentralnoi i Vostochnoi Azii* [Archeology of Northern, Central and Eastern Asia]. Novosibirsk, 2003, pp. 526–527.
33. Okladnikov A.P. *Petroglify Mongolii* [Petroglyphs of Mongolia]. Leningrad, 1981, P. 70.
34. Okladnikov A.P. *Petroglify Zabaikaliya* [Petroglyphs of Transbaikal]. Leningrad, 1970, Pt. 2, P. 115.
35. Okladnikov A.P. *Petroglify Tsentralnoi Azii* [Petroglyphs of Central Asia]. Leningrad, 1980, pp. 55, 79.
36. Okladnikov A.P. *Petroglify Mongolii* [Petroglyphs of Mongolia]. Leningrad, 1981, P. 81.



Забияко А.А., Левченко А.А.

«Кошмарная чудь» японского бестиария: образ Каппы в русской литературе начала XX в. (В. Март)

Публикация подготовлена в рамках работы по гранту РФ «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308



А.А. Забияко



А.А. Левченко

Аннотация. Читателям предлагается неизвестный очерк Венедикта Марта (1896 – 1937) «Каппа», написанный во время посещения писателем Японии (1918). Каппа – водяной в японском бестиарии. Один из наиболее популярных образов народного мифологического сознания, нашедший отражение в древних книгах («Нихон Реики», IX в), в суримоно художника Кацусико Хокусая (XVIII в.). Очерк Марта с этнографической скрупулезностью фиксирует бытующие в японском сознании начала прошлого века представления об этом демоне. Публикация подготовлена А.А. Забияко и А.А. Левченко на основе реконструкции материалов архива Н.Н. Матвеева-Бодрого (ХКМ КП Ф. 10, оп. 1, д. 1225, лл. 31-33), сопровождается введением А.А. Забияко.

Ключевые слова: Каппа, японская мифология, мифологическое сознание, бестиарий, бывальщина, быличка

Венедикт Март (Венедикт Николаевич Матвеев, 1896 – 1937 гг.) – русский писатель и поэт, переводчик китайской и японской литературы, журналист. Родился и вырос Март в Приморье, его детство и юность прошли во Владивостоке, где китайская, японская, корейская речь звучала почти из каждого квартала. Прислуга, прачки и парикмахеры, богатые и мелкие торговцы, владельцы притонов и проститутки, хозяева опиумокурилен, представители бандитских группировок – таков был пестрый социокультурный портрет этой части населения города в 10-20-е гг. прошлого века. География рождения Венедикта Марта совпала с семейными культурными ориентирами: будущий писатель был воспитан в семье, где увлечение историей края и ее изучение стояло на первом месте. Если не с молоком матери, то уже с первыми звуками отцовского голоса маленькому Венедикту был привит интерес к восточной культуре: отец Марта Н.П. Матвеев родился в Хакодате (Япония), в семье фельдшера духовной миссии, «став первым русским ребенком, появившимся на свет на японской земле»¹, к тому же выросшим под присмотром японской кормилицы². Для Николая Матвеева японский язык стал вторым родным языком. А затем он стал известным журналистом и краеведом, прославившимся как автор первой, до сих пор не утратившей своей актуальности, «Истории города Владивостока», прославился и как поэт Н. Амурский.

Интерес отца, Н.П. Матвеева, к краеведению протекал в общем русле развития дальневосточной этнографии, поощряемого российским государством в переломное для истории страны и общества время. Вторая половина XIX – начало XX вв. характеризовались небывалым подъемом экспедиционно-исследовательской деятельности под руководством Российской Академии Наук и Русского Географического Общества (А.Ф. Миддендорф, Р.К. Маак, Л.И. Шренк, К.И. Максимович, Ф.Б. Шмидт, И.С. Поляков, Л.Я. Штернберг, Б.О. Пилсудский и др.). В 1884 г. было создано Общество изучения Амурского края, снаряжен ряд научных экспедиций в труднодоступные районы Приморья, Южно-Уссурийского края, на Амур, остров Сахалин, побережья Японского и Охотского морей³. Геополитические интересы Империи стимулировали научные изыскания Н.М. Пржевальского и др., а затем вдохновленных им В.К. Арсеньева, Н.А. Байкова, П.В. Шкуркина. Работа Арсеньева «Китайцы в Уссурийском крае» (1914) и дважды переизданная более чем 400-страничная книга Н.А. Байкова «В горах и лесах Маньчжурии» (1914; 1915) становятся бестселлерами далеко за пределами Приморья. 10-е годы стали началом уже собственно художественного освоения писателями-путешественниками культурных, религиозных, психологических установок, нравственно-этических норм, особенностей обустройства быта разнообразных этносов, населяющих пространства Дальнего Востока (китайцев, японцев, корейцев, удэгейцев, эвенков, и т.д.) – художественной этнографии⁴.

До революции отец будущего писателя, Н.П. Матвеев, раз пятнадцать самостоятельно ездил в Японию. Интерес к Японии и населяющим его народам был профессиональным – с 1896 г. Н.П. Матвеев вступил в Общество изучения Амурского края, в 1898 стал секретарем Общества, а в 1901 – действительным его членом⁵. После октябрьских событий он с женой принимает решение эмигрировать в Японию с младшими детьми. Там Матвеев продолжил занятия журналистикой, стал представителем журнала «Русский Дальний Восток» в г. Осака, писал статьи, издавал детские книги⁶, сочинял, а также знакомил российских эмигрантов с наиболее известными достижениями этой страны⁷. Потому в своих заметках для журнала «Рубеж» Матвеев обращался к обычаям самих японцев, к проблемам мусульман и православных в Японии, традиционного воспитания японских детей и звероводства в Японии, адаптации русских в Японии и восприятия русской культуры и литературы японцами, жизни японских айнов и т.д.

Отцовский авторитет сыграл решающую роль в изучении юным Венедиктом китайского и японского языков. А увлечение литературой в семье было всеобщим – с детских лет братья Матвеевы издавали рукописный семейный журнал «Мысль», в котором не считали зазорным оставить свои заметки и маститые авторы (в частности, Д. Бурлюк). В 1918 г. Март путешествует по Японии, посылая путевые заметки в дальневосточные журналы⁸. Так, например, о своем визите в Страну Восходящего Солнца и о встрече со знаменитой четой японских поэтов Ёсано Хироси и Акико он рассказал в краткой статье «Современные японские поэты» для журнала «Природа и люди Дальнего Востока»⁹. Здесь же в качестве приложения он поместил собственные стихи и переводы танка супругов Ёсано. Одновременно Март обратился к переводам поэзии Китая и Японии¹⁰. Он пробует себя и в жанре японских хокку и танка¹¹, и в переводах выдающихся китайских поэтов Ван Вэя и Ли Бо. Его перу принадлежит большое количество эпических и лирических произведений на китайские и японские темы. В дальневосточный период своего творчества он напишет «Песенцы»¹², «Лепестки сакуры» (сборники стихов)¹³, «Тигровьи чары» (проза и стихи)¹⁴, «Распечатанные

тайны» (миниатюры)¹⁵, «Желтые рабыни» (цикл очерков)¹⁶. Эти произведения обнаружат глубокую степень погружения писателя в культуру и религию японцев и китайцев, выявят интерес не только к художественной традиции великих народов, но и к этнографии. После отъезда в Москву из Харбина в 1923 г. он оставит в стороне увлечение Японией (очевидно, по политическим соображениям). А китайская тема станет для Марта способом обозначить свою уникальность в мире писательской богемы Москвы и Ленинграда. К сожалению, давление соцзаказа, зависимость от политической конъюнктуры определяют революционно-освободительный пафос прозы Марта, но писатель не оставит свой интерес к древней культурной и религиозной традиции Китая («Желтый дьявол»¹⁷, «Сборник рассказов»¹⁸, «Логово рыжих дьяволов»¹⁹, «Речные люди»²⁰)²¹.

После поездки в Японию Март написал странный – полумистический, полуэтнографический рассказ «Каппа»²². Каппа (河童, в переводе с японского «дитя воды») – персонаж японского бестиария, разновидность водяных²³, до сих пор не потерявший свое значение в народной культуре и массовом сознании японцев. Разнообразные, порою противоречивые описания Каппы связаны с тем, что существует несколько подвидов этого демона (речной Каппа, морской Каппа, обезьяноподобный Каппа, черепаховидный Каппа и др.). Например: «Лицо у него близкое к обезьяньему, глаза круглые. На спине – панцирь, как у черепахи. Лапы похожи на лягушачьи. На голове – особое углубление, в котором плещется вода. Именно это углубление и является местом концентрации могущества каппы: если вода из этой ложбинки вытекает, водяной теряет свою силу и становится абсолютно беспомощным. Каппа считался в Японии очень опасным существом, которое промышляло тем, что заманивало или просто затаскивало силой людей и животных в воду. О случайно утонувших было принято говорить, что их уволок каппа, а детям строго-настрого запрещалось играть на берегу реки. В воде каппа был поистине всемогущ. Недаром и теперь в Японии, когда хотят подчеркнуть чье-либо особое дарование, говорят, что учить этого человека его же собственному ремеслу – всё равно что “учить каппу плавать”». Подробное описание Каппы дано в книге «Нихон Рёики» («Записи о чудесах дивных воздаяния прижизненного за добрые и злые дела, случившиеся в стране Японии») (VIII – IX вв.)²⁴. Популярность Каппы в народном сознании и особенности развития японского искусства обеспечили достаточно распространенный цикл его визуальных воплощений в живописи. В частности, в гравюрах К. Хокусая реализованы два сюжета о Каппе (один – непристойного содержания, показывающий Каппу в момент его охоты. Считается, что Каппа нападает обычно сзади и через анус вытаскивает у человека шарик, в котором содержится человеческий дух – после этого человек становится полным глупцом)²⁵. На другой гравюре дан полный образ Каппы – со всеми его физиологическими и анатомическими подробностями. Об этой гравюре, возможно, упоминает Март в очерке, однако в архиве сохранился рисунок Каппы, выполненный, очевидно, самим Мартом.

Путешествующий по Японии автобиографический рассказчик, поселившийся в районе Тигровых ворот Токио (постоянное место, указываемое Мартом в его «японских» творениях), погружается в мир старинных японских лубков. Его привлекает один из них, сделанный с работ «бессмертного Хокусая», изображающий «странного душелюбца чудовищного Каппу». Повествование строится весьма изощренно: первоначально мы попадаем в атмосферу тихого уголка японской столицы, затем окунаемся в загадочный мир древнего искусства и, наконец, углубляемся в тайны этнической мифологии.

Сопряжение импрессионистических впечатлений от рассматривания лубка с Каппой «чужестранным пришельцем» и подробностей, раскрывающих «вымысл желтоликих мудрецов», переданных японским гидом рассказчика, г-ном Канадой, придают событию рассказывания диалогический ракурс. Так, чужестранец-рассказчик рассматривает лубок и выстраивает свой сюжет о Каппе. А затем следует «информация» о Каппе из уст самого японца, для которого Каппа – не «кошмарная чуждь», а реальный обитатель водоемов, которого надо опасаться (так, например, о поимке Каппы на поимке которого на пляже города Мито, префектура Тиба, сообщалось в 1801 году; в 1836 г. сообщалось о нападении Каппы на ребенка в реке Сингай)²⁶.

Март – интуитивно – использует то, что в современной этнографии называется методом включенного наблюдения и методом интервью: вначале исследует рисунок сам, затем внимательно и дотошно расспрашивает своего собеседника: «какого приблизительно размера Каппа», узнает у него о сроках жизни Каппы (он бессмертен), местах обитания («живет он одиночкой в окава – больших реках на берегах, в затонах. Любит ютиться под ивами, в тених и тишине», гастрономических предпочтениях (наряду с человеческими душами Каппа обожает... огурцы). И затем автор на полном серьезе сообщает, как можно уберечь душу при встрече с Каппой создается впечатление, будто сталкиваются две точки зрения на это существо: вымысел чужестранца-писателя и факты о жизни Каппы японца. На самом деле, все наоборот: рассказчик лишь описывает лубок (это и есть фактический материал), а Канада с уверенностью носителя мифологического сознания передает бытующие в народе мифологические представления об этом демоне. Переплетение в единое целое самых разных жанров (путевой очерк, рассказ в рассказе, интервью, былички и бывальщины) завершается утопленными в прозе танка: «Говорливый ветерок набежал на сакуру и небрежно обронил несколько лепестков на циновку». «Один лепесток упал на лубок, шаловливо прикрыл собой уродливый лик чудовища Каппы». Так Март одновременно проявляет себя и как скрупулезный очеркист-этнограф, и захватывающий беллетрист, и мастер орнаментальной прозы – продолжатель традиций Ремизова и Белого, и талантливый стилизатор японской литературы, популяризатор японской культурной традиции.

*Венедикт Март***Каппа**²⁷

Среди других кварталов Токио мне особенно полюбился квартал Транамон – Тигровые ворота.

В моем бумажном павильоне Мацуя, прозванном именем Сосны, по вечерам как-то необычайно гулко и вместе с тем мягко слышится отдаленный шум грохочущих улиц. Быть может, канал, что протекает мутно возле переулочка у самых стен, и приближенные каменные строения смягчают шум и придают ему иногда даже и некоторую монотонную мелодичность.

Я раздвигаю стены, выходящие в сад, и полноцветные ветви предапрелевой Сакуры протягиваются в самую комнату и нежно колышутся над циновками, играя причудливо-узорчатыми тенями.

Электрический свет слепит бело-розовые лепестки.

Изредка набегает говорливый ветерок и небрежно раскачивает лепестковые ветки.

Вечно смеющаяся Еси-сан, моя служанка, вбежала неожиданно, опустилась на колени и низким поклоном извещает о приходе Тамадати – моего друга Канада.

И я радостный бегу навстречу.

Каждый день вечером он приходит ко мне и подолгу с неустанным воодушевлением рассказывает о своей древней Ямато, о гордых самурайских временах, об утраченном былом, иногда Канада поет протяжно и угрюмо на-гаута – долгие песни и крошечные танка и хайкай, воскрешая ушедших с веками мастеров нетленного слова.

В этот вечер у нас есть особая тема: о странном душелюбце чудовищном Каппа.

Среди моих старинных лубков, собранных у антикваров на Гинзе и в случайных предместных лавчонках, есть небольшой лубок, изображающий Каппа. Мне говорили, что этот лубок сделан с одной из работ бессмертного Хокуся.

На зеленом фоне на громадном огурце хищным победителем с остерегающеюся жадностью вытянулся притаенно Каппа.

Шаршавый, недозрелый огурец разбухает в воде.

Корявый, треннажисто-бородавчатый, слизистый, отвратительный Каппа уродливый и гадней всех гадов, кошмарней самой отвислой гнилостной фантазии безумца.

Настороженно скорченные трехпалые лапы-весла-плавники, с острыми когтями, – куце неравные, прижатые к жабьеголому склякотному брюху.

Дряхлые чешуйчатые складки – грибки под мордой на шее.

Широкая морда – лик человеческий, получертов.

Выпуклые скулы, торчащие под самыми жирными ушами.

Сплюснутый нос с вывороченными ноздрями.

Пасть зверя.

Жадно и зло выпученные желтые глазища в рамках окрестных складок и безбровых век.

Над ушами на лбу и у темя торчит кой-где иглисто-редкая черная и сизая щетина волос.

Гладкая и острая, как у бонз древних, плешь.

И вдруг – чудова неожидань вокруг плещи, как ручка, – ни то хрящ дуговидный прикрепленный по бокам к черепным костям, ни то кость перегнутая.

Жаба.

Осьминог.

Вампир чудовищный.

Гад допотопный.

Кошмарная чудь.

Ни с чем – ни сравнять.

...Так мыслится мне – чужестранному пришельцу – вымысел желтоликих древнецов.

Расскажите же, Канада, что такое Каппа...

Но как обрисовать разную фантазию чужестранцу?

И Канада путается, напрягается сосредоточить, выхватывая слова и определения из словаря памяти.

Иногда я задаю ему нелепые вопросы, от которых мне самому становится смешно, но только благодаря этим нелепостям удается представить себе полней и отчетливей чудовищную фигуру чуждой фантазии.

«Какого, приблизительно, размера Каппа», – спрашиваю я.

Это также нелепо, как было бы нелепым Канада-сану задать мне вопрос: «Какого роста бывает бука», – но, тем не менее, он понимает меня и, быть может, впервые задумываясь над этим вопросом, отвечает:

– Аршин – полтора, думаю.

Из рассказов Канада узнаю, что Каппа не знает смерти – бессмертен. Живет он одиночкой в окава – больших реках на берегах, в затоках. Любит ютиться под ивами, в тенях и тишине.

Исчадье тьмы, Каппа боится солнца и его лучей и потому врывается в пески донные глубин.

Осенью он вдруг хрипит сдавленно, напоминая кваканье раздутой жабы.

Изредка Каппа выползает в сумерках на берег..

Нет животного, плавающего искуснее Каппы. В воде он проворней и быстрее всякой рыбы.

До сих пор в народе, говоря о ловких пловцах, сравнивают: «плавает, как Каппа».

Хитрый и злой Каппа – страшный хищник. Прожорливый и ненасытный, он питается человеческими душами.

Горе тому купальщику (Каппа предпочитает мужчин), которого облюбовует Каппа – чудище похитит его душу и сожрет ее. Обезуменный человек тотчас же на воде испустит Дух последний и только труп купальщика вернет берегам.

Человеческий Дух – немен и мягок, как мяч гуттаперчивый – соблазнительным шаром лежит под грудью человека в животе.

Дух человеческий – излюбленное лакомство Каппа.

Но пуще всего любит Каппа огурец, который ему дороже даже и человеческой души.

Огурец – первейшая излюбленная пища Каппа...

Вот как можно уберечь душу при встрече с Каппой.

Надо взять огурец и тушью четко написать на нем свое имя, и бросить огурец с начертанием именным в воду для Каппа.

И смело после этого можно броситься в воду, выкупаться в реке возле самого Каппа – чудовище, отвлеченное огурцом, даже и не прикоснется купальщика.

Такова причудь сложилась у детей страны Восходящего Солнца о Каппе.

И до сих пор живет она и особенно в шутках и прибаутках.

Детей капризных, как «букой», пугают «каппа», убаюкивая.

Еще причудливей и страшней стал для меня небольшой лубок среди моих старинных лубков.

Фантазия чужого народа чаровала меня своей примитивностью, напуганностью и причудливою неожиданью...

... «Огурец и душа»...

Преодо мной все еще ясел небольшой лубок с изображением Каппа.

Говорливый ветерок набежал на сакуру и небрежно обронил несколько лепестков на циновку.

Один лепесток упал на лубок, шаловливо прикрыл собой уродливый лик чудовища Каппа.

ХКМ. Ф. 10, оп. 1, д. 1225, лл 31-33.

Библиографический список

1. Воронова Б.Г. Кацусика Хокусай. Графика. – М., 1975.
2. Забияко А.А. Религиозные традиции амурских эвенков в художественной этнографии Гр.А. Федосеева // Религиоведение. – 2012. – № 1. – С. 164–175.

3. Забияко А.А., Дябкин И.А. Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20-х – 40-х гг. // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 139–156.
4. Кёгоку Н., Тада К. Иллюстрированная энциклопедия демонов. – Токио, 2000.
5. Левченко А.А., Забияко А.А. Художественная этнография В. Марта: образы китайцев в прозе 1920-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Сборник материалов международной научно-практической конференции / под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск, 2013. – С. 219–236.
6. Литература русского зарубежья. Восточная ветвь: Хрестоматия: В 4-х т. – Т. 1. – Проза: В 3-х ч. – Ч. 2. / Сост., общ. ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск, 2013.
7. Март В. Каппа // ХКМ. – Ф. 10. – Оп. 1. – Д. 1225. – ЛЛ. 31-33
8. Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2003, 2011.
9. Сб. статей № 2 по результатам конференции «На периферии и на чужбине – сравнительное исследование маргиналий русской культуры» / Отв. ред. Цунэко Мотидзуки. – Саппоро, 2011.
10. Тада К. Обитатели потустороннего мира. – Токио, 1990.
11. Хисамутдинов А.А. Владивостокъ. Этюды к истории старого города. – Владивосток, 1992.
12. Хисамутдинов А.А. По странам рассеяния: Монография: в 2 ч. – Ч. 2. – Русские в Японии, Америке и Австралии. – Владивосток, 2000.

¹ Хисамутдинов А.А. Владивостокъ. Этюды к истории старого города. – Владивосток, 1992. – С. 212.

² Там же.

³ Пальчевский Н.А. В общее собрание ОИАК... // Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2003. – С. 309–337.

⁴ Об этом, например: Забияко А.А. Религиозные традиции амурских эвенков в художественной этнографии Гр.А. Федосеева // Религиоведение. – 2012. – № 1. – С. 164–175.

⁵ Савада К. Н.П. Матвеев в харбинском журнале «Рубеж» // Матвеев Н.П. «Ваш японский корреспондент...». Рубеж. Тихоокеанский альманах. – 2011. – № 11 (873). – С. 375–391.

⁶ Хисамутдинов А.А. По странам рассеяния: Монография: в 2 ч. – Ч. 2. – Русские в Японии, Америке и Австралии. – Владивосток, 2000. – С. 19–24.

⁷ Сулейменова А. Япония глазами поэтов-иммигрантов – от увлечения японской сказкой к глубокому анализу // Сб. статей № 2 по результатам конференции «На периферии и на чужбине – сравнительное исследование маргиналий русской культуры» / Отв. ред. Цунэко Мотидзуки. – Саппоро, 2011. – С. 83.

⁸ Литература русского зарубежья. Восточная ветвь: Хрестоматия: В 4-х т. – Т.1. Проза: В 3-х ч. – Ч. 2. / Сост., общ. ред. А.А. Забияко, Г.В. Эфендиевой. – Благовещенск, 2013. – С. 125.

⁹ Природа и люди Дальнего Востока. – 1918. – № 2. – С. 5–6.

¹⁰ Март В. Танка «Из Юсано Акико» // Лепестки сакуры. – Владивосток, 1919. – С. 7.

¹¹ Март В. Лепестки сакуры. – Владивосток, 1919.

¹² Март В. Песенцы. – Владивосток, 1917. – 24 с.; Его же: Хай-шин-вей: Песенцы: Китайские этюды: Стихи / Предисл. С. Гусева-Оренбургского. – 2-е изд. – Харбин : Камень, 1922. – 14 с.

¹³ Март В. Безе. Лепестки Сакуры. – Владивосток : Свободная Россия, 1919. – 24 с.

¹⁴ Март В. Тигровьи чары. – Владивосток : Типография «Эхо», 1920. – 19 с.

¹⁵ Март В. Распечатанные тайны. Миниатюры // Окно. – 1920. – № 2. – С. 8-10.

¹⁶ Март В. Желтые рабыни // Копейка. – 1923. – № 123-126, 159.

¹⁷ Никэд М. Желтый дьявол. – Л., 1924.

¹⁸ Март В. Сборник рассказов. – М., 1928. – 32 с.

¹⁹ Март В. Логово рыжих дьяволов. – М., 1928.

²⁰ Март В. Речные люди. – М., Л., 1930. – 51 с.

²¹ Левченко А.А., Забияко А.А. Художественная этнография В. Марта: образы китайцев в прозе 1920-х гг. // Россия и Китай на дальневосточных рубежах. Этнокультурные процессы в политическом контексте. Сборник материалов международной научно-практической конференции / под ред. А.П. Забияко, А.А. Забияко. – Благовещенск, 2013. – С. 219–236; Забияко А.А., Дябкин И.А. Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20-х – 40-х гг. // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 139–156.

²² Очерк и иллюстрация к нему представляют собой вырезку из неизвестного издания, выполненную, очевидно, Н. Матвеевым-Бодрым (братом В. Марта) и наклеенную в тетрадь без особых помет (Март В. Каппа // ХКМ. – Ф. 10. – Оп. 1. – Д. 1225. – ЛЛ. 31–33).

²³ Кёгоку Н., Тада К. Иллюстрированная энциклопедия демонов. – Токио, 2000. – С. 147; Тада К. Обитатели потустороннего мира. – Токио, 1990. – Т. 4. – С. 110.

²⁴ Нихон рёики. Японские легенды о чудесах. – СПб., 1995.

²⁵ Воронова Б.Г. Искусство суримоно Кацусика Хокусая // Сообщения Музея изобразительных искусств им. Пушкина. – 1966. – Вып. 3. – С. 66–73; Воронова Б.Г. Кацусика Хокусай. Графика. – М., 1975.

²⁶ Каппа [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://myfholgy.info/monsters2/kappa.html>.

²⁷ Публикация очерка осуществлена в соответствии с нормами современной орфографии и пунктуации. – А.А. Забияко.

References

1. Khisamutdinov A.A. *Vladivostok. Etyudy k istorii starogo goroda* [Vladivostok. Sketches to the History of the Old Town]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 1992, P. 212.
2. Khisamutdinov A.A. *Vladivostok. Etyudy k istorii starogo goroda* [Vladivostok. Sketches to the History of the Old Town]. Vladivostok, Izdatelstvo Dalnevostochnogo universiteta, 1992, P. 212.
3. Pal'chevskiy N.A. *Rubezh. Tikhookeanskiy almanakh* [The Frontier. Pacific almanac]. 2003, pp. 309–337.
3. Zabayko A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, No. 1, pp. 164–175.
4. Savada K. N.P. *Rubezh. Tikhookeanskiy almanakh* [The Frontier. Pacific almanac]. 2011, No. 11 (873), pp. 375–391.
5. Khisamutdinov A.A. *Po stranam rasseyaniya: Monografiya: v 2 ch. Ch. 2. Russkie v Yaponii, Amerike i Avstralii* [The countries of the scattering: Monograph. Pt. 2. The Russians in Japan, America and Australia]. Vladivostok, 2000, pp. 19–24.
6. Suleymenova A. *Sbornik statey № 2 po rezul'tatam konferentsii «Na periferii i na chuzhbine – sravnitel'noe issledovanie marginaliy russkoy kul'tury»*, [Collection of articles no. 2 on the results of the conference « In the periphery and in the outland – a comparative study of marginalia of Russian culture»]. Sapporo, 2011, P. 83.
7. *Literatura russkogo zarubezh'ya. Vostochnaya vetv'* [Literature of the Russian abroad. The Eastern branch]. Blagoveshchensk, Amur State University, Vol. 1: Prose, Pt. 2, P. 125.
8. *Priroda i lyudi Dal'nego Vostoka* [Nature and People of the Far East]. 1918, No. 2, pp. 5–6.
9. Mart V. *Tanka «Iz Iosano Akiko». Lepestki sakury* [From Yosano Akiko. Sakura petals]. Vladivostok, Svobodnaya Rossiya, 1919, P. 7.
10. Mart V. *Tanka «Iz Iosano Akiko». Lepestki sakury* [From Yosano Akiko. Sakura petals]. Vladivostok, Svobodnaya Rossiya, 1919.
11. Mart V. *Pesentsy*. Vladivostok, Izdatelstvo N.P. Matveeva, 1917, 24 p.
12. Mart V. *Hai-shing-wei: Pesentsy: Kitayskie etyudy: Stikhi* [Hai-Shing-Wei. Pesentsy: Chinese essays: Poems]. Harbin, Kamen, 1922, 14 p.
13. Mart V. *Tanka «Iz: Iosano Akiko». Lepestki sakury* [From Yosano Akiko. Sakura petals]. Vladivostok, Svobodnaya Rossiya, 1919, 24 p.
14. Mart V. *Tigrov'i chary* [Tiger's spells]. Vladivostok, Izdatelstvo «Ekho», 1920, 19 p.
15. Mart V. *Okno* [The Window]. 1920, No. 2, pp. 8–10.

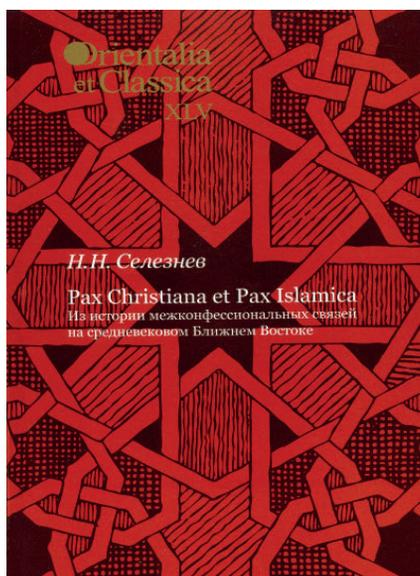
16. Khisamutdinov Mart V. *Kopeyka* [Kopeck]. 1923, No. 123–126, 159.
17. Niked M. *Zheltyy d'yavol* [Yellow Devil]. Leningrad, 1924.
18. Mart V. *Sbornik rasskazov* [Collection of Stories]. Moscow, 1928, 32 p.
19. Mart V. *Logovo ryzhikh d'yavolov* [Lair of red devils]. Moscow, 1928.
20. Mart V. *Rechnye lyudi* [River People]. Moscow, Leningrad, 1930, 51 p.
21. Levchenko A.A., Zabiako A.A. *Rossiya i Kitay na dal'nevostochnykh rubezhakh. Etnokul'turnye protsessy v politicheskom kontekste. Sbornik materialov mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Proc. of International scientific and practical conference "Russia and China on the Far Eastern frontiers. Ethnocultural processes in political context"]. Blagoveschensk, Amurskiy gosudarstvennyi universitet, 2013, pp. 219–236.
22. Zabiako A.A., Dyabkin I.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013. No. 4, pp. 139–156.
22. Mart V. *Kappa* [Kappa]. KhKM. F. 10. Op. 1. D. 1225. LL. 31–33.
23. Kegoku N., Tada K. *Ilyustrirovannaya entsiklopediya demonov* [Illustrated Encyclopedia of Demons]. Tokyo, 2000, P. 147.
24. Tada K. *Obitateli potustoronnego mira* [The Inhabitants of the Underworld]. Tokyo, 1990, Pt. 4, P. 110.
25. Nihon Reiki. *Yaponskie legendy o chudesakh* [Nihon Reiki. Japanese legends about miracles]. St. Petersburg, 1995.
26. Voronova B.G. *Soobshcheniya Muzeya izobrazitel'nykh iskusstv im. Pushkina* [Evidences from the Pushkin State Museum of Fine Art]. 1966, Vol. 3, pp. 66–73.
27. Voronova B.G. *Katsusika Khokusay. Grafika* [Katsushika Hokusai. Graphics]. Moscow, 1975.
28. *Kappa* [Kappa]. Available at: <http://myfholology.info/monsters2/kappa.html>.



Мусхелешвили Н.Л.

РЕЦЕНЗИЯ НА КНИГУ

Селезнев Н.Н. Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке / Российский государственный гуманитарный университет; Институт восточных культур и античности. – М. : РГГУ, 2014. – (Серия: «Orientalia et Classica: Труды Института восточных культур и античности РГГУ», Вып. XLV). – 264 с.



В рецензируемой монографии представлен анализ ценных письменных памятников, являющихся источниками для истории взаимодействия этно-конфессиональных сообществ (прежде всего, христиан разных деноминаций). На основании анализа оригинальных данных о творческом сотрудничестве на Ближнем Востоке в эпоху расцвета арабской культуры, автор описывает историческое становление объединительной парадигмы межконфессионального взаимодействия. По справедливому утверждению Н.Н. Селезнева, «арабская мысль побуждала заново и по-новому осмыслить как непосредственно доисламское, так и классическое наследие»¹, способствовала формированию исследовательских подходов. В обозначенную эпоху в творческих союзах объединялись мусульмане и представители

других религий, в том числе и представители различных христианских исповеданий.

Во время арабского владычества, охватившего множество стран от Туркестана на Востоке и до Испании на Западе, идейные столкновения в христианском мире продолжали происходить, и порожденные ими разделения сохранялись. Для мусульманского средневекового ученого христианство было собранием разных исповеданий, воплощенных в разных культурах. Основными выделявшимися конфессиями в этом многообразии было восточносирийское христианство в Персии, православие «ромеев» – то есть греко-римского мира, и группа общин, заявивших о своем противостоянии Халкидонскому собору, позже полемически названная «монофизитским» сообществом. Мусульманские книжники, однако, не только свидетельствовали о разделениях среди христиан, но и указывали на принципиальную общность разных христианских исповеданий. При обращении же к истории объединительного движения в христианстве, прежде всего, привлекает внимание

межконфессиональное сближение в эпоху расцвета арабского халифата. Автор рассматриваемой монографии отмечает здесь влияние мусульманской книжности. Восточнохристианские сообщества тогда пошли на тесное взаимодействие, и христианские мыслители того времени отчетливо высказывали идеи общехристианского единства.

Концептуальное осмысление опыта межконфессионального взаимодействия и его теоретических рефлексий в оригинальных арабских сочинениях позволяет Н.Н. Селезневу выстраивать историю конструктивного социального взаимодействия религиозных групп. Новый характер этно-конфессиональных связей, сформировавшийся в истории межконфессионального взаимодействия в русле арабской средневековой культуры, основанном, по мнению автора, на анализе источников, отличался признанием равноценности интеллектуальных достижений разных религиозных сообществ вопреки их взаимному противостоянию в истории.

Методология автора складывается из использования историко-филологического метода в качестве основы при анализе идейно-концептуального содержания источников (в случаях необходимости применяется критический текстологический анализ) и выявления универсальных и потому сохраняющих актуальность (что важно как в научном, так и в социальном планах) элементов системы взаимодействия.

Не остались неотмеченными автором книги и те трансформации сознания, которые происходили под влиянием изменений социально-политической обстановки. Тесное взаимодействие, которым отмечается история восточнохристианских сообществ этого времени, и идеи общехристианского единства, высказывавшиеся тогда христианскими интеллектуалами, указывают на значительный, по сравнению с доисламской эпохой конфессионального расхождения, парадигматический сдвиг во взаимоотношениях христианских сообществ. Можно подумать, что стимулом к такому сближению было давление внешней силы – мусульманского господства. Этот фактор нельзя снимать со счетов. Но был и другой мощный стимул. Обширное государство арабов обнаружило стремление к созиданию новой культуры, и христиане разных исповеданий были активно вовлечены в этот творческий процесс. Создавались университеты – как на Востоке, так и в южной Европе, где шла интенсивная работа по переводу интеллектуального и духовного наследия доисламских цивилизаций на арабский язык, ставший новым *lingua franca*.

Культурный подъем, обусловленный успехами арабских завоевателей, стал, таким образом, средой соединения и объединения разошедшихся христианских традиций.

Книга Н.Н. Селезнева – ценная научная работа, представляющая интерес для исследователей целого ряда областей, и в то же время, несомненно, интересная для широкого читателя.

¹ Селезнев Н.Н. *Pax Christiana et Pax Islamica: Из истории межконфессиональных связей на средневековом Ближнем Востоке.* – М.: РГГУ, 2014. – С. 33.

References

1. Seleznyov N.N. *Pax Christiana et Pax Islamica: Iz istorii mezkhkonal'snykh svyazey na srednevekovom Blizhnem Vostoke* [Pax Christiana et Pax Islamica: From the History of Interfaith Connections at the Medieval Middle East]. Moscow, Russian State University for the Humanities, 2014, P. 33.

CONTENTS

History of Religions

*Gromova Y. A legend of Sambatyon: The River as a Landmark in the Search for the Ten Lost Tribes of Israel.....*3

The present article is a retrospective journey into the history of Sambatyon, a legendary river of the Jewish history, in its connection with the search for the ten lost tribes of Israel since the first century A.D. The purpose of the article is to trace the history of Sambatyon-concept in its different versions: in biblical passages, in the works of Greek authors, in the midrashic texts of the Middle Ages and Jewish travel notes of the same period (travel diaries of Eldad the Danite, Petachia of Ratisbon, and Elijah of Ferrara). The author also makes an attempt to trace the key reasons of the popularity of the Sambatyon concept throughout ages.

The article is based upon the works of the prominent researches of the ten lost tribes history, such as Ben-Dor Benite Z., Neubauer A., Epstein A., Lyman S.M. and others.

The intersection between two myths, of Sambatyon and of the ten lost tribes, is under investigation in the main body of the article. The concepts of Arzareth (another land – where the tribes supposed to go) and Bnei Moshe (Sons of Moshe – special group of Jewish people, which was believed to be taken to some distant and unreachable place) are also analyzed in their connection with Sambatyon.

While researching the texts of the Jewish traveler of IX century Eldad the Danite and then midrashim of the Middle ages, the author shows how the model of Samatyon described by Eldad – with roaring water, stones and sand – becomes the model for the future folktales and interpretations.

The author comes to a conclusion on the single myth “Sambatyon-Ten lost tribes” which was created during the Middle ages, mostly in the travel diaries and notes of the Jewish travelers.

Key words: Jewish culture, ten lost tribes, Jewish traveler in the Middle Ages, medieval texts, exegesis.

*Maria A. Polyakova, Reform of the church and the beginning of the regulation universal public education in the German lands.....*12

The article examines the origins, content and first results of realization of the program of universal primary education in Germany. This process started and developed directly with the Reformation, the founder of which was Martin Luther. The interest of the author is to attract the educational aspect of religious Reform. By means of establishing certain facts, confirming the interest of the German reformers to the problems of religious education, Luther’s statements on the necessity for public education, a brief analysis of the first schools statutes adopted in different German lands in the XVI century, solved the problem of the identification of the close connection between the new religious paradigm and questions of national education. Luther’s conclusion about the responsibility of the individual before God and necessity thus independent of acquaintance with the Scriptures set before reformers the problem of training the population in elementary literacy and the basics of religious education. With this purpose offer a number of schools, both primary and high (secondary) level, where a strict regulation of learning gradually formed, encased in schools statutes. In addition, Luther undertook the translation of the Bible into German and created a special manual on the basics of the Christian faith – the Catechism. Basing on performed analysis, the author makes an explicit conclusion that, even in the long term, the pedagogical program of Luther had a success, thanks

CONTENTS

to the following factors: 1) it had a holistic and systemic nature; 2) it relied on traditional European approaches to understanding the role of education in the life of man and society; 3) it was organically linked with the processes that occurred in the socio-political and spiritual spheres of the European society.

Key words: Reformation, Catechism, vocation, gymnasium, public education, statute of a school, schoolmaster, churchman.

Natalia V. Revunenkovna, «The Golden Book» of Hugo Grotius and the collection of State Museum of the History of Religion.....20

The article deals with the significance of “De veritate religionis Christianae” by Hugo Grotius in the context of development of religious and social thought of XVII–XVIII centuries. The author traces the influence of Reformation culture in the mainstream of Protestant denominations and determined by theological and political conflicts with Catholicism. The treatise is defined as the confession with the presenting of individual concept of Christianity, based on discoveries of European “republic of scientists” in sphere of history, philology, philosophy, linguistics, law and poetry.

As Grotius believed, the main advantage of Christianity compared to Polytheism, Judaism and Islam were the perfectly constructed doctrines of immortality of the soul and ethics. Different views on dogmatics, the emergence of Christian confessions and sects among Christ’s followers are compared to normal for any sphere of human knowledge and usual human disagreements. These disagreements were as normal for religion as for mathematics and medicine. Grotius thought that the truth of Christianity was proved not by doctrines of the Fall and the Trinity but by the historical fate of the Christian movement, by martyr epic, by recognition by sovereigns, by spread of Christianity around the world. In this article and in some other works Grotius discussed the idea of reconciliation of confessions and expressed the hope to achieve their unity.

Along with the treatise of 1639 the volume of comments to it was published. There were some new translations from the Bible made by Grotius. These translations evoked vivid professional interest among European Biblicists and researches of the Bible which grew rapidly in XVII–XVIII centuries. In this regard the article analyzes two commented editions: the first is edition of Golden Book of J. Maire of Amsterdam, and the second work is edition of Jena of C. Koecher. The conclusions of popularity of Grotius’ heritage in the Age of Enlightenment are based on the analysis of illustrated edition of P. Planta, Breshia, 1761 and of the unique for Russia edition of 1761.

Publishers-educators, who were also the representatives of the Age of Enlightenment, like the author of the work “De veritate”, wrote, that the main Christian truth lies beyond any Christian confession, because every Christian needs only a small number of truths – credo minimum. This idea of “Credo minimum” opened an opportunity for discussion concerning less important religious doctrines in Netherlands, that could provide peaceful coexistence of different churches in one country. Grotius was being honored in Europe for the defense of religious toleration, no punishment for heretics, appellation to uphold the principles of fairness and integrity in private and public life of Christian society.

Key words: “On the Truth of Christian Religion”, rare editions, Biblical Studies in XVII-XVIII century, ethics, dogmatics, tolerance, rationalism.

Religions of Russia

Dmitry A. Golovushkin, The Phenomenon of Renovatoinism in Russian Orthodoxy of the First Half of the 20th Century: Social and Philosophical Aspects of the Conceptualization.....36

CONTENTS

The article addresses a controversial issue in the Russian Church history in the Early 20th Century – the Renovation movement in Russian Orthodoxy. The author analyses the essence of the Renovationism and research approaches. Moreover, the article contributes to the theoretical understanding of what was the Russian Orthodox Renovationism in its' historical development – a phenomenon of religious modernism or of religious fundamentalism?

Key words: Renovationism, religious Modernism, religious Fundamentalism.

Yulia V. Argudiaeva, Descendants of Russian Cossacks-Old Believers in Turkey and North America.....46

The article deals with the history of emigration of Russian Cossacks-Old Believers from Russia to the Turkish possessions in the 18th century (Nekrasov Cossacks) and to the American continent in the 20th century (“turchane”). The author shows the peculiarities of Nekrasov Cossacks lifestyle in Asia Minor, preservation of Cossack and Russian traditions in everyday life, material and spiritual culture. The article analyses economic and cultural peculiarities of adaption in America, the degree of safety of Russian traditions in culture – religion, language, life-cycle rituals.

Key words: Old Believers, the Russians, religion, Nekrasov Cossacks, “turchane”, emigration, traditional Russian culture.

Victoria S. Matyushchenko, The economic activities of the Belokrinitskaya Hierarchy's Old Believers in the Amur Region.....62

The paper concerns with transformations of everyday life and economic activities of the Belokrinitskaya hierarchy's Old Believers in the Amur Region. The author reveals the influence of the Far-Eastern social, economic and ecological factors on the preservation of economic activities and traditional family values among “the Popovtsy”. By analyzing the results of field studies concerning Old Believers of the Amur region the author comes to the following conclusions: 1) At present, only fieldwork can fully describe ethnographic aspects of life of Old Believers in Belokrinitskaya hierarchy in the Amur region; 2) Amur Old Believers of Belokrinitskaya hierarchy are integrated into the modern society and are exposed to the process of industrialization, therefore they have adjusted to new conditions of living in the secular society and society of other religions easily; 3) the Popovtsy adapted due to confessional orientation, regional origin, degree of use of native population experience, etc. However, there were factors preventing them from taking rational methods of management from other agricultural people living here; 4) Limits of age and gender labour division adopted by the Popovtsy, was disappearing as they moved from rural to urban areas as well as under the influence of hard living conditions in Soviet time; 5) Life and economic activities of Old Believers in the Amur region in the first half of the 20th century were influenced by social and economic conditions of living as well as political ones. Thus, nowadays there is the transformation of traditional everyday life of Old Believers belonging to Belokrinitskaya hierarchy with strict preservation of confessional orientation.

Key words: Old Believers, the Popovtsy, Belokrinitskaya Hierarchy, traditions, traditional way of life, migrations, adaptation.

Elena A. Polyakova, Post-Soviet reality in relations between church and state as a major factor in the formation of church museums.....74

At the present time interest to reviving Orthodox culture has naturally grown. The article is devoted to the problems of collaboration between church and

CONTENTS

state in the conditions of Post-Soviet reality and to finding out key results of their interaction in socio-cultural sphere. Comparison of the facts characterizing directions of church policy in the end of XX – early XXI centuries allowed talking that they were absolutely included in the processes in the area of science, culture and education conducted within governmental policy. The author makes the conclusion that some aspects of relationship between church and state became the factor for 1) strengthening spiritual and moral as well as patriotic component of education; 2) increase cultural level of society; 3) organization (re-organization) church museums aimed to documentation and translation history and culture of Orthodoxy.

Key words: church, state, church policy, Orthodoxy, religious education, church museums.

Svetlana M. Dudarenok, The work of the Protestant churches with children and youth in Primorsky krai in the post-Soviet period.....83

The article is devoted to the organization of children's and youth ministry of the Protestant churches in Primorsky krai in the post-Soviet period. It covers the main charitable, social and cultural projects implemented by the Protestant communities among children and youth of Primorsky Krai. *Key words:* Old Believers, the Russians, religion, Nekrasov Cossacks, "turchane", emigration, traditional Russian culture.

Key words: Social service, charitable event, the Christian camp, Sunday school, youth ministry, missionary action.

Religions of East

Denis A. Korablin, Tibetan religious tradition of Yungdrung Bon through the example of Triten Norbutse monastery.....100

This article provides an overview of the current state of religious tradition Yungdrung Bon in its present existence, outside the borders of Tibet, through the example of the organization of the Triten Norbutse monastery (Kathmandu, Nepal). This monastery was built in 1987 and now it is an important religious center of Yungdrung Bon tradition, not only for monks studying in it, but also for all the followers of this tradition, who living in the Himalayan region near the border of Tibet. The author describes the stages of development and continuity of teaching Yungdrung Bon, starting from the birth of the founder of the Bon religion, Tonpa Shenrab, expanding on key moments in the history of religion Yungdrung Bon up to the present time, highlighting the historical events that depends on continued succession of teaching, correlating them with decoration and iconography of monastery and organization of the monastic education system. The article considers the main pantheon of deities, which are described separately as a wrathful and peaceful deities and spiritual teachers, and, on the basis of a detailed analysis of images of deities and their location in the structure of the monastery gumpa, author draws parallels with other schools of Tibetan Buddhism. Also the author emphasizes some syncretic tendencies inherent to all Tibetan beliefs. Despite of the apparent similarity of the religious traditions of Vajrayana Buddhism and Yungdrung Bon, the author concludes that there are fundamentally different origins of the succession of the above traditions and correlates it with different structure and cosmogony and with the founders of teaching – Tonpa Shenrab and Shakyamuni Buddha. However, Yungdrung Bon tradition now can be considered as the most ancient and the most elaborated religious movement, rightly taking its place as the fifth school of Tibetan Buddhism.

Key words: Yungdrung Bon, Tonpa Shenrab, Schools of Buddhism,

CONTENTS

wrathful and peaceful deities, monastery structure, temple religious painting.

Anna A. Shimanskaya, The genre of namthar in Tibetan literature.....110

The subject of the article is *namthar* (tib. *rnam thar*, «full release») – genre of Tibetan hagiographic literature, representing biographies of Buddhist teachers. The author aims to highlight the characteristic features of *namthar*, to define the genre and determine its place and importance in the complex of Tibetan literature. For this purpose it is necessary to consider the definition *namthar* and classification of Tibetan literature proposed by Western Tibetology scientists and to summarize the results. Note that this article is not focused on the analysis of the content and structure of works written in this genre, as it is the subject of a separate study. The emergence of *namthar* is associated with the Indian literary heritage. But finally it was formed in Tibet and received such a variety of forms: from the biographies of prominent persons representing finished and completely independent literary works to complex syncretic forms, including both *namthar* and fragments of chronicles and other historical texts.

Key words: Tibet, *namthar*, hagiographic literature, religious biography, Tibetan Buddhism, Tibetology.

New Religious Movement

Elena G. Romanova, The phenomenon of Aum Shinrikyo in the context of «hidden» properties of Japanese society.....118

In the introductory part of the article, the author informs about modern researchers of terrorism who have noted a kind of change in the some patterns of terrorist activities. Some of them argue that this constitutes a phenomenon called “new terrorism” which is defined by several characteristics. Firstly, the emergence of religion as the predominant impetus for terrorist attacks and secondly, the developers note the demonstrated desire of these terrorists to obtain weapons of mass destruction, and their leaders hide behind the reasoning in terms of Supreme Good versus Evil Transcendent and justified «Divine Providence» any action for itself.

Because of its religious (apocalyptic) motivation and the use of weapons of mass destruction (the lethal GB gas sarin), Aum Shinrikyo is one of the main examples in the debate concerning the concept of «new terrorism».

According to the author, this concept, despite the importance of its development in modern conditions, is very controversial and sometimes contradicts its own postulates.

The author consistently treats her constituents through the example of Aum Shinrikyo, and aims to transfer theoretical constructs on the basis of real Japanese history and its traditions.

The article gives specific examples and justifies the conclusion that the «new terrorism» of Aum Shinrikyo is not «new» or «special». It only adapts to the changing world, balancing on the junction of the conflict between secular and religious ideologies, traditions and innovations, the outer and the inner world of each particular society at different scales: from religious groups to the whole nation. In addition, this specific is very indicative for Japan.

The author does not fix on the dispelling the myth about the «religious terroristic threat» and shows different versions of aggression in Japanese society. Also the author tries to emphasize that the mass hysteria based on suggestive of hatred can be more dangerous to society than the ephemeral «new terrorism».

Key words: Aum Shinrikyo, the Japanese society, «new terrorism», human rights, apocalyptic theories, new religious organizations in Japan.

CONTENTS

Religious Philosophy

Aidar A. Karibullin, Rizaetdin Fakhretdin and Zaynulla Rasulev: to the problem of understanding Sufism – the religious and philosophical teaching in Islam.....133
In this study the author aims to show the attitude of the Jadids – the representatives of the Tatar reform movement (through the example of R. Fakhretdin) to the religious teaching in Islam – Sufism, which was a component of Islam in the Volga-Ural region of Russia, as well as to some of its representatives. The author attempts to analyze the main factors that influenced the formation of certain attitudes of R. Fakhretdin to Sufism. In the course of the study the author concludes that the views of the Tatar reform movement (including R. Fakhretdin) are not as clear as it was highlighted earlier. On the one hand R. Fakhretdin considered Sufism as a doctrine and was closely associated with it, but at the same time he criticized its manifestations.

Key words: Islam in the Volga-Ural region of Russia, R. Fakhretdin, Sufism, Z. Rasulev, the Jadids.

Philosophy of Religion

Vitaliy V. Schepanskiy, Hermeneutical analysis of religious symbols in «Trenos» by Meletius Smotrytsky.....140

The article presents the hermeneutical analysis of religious symbolism in polemical work «Trenos» by Meletius Smotrytsky (1610). The author considers thoroughly the ideas of sacred space through the example of «Mother Church» symbol. Also the paper separately deals with the formation of secular and rational thinking in the interpretation of religious symbols.

Key words: «Mother-Church», religious symbolism, sacred and profane, secular, Smotrytsky.

Religion and Culture

Nikolai V. Chirkov, Missionary work of Saint Innocent (Veniaminov) in Yakutia.....152

The article describes the missionary activity of Saint Innocent Metropolitan of Moscow and Kolomna in Yakutia. His contribution to the development of education and Christianization of the indigenous peoples of Yakutia is invaluable. The analysis of missionary activity of St. Innocent (Veniaminov) in Yakutia illustrates the fact that he had clearly developed program of Christianization for indigenous peoples of Yakutia. The main merit of Metropolitan Innocent is the translation and publication of the main liturgical and ecclesiastical literature in Yakut language that further largely facilitated worship and prayers in the language of the Sakha people. An integral part of the missionary work of St. Innocent was religious education of indigenous peoples of the Yakut region. St. Innocent (Veniaminov) tried to draw the Yakuts to participate in the missionary work. For this purpose with the assistance of St. Innocent the parish schools were opened in different regions of the republic. We should also mention the significant contribution that brought St. Innocent (Veniaminov) into the development of the Yakut language, culture and religious traditions of the indigenous inhabitants of the republic.

Key words: St. Innocent (Veniaminov), Yakutia, missionary activity, christianization, translation of the Holy Scriptures, Yakut language, evangelization, indigenous peoples of Yakutia, traditional culture.

The History of Religious Studies

Stepan S. Gavrilov, S.M. Shirokogoroff: delayed recognition (bibliographic review).....161

CONTENTS

The publication presents the bibliographic review of researches of scientific heritage belonging to S.M. Shirokogoroff. In recent years the use of Shirokogoroff's works in ethnological, ethnographic studies and religious studies has been quite extensive. The scientific results of the researches still have not lost their relevance. The article focuses on the importance of English translations of S.M. Shirokogorov's works, some of which have been underestimated by the contemporaries.

Key words: ethnology, ethnography, anthropology, ethnicity, shaman, shamanism, bibliography, S.M. Shirokogoroff.

Andrey P. Zabiyaiko, Methodology of interpretation of rock art: scientific heritage of A.P. Okladnikov.....172

During the study of rock art there was invited a large number of theories, interpreting the religious content and function of the petroglyphs with varying degrees of accuracy. Among the variety of interpretations, sometimes extremely arbitrary, are several influential concepts. These include an interpretative model proposed by A.P. Okladnikov. Close connection of petroglyphs and fine art with religious traditions in a culture of which were created and operated rock carvings was obvious for A.P. Okladnikov. In his publications he develops the idea that magic, as well as the solar, lunar and phallic cults give a clue to the semantics of petroglyphs. A.P. Okladnikov laid special emphasis on the interrelation between petroglyphs and shamanism. For A.P. Okladnikov shamanism became one of the main interpretational models explaining the religious content and function of petroglyphs. The author agrees that many rock paintings, their emergence, semantics and functions were an integral part of shamanism. On the other hand, the article notes that some interpretations of A.P. Okladnikov include not entirely convincing judgments about shamanism and exaggeration of its presence in petroglyphs. The overall conclusion of the article is that the study of A.P. Okladnikov made a great contribution to the understanding of the relationship between the ancient rock art and religion. Empirical and theoretical material of these studies still retains paramount importance and scientific relevance.

Key words: archeology, ethnography, religious studies, petroglyphs, religion, magic, shamanism.

Archives

Anna A. Zabiyaiko, Anna A. Levchenko, Japanese bestiary: image of the Kappa in Russian literature at the beginning of the XX century.....187

Readers are invited to an unknown essay of Venedikt Mart (1896 - 1937) «Kappa», written during a visit to Japan (1918). Kappa – the water in the Japanese bestiary. One of the most popular images of the mythological national consciousness, as reflected in the ancient books («Nihon Reiki», IX c), in surimono of Katsushika Hokusai (XVIII c.). Essay of Mart with ethnographic accuracy fixes prevalent in Japanese minds of the last century ideas about this demon. This publication was prepared by A.A. Zabiyaiko and A.A. Levchenko, based on reconstruction of archive materials N.N. Matveev-Baudry (HKM KP F. 10, Op. 1, d. 1225, pp. 31-33), followed by the introduction of A.A. Zabiyaiko.

Key words: Kappa, Japanese mythology, mythological conscious, bestiary, folk story.

Score

N.L. Musheleshvili, Book review: N.N. Seleznyov. Pax Christiana et Pax Islamica: From the History of Interfaith Connections at the Medieval Middle East. Moscow, Russian State University for the Humanities, 2014.....196

АВТОРЫ НОМЕРА

Громова Юлия Олеговна – аспирант, ФГБОУ ВПО «Санкт-Петербургский государственный университет», кафедра еврейской культуры; Менделеевская линия д. 5, 119 каб., Санкт-Петербург, Россия, 199034; yuliarepina@gmail.com.

Yulia O. Gromova – Postgraduate student at Saint Petersburg State University, Department of Jewish Culture; of. 119, 5 Mendeleevskaya line, Saint Petersburg, Russia, 199034; yuliarepina@gmail.com.

Полякова Мария Александровна – кандидат педагогических наук, доцент кафедры «История» МГТУ им. Н.Э. Баумана (Калужский филиал); Калуга, 248000, ул. Баженова, 2, ауд. 223; mariap71@rambler.ru.

Maria A. Polyakova – PhD (Pedagogy), Associate Professor at the Department of History, Bauman Moscow State Technical University (Kaluga branch); of. 223, 2 Bazhenov street, Kaluga, 248000, Russia; mariap71@rambler.ru.

Ревуненкова Наталия Владимировна – доктор исторических наук, старший научный сотрудник Государственного музея истории религии, заведующая отделом «Христианство на Западе»; Санкт – Петербург, Почтамтская ул., 14/5; nrevunenкова@yandex.ru.

Natalia V. Revunenкова – Dr. Sc. (History), Senior research scientist, Chief of «Christianity in the West» Department at State Museum of the History of Religion; 14/5 Pochtamtskaya St., St.-Petersburg, Russia; nrevunenкова@yandex.ru.

Головущкин Дмитрий Александрович – кандидат исторических наук, доцент кафедры религиоведения Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; 191186, Санкт-Петербург, наб. р. Мойки, 48, корп. 20, ком. 214; golovushkinda@mail.ru.

Dmitriy A. Golovushkin – PhD (History), Associate professor at the Department of Religious Studies, Herzen State Pedagogical University of Russia; of. 214, build. 20, 48 Moika River embankment, Saint-Petersburg, 191186, Russia; golovushkinda@mail.ru.

Аргудяева Юлия Викторовна – доктор исторических наук, профессор, главный научный сотрудник Института истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока Дальневосточного отделения Российской академии наук; Приморский край, г. Владивосток, ул. Пушкинская, 89; argudiaeva@mail.ru.

Yulia V. Argudiaeva – Dr. Sci. (History), Full Professor, Senior research scientist at Institute of History, Archaeology and Ethnography of the People of the Far East FEB RAS; 89 Pushkinskaya st., 89, Vladivostok, Primorskii krai; argudiaeva@mail.ru.

Матющенко Виктория Сергеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных наук Амурской государственной медицинской академии; 675000 Благовещенск, Горького 101; V89246728625@yandex.ru.

Victoria S. Matyushchenko – PhD (Philosophy), Assistant Professor at the Department of the Humanities, Amur State Medical Academy; 101 Gorkogo street, Blagoveschensk, Amur region, Russia; V89246728625@yandex.ru.

Полякова Елена Александровна – кандидат культурологии, доцент, профессор кафедры истории и философии Барнаульского юридического института МВД РФ; Алтайский край, г. Барнаул, ул. Чкалова 49, каб. 308; elena2873@mail.ru.

Elena A. Polyakova – PhD (Culturology), Assistant Professor, Professor at the Department of Study of History and Philosophy, Barnaul Juridical Institute of Ministry of Internal Affairs of Russian Federation; of. 308, 49 Chkalova str., Barnaul, Altay region, Russia; elena2873@mail.ru

Дударёнок Светлана Михайловна – кандидат философских наук, доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой отечественной истории и архивоведения Школы гуманитарных наук Дальневосточного федерального университета; Приморский край, г. Владивосток, о. Русский, пос. Аякс, 10, ауд. 716; dudarenoksv@gmail.com.

АВТОРЫ НОМЕРА

.....
Svetlana M. Dudarenok – PhD (Philosophy), Dr. Sc. (History), Full Professor, Head of Department of National History and Archive of the School of Arts of the Far Eastern Federal University; of. 716, 10 Ayaks, Russian Island, Vladivostok, Primorsky Krai, Russia; dudarenoksv@gmail.com.

Кораблин Денис Александрович – юрист, Государственное бюджетное образовательное учреждение средняя общеобразовательная школа с углубленным изучением отдельных предметов №1363 (ГБОУ СОШ №1363); 109542, г. Москва, Рязанский пр., д. 82, корп. 4.; mosadvo@rambler.ru.

Denis A. Korablin – Lawyer at Secondary school № 1363 specialized in several subjects; build 4, 82 Ryazanskiy avenue, Moscow, Russia; mosadvo@rambler.ru.

Шиманская Анна Алексеевна – аспирант Института востоковедения РАН, экскурсовод в Государственном музее Востока; 119019, г. Москва, Никитский бульвар, д. 12а; yakatana@gmail.com.

Anna A. Shimanskaya – postgraduate student, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences, museum guide at The State Museum of Oriental Art; 12a Nikitskiy boulevard, Moscow, 119019; yakatana@gmail.com.

Романова Елена Геннадьевна – кандидат философских наук, докторант-соискатель кафедры философии религии и религиоведения СПбГУ, начальник отдела в Министерстве образования и науки Российской Федерации; e.g.romanova@mail.ru.

Elena G. Romanova – PhD (Philosophy), Doctoral candidate at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, St.-Petersburg State University, Head of the Department of Ministry of Education and Science of the Russian Federation; e.g.romanova@mail.ru.

Щепанский Виталий Викторович – аспирант, Национальный университет «Острожская академия»; Украина, Ровенская область, г. Острог, Семинарская, 2, 35800; oolaf@ukr.net.

Vitaliy V. Schepanskiy – postgraduate student, National University “Ostroh Academy”; 35800, 2 Seminarskaya st., Ostroh, Rivne region, Ukraine; oolaf@ukr.net.

Карибуллин Айдар Ахбарович – соискатель ученой степени в Институте истории им. Ш. Марджани АН РТ, главный специалист отдела науки и образования Централизованной религиозной организации – Духовного управления мусульман Республики Татарстан; Республика Татарстан, г. Казань, ул. Лобачевского, 6/27; karibn@mail.ru.

Aidar A. Karibullin – Candidate for a degree in the Institute of History n.a. S. Mardzhani of the Tatarstan Academy of Sciences, chief specialist at the Department of Science and Education of The Centralized Religious Organization – Muslim Religious Board of the Republic of Tatarstan; 6/27, Lobachevskogo str., Kazan, Republic Tatarstan, Russia; karibn@mail.ru.

Чирков Николай Викторович – аспирант, ассистент кафедры религиоведения Амурского государственного университета; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, стр. 1, каб. 412; chirkovnikolai@mail.ru.

Nikolai V. Chirkov – post-graduate student, assistant at the Department of Religious Studies, Amur State University; of. 412, build.1, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; chirkovnikolai@mail.ru.

Гаврилов Степан Сергеевич – магистр, научный сотрудник лаборатории археологии и антропологии Амурского государственного университета; Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, стр.7, каб. 103а; mr.deathless@mail.ru.

Stepan S. Gavrilov – Master of Philology, research associate at the Laboratory of Anthropology and Archaeology in Amur State University; of. 103a, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; mr.deathless@mail.ru.

АВТОРЫ НОМЕРА

Забияко Андрей Павлович – д-р филос. наук, профессор, зав. кафедрой религиоведения, зав. лабораторией археологии и антропологии Амурского гос. университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН; Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 107; sciencia@yandex.ru.

Andrey P. Zabiako – Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies, Head of the Laboratory of Archeology and Anthropology (Amur State University), Senior researcher at the Institute of Archeology and ethnography of the SB RAS; of. 107, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia; sciencia@yandex.ru.

Забияко Анна Анатольевна – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21; sciencia@yandex.ru

Anna A. Zabiako – Dr. Sci. (Philology), Professor, Head of the Department of the Russian literature and World art, Amur State University; 21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; sciencia@yandex.ru

Левченко Анна Александровна – магистр филологии, ассистент кафедры литературы и мировой художественной культуры, Амурский государственный университет; Амурская область, Г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21; a.a.levchenko@mail.ru

Anna A. Levchenko – Master of Science in Philology, Assistant at the Department of the Russian literature and World art, Amur State University; 21 Ignatyevskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; a.a.levchenko@mail.ru

Мухелишвили Н.Л. – доктор психологических наук, профессор Центра изучения религий РГГУ; muskh.symbol@mail.ru.

N.L. Muskheleshvili – Dr. Sci. (Psychology), Professor at Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities; muskh.symbol@mail.ru.

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

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, Игнатьевское 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 «Автору».

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Наш журнал распространяется по подписке. стоимость 1 номера журнала – 700 руб. Комплект из 2-х номеров на 2014 год – 1000 руб., на 2015 год – 1400 руб. (при оплате через редакцию АмГУ). **Подписку на 1 полугодие 2015 год можно оформить через Объединенный каталог «Пресса России».**

Издательская база находится в Амурском государственном университете, поэтому при оформлении подписки мы принимаем перечисления на счета АмГУ платежным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 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.

ОФОРМЛЕНИЕ ПОДПИСКИ

Извещение

ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ

(наименование получателя платежа)

ИНН 2801027174 Р/с 40501810500002000001

(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ
КПП 280101001 л/с 20236Х50560)
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской обл. г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКТМО 10701000001 ОКАТО 10401000000

000000000000000000130 Доходы, получаемые
структурными подразделениями образовательного
учреждения от оказания платных услуг
(подписка на журнал «Религиоведение» на 201 год)

(наименование платежа)

Сумма платежа _____ руб. 00 коп.

Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп.

Кассир

Итого _____ руб. _____ коп.

ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ

(наименование получателя платежа)

ИНН 2801027174 Р/с 40501810500002000001

(ИНН получателя платежа) (номер счета получателя платежа)

УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ
КПП 280101001 л/с 20236Х50560)
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской обл. г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКТМО 10701000001 ОКАТО 10401000000

000000000000000000130 Доходы, получаемые
структурными подразделениями образовательного
учреждения от оказания платных услуг
(подписка на журнал «Религиоведение» на 201 год)

(наименование платежа)

Квитанция

Сумма платежа _____ руб. 00 коп.

Сумма платы за услуги _____ руб. _____ коп.

Кассир

Итого _____ руб. _____ коп.

Вниманию подписчиков!

Уточнить реквизиты можно на сайте журнала

<http://www.amursu.ru/religio> или по адресу: lsadvskaja@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)

**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. №3.

Издательство АмГУ. Подписано к печати 08.09.14. Компьютерная верстка –
Н.В. Чирков. Переводчик – Е.А. Конталева. Технический редактор –
Е.А. Конталева. Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 x 108/8. Усл. печ. л. 35,35. Тираж 500.