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

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

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

Editorial board:
I.L. Alekseev
I.P. Davidov
P.V. Basharin
I.Ya. Kamerov
Ya.A. Kimelev
N.L. Muskhelishvili
K.I. Nikonov
E.V. Orel
N.N. Trubnikova
S.V. Filonov
N.V. Shaburov
M.M. Shahnovich
I.N. Yablokov

International Countil:
A.P. Derevyanko
M. Godelier
T. Jensen

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

Editorial offices:

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

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

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

ISSN 2072-8662 Выходит 4 раза в год Key title: Religiovedenie

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

научно-теоретический журнал

4
2014

RELIGIO • RELEGERE • RELIGARE

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

Религии России

Буянов Е.В. Вероучение и течения духовных христиан молокан..3
Куприянова И.В. Защитники старообрядчества на Алтае (конец XIX – начало XX вв.)....15
Титорева Г.Т. Из истории Приохотских церквей: часовни Приохотья....22
Главацкая Е.М., Смирнова И.В. Петропавловская церковь: «крупный план» в истории православия на Урале....32
Аюшеева Д.В., Доржиева Д.Л. Жизнь и деятельность известного буддолога, философа и духовного наставника Дандарона Б.Д....48
Федирко О.П. Модели государственно-конфессиональных отношений на российском Дальнем Востоке в 1917–1939 гг...58

Религии Востока

Пахомов С.В. Тантрическое посвящение как сотериологический феномен....67
Лемешко Ю.Г. Образы духов-хранителей ворот на китайской народной картине *няньхуа*: традиция и современность...78

Религиозная философия

Мезенцев И.В. Римско-католическая философия в интерпретации православного духовно-академического теизма конца XIX – начала XX вв.: мотивация конфессиональной оценки и её структурные компоненты....89

Философия религии

Слепцова В.В. Особенности критики религии С. Харрисом....101

Психология религии

Крюков Д.С. Религиозность и защитные механизмы личности: анализ примера из практики психологического консультирования....111

Религия и культура

Леонова В.В. Плач Ярославны: христианская молитва или языческое заклинание? (К конфессиональной проблеме «Слова о полку Игореве»)....126
Андреюшкина Т.Н. История развития немецкой поэзии о Богоматери (Mariendichtung)....135
Дьяконова М.П. Сакральная функция пения в мифах о творении земли у эвенов....145
Конталёва Е.А Образ шамана в литературно-художественных работах В.П. Серкина....148

История религиоведения

Забияко А.П., Чирков Н.В. Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии).....162
Буянов Д.Е. Религиозное сектантство в Приамурье во второй половине XIX – начале XX вв.: обзор научной литературы по проблеме.....180

Архив

Забияко А.А. «Дикари под боком у Харбина»: религиозная жизнь эвенков Северной Маньчжурии в периодической печати дальневосточной эмиграции.....192

Кругозор

Воронина А.С., Забияко А.П. Религиозная ситуация в Сибири и на сопредельных территориях (рецензия).....203
Четвёртая международная научно-практическая конференция «Буддизм Ваджраяны в России: Традиции и инновации».....206

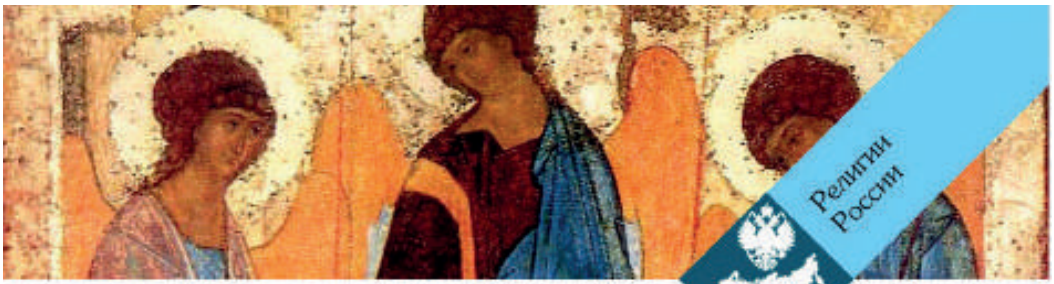
Contents.....209
Авторы номера.....217
К сведению авторов.....220
Оформление подписки.....221

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.

© «Религиоведение», 2014



Буянов Е.В.

Вероучение и течения духовных христиан молокан

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

Е.В. Буянов

Аннотация. Статья посвящена анализу религиозного учения духовных христиан молокан России на основе исторических источников и литературных материалов второй половины XIX – первой половины XX вв. Рассматриваются основные течения русского молоканства – староуклеинцы, молокане донского толка, субботники, воскресники, общие молокане, прыгуны, постоянные молокане, духовные молокане. Делается вывод, что молокане с их рациональным подходом к духовному миру человека и хозяйственному быту были представителями и носителями новых буржуазных общественных отношений.

Ключевые слова: неправославная христианская секта, молокане, молокане-староуклеинцы, молокане донского толка, субботники, воскресники, общие молокане, прыгуны, постоянные молокане, духовные молокане

В последние годы заметен повышенный интерес исследователей к неправославным русским христианским сектам (молокане, духоборы, баптисты). В данной статье автор применяет понятие «секта» в строго научном употреблении, связанном с обозначением религиозного сообщества, отделившегося в своём развитии от более общей религиозной традиции. Заметим, что до сих пор преобладающим направлением в российском религиоведении является изучение деятельности Русской православной церкви и иных исторически традиционных для нашей страны конфессий. Отчасти это связано со сложившимся в обществе негативным отношением к сектам, особенно после атеистической кампании конца 50-х – середины 60-х гг. XX в., направленной, главным образом, против сект. Во-вторых, сохранилось мало документальных источников, характеризующих вероучение сектантов. Сами молокане о себе практически ничего не писали. Царские власти не проводили систематической работы по сбору информации, касающейся инославных религиозных обществ, в том числе молокан. В архивах сохранились только те материалы, которые представляли практическую важность для администрации. Например, Министерство внутренних дел постоянно запрашивало с мест ведомости о численном составе сектантов; МВД особенно интересовали факты перехода православных в секты и сектантов в РПЦ. Вопросы доктринального характера чиновников не интересовали. Православные священники и публицисты редко считали важным и полезным делом изучение веры еретической секты. В их суждениях и оценках молокан сквозит дух религиозной нетерпимости, а порой и фанатизма.

Советские авторы 20-х–30-х гг. XX в., для которых любая религия была враждебной силой, если и писали что-либо о сектах, то почти с единственной целью их полной ликвидации. А в начале 70-х гг. уже не осталось в живых членов молоканских общин, которые с детства участвовали молитвенных собраниях, помнили порядок богослужения, придерживались обычаев и традиций предков.

Кроме того, русское молоканство со времени своего появления и до 1923 г. не имело общего руководящего центра, соответственно религиозное учение молокан не представляло единого непротиворечивого целого; уже к середине XIX в. секта разделилась на множество течений и толков. Этот факт значительно осложняет описание молоканского вероисповедания. И ещё один момент: молоканское движение родилось в противостоянии с РПЦ, в борьбе с догматами официальной церкви, поэтому старание молокан было в первую очередь обращено на выяснение тех пунктов веры, в которых они особенно сильно расходились с православием, развитию же своего учения не придавалось должного значения.

В целом надо признать, что вероучение духовных христиан молокан России остаётся мало разработанной в современной науке проблемой. Между тем, молокане создали самостоятельное христианское течение, включающее в себя особенный религиозный быт и позитивную трудовую этику. Молокане были по большей части людьми зажиточными, их отличал достаток и преуспевание во всех делах, за которые они брались. Везде они ощутимо отличались от окружающего православного населения. Православие формировало пассивное отношение людей к действительности: непротивление насилию, терпеливое ожидание Божьего чуда как награды за усердие в молитвах, за смиренное поведение и скромные социальные запросы. Религиозные же воззрения молокан были сродни западному протестантизму с его учением о Божьем предопределении – Бог помогает самым активным, способным и талантливым. Молоканство, как и многие протестантские течения, было антитезой феодальных общественных отношений, его учение всемерно поощряло материальное обогащение с Божьей помощью. У молокан сложилось особое отношение к труду, в основе которого лежал экономический рационализм; им были присущи трудолюбие, дисциплинированность, упорство в достижении поставленной цели, рачительность, практицизм. На первое место в своём учении молокане ставили рациональное начало в познании Бога и связанную с этим этику «добрых дел». Молокане полагали, что спасение человека напрямую зависит от его добросовестного труда.

В начале XX в. молокане проживали в Тамбовской, Воронежской, Саратовской, Самарской, Астраханской, Сибирской, Нижегородской, Владимирской, Рязанской, Таврической, Ставропольской, Оренбургской губерниях, в Донской, Кубанской, Амурской, Тургайской областях, в Закавказье. Видный молоканский проповедник Н.Ф. Кудинов утверждал, что в начале XX в. духовных христиан молокан в России насчитывалось более миллиона душ обоего пола[1]. Молоканство как рационалистическое христианское течение выделилось из секты духоборов в 50-е гг. XVIII в. До сих пор не предложено удовлетворительного объяснения происхождения названия когда-то самой многочисленной русской неправославной христианской секты. Кличка «молокане» была присвоена секте Тамбовской консисторией Русской православной церкви в 1765 г. (в донесении Синоду секта названа «молоканией»)[2]. Изначально сектанты называли себя «духовными христианами»; они понимали Св. Писание не в буквальном, а в духовном смысле, а ибо «буква убивает, а дух животворит» (2 Кор. 3:6). К середине XIX в. они стали

называть себя «молокане». При этом в соответствии с традицией нашлись и соответствующие ссылки на текст Св. Писания, которое молокане очень чтили: «как новорождённые младенцы возлюбите чистое словесное молоко, дабы от него возрасти вам во спасение» (1 Пет. 2:2); «я питал вас молоком» (1 Кор. 3:2); «для вас нужно молоко», «всякий, питаемый молоком» (Евр. 5:12–13) и другие библейские фразы.

По свидетельству Н.Ф. Кудинова, название «духовное христианство» происходит от того, что последователи этого учения отрицали ветхозаветные обряды и постановления, принятые другими христианскими церквями. По его словам, молокане свободны от всякого церковного формализма и поклоняются Богу в духе и истине (Иоанн. 4:23, 24). В молитвах и, вообще, при исполнении религиозных треб, они не прибегают к внешним знакам или установленным формам, а также не признают никаких особенных святых мест, имеющих особое значение для молитвы. В их общинах нет ни старших, ни младших, они не делятся на сословия или ранги – все равны во Христе. Не признают никакой церковной иерархии и никакого священства, поэтому у них нет никаких посредников или ходатаев между Богом и человеком, кроме посредника и ходатая Иисуса Христа (1 Тим. 2:5). Никому никаких жертв не приносят, кроме духовных жертв, которые суть молитвы; не ставят свечей пред иконами, которых не имеют и не кадят ладаном. Нет у них храмов с украшениями, а есть молитвенные дома без всяких украшений и колоколен. Святым не молятся и не просят о защите. Святых угодников и мощей не признают. Таким образом, духовное христианство есть безобрядная, основанная не на букве Ветхого завета и вытекающих из него внешних форм, а на духе учения Христа и следующих из него основ нравственного закона духа и жизни вера[3].

В первой половине XIX в. молоканское движение шло на подъём. А.И. Клибанов отмечал, что силу молоканству придавало то обстоятельство, что оно покончило с «христианским анархизмом» – поставило под своё учение фундамент Библии, и каждое выступление и действие проповедников и рядовых последователей молоканства непременно подкреплялось приличествующей цитатой из Ветхого или Нового завета. Многих людей привлекали ценностные ориентации молоканства – умеренность, труд, трезвость, честность, верность семье и домашнему очагу[4].

В результате постоянного идейно-религиозного брожения в первой половине XIX в. молоканство раздробилось на множество отдельных течений, отличающихся друг от друга неодинаковым пониманием тех или иных пунктов своего учения. Важнейшими среди них были следующие.

Молокане староуклеинцы (молокане «семушкиной веры»). В 1865 г. в Женеве было издано «Вероисповедание духовных христиан, обыкновенно называемых молоканами» содержащее основные положения старомолоканского учения. Девять пунктов понимания Бога в «духе и истине» староуклеинцев сводятся к следующему.

1. «Веруем во единого Бога Отца и поклоняемся святому имени его… он есть единство, сущность, истина, свобода, красота… он проявляется неисчислимыми образами, и именам его нет конца». 2. «Сын Божий для спасения рода человеческого безсеменно родился от девы Марии». 3. «Господь играет человеком», «человек обладает божественной природой и является свободным… он должен знать и он согрешил, тем самым нарушив единство со своим творцом, и теперь должен сам, своими силами достигать блаженства единения с Богом». 4. Источников познания Бога, по учению староукленских молокан, три. Внутреннее познание: «Во всей полноте своей Бог

открывается нам в нашем духе, ибо мы созданы по образу и подобию Божию». Познание через восприятие окружающего мира, ибо «мы же во всём видим присутствие его, и вся красота, лепота и сияние мира есть только отблеск его единого, красивого, лепотного, сияющего во славе своей». И наконец Библия, то есть Святое писание Ветхого и Нового завета. «Кроме поименованных источников для богопознания никаких не принимаем, так как апостол Павел говорит: «Но если бы даже мы или ангел с неба стал благовествовать вам не то, что мы благовествовали вам, да будет анафема» (Гал. 1:8). 5. Об иконах, мощах и прочем: «Аз господь Бог твой, не должно быть богов других пред лицом моим»; «заповедью этой Господь запретил отдавать божеские почести кому-либо кроме себя». Иконы и мощи суть «идолы», которых надо «низвергать». 6. «Архиерей и первосвященник истинной церкви есть единственно Иисус Христос. Кроме Иисуса Христа никаких архиереев, первосвященников в Новом завете нет и быть не может, и, назначая себе архиереев из смертных, люди как бы желают находиться под архиерейством Христа… «Итак, имея Первосвященника великого, прошедшего небеса, Иисуса, Сына Божия, будем твёрдо держаться исповедания нашего» (Евр. 4:14). «Для наблюдения принятого порядка при богослужении, для чтения Св. Писания, а также для произнесения молитв каждая из наших местных общин выбирает себе пресвитера или епископа (надсмотрщика и к нему двух помощников». 7. О храмах, монастырях, молитве и посте. Молокане не признают храмов и монастырей, они не крестятся, так как считают это совершенно лишним: «Христос приказал нам нести духовный крест, то есть страдания, которые нам ниспосылаются, а от креста, которым знаменуются приверженцы православия, только руки устают, а спасения от него никакого нет». Пост (Страстная седмица) нужен человеку «не для показу, а для смирения плоти, для укрощения страстей и плотских мучений, которые добровольно принял наш божественный Учитель. В эти дни мы ничего не едим и не пьём и проводим их в молитве, всех же остальных постов мы не признаём». Пост имеет профилактическое значение, ибо «если бы люди обращались чаще к посту и молитве, то реже были бы случаи преступления и соблазна. В посте и молитве человек не станет пьянствовать, ругаться и сквернословить». 8. О таинствах крещения и причащения. «Таинств, – говорят молокане, – мы никак не признаём, ибо всякая тайна открыта с пришествием Иисуса Христа и его последователей» и далее: «истина Божия должна быть раскрыта, и делающие из неё тайну принимают великий грех на душу, ибо утаивают путь спасения, указанный нам». «Чтение Св. Писания есть истинное причащение тела и крови господа Иисуса Христа». 9. О кончине мира и загробной жизни. «Веруем в жизнь за гробами и в воскресение мёртвых и потому при исходе души от тела молимся и поём псалмы; так же и при погребении». Про рай: «Люди войдут в него духовно, так как само воскресение из мёртвых будет иметь не телесный, а духовный характер»[5]. На основе староуклеинского толка в начале XX в. оформилось самое многочисленное течение ортодоксальных молокан называвших сами себя «постоянными».

Пресники, которые на основании слов Иисуса Христа «берегитесь закваски фарисейской и саддукейской» (Матф. 16:6) запрещали употреблять в пищу всё квасное, кислое, а также лук и чеснок, сахар, хмель и тому подобное, боясь, что такая «закваска» приведёт их в «геенну огненную». К началу 30-х гг. XX в. пресники, за редкими исключениями, фактически исчезли[6].

Последователи Исайи Крылова, который владея хорошей памятью и зная наизусть почти всё Св. Писание указывал на то, что в Завете Новом говорится о многих обрядах, не существующих у молокан и настаивал, чтобы

такие обряды были непременно усвоены. В этом смысле он ввёл коленопреклонения и воздевание рук при молитве, преломление хлеба на «тайной вечере» молокан. Эту тенденцию продолжил некто Маслов, ввёдший при совершении вечери у молокан чтение наставником Евангелия и раздачу благословенного хлеба, который сектанты съедали, запивая вином[7].

Молокане донского толка. Учение Маслова было подхвачено донским казаком Андреем Саламатиным. В 1828 г. он был сослан в молоканское село Ново-Васильевку Бердянского уезда Таврической губернии (ныне Мелитопольский район Запорожской области, Украина).

Ещё при жизни Семёна Уклеина в секте были те, кто ещё не порвал окончательно с православием. Появление таких проповедников как Исайя Крылов, Маслов, а впоследствии Саламатин, привело к их объединению в особую религиозную общину[8]. Так произошли молокане донского толка. Это была самая близкая к православной церкви из всех рационалистических русских сект. Молокане донского толка признавали несостоятельность учения Уклеина об одном лишь духовном служении Богу и имели много обрядов, большей частью близких к обрядам церкви. Так, по рождению младенца, наставник читал особую молитву и нарекал имя, в 40-й день по рождению читалась очистительная молитва жене-родильнице, крещение совершалось через троекратное погружение в воду, предварительно освящённую по особому чину. Наставники у молокан донского толка исповедовали кающегося по установленному чину и читали над ним разрешительную молитву. Особенно близко к православию было у них чинопоследование и причащение. Относительно священства эта группа молокан учила, что у них один священник, священник навсегда – Иисус Христос. Тем не менее, при избрании своих «наставников» в общине совершался обряд рукоположения, причём возлагали на посвящаемого руки все присутствующие. У них также существовало елеопомазание больных. Донские молокане подчинялись властям без каких-либо ограничительных условий, совершали молебны за них, не уклонялись от военной службы и признавали присягу[9].

Н.М. Никольский писал, что этот толк, базировавшийся на зажиточной части казачества и на некоторых элементах нижневолжского и донского купечества, был, в сущности, православием без православных священников. Он сохранил почти в неприкосновенности православную догматику, православные таинства, церковную магию и погребальный культ, заменив только священников выборными пресвитерами и славянский язык православных богослужебных формул – русским; пресвитеры «донского толка» служили по русскому переводу православного требника[10]. В начале XX в. донские молокане подверглись сильному влиянию баптистов и евангелистов. В 1931 г. И.П. Морозов писал, что «И сейчас можно указать немало таких баптистских и евангелических общин, которые возникли среди донских молокан, а под конец поглотили их»[11].

Субботники и воскресники. Некто Семён Долматов, бывший сначала наставником секты иудействующих, затем обращённый в молоканство Уклеиным, настаивал, чтобы молокане, подобно иудеям, не вкушали свинины, рыбы, не имеющей чешуи, и вообще пищи, запрещённой Моисеевым законом. Уклеин сначала этому настоянию сопротивлялся, но потом уступил, не оглашая впрочем, вновь принятые правила всему обществу молокан. Когда о нововведении узнали молокане мелитопольские и саратовские, произошло движение против Уклеина, но напрасно недовольные доказывали, что закон Моисеев не может считаться обязательным, ибо апостол называет его лишь прообразом закона Иисуса Христа. Некоторые ученики Уклеина пошли

дальше своего учителя и стали доказывать вообще превосходство иудаизма над христианством, а о Христе стали говорить, что он – простой человек, пророк, низший Моисея, сам исполнявший безусловно законы Ветхого Завета. Главным представителем этого учения был Сундуков, крестьянин села Дубовки Саратовской губернии. Отвергнув почти все христианские догматы, он в числе других установлений иудаизма ввёл у молокан чествование субботы, взамен дня воскресного, отчего его последователи получили название субботников. Чистые же молокане в Саратовской губернии стали называться воскресниками. Впоследствии субботники слились с ранее существовавшей сектой «жидовствующих» или «иудействующих».

Дальнейшее развитие молоканства привело к появлению групп **«общих»** молокан и **«прыгунов»**. В книге Деяний апостолов есть такие выражения о жизни первых христианских общин: «Все верующие были вместе и имели всё общее», «И продавали имения и всякую собственность, и разделяли всем, смотря по нужде каждого», «У множества же уверовавших было одно сердце и одна душа; и никто ничего из имения своего не называл своим, но всё у них было общее» (Деяния. 2:44–45; 4:32).

Некто ссыльный Михаил Акинфиев Попов на основании этих слов потребовал, чтобы в его общине (в Шемахинском уезде, в Закавказье) был общий труд и чтобы всё, вырученное этим трудом, не было чьею-либо собственностью, а становилось достоянием общины. С первого же раза у него нашлось много последователей, они принесли к его ногам всё своё имущество, для которого Попов устроил особый склад, затем избрал 12 апостолов и казначея. Впоследствии пожертвование всего имущества в пользу общины было заменено взносом одной десятой его части, и, кроме того, практиковались добровольные пожертвования деньгами и вещами (холст, нитки и т. п.), которые клались на стол под полотенце во время общих собраний, а оттуда поступали в общую кассу. Из неё выдавались пособия нуждающимся, при условии возврата ими поста по дню за каждый взятый рубль. Если пост (состоящий в том, чтобы ни хлеба не есть, ни воды не пить) не был по силам получившего пособие, то этот последний мог обратиться к собранию с просьбой разделить пост, что и исполнялось желающими по силе слов апостола: «друг друга тяготы носите». Община «общих» молокан обыкновенно управлялась двенадцатью избранными лицами, во главе которых стоял «судья»; на нём лежала обязанность объяснять Св. Писание в собрании и наблюдать за другими управителями («жертвенник», «распорядитель», «словесник», «молитвенник» и т. д.). В отношении культа «общие» молокане отличались тем, что у них была узаконена публичная исповедь перед «судьёю», хотя была дозволена и частная исповедь перед «жертвенником». Основной принцип молоканства – право свободного толкования Св. Писания – у «общих» молокан не существовал; если у кого-то возникало своё мнение о смысле того или иного изречения Св. Писания, он обязан был сообщить об этом «судье», и только с его разрешения мог предложить свои мысли вниманию других членов общины[12].

Со временем в секте общая касса сделалась средством расхищения капиталов общины: из них можно было брать ссуду, причём за невозвращённые ссуды была наложена только ради соблюдения приличия епитимья в виде поста за каждый взятый рубль. Разложение общины Попова стало фактом, его движение пошло на убыль и стало затихать. «Общие» молокане с самого начала не имели широкого распространения, а перед революцией 1917 г. их насчитывалось всего 70–100 человек, но они уже ничем не напоминали собой первых «общих». Каждый самостоятельно владел хозяйством, и только как пережиток старого они сохранили общинную кассу, в которую

собирались добровольные пожертвования от щедрот верующих[13].

В 40-е гг. XIX в. среди духовных христиан, высланных из внутренних губерний России в Закавказье, распространилось учение под названием прыгунов (сопунов) или как они сами называли себя «сионцев», «сионских братьев» (так как над ними якобы «сияет свет Сиона»). Прыгунство вышло из секты «общих» молокан. Многим в этой секте не нравилось, что избранные 12 лиц пользовались особым религиозными правами, и рядовая братия должна была исповедоваться перед «судьёю», который становился, таким образом, не только распорядителем внешних дел в общине, но и владыкой совести людской.

Начало секте прыгунов положил в 30-е гг. XIX в. Лукиан Петров, который, прочитав слова псалма пятидесятого, стих девятый «окропи мя иссопом», стал учить, что во время богослужений собравшиеся взамен исповеди, должны сопеть друг на друга, чтобы взаимно освятиться и очиститься от грехов. От этого обычая группа вначале была известна под именем сопунов. Позже Петров восстановил исповедь и исповедовал сам, взимая за это плату. Петров также ввёл обряд воскресения мнимо умерших дев; во время собрания какая-либо из женщин, притворяясь умершею, падала со скамьи, а учитель, подойдя к ней, разными манипуляциями и молитвами якобы воскрешал её, и она вставала. Затем, чтобы возбудить бóльшую деятельность духа в верующих, Петров ввёл в собраниях прыгание и скакание с произнесением каких-либо слов и пением стихов, якобы по примеру царя Давида, который «пред сенным ковчегом скакаше играл». Возможно, Петров перенял этот обряд от секты хлыстов[14].

Первым проповедником нового учения был житель села Андреевки Бакинской губернии Укоп Любавин. В 1855 г. Любавина «за распространение изуверского лжеучения» отправили в арестантские роты, и во главе секты прыгунов встал крестьянин села Никитино Эриванской губернии Максим Гаврилович Рудометкин, по прозвищу Комар. Свою деятельность он развернул в Александропольском уезде (Закавказье), где издавна проживали хлысты, от которых прыгуны много позаимствовали[15].

Основным догматом прыгунов, перенятым ими от хлыстовства, является вера в полное спасение через «нисхождение Духа святого». Спастись может каждый, по-христиански ведущий свою жизнь, и спасение это будет видно не там, в загробном мире, а здесь, когда на верующего «нисходит Святой дух». Признаком того, что человек удостоился «небесной благодати», является его нечленораздельная речь, выкрикиваемая им на молитвенном собрании, конвульсивные телодвижения и вообще та или иная ненормальность. Прыгание, подёргивание есть как бы вступление, подготовка себя к восприятию духа. Современник писал, что происходило это обычно таким образом. Придя на молитвенное собрание, молокане-прыгуны ведут себя вначале тихо. Поют псалмы, беседуют о религиозных делах, слушают нравоучительные наставления старцев, но знают, что это всё ненастоящее. Главное будет впереди. Ожидание «духовной благодати» приподнимает настроение. Тоскливо и заунывно звучат молитвы. Молящиеся поворачиваются друг к другу и дуют каждый в лицо своему партнёру (сопят), помогая ему скорей получить «духа». Под влиянием такой обстановки и внушения, что Дух Святой обязательно низойдёт, некоторые начинают подёргивать ногами, поводить плечами, «трепетать плотию», как говорили сами прыгуны. «Трепетание плотию» переходит в прыганье, скакание. Прыгают все присутствующие: старики, женщины, дети. Исступлённая пляска заканчивается пророчествами и разговорами на непонятных языках – «хождением в духе»[16].

Н.Ф. Кудинов пояснял: по Писанию, как говорили прыгуны, Дух Святой должен проявляться видимым образом в телодвижениях и прыгании молящихся, чтобы вместе с духом человека и плоть принимала участие в служении Богу, ссылаясь при этом на слова апостола Павла: «представьте тела ваши в жертву живую, святую, благоугодную Богу, для разумного служения вашего» (Римл. 12:1). Предоставляя свою плоть в полное распоряжение духа, прыгуны до такой степени утомляли грешную плоть, что она часто приходила в состояние полного изнеможения, что и являлось у прыгунов доказательством их истинного служения Богу в «душах и телесах»[17].

Главная сущность веры прыгунов заключалась в ожидании близкого наступления тысячелетнего царства Божия и пришествия Христа на землю. В этом великом событии М.Г. Рудометкин должен был сыграть роль «царя небесного», ведущего всех прыгунов на гору Сион для получения золотого венца, который самим Христом будет возлагаться на голову каждого прыгуна. Об этом Сионе прыгуны не переставали мечтать день и ночь. Пришествие Христа прыгунскими пророками предсказывалось на 1856 г., к этому времени они готовились Его встретить, раздавая всё имущество другим, но после, когда пророчество не исполнилось, им пришлось бедствовать и страдать[18].

В 1857 г. М.Г. Рудометкин провозгласил себя «царём» духовных христиан и, короновавшись, сшил себе особый костюм с чем-то вроде эполет, на которых значились буквы «Ц» и «Д» (то есть, «царь духовных»). Он был схвачен и несколько лет провёл в заточении в Соловецком монастыре.

В последующее время секта уже не имела «царей» и не обнаруживала никаких антигосударственных устремлений. Прыгуны также были известны под именем «веденцев». Они праздновали субботы, еврейские пасхи и праздник кущей, основываясь на том, что об этом говорится в Св. Писании. Прыгуны считали себя «избранными» среди молокан и учили, что в наступающем тысячелетнем царстве Христовом они займут привилегированное положение. Однако, чем дальше, тем больше прыгунство из рационалистической молоканской секты трансформировалось в секту мистическую, обнаруживая тенденции к сближению с жидовствующими[19].

Молокане-перевоплощенцы. Они позаимствовали от хлыстов идею перевоплощения Христа, заключающуюся в следующем, – Бог как бы распыляет свою силу и благость по всему миру, однако это не создаёт тесного единения между ними. В Боге имеется ещё остаток, который воплощается в каком-нибудь одном человеке-христе. Христос не только Иисус, им были Адам, Авель, Ной, Моисей, Уклеин и так далее. Молокане-перевоплощенцы отрицали конец мира через второе пришествие Христа, так как никакого второго пришествия не будет в силу того, что христы будут, не переставая, приходить на землю[20].

Молокане тамбовского толка. По сведениям Н.Ф. Кудинова, отделившись от православия, духовные христиане не сразу порвали с ним; некоторые обряды долго сопутствовали им. Кроме того, вместо православных обрядов, духовные христиане постепенно стали использовать иные обряды. Обряды, установленные первыми основателями учения духовных христиан, заключались в следующем: во время общественного богослужения было введено, так называемое поклонение, то есть целование друг друга, затем необходимое вставание всех присутствующих в собрании при входе вновь пришедшего; постилание соломы или какой-либо дерюги перед молящимися старцами; чтение известного количества молитв из псалмов или из пророчеств, а также сочинённых самими старцами. Правда, первые основатели духовного христианства всем этим обрядам не придавали особого значения, так как они не были установлены Христом или апостолами, потому, что они

сформировались позже в результате трансформации традиций. Потомки духовных христиан стали освящать эти обряды и считали их установленными Духом святым. Такое убеждение было присуще духовным христианам Шемахинского уезда в Закавказье[21]. Нечто похожее сообщает И.П. Морозов. Он пишет, что в некоторых молоканских собраниях начала XX в. можно было видеть следующую картину: каждый вновь пришедший отвешивает всему собранию низкий поклон, потом подходит к присутствующим, к каждому отдельно, снова отвешивает глубокий поклон, говоря при этом: «пречистому образу твоему поклоняемся, владыко»; после поклона тот, который кланялся, и тот, которому кланялись, производят «святое лобзание» со словами: «целую образ твой святой, владыко»[22]. Так поступали молокане тамбовского толка.

По мнению Н.Ф. Кудинова, эти обряды в молоканской среде имели глубокие жизненные причины. Известно, что целование друг друга означает радостное известие и печальное расставание. Также известно, что духовные христиане в то время жестоко преследовались, неожиданно арестовывались и ссылались в разные стороны, при этом им не давали возможности проститься с братьями по вере и даже с родными и близкими. Это положение, в котором находись духовные христиане, и создало обряд целования в молитвенных собраниях; оно совершалось в знак радостного свидания с теми братьями, которые не были арестованы в прошедшую неделю, в знак прощания потому, что неизвестно, придётся ли ещё встретиться между собой.

Обряд этот считался в XIX в. необходимым в молитвенных собраниях и имел глубокий смысл и значение. Кроме этого, обряд этот имел ещё и другой смысл: к его исполнению допускались лишь те братья и сестры, которые вели безукоризненный образ жизни; замеченные в каком-либо преступлении не допускались до исполнения этого обряда; он был как бы средством для исправления провинившихся братьев и сестер. Впоследствии, когда репрессии ослабли, и внезапные высылки прекратились, и к исполнению этого обряда стали допускаться все без разбору, он потерял всякий смысл, и исполнялся не потому, что имел важное религиозное значение, а потому, что так делали предки молокан.

Возникновение обряда вставания при входе в молитвенное собрание тоже имело свои основания. Духовным христианам приходилось собираться в тесных крестьянских избах, где повернуться было трудно. При входе нового члена все должны были встать, чтобы дать место вновь вошедшему. Чтение слова Божия происходило потому сидя, что вначале народу собиралось мало, и все усаживались вокруг стола так, чтобы всем было слышно, как читалось слово Божие. Кроме этого в толковании прочитываемого принимали участие все присутствующие, читающие почти не принимали никакого участия в толковании религиозных текстов. Когда присутствующие постепенно стали воздерживаться от вмешательства в толкование читаемого, тогда толкование переходило к читаемому, и когда собрания стали многочисленные, тогда нужно было вставать читающему и объяснять прочитанное без вмешательства других.

Постилание соломы или дерюги совершалось потому что в избах было грязно. Впоследствии постилание стало понемногу приобретать значение святости, но вскоре на чистых полах постилать ничего не стали[23].

Духовные молокане. В учении коренных молокан, в том пункте, где они говорят о спасении души и наследовании вечной жизни, видное место занимает догмат о покаянии. Верующий только в том случае попадёт в рай и насладится блаженством жизни в нём, если он освободится путём покаяния от грехов, налипших на нём за время пребывания на земле. Приносить по-

каяние нужно один раз в жизни – перед смертью, с таким расчётом, чтобы нельзя было больше грешить. Духовные молокане этого ограничения не признавали. «Раз, – рассуждали они, – приход смертного часа нам неизвестен, а осторожность никогда не лишняя, надо приносить покаяние каждый день»[24].

Немногочисленные духовные молокане (евангельские духовные христиане) разделялись на признававших водное крещение (мокрые молокане) и отвергающих его (сухие молокане). Историю возникновения и развития этого направления духовного христианства описывает Н.Ф. Кудинов. В 90-х гг. XIX в. в г. Тифлисе член местной молоканской общины П.И. Лезин вёл безукоризненный образ жизни и обратил на себя внимание старцев, которые стали приглашать его вести беседы на молитвенных собраниях. Вскоре, опираясь на некоторую часть молодёжи и поддержку богатого отца, Лезин начал доказывать старцам необходимость изменения порядка общественного богослужения: изъятие ковра, постилавшегося перед старцами, отказ от поклонения, отмену вставания всех молящихся при входе в молитвенный дом, ведение моления не псалмами, а избранными молитвами, так называемыми «сердечными», как это было принято у баптистов, но старцы на это не пошли. Руководство Тифлисско-песковской молоканской общины было не против реформ, но оно хотело, чтобы преобразования шли от них, стариков, а не от молодёжи. Старцы ждали, что когда придёт время, некоторые консервативные пресвитеры отойдут в вечность, а другие согласятся на реформы. Резкие нападки Лезина на старцев за медлительность в проведении реформ вынудили последних выразить ему недоверие. Тогда у Лезина созрел план создать новую общину, которая была бы сходной с баптистами, но только без водного крещения и преломления, а также, чтобы в новой общине не ели свиного мяса и другое, запрещённое законом Моисея. Когда к общине «сухих» присоединились молодые энергичные люди, составился хороший хор, в котором было много женщин, дело наладилось, и народ стал во множестве посещать их собрания. Однако между вождями «сухих» начались трения, и Лезин был вынужден уступить первенство в общине. Под влиянием этой борьбы в молоканских общинах Закавказья были проведены реформы: отменили постилание ковра, поклонение и прочее. В результате к 20-м гг. XX в. почти полностью прекратился переход духовных христиан в евангельские христиане[25].

Таким образом, на рубеже XIX–XX вв. молоканское движение в России сумело выработать привлекательное для широких масс христианское неправославное учение. В его основе лежала безобрядная вера в Бога и возможность для человека непосредственного общения с ним. Молоканство отразило социальный протест русского крестьянства и низов городского населения против феодальных порядков и институтов, освящавших их, главным из которых была господствующая Русская православная церковь. Молокане с их рациональным подходом к духовному миру человека и хозяйственному быту были представителями и носителями новых буржуазных общественных отношений.

Библиографический список

1. Прыгуны // Большой Российский энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 1263.
2. Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973.
3. Кудинов Н.Ф. Духовные христиане молокане // Молоканский журнал «Духовный христианин». – 1992. – № 1. – С. 10–49.
4. Молокане // Энциклопедический словарь. Т. XIX, полутом 38 / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – СПб, 1896. – С. 644–646.

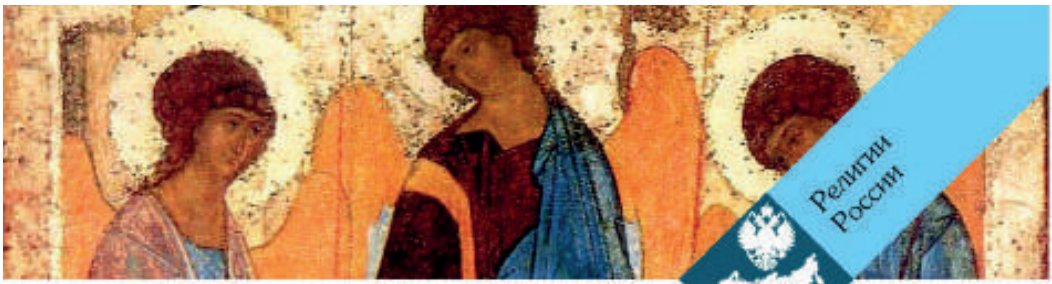
5. Морозов И.П. Молокане. – М., Л., 1931.
6. Никольский Н.М. История русской церкви. – Изд. 3-е. – М., 1983.

[1] Кудинов Н.Ф. Духовные христиане молокане // Молоканский журнал «Духовный христианин». – 1992. – № 1. – С. 10.
[2] Молокане // Энциклопедический словарь. Т. XIX, полутом 38 / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – СПб, 1896. – С. 644; Морозов И.П. Молокане. – М., Л., 1931. – С. 6.
[3] Кудинов Н.Ф. Духовные христиане молокане // Молоканский журнал «Духовный христианин». – 1992. – № 1. – С. 10–11.
[4] Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973. – С. 104.
[5] Цитировано по: Морозов И.П. Указ. соч. – С. 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24.
[6] Там же. – С. 33.
[7] Молокане // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – С. 645.
[8] Морозов И.П. Указ. соч. – С. 28–29.
[9] Молокане // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – С. 645.
[10] Никольский Н.М. История русской церкви. – Изд. 3-е. – М., 1983. – С. 382.
[11] Морозов И.П. Указ. соч. – С. 29.
[12] Молокане // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – С. 645.
[13] Морозов И.П. Указ. соч. – С. 30, 58.
[14] Молокане // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – С. 645–646.
[15] Молокане // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – С. 646; Большой Российский энциклопедический словарь. – М., 2006. – С. 1263; Кудинов Н.Ф. Указ. соч. – С. 29; Морозов И.П. Указ. соч. – С. 31.
[16] Морозов И.П. Указ. соч. – С. 31–32.
[17] Кудинов Н.Ф. Указ. соч. – С. 29.
[18] Кудинов Н.Ф. Указ. соч. – С. 30.
[19] Молокане // Энциклопедический словарь / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – С. 646.
[20] Морозов И.П. Указ. соч. – С. 32–33.
[21] Кудинов Н.Ф. Указ. соч. – С. 34–35.
[22] Морозов И.П. Указ. соч. – С. 32–33.
[23] Кудинов Н.Ф. Указ. соч. – С. 35–36.
[24] Морозов И.П. Указ. соч. – С. 32–33.
[25] Кудинов Н.Ф. Указ. соч. – С. 37, 38, 39, 40, 41.

References

1. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, P. 10.
2. Brockhaus F., Efron I. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1896, Vol. XIX, P. 644.
3. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, P. 6.
4. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, pp. 10–11.
5. Klibanov A.I. *Religioznoe sektantstvo v proshlom i nastoyashchem* [Religious Sects in the Past and Present]. Moscow, 1973, P. 104.
6. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, pp. 14–24.
7. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, P. 33.
8. Brockhaus F., Efron I. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1896, Vol. XIX, P. 645.
9. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, pp. 28–29.
10. Brockhaus F., Efron I. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1896, Vol. XIX, P. 645.
11. Nikol'skiy N.M. *Istoriya russkoy tserkvi* [History of the Russian Orthodox Church]. Moscow, 1983, 3d Ed., P. 382.
12. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, P. 29.
13. Brockhaus F., Efron I. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1896, Vol. XIX, P. 645.
14. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, pp. 30, 58.

15. Brockhaus F., Efron I. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1896, Vol. XIX, pp. 645–646.
16. Brockhaus F., Efron I. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1896, Vol. XIX, P. 646.
17. *Bol'shoy Rossiyskiy entsiklopedicheskiy slovar'* [The Big Russian Encyclopedic Dictionary]. Moscow, 2006, P. 1263.
18. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, P. 29.
19. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, P. 31.
20. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, pp. 31–32.
21. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, P. 29.
22. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, P. 30.
23. Brockhaus F., Efron I. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. St. Petersburg, 1896, Vol. XIX, P. 646.
24. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, pp. 32–33.
25. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, pp. 34–35.
26. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, pp. 32–33.
27. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, pp. 35–36.
28. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, 1931, pp. 32–33.
29. Kudinov N.F. *Dukhovnyy khristianin* [Spiritual Christian]. 1992, No. 1, pp. 37–41.



Куприянова И.В.

Зашитники старообрядчества на Алтае (конец XIX – начало XX вв.)

И.В. Куприянова

Аннотация. В статье показана деятельность старообрядческих богословов, стоявших на защите догматической и обрядовой самобытности своих конфессий. На материалах миссионерских отчётов и сведениях о проведённых беседах, исходящих от самих старообрядцев, рассматриваются способы приобретения ими знаний и навыков, необходимые качества, определявшие успех начётчиков в собеседованиях, эволюция применявшихся ими методов дискуссии. Автор приходит к выводу, что апологеты старообрядчества, вынужденные защищаться от атак миссионеров, смогли постепенно усовершенствовать приёмы и аргументацию собеседований и использовать их как инструмент старообрядческой пропаганды.

Ключевые слова: начётчики, начётничество, защитники старой веры, собеседования, миссионеры, поморцы, Швецовская школа

Старообрядчество Алтая существовало в ситуации постоянного идеологического нажима со стороны господствующей церкви в лице её миссионерских структур: Алтайской духовной миссии и противораскольничьего братства им. Дмитрия Ростовского. Используя метод частных и публичных богословских дискуссий (так называемых «бесед») для атаки на догматические основы старообрядчества, миссионеры стремились подорвать его уверенность в истинности своего вероисповедания и отколоть от него возможный максимум последователей. Для того, чтобы давать отпор миссионерам и отстаивать позиции своих вероучений, способствуя их укреплению и распространению, каждое крупное согласие на Алтае имело своих защитников – начётчиков, которые почитались как «апологеты», или «столпы» старой веры. По замечанию Ф.Е. Мельникова, начётничество, специализированное на ведении беседословий, возникло как ответ на натиск миссионеров – этих «врагов старообрядчества, вооружённых “до зубов”»[1].

Деятельность миссионеров, вооружённых трудами Павла Прусского и другой специальной литературой, прекрасно знающих наиболее уязвимые места старообрядческой догматики, представляла прямую опасность для её последователей. Хотя инициаторами бесед в большинстве случаев являлись миссионеры, но и старообрядческие сообщества, со своей стороны, весьма ими интересовались, особенно в тех случаях, когда их представители одерживали верх. Немаловажным для них было в ходе беседы оценить уровень своих религиозных лидеров: проверить их начитанность, выдержку, находчивость. Победе своего собеседника они бурно радовались, в противном случае их начинали посещать сомнения в истинности своего вероисповедания, следствием которых могло стать отпадение от него. Всё это налагало на старообрядческих начётчиков большую ответственность: выходя на публичные беседы, они фактически ставили на карту свой авторитет среди односогласников.

Квалификация начётчика предполагала хорошую начитанность в Священном Писании, церковных канонах, святоотеческой литературе и церковной истории: по уровню образования начётчики, как правило, значительно превосходили не только рядовых членов сообществ, но и требоисправителей – старообрядческое духовенство и наставников; многие начётчики сами являлись одновременно и наставниками.

Для белокриницких объединений было характерно разделение обязанностей между справщиками треб и начётчиками. Большинство белокриницкого священства было малообразованно, так как в значительной степени формировалось из крестьян, выдвинутых своими одноверцами при открытии приходов, и порой едва умевших читать. Такие священники не решались выступать на беседах; почти в каждом приходе при них состояли начётчики, дьяки, чтецы, псаломщики, обладавшие большими познаниями и начитанностью. Именно на этих «грамотеев» возлагалась обязанность защищать веру в богословских дискуссиях. Кроме того, в епархии существовали «апологеты любители» и «профессионалисты», получавшие за эту работу денежное вознаграждение.

Как известно, едва возникнув, австрийская церковь раскололась на две партии – окружников и неокружников, каждая из которых имела своих начётчиков, которые вели борьбу не только с миссионерами, но и друг с другом. В Барнаульской окружнической общине эту обязанность выполнял мещанин В.З. Барышников: «по наружному виду мужичок, по образованию самоучка». По отзывам дискутировавших с ним миссионеров, он обладал «порядочной начитанностью», говорил «основательно, просто и убедительно»[2]. Как выдающиеся апологеты белокриницкого согласия были известны А.Е. Шмаков из д. Бурановой, которого одноверцы величали «наш столп», и барнаулец О.П. Федосеев – недавний выходец из Европейской России; предположительно оба они относились к начётчикам так называемой Швецовской школы, последователи которой использовали методы защиты своего вероисповедания, разработанные в трудах одного из выдающихся «духовных борцов», искусных и ревностных апологетов белокриницкой иерархии второй половины XIX – начала XX вв. епископа Уральского Арсения (Швецова). Переработав массу святоотеческой литературы, как в старопечатных, так и в новейших академических изданиях, он разработал на её основе новую сильную аргументацию в защиту старообрядчества, вооружив ею начётчиков для ведения борьбы, не только с господствующей церковью, но и со всё шире распространявшимися в обществе атеизмом и бездуховностью[3]. Аргументация епископа Арсения строилась не на материальном, а на духовном понимании внутренней сущности церкви, непогрешимость и неодолённость которой заключается не в людях, «всегда грешных, падших и преступных», а в «Христе и Его благодатных действиях в Церкви»[4]. Арсений привёл многочисленные примеры из святоотеческой литературы о падении епископов в ереси, тем самым доказав, что паства может и должна идти против епископа-еретика, что отнюдь не означает её разрыва с Церковью.

К последователям Арсения принадлежал барнаульский священник Стефан Шумихин. После своего ухода в стан неокружников Стефан Шумихин утратил с ним прежние связи, но приобрел союзника – томского начётчика и писателя Г.А. Страхова. Вместе они повели борьбу с окружниками и РПЦ посредством устных бесед и издания полемических сочинений: Страхов распространял свой собственный труд, отпечатанный на гектографе, под названием «Сочинения Григория Арефьевича Страхова». В этом произведении, в частности, повествуется о пути автора к истинной (белокриницкой) вере, который пролегал через беспоповские согласия и никонианство. Страхов

покинул господствующую церковь, в которой около года проработал помощником миссионера, после того как изучил миссионерскую литературу и убедился, что «все грекорусские церковные пастыри до конца обуяли (по-видимому, деградировали – И.К.) в религиозных отношениях, и стоят лишь только при одной формуле»[5]. Далее автор обрушивается с критикой на современную западническую культуру, науку, образование, приветствуемые РПЦ за их «прогрессивность»: им он противопоставляет бережно сохраняемую старообрядчеством корневую русскую культуру.

При Томско-Алтайской старообрядческой белокриницкой епархии существовала официальная должность епархиального начетчика. В 1910-х гг. её занимал В.К. Кожилкин, направленный на работу в Сибирь Братством Честного Животворящего Креста, имевший репутацию весьма умелого собеседника: считалось, что он уступает только прославленному Ф.Е. Мельникову. Действительно, В.К. Кожилкин надёжно защищал позиции старообрядческой церкви в Сибири. Примером его высокого искусства является беседа с епархиальным миссионером А. Кавлейским, проведённая им в Барнауле 11–14 марта 1913 г., вызвавшая большой резонанс. Зрительный зал Народного дома был переполнен желающими прослушать беседу, что было вообще не характерно для таких акций. В отчёте, напечатанном в старообрядческом журнале «Церковь», давалась высокая оценка мастерству начётчика: он «говорил в свои минуты ровной речью, с особой ясностью для каждого слушающего, разрешал заданные ему вопросы и успевал задать в свою очередь их своему собеседнику»; аудитория целиком была на его стороне, и даже аплодировала, несмотря на то, что на таких серьёзных мероприятиях это было не принято[6].

Внезапная смерть В.К. Кожилкина, скончавшегося в 1919 г. от оспы, нанесла епархии непоправимый урон: удавалось найти не только равноценной ему замены, но и вообще какой-либо приемлемой кандидатуры, что говорило о кризисе сибирского белокриницкого начётничества.

Выдающимися начётчиками располагало на Алтае поморское согласие; в каждом уезде были свои знаменитые «апологеты» и «столпы». Искусством богословской беседы приобрёл широкую известность поморский наставник и начётчик Ксенофонт Харин. Славилась также убинская начётчица, пожилая слепая девица Ксения Гладкова, которую с большим почётом возили по поморским селениям Томской губернии для участия в беседах с миссионерами. Слепота нисколько не мешала ей дискутировать: она знала наизусть весь Псалтырь, службу, молитвы и каноны, а также целые фрагменты из старопечатных книг, которые могли свидетельствовать в защиту поморской веры[7].

Всех поморских начётчиков превосходил своими знаниями и мастерством П.Е. Бобровский, в конце XIX – начале XX вв. глава и защитник всего алтайского поморства; его толкования священных текстов, предлагаемых на беседах миссионерами, которые он делал без подготовки – что называется «с листа», – выглядели очень убедительно. Кроме начитанности и красноречия, Бобровский имел особую назидательную манеру беседы, которая, несомненно, действовала на слушателей. Прежде чем отвечать на поставленный оппонентом вопрос, он не спеша осенял себя крестным знамением и просил благословения у присутствующих собратьев по вере, начиная с наиболее уважаемых наставников; те отвечали: «Бог простит тебя и благословит на проповедь слова Божия». Затем Бобровский «с глубокими вздохами и со слезами на глазах» благодарил миссионера за его речь, но выражал своё недоумение по поводу того, что от оппонента ускользает столь очевидная истина: «Видно,

приходится мне грешному разъяснить все это вам, христианам для пользы вашей; вонмите, братие и напишите на сердцах ваших и унесите домой и разскажите всем, кто этого не слышал» – говорил он[8].

Вероятно, Бобровский усвоил некоторые приёмы одного из лидеров российского поморства Т.А. Худошина, лучшим учеником которого считался: Худошин, явившись на беседу, принимался расхваливать миссионера, уверяя, что много о нём наслышан у себя в России и «много лет» мечтал с ним встретиться, благодарил за поставленные им вопросы; затем резко менял тон и начинал беседовать в агрессивной, подавляющей оппонента манере. В отличие от Худошина, Бобровский в ходе беседы сохранял спокойствие, что производило хорошее впечатление на аудиторию.

Начётчиками в старообрядческих сообществах, как правило, становились простые крестьяне: недаром миссионеры отмечали их «мужицкий» внешний вид. Одним из путей наработки необходимой теоретико-богословской базы для этих выходцев из крестьянской среды являлось самообразование, которым лица, готовившие себя в начётчики, начинали заниматься с ранней юности. Пример такого, довольно широкого самообразования являл собой К.В. Харин, который, освоив грамоту и не получив сверх этого никакого образования, собственным разумом постигал довольно сложное для понимания содержание старопечатных книг и, в конце концов, освоил «всю мудрость раскольничьей догматики».

Начётчики собирали собственные библиотеки; каждый из них имел «целый склад» литературы и являлся на беседы с возом книг, с закладками в нужных местах. В эти собрания входили не только богословские и полемические труды, но и новейшие сочинения старообрядческих авторов – И.И. Зыкова, Д.В. Батова, еп. Арсения (Швецова), К.А. Перетрухина, О.В. Механикова и др., запрещённые до 1905 г. и размножавшиеся на гектографе; труды историков раскола, в особенности Н.Ф. Каптерева, пользовавшиеся большой популярностью среди старообрядцев; произведения русской классической литературы, изображавшие старообрядчество в позитивном ключе, и даже труды богословов «господствующей церкви», которые начётчики стали изучать и интерпретировать в последние годы XIX в.: это уже были приёмы новейшей начётнической школы.

Помимо самообразования, сложилась практика прохождения обучения грамотной молодёжи у авторитетного начётчика. Поморское согласие на Алтае сформировало целую систему подготовки начётчиков в специальных школах, где обучали приёмам защиты своего вероучения от миссионеров. Такие школы в конце XIX – начале XX вв. существовали в скитах, расположенных в горах верховий реки Убы[9].

Одной только начитанности для успешного ведения диспутов оказывалось недостаточно: необходимо было также умение логически мыслить, связно и последовательно излагать; также нужны были безусловная убеждённость и преданность своему вероучению. Например, преимуществами К.В. Харина, стяжавшими ему славу искусного собеседника, были также литературная речь, «природная сила логики и горячая убеждённость, невольно проглядывающая во всех его речах», которые «ещё более возвышают в глазах раскольников достоинства его как защитника староверия»[10].

Важным качеством для начётчика являлось умение владеть собой во время собеседования, не горячиться, не поддаваться на провокации миссионеров, воздерживаться от резких выражений, которые производили удручающее впечатление на односогласников, поскольку были неуместны на религиозной беседе и выглядели как неспособность возразить по существу на замечания оппонента. Кроме того, наибольший успех имели начётчики,

обладающие определённым полемическим темпераментом, умением поразить и увлечь публику. В период «религиозной свободы» начётчики ввели в дискуссионное поле такой сильный аргумент, как гонения на старообрядчество: приводили вопиющие факты, рисующие его многовековые страдания; миссионеры называли этот приём «бить на чувство толпы».

Для того чтобы поддержать своих одноверцев, на Алтай из Европейской России приезжали проводить собеседования члены Союза старообрядческих начётчиков: Ф.Е. Мельников, Д.С. Варакин, И.В. Шурашов[11]. Столичные начётчики демонстрировали более высокий уровень подготовки и более современные методы дискуссий. Ф.Е. Мельников относил себя к новому поколению начётчиков, вводивших новую – наступательную тактику бесед, также входившую в арсенал средств Швецовской школы; миссионеры РПЦ называли эту методу «наглостью защитников австрийского согласия». Одним из главных её требований было равноправие сторон, прежде всего, в выборе тем для обсуждения: «Вы ставьте свои темы и вопросы, какие вам угодно, а мы выставим свои».

Начётчики нового поколения требовали от оппонентов говорить по очереди, не перебивая друг друга, соблюдая установленный регламент: обычно по 20 минут на каждый вопрос, по 10 минут на заключительные речи и по пять на резюме[12]. Миссионеры же привыкли беседовать, имея все преимущества: больше времени для выступлений, возможность перебивать оппонента, не выполнять предварительных договорённостей; до указов о религиозной свободе старообрядческим начётчикам на беседах вообще не давали свободно говорить; теперь же миссионерам приходилось соглашаться на условия своих противников.

В послереволюционный период задачи начётчиков были скорректированы: бывшая «господствующая» церковь утратила свои позиции, и больше не имела сил преследовать старообрядцев. С другой стороны, у начётчиков появились новые задачи: борьба с неверием и сектантством. В 1920-х гг. белокриницкое епархиальное руководство не раз отмечало, что «ввиду повального заражения молодёжи безверием и сильным развитием баптизма как слишком близкого атеизму, начётчик в данное время более необходим при епархии, чем когда-либо»[13]. Поэтому нужно «спешить с учреждением Братств, которые будут руководить проповедию против неверия и сектантства и изучать причины их распространения»; до восстановления начётнической деятельности в епархии приходам предлагалось заняться просветительской работой своими силами[14]. Эта задача в указанный период решена не была: общины вскоре перестали существовать, религиозно-общественная жизнь приобрела подпольный, нелегальный характер.

Деятельность начётчиков имела огромное значение для старообрядческих сообществ: защищая позиции своей конфессии, они укрепляли в одноверцах уверенность в правоте своего вероисповедания, способствовали их религиозной самоидентификации, более глубокому постижению веры и укоренению в ней. Занимаясь изучением широкого круга религиозной и околорелигиозной литературы, они не только сохраняли традиции древлеправославного богословия, но и развивали методы его защиты применительно к современности, в которой старообрядчество должно было занять своё место. Вследствие проделанной ими работы беседословия, в которые старообрядчество, по сути, оказалось втянуто миссионерами господствующей церкви, рассчитывавшими таким образом покончить с ним, вместо этого постепенно сделались инструментом пропаганды старообрядческого вероучения.

Библиографический список

1. Из дневника Епархиального миссионера свящ. Павлина Смирнова // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1899. – № 1. – С. 17–28.
2. Краевое государственное казённое учреждение «Государственный архив Алтайского края». Ф. 135. Оп. 1. Д. 2.
3. Краевое государственное казённое учреждение «Государственный архив Алтайского края». Ф. 135. Оп. 1. Д. 22.
4. Краевое государственное казённое учреждение «Государственный архив Алтайского края». Ф. 164. Оп. 1. Д. 102.
5. Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. – 557 с.
6. Миссионерское противораскольничье дело в Томской епархии в 1893–94 году. – Томск: Паровая Типо-Литография П.И. Макушина, 1895. – 51 с.
7. Новиков И. Миссионерские известия по Томской епархии // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1904. – № 5. – С. 13–16.
8. Протоколы 3-го съезда старообрядческих начётчиков в Нижнем Новгороде 7–11 августа 1908 г. – М.: Т-во Типо-литографии И.М. Машистова, 1908. – 97 с.
9. Российский Государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 157.
10. Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. – М.: Иерусалим, 1994. – 240 с.
11. Современное расколосектантство в Томской губернии // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1900. – № 16. – С. 19–25.
12. Современное расколосектантство в Томской губернии (Продолжение) // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1900. – № 18. – С. 1–13.
13. Статья в журнале «Церковь». О диспуте в г. Барнауле // Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII – начало XX вв.). – Барнаул: Управление архивного дела администрации Алтайского края, 1997. – С. 291–292.
14. Страхов Г.А. Сочинения 1895 года // Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук. – СПб: БАН, 2012. – С. 317–335.

---

[1] Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. – С. 483.

[2] Из дневника Епархиального миссионера свящ. Павлина Смирнова // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1899. – № 1. – С. 22.

[3] Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. – М.: Иерусалим, 1994. – С. 96.

[4] Мельников Ф.Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. – Барнаул: Изд-во БГПУ, 1999. – С. 484–485.

[5] Страхов Г.А. Сочинения 1895 года // Старообрядческие гектографированные издания Библиотеки Российской академии наук. – СПб: БАН, 2012. – С. 318.

[6] Статья в журнале «Церковь». О диспуте в г. Барнауле // Документы по истории церквей и вероисповеданий в Алтайском крае (XVII – начало XX вв.). – Барнаул: Управление архивного дела администрации Алтайского края, 1997. – С. 291–292.

[7] Современное расколосектантство в Томской губернии. (Продолжение) // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1900. – № 18. – С. 6–7.

[8] Новиков И. Миссионерские известия по Томской епархии / И. Новиков // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1904. – № 5. – С. 13–14.

[9] Миссионерское противораскольничье дело в Томской епархии в 1893–94 году. – Томск: Паровая Типо-Литография П.И. Макушина, 1895. – С. 19.

[10] Современное расколосектантство в Томской губернии // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. – 1900. – № 16. – С. 21–22.

[11] Краевое государственное казённое учреждение «Государственный архив Алтайского края» Ф. 164. Оп. 1. Д. 102. Л. 2; Протоколы 3-го съезда старообрядческих начетчиков в Нижнем Новгороде 7–11 августа 1908 г. – М.: Т-во Типо-литографии И.М. Машистова, 1908. – С. 52–53.

[12] Российский государственный исторический архив. Ф. 821. Оп. 133. Д. 157. Л. 226.
[13] Краевое государственное казённое учреждение «Государственный архив Алтайского края». Ф. 135. Оп. 1. Д. 2. Л. 20.
[14] Краевое государственное казённое учреждение «Государственный архив Алтайского края». Ф. 135. Оп. 1. Д. 22. Л. 139 об.

References

1. Mel'nikov F.E. *Kratkaya istoriya drevlepravoslavnoy staroobryadcheskoy tserkvi* [A Brief History of The Russian Old Orthodox Church]. Barnaul, Izdatelstvo BGPU, 1999, 557 p.
2. *Tomskie eparhial'nye vedomosti. Missionerskiy otdel* [Tomsk Diocesan Journal. Missionary Department]. Tomsk, 1899, No.1, pp. 17–28.
3. Ryabushinskiy V.P. *Staroobryadchestvo i russkoe religioznoe chuvstvo* [The Old Believers and the Russian Religious Feeling]. Moscow-Jerusalem, 1994, 240 p.
4. Mel'nikov F.E. *Kratkaya istoriya drevlepravoslavnoy staroobryadcheskoy tserkvi* [A Brief History of The Russian Old Orthodox Church]. Barnaul, Izdatelstvo BGPU, 1999, 557 p.
5. Strahov G.A. *Staroobryadcheskie gektografirovannye izdaniya Biblioteki Rossiyskoy akademii nauk* [The Old Believer's Hectographed Publications of the Library of the Russian Academy of Sciences]. St. Petersburg, BAN, 2012, pp. 317–335.
6. *Dokumenty po istorii tserkvey i veroispovedaniy v Altayskom krae* (XVII – nachalo XX vv.) [Documents on the History of Churches and Religions in the Altai Region (XVII – early XX centuries]. Barnaul, Upravlenie arkhivnogo dela administratsii Altayskogo kraya, 1997, pp. 291–292.
7. *Tomskie eparhial'nye vedomosti. Missionerskiy otdel* [Tomsk Diocesan Journal. Missionary Department]. Tomsk, 1900, No. 18, pp. 1–13.
8. Novikov I. *Tomskie eparhial'nye vedomosti. Missionerskiy otdel* [Tomsk Diocesan Journal. Missionary Department]. Tomsk, 1904, No. 5, pp. 13–14.
9. *Missionerskoe protivoraskol'nich'e delo v Tomskoy eparkhii v 1893-94 godu* [Missionary Work against the Schism in the Tomsk Diocese in 1893-94]. Tomsk, Parovaya Tipo-Litografiya P.I. Makushina, 1895, 51 p.
10. *Tomskie eparhial'nye vedomosti. Missionerskiy otdel* [Tomsk Diocesan Journal. Missionary Department]. Tomsk, 1900, No. 16, pp. 19–25.
11. *Kraevoe gosudarstvennoe kazennoe uchrezhdenie «Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya».* [Refional State Governmental Agency «State Archive of the Altai»]. Fund 164, inv. 1, doc. 102, fol. 2.
12. *Protokoly 3-go s'ezda staroobryadcheskikh nachetchikov v Nizhnem-Novgorode 7–11 avgusta 1908 g.* [Records of the 3d Old Believer's Congress of the Rote Learners in Nizhny-Novgorod, 7–11 August, 1908]. Moscow, T-vo Tipo-litografii I. M. Mashistova, 1908, 97 p.
13. Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv. [Russian State Historic Archive]. Fund 821, inv. 133, doc. 157, fol. 226.
14. *Kraevoe gosudarstvennoe kazennoe uchrezhdenie «Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya».* [Regional State Governmental Agency «State Archive of the Altai»]. Fund 135, inv. 1, doc. 2, fol. 20.
15. *Kraevoe gosudarstvennoe kazennoe uchrezhdenie «Gosudarstvenny arkhiv Altayskogo kraya».* [Regional State Governmental Agency «State Archive of the Altai»] Fund 135, inv. 1, doc. 22, fol. 139.

Титорева Г.Т.

Из истории Приохотских церквей: часовни Приохотья

Г.Т. Титорева

Аннотация. В статье впервые собран и исследован материал по истории строительства и деятельности церковных учреждений в Приохотье. Рассмотрена роль часовен как наиболее актуальных православных построек, функционально заменивших в условиях Севера малочисленные церкви и служивших действенным инструментом распространения российского влияния на дальневосточных окраинах и закрепления этих земель в составе страны.

Ключевые слова: православие, Приохотье, часовни, эвены, христианизация коренных народов Дальнего Востока

История освоения дальневосточных окраин Российской империи тесно связана с деятельностью на этих территориях Русской православной церкви. Вместе со строительством крепостей казаки-первопроходцы возводили на севере российского Дальнего Востока и церковные сооружения. В первую очередь строились небольшие часовни, необходимые для нужд русских переселенцев. Малочисленность населения северных острогов, отсутствие священнослужителей, короткие сроки строительных работ делали нецелесообразной постройку больших церквей в это время. Поэтому первая церковь появилась в Охотске только в 1738 г. и вплоть до 30-х гг. XIX в. оставалась единственной в Приохотье[1]. В течение двух столетий основные церковные функции в этом северном регионе выполняли часовни.

В России часовни начали строить со времени принятия христианства, однако в Петровские времена как мера борьбы с раскольническим движением они были запрещены, а существующие приказано было разобрать. Однако, вследствие большой востребованности часовен в качестве богослужебных сооружений в 1727 г. их строительство было разрешено, правда, ненадолго. В 1734 г. часовни снова запретили. Между тем, в регионах, где церкви находились на большом расстоянии друг от друга и не имели возможности охватить своим влиянием территории прихода, в том числе и в Приохотье, этот указ не выполнялся, часовни строились без разрешения Святейшего Синода. Наконец, в 1853 г. вышел синодский указ, поощряющий постройку новых церквей и часовен. Более того, в 1865 г. последовал именной указ, объявленный Сенату Святейшим Синодом, о предоставлении епархиальным архиереям права самим разрешать постройку часовен[2]. Таким образом, несмотря на различное отношение к строительству часовен в период XVIII–XIX вв., в северных районах этот вид церковного сооружения всегда оставался наиболее востребованным и многочисленным.

Как правило, часовни – небольшие христианские постройки – служили памятным знаком и устанавливались на месте, связанном с особыми событиями, погребениями или реликвиями. В них не было алтаря, поэтому

литургия в часовне, по общему правилу, не совершалась. Ввиду особых условий, на северных российских землях роль часовен была значительно шире. Большинство из них относилось к так называемым приписным и выполняло определённые функции основной церкви, находящейся на большом расстоянии от прихожан, кочующих в тайге. Многие из таких часовен имели алтарь, который строили сразу или пристраивали со временем; в них священник, приезжающий из приходской церкви, совершал службы, в другое время останавливались для молитвы кочующие оленеводы. Известны случаи, когда в охотских часовнях служил постоянный священник, проживающий в этом же селении.

История строительства и деятельности часовен Приохотья исследована очень слабо. Трудно сказать, когда в этих северных землях была построена первая православная часовня. С уверенностью можно утверждать лишь то, что появилась она в Охотске, основанном в 1647 г. На плане г. Охотска 1737 г. отмечены и часовня, и строящаяся церковь, однако часовня могла быть построена в Охотском остроге и в конце XVII в.

Позже, во второй половине XVIII в., с принятием соответствующих указов Синода и началом массовой христианизации коренных малочисленных народов Приохотья – эвенов, коряков, алеутов – часовни и церкви стали возводиться и в отдалённых селениях, и в тайге, где в определённое время собирались кочевники-оленеводы для сдачи ясака и проведения традиционных этнических праздников. Государство возлагало на церковь особую миссию по привлечению «инородческого» населения в состав своих граждан и, таким образом, стремилось усилить своё влияние на этих землях и облегчить процесс управления ими. Часовни позволяли значительно расширить сферу охвата церковным влиянием местное кочевое население.

Часовни Северного Приохотья

В «Азбучном списке всем часовням, местечкам и селениям Охотского округа Иркутской губернии», составленном в 1836 г., указаны четыре часовни: в селении Иня, Тауйском форпосте, Ямской крепости и на Юдомо-Крестовской заставе по Охотско-Якутскому тракту. В это время в Ине насчитывалось 12 домов и 108 жителей, в Тауйске – 53 жителя и 7 домов, на станции Юдомо-Крестовская было всего 5 зданий, и где проживало 17 человек. Самым населённым в этот период было Ямское селение, где в 20 домах постоянно проживал 171 человек[3].

О существовании часовни в Ямском остроге упоминает в своих записках Я.И. Линденау, побывавший в этих местах в 1743 г.[4]. По сведениям И. Вениаминова, часовня в Ямске была построена на средства местных жителей в 1775 г.[5] Возможно, это была вторичная постройка, поскольку деревянные часовни и церкви часто горели. К началу 1840-х гг. Ямская часовня сильно обветшала, из ценного имущества в ней сохранились лишь две иконы в серебряных ризах[6]. Поэтому 5 апреля 1844 г. был издан Указ Правительствующего Синода № 2664 о строительстве церкви в Ямске[7]. Однако и после открытия церкви, вплоть до конца 1920-х гг., в одной ограде с ней продолжала стоять и часовня. Сохранилось описание последнего здания, возведённого в 1884 г.[8] В 1925 г. Ямская часовня вместе с церковью была сдана в аренду группе верующих Ямска[9], однако вскоре органы советской власти обратились к ним с просьбой отдать здание часовни под народный дом[10].

В Тауйске в последний раз православная часовня возводилась в 1820 г. Она была построена на средства местного населения, а позже дала начало Тауйской Покровской церкви[11]. Рассматривая вопрос о строительстве церкви в Тауйске, было принято решение в целях экономии времени и средств

ограничиться переоборудованием часовни, пристроив к ней алтарь. В архивных документах зафиксирован размер Тауйской часовни на момент перестройки: «…длина около 12 м, ширина – 5 м и высота – 3 м. Часовня была высока, просторна, построена крепко»[12]. Внутри паперть отделялась от остальной части здания стеной с дверью, как обычно бывает в церкви. Передняя стена была занята хорошим иконостасом, по сторонам которого располагались два клироса.

Значительно больше информации сохранилось о строительстве часовни в Тахтоямском селении. В 1848 г. якут Николай Попов 2-й получил благословение Благочинного Охотских церквей, протоиерея Иоанна Преловского, на строительство часовни во имя Святителя и чудотворца Николая Мерликийского в Тахтоямске, расположенном в 100 км от Ямской церкви. 27 января 1851 г. часовня была освящена священником Михаилом Земяниным. Николай Попов лично участвовал в возведении часовни, а по окончании строительства на свои средства снабдил её необходимой утварью и обратился с ходатайством о приобретении для часовни колокола «в один пуд весом»[13].

В 1869 г. священник М. Земянин направил епископу Вениамину рапорт с просьбой поощрить Н. Попова за его усердие: «Он, Попов, уже не молод, на 61 году, человек он трудолюбивый, к духовенству благотворительный, почтительный и человеколюбивый». Как пример его благотворительности М. Земянин приводит случай помощи бедным и больным прихожанам Тахтоямского прихода, для которых Н. Попов пожертвовал свой скот[14].

Тахтоямская часовня функционировала долгое время, в 1929 г. она была передана по договору местной группе верующих, к договору прилагалась опись её имущества, оценённого в 638 рублей 60 копеек. Наиболее ценными предметами, сохранившимися к этому времени в часовне, были иконы в позолоченных и посеребрённых окладах, серебряные лампады, позолоченное евангелие и др.[15] О том, что Охотские часовни действительно были востребованы местными жителями, свидетельствуют многочисленные обращения прихожан, в которых они просят перенести здание часовни в более удобное для них место[16].

Большую роль в активном строительстве часовен в Приохотье в середине XIX в. сыграл епископ Камчатский Иннокентий (Вениаминов). Совершив в 1843 г. рабочую поездку по вверенным ему приходам, он с сожалением отметил, что три церкви, имеющиеся в Охотском округе, не способны охватить своим влиянием территорию более чем в 2500 км, и «по образу жизни тунгусов очень немногие из них имеют возможность быть в церкви хотя бы то один раз в год… В 1842 году из 3 200 тунгусов приобщались (святых Тайн – Г.Т.) только 6 человек!!!»[17]. Он мечтал о создании передвижных церквей со священниками из числа самих тунгусов, однако понимал, что в то время это было невозможно. «К тому же, – справедливо отмечает Иннокентий, – немного таких, которые бы согласились странствовать с тунгусами по неизмеримым снеговым пустыням 7 или 8 месяцев и, без сомнения, терпеть с ними нужды и недостатки»[18].

Альтернативой передвижным церквям могли стать часовни, поэтому И. Вениаминов своим распоряжением разрешил строить их «везде по селениям и на местах сборищ тунгусских» при условии, «чтобы те жители, у которых будет построена часовня, ни в каком отношении не отделяли себя от церкви, к которой они причислены, чтобы строили своими средствами, содержали бы в чистоте, собирались бы в них в каждый праздник и проч.» и указал на необходимость «поставить местным священникам жить при часовнях не менее недели в году, занимаясь с жителями беседою о Царствии Божьем»[19]. Епископ Иннокентий предлагал, по примеру американских церквей,

выдавать Охотским церквям подвижные антиминсы и разрешать им по необходимости совершать литургию и «в часовнях, и в палатках, и даже под открытым небом, но отнюдь не в жилом покое»[20]. Более того, Иннокентий под свою ответственность, без согласования со Святейшим Синодом, дал соответствующее распоряжение, понимая, что для получения официального разрешения понадобится около двух лет, а ему хотелось «скорее дать возможность тунгусам приобщаться Святых Тайн»[21].

Архиепископ Иннокентий очень внимательно относился к особенностям жизни кочевых народов и учитывал их в деле христианизации, в котором достиг значительных успехов. Например, в 1850 г. проезжая селение Туманы, он обратил внимание, что в устье одноименной реки летом собирается большое количество тунгусов для ловли рыбы: «Здесь их бывает каждогодно от 30 до 60 юрт, а в юрте помещается от 1 до 4 семей, или от 5 до 15 человек. И потому здесь необходимо выстроить часовню и в летнее время жить священнику»[22]. В скором времени рекомендация архиепископа была выполнена. В 1887 г. эвены перенесли Туманскую часовню на более удобное место, своими силами прирубили к новой часовне алтарь и построили паперть[23].

Большинство часовен в отдалённых таёжных местах было построено за счёт кочевников-эвенов, иногда по инициативе зажиточных стадовладельцев и старост административных родов. Такая инициатива христиан-эвенов всегда поощрялась и всемерно поддерживалась православным духовенством. Так, в конце XIX в. по инициативе крупного оленевода и старосты 2-го Долганского рода Прокопия Хабарова в 115 км от с. Ола была построена Сигланская часовня во имя св. Иннокентия с алтарём и колокольней. Через несколько лет в местечке Изба, в 50 км от этой часовни, сыновья того же Хабарова построили и вторую часовню. Оборудованы они были тоже за их счёт специально заказанными в Москве иконостасами и другими необходимыми религиозными атрибутами[24].

В 1884 г. эвены нескольких родов Тауйского прихода обратились с просьбой о постройке часовни в 150 км от Ямского селения, в местечке, называемом Амбарчик[25]. Просьба была удовлетворена, и в 1885 г. новая часовня в селении Амбарчик Ямского прихода была построена.

В Оле и Армани первые часовни появились только в 50-е гг. XIX в. Правда, были они достаточно больших размеров, со святыми престолами, что позволяло совершать в них православные службы. Поэтому в народе их называли церквями. Арманская часовня во имя Святителя и Чудотворца Николая было освящена 25 июня 1855 г.[26], Ольская, во имя Богоявления Господня – 6 декабря 1852 г.[27].

В 1889 г. жители селения Ола, расположенного в 225 км от Тауйской церкви, и часть кочующих тунгусов приняли решение о строительстве новой часовни вместо обветшавшей старой. Архивные документы сохранили имена благотворителей, на средства которых были возведены и Ольская, а позже и Арманская часовни. Это якутский купец Митрофан Федорович Соловьёв и эвен Тауйского прихода Гавриил Необутов. В 1894 г. они были представлены к высочайшим наградам. В ходатайстве о Г. Необутове имеются следующие сведения: «Необутов Гавриил Афанасьев. 46 лет, женат, детей нет. Тунгус Охотского округа, 1-го Уяганского рода. Имеет благодарность от Военного Губернатора Приморской области за бескорыстную помощь голодающим жителям селений Тауйского, Арманского, Ольского и Ямского. Пожертвовал в пользу строящейся часовни в с. Ола Охотского округа 370 руб. и в пользу строящейся часовни в селении Армани 50 руб., а всего – 420 руб.»[28].

Примерно в это же время Митрофан Федорович Соловьёв пожертвовал 286 рублей на постройку в стойбище тунгусов Амамиче-Зыбинском,

недалеко от местности Амбарчик, часовни с алтарём во имя святителя Николая. Эти средства были присоединены к сумме, собранной самими оленеводами на строительство часовни. Кроме этих денег, Митрофан Соловьёв передал средства на устройство в с. Ямское больницы и в пользу голодающих в России, всего – 1144 руб.[29].

В 1921 г. Ольская часовня была выставлена на аукцион за 50 рублей и куплена в итоге за 96 рублей золотом[30], однако и в 1924 г. в описи недвижимого имущества Ольской Богоявленской церкви всё еще фигурирует «деревянная старая часовня непокрытая ничем… с тремя окнами»[31].

В 1880-х гг. в окрестностях нынешнего г. Магадана, близ урочища Сеймчан, была построена ещё одна большая часовня со святым престолом, при которой постоянно проживал и совершал православные службы иеромонах Парфений. В 1901 г. при Сеймчанской часовне образуется самостоятельный приход. К нему присоединились жители ближайших тунгусских селений Оротук и др., а также частично Оймяконского, Ямского, Тауйского и Ольского приходов[32]. Несмотря на то, что незадолго до Октябрьской революции в Сеймчане была построена новая церковь, здание старой часовни ещё долго сохранялось.

В 1893 г. священник Ямской Благовещенской церкви Пётр Михайлов ходатайствовал перед епископом Камчатским, Курильским и Благовещенским Макарием о постройке часовни с алтарём во имя Св. Великомученицы Варвары в тунгусском стойбище по реке Ланковой, в 150 км от с. Ямское. Инициатором постройки стал тунгус 2-го Долганского рода Прокопий Герасимович Хабаров, он возвёл часовню на собственные средства для своих кочующих сородичей[33].

Ещё одна часовня существовала в с. Наяхан, которое в 1926 г. стало центром вновь образованного Северо-Эвенского района. Некоторое время, вплоть до своего закрытия, эта часовня функционировала как церковь. В ней служил престарелый священник – иеромонах Нифонт[34].

Таким образом, за период с XVIII по 1930-е гг. в северных районах Приохотья часовни действовали в следующих селениях: Ямское, Тауйск, Ольск, Туманы, Армань, Иреть, Сеймчан, Сиглан, Тахтоямск, в стойбищах Амбарчик, Изба и Амамиче-Зыбинское.

Часовни Южного Приохотья

По истории церквей южного Приохотья (нынешний Охотский район Хабаровского края) имеются лишь единичные публикации[35], основной объём сведений о них содержится в фондах архивов Дальнего Востока и Якутии. На основе этих материалов, а также в ходе полевых экспедиционных исследований нам удалось восстановить перечень и места расположения часовен этого региона. Всего в Охотском районе (помимо самого г. Охотска) функционировало 7 часовен: Уеганская, на р. Уега, Крестовская, на станции Охотско-Якутского тракта, Ульинская, на р. Улья, в селениях Арка, Иня, Булгин, а также Кетандинская, в местечке Кетанда, в 200 км от Охотска. Здесь традиционно проводили свои ежегодные собрания кочующие эвены-оленеводы, а в советское время был построен посёлок – оленеводческая база. Кетандинская часовня официально перестала действовать в 1930-е гг., однако здание стояло и использовалось ещё долгое время. По сведениям информантов на месте, где стояла часовня, и сегодня видно углубление с фундаментом, все они отмечали, что, несмотря на прошедшие десятилетия, на этом месте до сих пор не растут деревья[36].

Длительный архивный поиск позволил восстановить историю строительства часовни во имя Животворящего Креста Господня на Кетанде. Она была возведена в 1870 г. на средства отставного Титулярного советника

Ивана Михайловича Поротова, освящена 26 февраля 1870 г. священником Охотской Спасо-Преображенской церкви Иннокентием Черных и предназначалась специально для кочующих охотских эвенов. Постройка обошлась Н.М. Поротову в 1 000 рублей, кроме того, он обещал на свои средства пробрести для часовни колокол[37].

15 октября 1870 г. за постройку Кетандинской часовни Н.М. Поротов получил благословение Святейшего Синода с «установленною грамотою»[38]. В последующие годы чиновник Поротов продолжал обустройство часовни и к 1876 г. она была окончательно отстроена, обведена оградой и внутри «как следует украшена». Стоимость часовни и её утвари на тот момент была определена в 2 367 руб. 89 ½ коп.[39].

По сведениям И. Черных, ежегодно на Кетанду приезжали «поститься» до 200 эвенов, а иногда и более. Священник считал, что постройка часовни Н.М. Поротовым имела не только очень важное практическое, но и определённое воспитательное значение, и в среде тунгусов «возбудила более усердия к благолепию часовен, находящихся в других тунгусских стойбищах». В его рапорте приводятся примеры подобного «усердия»[40].

В с. Иня первая часовня во имя Св. Николая была построена в середине 1740-х гг., после того, как в 1744 г. здесь побывал архимандрит Иосаф Хотунцевский и по просьбе жителей селения благословил постройку там православной часовни. В 1843 г. архиепископ Иннокентий, проверявший деятельность охотских церквей, записал в своём путевом дневнике: «В последнем селении к Охотску – Иньском – находится часовня, построенная лет за 70 и потому очень ветхая, в ней довольно образов. По желанию и прошению жителей позволено выстроить новую»[41].

Уеганская часовня, построенная в 200 км от Охотска, к 1870-м гг. с трудом вмещала всех эвенов, приезжающих «поститься» в дни больших православных праздников. По совету священника И. Черных прихожане сделали пристройку с восточной стороны здания, что позволило увеличить вместимость часовни до 250 человек против 100, помещавшихся в ней прежде. Лес для пристройки тунгусы навозили по очереди сами, а работать наняли «бедных, но довольно сведущих из своей братии, которым и заплатили из своего благоприобретения более чем 100 рублей»[42].

Ульинская часовня, распложенная в тайге в 100 км от Охотска, также была перестроена силами оленеводов и «кроме пристройки, на которую издержали тоже более 100 рублей, выписали храмовую икону Св. мучеников Кирика и Улиты за 45 руб., хорошей живописи на холсте». Выписать икону из Москвы помог Петропавловский купец 1-й гильдии Филиппеус[43].

Ещё одна часовня была построена в небольшом стойбище Арка, расположенном в 100 км от Охотска (сейчас это – национальное эвенское село). Сведения о ней сохранились в архиве Охотского районного музея. История её строительства началась в конце 1870-х гг. и была связана с некоторыми проблемами. Инициатором строительства часовни выступил староста 2-го Горбиканского рода Данила Погодаев. 1 апреля 1876 г., получив благословение Епархии, он заключил контракт с подрядчиками, тунгусами Охотского округа 1-го Горбиканского рода Фёдором Шумиловым и 2-го Горбиканского рода Фёдором Андреевым.

За постройку подрядчики должны были получить плату в размере 300 руб. серебром и сдать готовую часовню в феврале 1877 г. Кроме этого, староста С. Погодаев в марте 1874 г. передал на постройку Аркинской часовни ещё 15 рублей серебром[44]. Однако строители своих обязательств не выполнили.

К сожалению, в 1878 г. инициатор постройки часовни, Данила Погодаев, умер, и ответственность за несостоявшуюся постройку легла на его

брата, Ивана Погодаева, который выступил в качестве поручителя сделки по указанному контракту. Тот в течение нескольких лет безуспешно пытался получить необходимые средства на строительство из наследства Данилы Погодаева. Чем закончилась эта многолетняя тяжба и была ли построена часовня в Арке в 1870-х гг. достоверных сведений не имеется. Известно лишь, что в 1901 г. в Аркинском селении была возведена новая часовня Св. Николая. Об этом свидетельствует «Опись часовен, находящихся вне г. Охотска и числящихся на 1916 год по клировой ведомости Охотской церкви», составленная последним священником Охотской церкви А.С. Канаевым. В ней перечислены следующие часовни:

«1. Часовня по реке Охоте в 200 верстах от города во имя святителя Иннокентия Иркутского Чудотворца, при ней имеется несколько икон и колоколов в 20 фунтов.

2. Часовня во имя Животворящего Креста Господня, находящаяся в 200 верстах от города в местности Кетанда, при ней имеется бедная утварь.

3. Часовня во имя св. Николая, построенная тунгусами в 1901 г., при ней имеется несколько икон, часовня находится в 100 верстах от города в местности Арка.

4. Часовня во имя мучеников Кирика и Улитты, построенная тунгусами в 1898 г., при ней имеется несколько икон.

5. Часовня во имя св. Алексея – митрополита Московского, находящаяся в местности Булгин, при ней имеется несколько икон и немного утвари.

6. Часовня на кладбище в Охотске во имя св. апостолов Петра и Павла (совсем ветхая), построенная бывшими портовыми начальниками в 1850 году»[45].

В статистической Ведомости о количестве зданий в Камчатской области, составленной в 1912 г., в Охотском уезде всего числилось 5 церквей и 15 часовен; из них в Охотске – 1 церковь и 3 часовни[46].

С приходом Советской власти и принятием Декрета об отделении церкви от государства волостным и сельским ревкомам было предписано произвести опись всех часовен и имущества, находящегося в них, подразделить всё имущество на предназначенное для совершения церковных обрядов и на небогослужебное с указанием места его нахождения, подробного описания строений и их оценки. Группа верующих должна была обратиться с заявлением в уездный или губернский ревком с просьбой передать им в аренду часовню, согласно произведённой описи, и после заключения соответствующего договора ей позволялось совершать в ней религиозные обряды. Особо ценное имущество – золотые и серебряные предметы – рекомендовалось вывезти и хранить при ревкомах, а «небогослужебное» ликвидировать на местах, но только с письменного разрешения губревкома.

Центральные органы Советской власти стремились избежать перегибов, связанных с закрытием церквей и часовен на местах: «При наличии протестов или жалоб на эти действия со стороны групп, имевших по договору в своём пользовании эти храмы, НКЮ и НКВД обращает внимание на необходимость точного выполнения директив данного постановления… и до разрешения Президиума ВЦИК фактическое изъятие храма от имевшей её по договору группы не должно практиковаться»[47].

Тем не менее, часовни, как и другие церковные учреждения, в 1930-е гг. были окончательно закрыты. Их здания использовали для иных целей. В частности, в Кетандинской часовне некоторое время размещалось управление местного кооператива[48], а помещение Аркинской часовни служило жильём для учителей местной школы.

На протяжении всей истории присутствия Русской православной

церкви на северных территориях часовни выполняли очень важные для Российского государства идеологические и политические задачи. Они служили действенным инструментом распространения российского влияния на дальневосточных окраинах и закрепления этих земель в составе страны. С деятельностью часовен связаны процессы христианизации местного населения, его духовного просвещения, во многом определившие будущее коренных народов дальневосточного Севера России.

Библиографический список

1. Барсуков И.П. Творения Иннокентия, митрополита Московского. – М.: Синодальная типография, 1887. – Кн. 2. – 494 с.
2. Белашов А.И. Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии: XX век. Смерть и воскресение. Кн. 3. – Петропавловск-Камчатский: Скрижали Камчатки, 2009. – 489 с.
3. Исаев Б. Тщанием прихожан // Охотско-эвенская правда. – 1991. – №№ 134, 136, 139, 142.
4. Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этногр. материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Книж. изд-во, 1983. – 176 с.
5. Попова У.Г. Эвены Магаданской области. – М.: Наука, 1991. – 304 с.
6. Титорева Г.Т. История Охотской Спасо-Преображенской церкви // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 51–63.
7. Титорева Г.Т. К вопросу о христианизации эвенов Приохотья // Записки Гродековского музея. – Хабаровск: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2013. – Вып. 28. – С. 76–82.
8. Хаховская Л.Н. Охотские церкви в XIX – начале XX в. (Гижигинская, Тауская, Ямская и Ольская) // Материалы истории Севера Дальнего Востока. – Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2004. – С. 5–25.
9. Энциклопедический словарь. Репринтное воспроизведение издания Ф.А. Брокгауз – И.П. Ефрон. 1890 г. – М.: Терра, 1993. – Т. 75. – 580 с.

---

[1] Тауйская Покровская церковь построена в 1839 г., Ямская Благовещенская церковь начала строиться в 1845 г., Ольская Богоявленская – в 1889 г.
[2] Энциклопедический словарь. Репринтное воспроизведение издания Ф.А. Брокгауз – И.П. Ефрон. 1890 г. – М.: Терра, 1993. – Т. 75. – С. 404.
[3] Российский государственный исторический архив Дальнего Востока. Ф. 1016. О. 1. Д. 180. Л. 9-11.
[4] Линденау Я.И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. – Магадан: Книж. изд-во, 1983. – С. 172.
[5] Барсуков И.П. Творения Иннокентия, митрополита Московского. – М.: Синодальная типография, 1887. – Кн. 2. – С. 145.
[6] Там же.
[7] Государственный архив Магаданской области (ГАМО). Ф. Д-2. О.1. Д. 1. Л. 104.
[8] ГАМО. Ф. Р-40. О.1. Д. 3. Л. 2.
[9] ГАМО. Ф. Д-1. О. 1. Д. 15. Л. 57-58.
[10] ГАМО. Р-40. О. 1. Д. 4. Л. 347.
[11] Хаховская Л.Н. Охотские церкви в XIX – начале XX в. (Гижигинская, Тауская, Ямская и Ольская) // Материалы истории Севера Дальнего Востока. – Магадан: СВКНИИ ДВО РАН, 2004. – С. 8.
[12] ГАМО. Ф. Д-2. О. 1. Д. 1. Л. 39.
[13] Национальный архив Республики Саха (Якутия) (НА РС (Я)). Ф. 227. О. 1. Д. 32. Л. 3.
[14] Там же. Л. 2.
[15] ГАМО. Ф. Р-17. О.1. Д. 149. Л. 9.
[16] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 79. Л. 1.

[17] Барсуков И.П. Творения Иннокентия… – С. 137.
[18] Там же. С. 137–138.
[19] Там же. С. 138.
[20] Там же. С. 139.
[21] Там же.
[22] Там же. С. 145.
[23] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 70.
[24] Попова У.Г. Эвены Магаданской области. – М.: Наука, 1991. – С. 168.
[25] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 61. Л. 1.
[26] Хаховская Л.Н. Охотские церкви … – С. 19.
[27] ГАМО. Ф. Д-2. О. 1. Д. 8. Л. 24.
[28] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 95. Л. 9.
[28] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 61. Л. 5.
[29] ГАМО. Д-1. О. 1. Д. 24. Л. 2.
[30] ГАМО. Д-1. О. 1. Д. 26 . Л. 29.
[31] ГАМО. Д-2. О.1. Д. 19. Л. 179.
[32] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 93. Л. 1.
[33] Хаховская Л.Н. Охотские церкви… – С. 7.
[34] Титорева Г.Т. История Охотской Спасо-Преображенской церкви // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 51–63; Она же. К вопросу о христианизации эвенов Приохотья // Записки Гродековского музея. – Хабаровск: ХКМ им. Н.И. Гродекова, 2013. – Вып. 28. – С. 76–82; Она же. Династия Охотских священников Черных // Россия и АТР. – 2013. – № 4. – С. 15–23; Исаев Б. Тщанием прихожан // Охотско-эвенская правда. – 1991. – №№ 134, 136, 139, 142.
[35] ПМА. 2006–20013 гг.
[36] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 9. Л. 2, 4.
[37] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 31. Л. 11.
[38] Там же. Л. 10.
[39] Там же. Л.1-2.
[40] Барсуков И.П. Творения Иннокентия, митрополита Московского. – М.: Синодальная типография, 1887. – Кн. 2. – С. 155.
[41] НА РС (Я). Ф. 227. О. 2. Д. 31. Л. 2.
[42] Там же.
[43] Фонды Охотского краеведческого музея.
[44] Муниципальный архив Николаевского района (МАНР). Ф. Р-502. О. 1. Д. 5. Л. 25.
[45] Белашов А.И. Очерк истории Петропавловской и Камчатской епархии: XX век. Смерть и воскресение. Кн. 3. – Петропавловск-Камчатский: Скрижали Камчатки, 2009. – С. 94.
[46] ГАМО. Ф. Р-39. О. 1. Д. 4. Л. 28.
[47] МАНР. Ф. 291. О. 1. Д. 23. Л. 8 (об).

References

1. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Terra, 1993, Vol. 75, P. 404.
2. Lindenau Ya.I. *Opisanie narodov Sibiri (pervaya polovina XVIII veka): Istoriko-etnograficheskie materialy o narodakh Sibiri i Severo-Vostoka* [Description of Siberian peoples (the first half of XVIII century): Historical and Geographical Materials on the Peoples of Siberia and Northeast]. Magadan, Knizhnoe izdatelstvo, 1983, P. 172.
3. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 145.
4. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 145.
5. Khakhovskaya L.N. *Materialy istorii Severa Dal'nego Vostoka* [Materials of the History of the North of The Far East]. Magadan, SVKNII DVO RAN, 2004, P. 8.
6. Barsukov I.P. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 137.
7. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, pp. 137–138.

8. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 138.
9. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 139.
10. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 139.
11. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 145.
12. Popova U.G. *Eveny Magadanskoy oblasti [*The Evens of the Magadan Region]. Moscow, Nauka, 1991, P. 168.
13. Khakhovskaya L.N. *Materialy istorii Severa Dal'nego Vostoka [*Materials of the History of the North of The Far East]. Magadan, SVKNII DVO RAN, 2004, P. 19.
14. Khakhovskaya L.N. *Materialy istorii Severa Dal'nego Vostoka* [Materials of the History of the North of The Far East]. Magadan, SVKNII DVO RAN, 2004, P. 7.
15. Titoreva G.T. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, No. 2, pp. 51–63.
16. Titoreva G.T. *Zapiski Grodekovskogo muzey*a [Notes of Grodekov museum]. Khabarovsk, Khabarovsk Regional Museum n.a. N.I. Grodekov, 2013, Vol. 28, pp. 76–82.
17. Isaev B. *Tshchaniem prikhozhan* [By the parishioners' diligence]. Okhotsko-Evenskaya Pravda, 1991, No. 134, 136, 139, 142.
18. Barsukov I.P. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskogo* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1887, Book 2, P. 155.
19. Belashov A.I. *Ocherk istorii Petropavlovskoy i Kamchatskoy eparkhii: XX vek. Smert' i voskresenie* [Brief history of the Eparchy of Petropavlovsk and Kamchatka: the XX century. Death and Resurrection]. Petropavlovsk-Kamchatsky, Skrizhali Kamchatki, 2009, P. 94.

Главацкая Е.М., Смирнова И.В.

Петропавловская церковь: «крупный план» в истории православия на Урале

Е.М. Главацкая

И.В. Смирнова

Аннотация. Статья посвящена истории православия на Урале со второй половины XVIII в. до настоящего времени. В качестве основы для её написания был использован метод «крупного плана», принятый в кинематографии и предложенный А.В. Головнёвым для проведения антропологических исследований. В качестве объекта крупного плана была взята церковь во имя апостолов Петра и Павла в г. Североуральске (с. Петропавловское до 1944 г.): её здание, приход и священнослужители. Поскольку история данной церкви практически не отразилась в письменных источниках, её реконструкция проводилась на основе полевых материалов – интервью с жителями города и фотодокументов. Основанная уральским заводчиком М.М. Походяшиным в 1759 г. и перестроенная после пожара в стиле барокко, она стала украшением поселения и являлась центром религиозной жизни для многочисленного и самого обширного из приходов на территории Екатеринбургской епархии вплоть до своего закрытия в 1930 г. В советское время здание церкви использовалось в качестве культурного центра и в хозяйственно-бытовых целях. Возрождение церковной жизни началось в 1970-х гг. В результате проведённого исследования удалось реконструировать обстоятельства закрытия церкви, судьбы её священнослужителей, этапы разрушения и реконструкции, эволюцию форм религиозной жизни в советское время.

Ключевые слова: история православия на Урале, «крупный план» в истории, эволюция религиозного ландшафта, религиозность в советское время

Истории православия на Урале посвящено несколько монографических исследований, освещающих её с разной степенью полноты: от появления первых его институтов до современного состояния[1]. Целью данной статьи является не микроисторическое исследование, а создание именно крупного плана. Такой подход позволяет увидеть и детали отдельных процессов, не получивших отражение в исторических документах и традиционных исследованиях, и их значимость[2]. Его неоспоримое преимущество в том, что он даёт возможность максимально визуализировать историю, приблизить её отдельные фрагменты, заполнив их недостающим знанием в процессе исследования.

Воздвигнутая одновременно с заводом-поселением в XVIII в. Петропавловская церковь играла важную роль, хотя и в разных качествах, в жизни его жителей на протяжении более двух веков. В истории этого храма как в осколке зеркала можно увидеть фрагмент отражения истории Русской

православной церкви – института почти разрушенного в советское время, но сумевшего довольно быстро восстановиться в новых условиях.

Поскольку история церкви в советское время мало была мало отражена в письменных источниках, задачей данного исследования была её реконструкция в значительной степени на основе воспоминаний жителей города. Для этого Ириной Смирновой были проведены полевые исследования и записаны 20 интервью с жителями Североуральска и прихожанами церкви. На основе интервью был сформирован Личный архив Ирины Смирновой (далее ЛАИС), с материалами которого можно познакомиться. Помимо данных, полученных методом полевых исследований, при создании крупного плана были использованы делопроизводственные источники из фондов Североуральского краеведческого музея (далее СКМ), материалы периодической печати и фотодокументы, выявленные в музейных и частных собраниях.

История церкви Петра и Павла неразрывно связана с развитием металлургии на Урале. Инициатива и финансирование по строительству церкви принадлежала промышленнику Максиму Михайловичу Походяшину, благодаря которому она получила своё второе название – «Походяшинская».

Основатель завода М.М. Походяшин родился в 1708 г. в семье верхотурского посадского человека Михаила Дмитриевича[3]. В 1730-е гг. братья Максим и Петр Походяшины уже владели двумя винокуренными заводами в Верхотурском уезде. Капитал, полученный на винных откупах в 1740-х – первой половине 1750-х гг., Максим Походяшин решил вложить в металлургическое производство[4]. Одновременно с основанием завода по выплавке железа и меди на реке Колонге в 500 км к северу от Екатеринбурга (60°09´с.ш./59°56´в.д.) началось строительство церкви, которая в 1759 г. была освящена во имя святых апостолов Петра и Павла[5]. Согласно церковному преданию, апостолы Пётр и Павел посвятили свою жизнь распространению христианства и приняли мученическую смерть за то, что крестили «язычников», проживавших на отдалённых территориях Римской империи – Сицилии, Кипре, Британии и др.

Возможно, походяшинская церковь была освящена в честь Петра и Павла потому, что завод создавался на землях, принадлежащих охотникам и рыболовам манси, часть которых была крещена в начале XVIII в., но в целом они продолжали сохранять религиозные традиции своих предков[6]. Житель Верхотурья Максим Походяшин не мог не знать этого, возможно он считал, что для утверждения манси в православии необходимо было покровительство святых.

Деревянная церковь простояла недолго. Предположительно в 1764–1765 гг. произошёл пожар, и она стала непригодной для богослужения[7]. Вместо сгоревшей церкви на средства М.М. Походяшина в 1767 г. был заложен каменный двухэтажный храм. Однако работы затянулись, и Максим Походяшин умер в 1781 г., не увидев свою новую церковь: её нижний этаж был готов лишь в 1787 г., а верхний – только в 1798 г.[8]

По поводу создания храма и его росписи сложилось немало легенд. Одна из них гласила, будто бы строил и расписывал церковь некий итальянский зодчий, бывший в немилости у Екатерины II. Согласно легенде, помимо ликов святых итальянец создал ещё несколько полотен на сюжеты Священного писания, в том числе изображающие кающихся грешников, имевших портретное сходство с правящей императрицей и её фаворитами. Крамольное полотно, шокировавшее заводчика, согласно легенде, перевезли к хозяину на дом, и с тех пор его, якобы, никто не видел.

В данной истории есть, конечно, определённая хронологическая несогласованность, поскольку строительство церкви завершилось только в 1787 г.,

когда Максима Походяшина уже не было в живых, и он не мог видеть картины. Тем не менее, основой для такого сюжета мог явиться феномен изображения царствующих особ в сюжетах об антихристе и его воинстве, распространённый в старообрядческой иконописной традиции, сложившейся на Уральских заводах в XVIII в.[9] Так что эта история имеет все основания остаться красивым мифом, который местные гиды будут с удовольствием пересказывать гостям города.

Кем бы они ни были, зодчие походяшинской церкви смогли искусно соединить элементы господствовавшего в это время стиля «барокко» с традициями храмового строительства на Урале. Наружные стены церкви и многоярусной колокольни с 8 колоколами, карнизы и наличники окон были украшены праздничным каменным орнаментом. В 1893 г. к Петропавловской церкви было пристроено крытое крыльцо, ведущее на второй этаж, и храм обнесли каменной оградой с декоративной чугунной решёткой[10].

Илл. 1. Храм Святых апостолов Петра и Павла. 1906–1909 гг. Фотограф не известен. Место хранения – Североуральский краеведческий музей

С открытием Богословского завода в 1770 г. Петропавловский начал приходить в упадок. Тем не менее, приход, включавший помимо самого села жителей еще 13 деревень, к началу XX в. достигал 1250 чел. Потребность ходить в церковь была достаточно высокой и, несмотря на дальность расстояния, плохие дороги и отсутствие обуви, многие верующие старались не пропускать воскресной службы. По воспоминаниям одного из жителей города, шли порой босиком, и, только заходя в церковь, надевали праздничную обувь, которую носили в самые торжественные дни[12].

Согласно рассказам старожилов, церковь привлекала не только жителей села Петропавловского, но и кочевников-оленеводов, которые тоже являлись прихожанами храма.

Раньше в селе Всеволодо-Благодатское, которое находится в 47 км от современного города Североуральска, жили вогулы. По большим праздникам они ездили на своих оленях в церковь. Они были неграмотные, но церковные праздники знали хорошо. Жили очень дружно, останавливались в близлежащих домах. На них интересно было смотреть. Они очень красиво шили унты, приезжали и продавали их здесь. Няры – полусапожки, короткие как унты, расшитые. Совик надевали поверх одежды, он был очень тёплый, шился из оленьих шкур, которые вогулы хорошо выделывали. Детскую верхнюю одежду тоже хорошо шили, с красивыми, расшитыми капюшонами[13].

Служили в храме в основном выпускники Пермской духовной семинарии. Семинария, образованная в 1800 г., являлась православным высшим учебным заведением на Урале. Помимо богословских дисциплин там преподавали естественные и точные науки, гуманитарные предметы, латинский и древнегреческий языки. Семинаристы изучали также французский и немецкий. Особое внимание в семинарии уделялось подготовке миссионеров,

в основном для работы среди старообрядцев и мусульман, существовал факультатив татарского языка. Более того, на протяжении нескольких лет студенты Пермской духовной семинарии изучали медицину и приёмы оспопрививания, так как большинство выпускников в дальнейшем направлялись в сельские приходы, где, как правило, священник был единственным образованным человеком[14].

Самым известным священником Петропавловского храма был Аркадий Боровский – Аркадий Николаевич Гаряев (1879–1918). Он родился в Верхне-Туринске в семье священника, образование получил в Екатеринбургском духовном училище, а затем – в Пермской духовной семинарии. В Петропавловской церкви начал служение в 1907 г. Помимо исполнения обязанностей священника, Аркадий Николаевич преподавал Закон Божий в земском училище.

Илл. 2. Священно- и церковнослужители Петропавловской церкви (слева направо) – Петр Гаврилович Селиванов – сторож; Симон Евгеньевич Ожегов – староста, Аркадий Николаевич Гаряев – священник; Сергей Николаевич Ежов – священник. 1908–1910 гг. Фотограф не известен. Место хранения – г. Североуральск, частное собрание А.В. Башкова

Приход о. Аркадия занимал самую большую территорию в Екатеринбургской епархии, до некоторых деревень было более сотни километров. Среди его прихожан были и манси, как оседлые, так и кочевники, религиозности которых священник уделял значительное внимание. В частности Аркадий Гаряев стал инициатором и автором проекта знаменитой миссионерской походной церкви-палатки, которая легко складывалась и могла быть доставлена в самые отдалённые кочевья оленеводов[15].

С февраля 1914 г. Аркадий Николаевич был переведён в Свято-Николаевскую церковь села Боровского, где трагически погиб при взятии села отрядом красных в начале июля 1918 г. Всего, согласно сведениям епархиального союза приходских советов, в начальный период гражданской войны погибло 45 священно- и церковнослужителей Екатеринбургской епархии[16].

Решением Синода Русской православной церкви в 2002 г. Аркадий Гаряев был причислен к лику Святых Новомучеников и Исповедников Российских.

Смена власти в стране в 1917 г. отразилась не только на судьбе служителей, но и самой церкви и прихожан. Церковные праздники ещё продолжали отмечать, но официальные светские становились всё более популярными. Регистрация рождений, браков и смертей была передана сельской администрации. Для кого-то это означало полный разрыв с религиозными практиками, а кто-то всё-таки обращался в церковь для проведения таинства крещения. Участие священников в образовательном процессе тоже прекратилось. Как отделение церкви от школы происходило на практике можно представить благодаря воспоминаниям бывшей ученицы Петропавловской школы. Последним из

священников-учителей в ней был Константин Минервин. Североуральский краевед Е.П. Мылов записал рассказ одной из его учениц:

«В школу села Петропавловского я пришла 1-го сентября 1919 г. В классах было тесно, и нам пришлось сидеть за партой втроём. Первые дни занятия вела старая учительница, которая жила в одной из комнат, прямо в школе. В первую неделю уроки Закона Божьего вёл священник Константин Минервин. Он похвалил меня за хорошо выученный дома урок. На следующей неделе в школу пришли молодые люди, которые сняли иконы в классе и запретили священнику вести уроки. Тогда старая учительница тоже отказалась от работы в школе и уехала из села»[17].

Илл. 3. Икона с изображением священномученика Аркадия Гаряева, пресвитера Боровского. 2011. Иконописец – Владимир Витальевич Дубровин. Место хранения г. Новоуральск

Последним священником Петропавловской церкви вплоть до её закрытия был Сергей Николаевич Ежов. Родился он в 1882 г. в селе Коса на территории современного Пермского края. В селе Петропавловском начал служить с 1902 г. псаломщиком. В 1914 г. Сергей Ежов был призван на фронт, а после ранения вернулся на Урал и служил в церкви Михаила Архангела села Луговского около Нижнего Тагила. В мае 1925 г. Сергей Ежов был переведён в Петропавловскую церковь, где и служил до её закрытия. Известно, что Сергей Николаевич был человеком с обширными интересами: играл на скрипке, увлекался охотой и фотографией. Дальнейшая судьба его трагична, как и большинства российских священнослужителей того времени. В 1935 г. Сергей Николаевич был арестован и приговорён к семи годам лишения свободы[18]. Это испытание было слишком тяжёлым для уже немолодого, перенёсшего ранение фронтовика. Сергей Николаевич Ежов погиб, отбывая наказание где-то в Читинской области. Во время пожара в селе сгорели все его фотографии, среди которых было много снимков Петропавловской церкви.

Церковь, фактически переставшая быть центром культурной и социальной жизни села Петропавловского, была официально закрыта в 1930 г.[19] В этот год было закрыто большинство из церквей епархии. В некоторых районах верующие соглашались с этим. Некоторые приходы открыто выступили против действий местных властей и смогли отстоять свои храмы. В селе Бобровском Сысертского района верующие выставили вокруг церкви караулы, и органы ГПУ предложили местным властям отказаться от планов закрытия храма[20]. Сведений о подобных действиях прихожан Петропавловской церкви обнаружить не удалось.

Вскоре после закрытия началось и целенаправленное разрушение здания церкви, в котором приняли участие и сами жители села Петропавловского. Сначала с церкви сняли позолоченные кресты. Народная молва гласит, что те, кто занимался ликвидацией крестов, сами пострадали[21]. Продолжает

бытовать и сюжет о том, что самый большой крест при падении на землю воткнулся и продолжал стоять вертикально. Многие восприняли это как знамение – «церковь будет жить!»[22].

Одним из тех, кого заставили снимать колокола, был местный кузнец. По рассказу дочери, освободившийся из австрийского плена в 1915 г., он всю жизнь прожил в страхе, что этот его секрет откроется, поэтому не мог перечить властям, и вынужден был участвовать в разрушении[23].

Часть населения села Петропавловского осуждала разрушение храма и обвиняла тех, кто непосредственно участвовал в этом. Доставалось и их родственникам. Когда сбросили колокола, жена кузнеца, чуть руки на себя не наложила, поскольку односельчане ей сначала просто жить не давали из-за того, что муж участвовал в снятии колоколов. Будучи моложе своего мужа на 20 лет, она очень тяжело переживала осуждение соседей… Однако постепенно сельчане успокоились, поняв, что сделал это он не по своей воле[24].

У колоколов, сброшенных с церкви, была своя история. Какое-то время они просто лежали на земле, а потом их увезли на переплавку в Нижний Тагил[25]. Самый большой колокол пришлось взорвать, поскольку перевезти его целиком технически было невозможно. Один из осколков ещё какое-то время хранился в частной коллекции в качестве сувенира, но потом и он пропал. Колокола переплавили в том же году, но их история на этом не закончилась, она нашла своё отражение в иной реальности, создаваемой жителями села.

Вероятно, верующим тяжело было представить, что колокола их церкви исчезли навсегда, и это порождало мифы. Один из них гласил, что колокола в 1931 г. сняли ночью и тайно утопили в реке, в районе села Всеволодо-Благодатское. В 1990-е гг. некий рыбак рассказывал, что в районе поселка Усть-Кальи под одной из скал, в глубоком омуте он, якобы, видел колокол. Группа добровольцев-водолазов исследовала указанное место, но ничего не нашла[26]. Однако миф о затопленных колоколах продолжал жить, и в 2009 г. поиски возобновились, но тоже безрезультатно[27]. Возможно, колокол, который видел рыбак, все-таки существовал, но был не с Петропавловского храма, а с колокольной фабрики походяшинского завода. Скорее всего, при перевозке колоколов по реке какой-то из них мог попасть в воду ещё в XVIII в.[28]

Наверное, истории о затопленных колоколах рождались, как в своё время, и знаменитое сказание о затопленном граде Китеже. Не хотелось верить, что красоту можно так легко разрушить. Вот и оказалась она укрыта до поры до времени под водой.

Без крестов и колоколов, закрытое для верующих здание церкви продолжало стоять посреди села Петропавловского, ожидая решения своей участи. В июне 1930 г. в село был направлен директор Нижне-Тагильского краеведческого музея – Александр Николаевич Словцов. Он должен был провести осмотр здания Петропавловской церкви и дать заключение – использовать или пустить на слом. А.Н. Словцов сделал вывод о необходимости сохранения здания «ввиду высокой архитектурной ценности», и предложил использовать под школу при условии сохранения его внешнего вида. Увы, к совету директора музея не прислушались.

С этого времени начался процесс изъятия имущества церкви. В июне 1930 г. представители Петропавловского сельсовета передали в Нижне-Тагильский музей церковное имущество, в том числе дарохранительницу 1778 г., блюдо для сбора пожертвований, Евангелие в окладе 1786 г., иконы, облачение и библиотеку[29].

В 1931 г. по решению специальной комиссии серебряные предметы из собрания музея: дарохранительницы, напрестольные кресты, потиры и

звездицы были отправлены на переплавку. Решение комиссии директор музея отменить не мог, а его мнение о том, что «цена этих вещей несравненно больше ценности содержащегося в них серебра», остались без внимания. В октябре 1934 г. А.Н. Словцов вообще был арестован за антисоветскую деятельность[30]. Но, может быть, его мужественное заступничество всё-таки сыграло определённую роль в сохранении здания церкви. Некоторые предметы церковного имущества члены Петропавловского сельсовета посчитали «непригодным инвентарем» и передали рабочему клубу «для оборудования сцены». В числе прочих вещей клуб получил мебель, люстру, 16 скатертей, 4 полотенца, 5 шалей, ризу и епитрахиль[31]. Престол, переданный клубу, пригодился только на дрова.

Поскольку многие церковные здания в этот период уничтожались, можно сказать, что петропавловской церкви повезло – оно сохранилось и продолжало служить людям в новом качестве. В разное время первый этаж церковного здания занимали база, склад, затем контора геологоразведки, контора коммунальных предприятий и столярная мастерская.

Согласно воспоминаниям жителей города, с 1931 до 1939–40 гг. на втором этаже храма находился клуб, где проводились представления кукольного театра для детей. На первом этаже была столовая[32]. Потом в здании церкви поселили семьи раскулаченных, высланных из черноземных районов страны на Урал[33].

Одной из таких раскулаченных оказалась Агриппина Ивановна Бражникова 1903 г. рождения. Её выслали вместе с мужем и тремя детьми с Кубани. По прибытии в Петропавловское всех разместили в церкви, где пришлось спать вповалку прямо на полу. Через неделю их отправили на лесозаготовки, где все члены семьи Агриппины Ивановны, за исключением одного сына, погибли[34].

В годы Великой Отечественной войны церковь снова стала домом для нескольких сотен трудармейцев, мобилизованных из разных областей страны на строительство. В храме соорудили трехъярусные нары, поставили железные печки – «буржуйки», которые топили круглосуточно. В результате своды церкви покрылись копотью. Стены, полы и церковная ограда были также безнадёжно испорчены[35]. В послевоенное время в здании церкви размещались склады, конторы, мастерские. В частности, в 1945–46 гг. в храме был продуктовый склад, а потом лесопилка[36].

Вероятно, именно в это время здание Петропавловской церкви полностью утратило своё значение как часть некогда важного для населения религиозного ландшафта и перестало восприниматься как часть религиозного наследия. С течением времени и притоком новых поселенцев резко сократилось число людей, для которого церковь являлась местом религиозного культа, а не просто хозяйственным зданием. Более того поселок Петропавловский, став центром добычи и переработки бокситов, получил новое название Североуральск, полностью утратив напоминание о своей изначальной истории, святых-покровителях и церкви.

Здание церкви постоянно притягивало местную детвору своей загадочностью. Одна из жительниц города поделилась своими детскими воспоминаниями:

«Я помню разрушенную церковь, мы в детстве туда бегали. Лазили на крышу по гнилым ступенькам, пока я однажды не сорвалась и чуть не упала. Чудом наткнулась ногой в торчавший большой гвоздь. Ребята цепочкой, держа друг друга за руки, подняли меня»[37].

Благодаря дневниковым записям Анатолия Семеновича Сабирова можно представить, как выглядело здание церкви в 1961 г.:

«Главный вход с железными дверями был закрыт на ржавые замки… Стены были испещрены надписями, сердцами с пронзёнными стрелами… Сбоку у стены был вход, круто заворачивающий вправо. Он был очень узкий… Второй этаж храма тоже в надписях: «Умрём за пиво», «Вот, что меня успокоит», а под надписью рисунок – могила, змея, извивающаяся по кресту.

Выше шла шаткая лесенка, обрывавшаяся на полпути: она была сломана. Видно только было, что выше находилась башня, на которую вели массивные ступени, поросшие мхом… На самую маковку подняться уже было нельзя, хотя раньше туда шла лестница, и мальчишки забирались по ней на самый верх»[38].

И действительно, в одном из домашних архивов жителей Североуральска был обнаружен фотодокумент, подтверждающий этот факт.

Илл. 4. Мальчик на куполе храма Святых апостолов Петра и Павла. 1966–1967 гг. Фотограф не известен. Место хранения – г. Североуральск, частное собрание А. Калинка

Под церковью была пещера, про которую ходило много «баек». Рассказывали всякие «страшилки», про «гроб на колесиках», «про летающую красную перчатку», обычные детские «страшилки»… снизу, если смотреть вверх, были видны доски между первым и вторым этажом, пол был провален, зияли дыры. Впечатление как дом после бомбёжки. Церковь была полностью разрушена…»[39].

Наконец, в конце 1960–70-е гг. здание было передано городской конторе коммунального хозяйства, и в нём открыли мастерскую по… изготовлению гробов[40]. Когда контору перенесли, церковь вообще осталась без присмотра. Горожане полностью разобрали чугунную решетку ограды, образец высокого художественного литья, вокруг храма поставили гаражи, склады, туалет. Внешний вид церкви тоже пострадал. Стены её были обшарпаны, оконные рамы и двери уничтожены огнём. В отдельных местах здания была разобрана кирпичная кладка, повреждены крыша и крыльцо. Главный шпиль колокольни также был сожжён. На стенах храма росло число надписей, сделанных масляной краской.

Между тем церковь Святых апостолов Петра и Павла была занесена в список памятников культуры, подлежащих государственной охране[41]. Однако городские власти попытались снять с себя лишние хлопоты по охране памятника на основании того, что церковь, якобы, не представляла собой никакого интереса[42]. К счастью, храм не был исключен из списка памятников и не лишился своего статуса, что, возможно, дало ему шанс на будущее.

Разрушение храма и отсутствие священства не означало разрушение религиозности населения. Просто религиозный ландшафт подвергся изменению. Верующие жители города Североуральска на все праздники и для проведения таинств ездили в соседний Карпинск, к церкви Казанской Божьей Матери[43]. Одна из жителей Североуральска вспомнила: «Всё проходило тайно: и крестили, и венчались, но никому не говорили»[44].

Илл. 5. Храм Святых апостолов Петра и Павла. 1980-е гг. Фотограф А.П. Потапов. Место хранения – Североуральский краеведческий музей

Если служба вечерняя, …оставались ночевать на территории храма… Все спали на полу, стелили матрацы. Молились, вычитывали все каноны к Святому причащению. В то время было запрещено, но мы всё равно ездили… человек по 12–15. Сначала родные были возмущены, но потом смирились. В Карпинск ездили по большим праздникам: на Рождество, Крещение, Великий Пост, Пасху… Народу было много, стоять негде. Люди были из Североуральска, поселка Черёмухово, Волчанска, Карпинска, Краснотурьинска. Там служил отец Василий[45].

Люди по-разному относились к верующим родственникам, одни были нетерпимы, другие – старались найти возможность поддержать близкого человека. Одна из жительниц города рассказала:

«…дед мой... вступил в партию, его уговорила сестра – активная, коммунистка, носила красную косынку. Она заставила дедушку снять иконы, бабуля оставила только в спальне, сестра какое-то время про это не знала. Потом и их увидела: «Если не уберешь иконы, то исключим из партии». Пришлось убрать, но на чердаке мы ей сделали уголок, повесили шторы, иконы, бабуля ходила молиться туда утром и перед сном. Бабуля с нами, маленькими, ходила в церковь, пока она действовала, молились с ней. Мне очень нравилось»[46].

Несмотря на преследование религии, многие продолжали почитать иконы и хранить их дома. Галина Сергеевна Рощектаева вспоминает, что дома у них была бабушкина икона «Спаситель Мира», вынутая из киота.

Она хранила её, возила всё время в деревянном сундуке. Всю жизнь там держала, выкинуть нельзя. Когда же повесила икону в угол, и к мужу пришли гости, спросили: «Как же разрешил повесить икону»? На что муж ответил: «Я не имею права запретить»[47].

Александра Васильевна Рябова рассказывала, что дома у неё всегда были иконы. «Вначале все обращали внимание, возмущались: «Что наставила»? Она же твёрдо отвечала: «Как стояло, так и будет». «Я командир сама себе» – ставила быстро на своё место. Потом перестали обращать внимание»[48]. Так что многие элементы православной практики сохранялись на Урале, несмотря на запреты и преследования.

В 1970-е гг. началось движение горожан за восстановление здания церкви. Не только верующие, но и убеждённые атеисты, стали требовать начать реставрацию. Однако у защитников храма не было единства в представлении о его дальнейшем назначении. Большинство предлагало восстановить здание церкви и разместить там городской краеведческий музей[49]. Другие предлагали отдать церковь верующим. Главным аргументом сторонников передачи церкви общине было то, что, в отличие от музея, она смогла бы действительно сразу заняться реставрацией храма, вне зависимости от государственной финансовой помощи[50].

Учитывая мнение большинства городской Совет народных депутатов Североуральска решил передать здание краеведческому музею и провести реставрацию силами горожан. В конце 1980-х гг. стало очевидно, что власти неспособны восстановить здание церкви, и это только увеличило число сторонников передачи его верующим, в том числе и атеистов. Например, в письме жителей Североуральска говорилось: «Не надо бояться, что верующих в городе прибавится. Мы давно все неверующие. И вреда от действующей церкви не будет, а будет только порядок внутри здания и вокруг него. А главное, мы сохраним великолепное произведение наших умельцев. Потомки будут нас благодарить. Да и вид города будет совсем иным»[51].

Смена политики в отношении религии, официальное празднование 1000-летнего юбилея крещения Руси, активное восстановление многих храмов по всей стране привели к изменению ситуации вокруг церкви. Община верующих Североуральска, численность которой к 1988 г. превысила 100 человек, также усилила борьбу за храм. И хотя епархиальное руководство считало, что надо строить новую церковь, члены общины приняли решение направить своих представителей в Москву, в Совет по делам религий, чтобы добиться передачи общине здания Церкви Петра и Павла.

Священником приходской общины Петропавловской церкви стал иерей Иоанн – Иван Иванович Голдич. И.И. Голдич родился в 1950 г. в селе Явры Турковского района Львовской области. Отслужив в армии, он окончил Одесскую духовную семинарию, а затем получил высшее духовное образование заочно в Москве. После принятия священства в 1976 г. И. Голдич служил в разных храмах, а с 1989 г. был назначен настоятелем Петропавловской церкви[52].

В восстановлении храма активно участвовали предприятия города, помогая материалами, выделяя автотранспорт. На просьбу священника и приходского совета откликнулись и на предприятиях соседних городов. Так, на Серовском механическом заводе в короткий срок изготовили шпиль и 7 крестов[53].

Согласно воспоминаниям жителей Североуральска, на первоначальном этапе восстановления храма трудилось много горожан. «Работали в основном пожилые люди. Штукатурить приходилось голыми руками, редко у кого были перчатки. И конечно, штукатурку накладывали, кто – как умел, если получалось уж очень неровно, приходилось соскабливать лопатой. Работавшие на восстановлении храма люди работали без отдыха, иногда штукатурили сидя прямо на полу, ноги затекали так, что многие не могли встать без посторонней помощи»[54].

Освящение первого этажа церкви и первая литургия состоялись 26 октября 1989 г.[55] Внутреннее убранство в церкви было очень скромное, икон не хватало. Те немногие, что имелись, были принесены горожанами, часто в плачевном состоянии. Их восстанавливали, ставили под стекло, делали новые рамочки[56].

Спустя ещё два года, 30 июня 1991 г., в церкви Святых Петра и Павла состоялось освящение второго этажа[57]. Тогда же восстановили купола и шпиль с крестом. Колокола для храма были отлиты на Синарском трубном заводе города Каменск-Уральского[58]. Первые удары колокола на храме Петра и Павла произвели сильнейшее впечатление на присутствующих. Многие, не стесняясь, плакали.

Некоторые люди верили, что в этот момент им было знамение прямо над церковью, как будто свет был над ней»[59].

В 1999–2000 гг. в храме установили купель для крещения с полным погружением для взрослых. На этом этапе уже стали учитывать требования

реставрационных работ. На основании сохранившихся старых фотографий в 2001 г. была восстановлена деревянная надстройка, служившей не только украшением, но и защищавшая лестницу на второй этаж[60].

В 2003 г. градообразующее предприятие «Севуралбокситруда» приобрело новые купола для церкви. В 2008 г. на первом этаже разместили новый иконостас[61].

Работы по восстановлению второго этажа начались с 2000 г., но только в 2009 г. после собрания совета церковного прихода, на котором решили восстанавливать второй этаж, строительство пошло действительно активно.

В результате церковная жизнь была восстановлена в полном объёме. В праздничные дни на богослужения собирается до 400 человек. Появляется и постепенно увеличивается группа постоянных прихожан – от 150 до 180 человек[62]. По мнению Шестакова Семена Александровича (о. Симеона), популярность церкви в городе неуклонно растет[63]. Хотя самих крещений сейчас стало значительно меньше, поскольку раньше крестили всех желающих сразу, и количество крещений доходило до 400 в год, а в 2010 г. ввели правило подготовки человека к этому шагу – посещение обязательных бесед в течение двух месяцев[64].

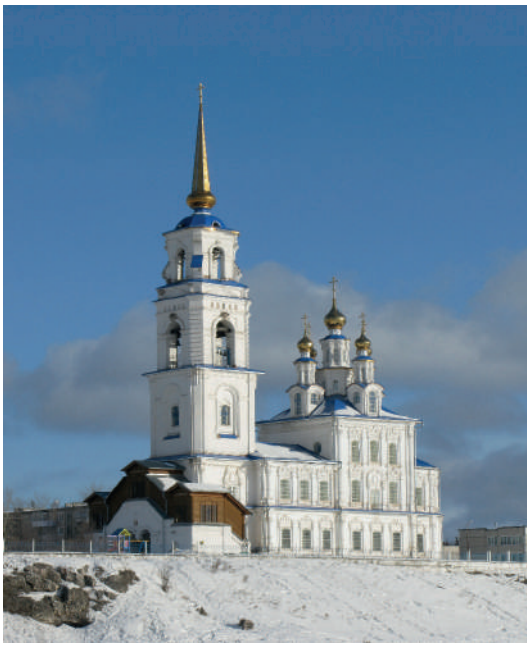
Из таблицы 1 видно, что за 4 года в Церкви Петра и Павла окрестили 825 из 2107 новорождённых в Североуральске. Причём пик крещений новорождённых – 76 % пришёлся на 2009 г., когда население города активно включилось в восстановление второго этажа храма. В дальнейшем произошел спад и стабилизация числа крещений. Фактически в 2010–2012 гг. крестили только каждого третьего новорождённого. Что касается снижения количества крестившихся взрослых, то это можно объяснить как раз введением новых требований к желающим принять православие.

По мнению священника церкви, С.А. Шестакова, происходит сокращение числа венчаний[65]. Из таблицы 2, составленной по материалам ЗАГСа и метрической книге церкви, видно, что за три года, с 2009 по 2012 гг., в Североуральске состоялось 1475 свадеб и всего 44 венчаний, то есть обряд венчания проходят в среднем только 3 % молодых семей. Остальные предпочитают ограничиться официальной церемонией в ЗАГСе.

Вместе с тем, на основании данных церкви (см. таблицу 3.) можно судить о том, что в последнее время несколько возросло число отпеваний. Важно то, что этот обряд проводится, в том числе и родственниками тех, кто был похоронен ранее, без проведения отпевания.

Таким образом, самым востребованным является обряд крещения, а наименее – венчание. В последнее время в храм Петра и Павла, как и в другие церкви Свердловской области часто привозят чудотворные иконы, частицы мощей прославленных Святых для поклонения. Церковь снова стала частью религиозного ландшафта Урала.

Восстановлена и образовательная функция церкви. С 1999 г. при храме действует церковно-приходская школа, в которой есть классы и для детей, и для взрослых. Первоначально в школе преподавали один предмет – Закон Божий, в настоящее время дети изучают также церковно-славянский язык, историю Церкви, изобразительное искусство, естествознание и церковное чтение. Есть при церкви и школа звонарей. Дети от 4 до 7 лет занимаются в отдельной подготовительной группе, а с 7 лет идут уже в основную школу. Закончив школу I ступени, подростки 13–15 лет переходят в школу II ступени, где изучают богословие. В 2012 г. церковно-приходскую школу посещало 75 детей. При желании выпускники церковно-приходской школы могут поступить в семинарию. Также раз в неделю проводятся библейские курсы для взрослых, на которые ходит до 40 человек. Ведётся кружок плетения на коклюшках.



Илл. 6. Храм Святых апостолов Петра и Павла. 2013 г. Фотограф А.П. Башков. Место хранения – г. Североуральск, частное собрание А.В. Башкова

Одной из форм работы прихода является организация культурной жизни прихожан. Первоначально она ограничивалась проведением праздников. Постепенно эта традиция развилась в организацию театрализованных представлений, в которых участвуют дети из городской музыкальной школы. В марте 2012 г. при воскресной школе открылась театральная студия «Благовест».

Таким образом, Петропавловская церковь вернула себе статус основного института православного ландшафта города. В этом процессе восстановления, как и ранее, в процессе разрушения православного ландшафта главную роль сыграли жители города.

Вместе с тем, часть населения и в советское время продолжала поддерживать религиозную жизнь даже при отсутствии храма и священнослужителей, находя для неё различные варианты – посещая храмы в других городах, соблюдая домашние формы религиозности. Многие элементы православной практики сохранялись, несмотря на запреты и опасность преследования, и когда нажим властей чуть ослаб, то легко восстанавливались.

Судя по церковной статистике церковь, как религиозный институт, полностью восстановила свою социальную, миссионерскую и образовательную функции, заняв одно из ключевых мест в культурном ландшафте города.

Таблица 1.
Количество рождений и крещений новорождённых в Североуральске*

Годы	2009	2010	2011	2012	Всего
Число рождений	534	503	575	495	2107
Число крещений	406	113	172	134	825
% крещёных по отношению к рождённым	76	23	30	27	39

**Таблица составлена по данным актовых записей ЗАГСа г. Североуральска и метрической книги церкви Св. апостолов Петра и Павла.*

Таблица 2.
Количество бракосочетаний и венчаний в Североуральске*

Годы	2009	2010	2011	2012	Всего
Число бракосочетаний	392	259	425	399	1475
Число венчаний	12	8	10	14	44
% венчаний по отношению к бракосочетаниям	3	3	2	3.5	3

**Таблица составлена по данным актовых записей ЗАГСа г. Североуральска и метрической книги церкви Св. апостолов Петра и Павла.*

Таблица 3.
Количество смертей и отпеваний в Североуральске*

Годы	2009	2010	2011	2012	Всего
Число скончавшихся	818	867	780	820	3285
Общее кол-во отпеваний	126	105	105	297	633
Кол-во очных отпеваний	47	57	55	130	289
Кол-во заочных отпеваний	79	48	50	167	344
% очных отпеваний к количеству умерших	5,8	6,8	7	16	8,8

**Таблица составлена по данным актовых записей ЗАГСа г. Североуральска и метрической книги церкви Св. апостолов Петра и Павла.*

Библиографический список

1. Байдин В.И. Лицевая книга Сибири // Сибирская икона. – Омск: «Иртыш-92», 1999. – С. 234–244.
2. Бессонов М.С. Новые факты из биографии Максима Походяшина. URL: http://www.verhoturie.com/?page=novye-fakty-iz-biografii-maxima-pohodjashina (17.10.2012).
3. Бессонов М.С. Родословие верхотурского купца и заводчика М.М. Походяшина. URL: http://uiro.narod.ru/articles/konference2001_04.htm (17.10.2012).
4. Главацкая Е.М. Православная колонизация и изменение религиозного ландшафта Урала в XVIII в. // Уральский исторический вестник. – Екатеринбург, 2009. – № 2 (23). – С. 101–109.
5. Главацкая Е.М., Манькова И.Л., Мангилева А.В., Мусихин В.А., Нечаев М.Г., Нечаева М.Ю. История Екатеринбургской епархии. – Екатеринбург: «Сократ», 2010. – 552 с.

6. Главацкая Е.М. «В полку все благополучно…»: история миссионерской походной церкви // Quaestio Rossica. – Екатеринбург, 2014. – № 1. – С.279–283.
7. Головнёв А.В. Крупный план в антропологии // Уральский исторический вестник. – 2010. – № 4. – С. 14–19.
8. Лавринов В. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. – Екатеринбург, Изд-во Урал. ун-та, 2001. – 336 с.
9. Усольцев Г.А. Приходы и церкви Екатеринбургской епархии / Сост. Г.А. Усольцев. – Екатеринбург: Типография Ф.К. Хомутова, 1902. – 612 с.
10. Золотарёв Б.М., Литвинов Н.Г. Церковь Святых Петра и Павла / Золотарёв Б.М., Литвинов Н.Г. – Североуральск, 1990. – 42 с.

---

[1] Усольцев Г.А. Приходы и церкви Екатеринбургской епархии / Сост. Г.А. Усольцев. – Екатеринбург: Типография Ф.К. Хомутова, 1902. – 612 с.; Лавринов В. Екатеринбургская епархия. События. Люди. Храмы. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2001; Главацкая Е.М., Манькова И.Л., Мангилева А.В., Мусихин В.А., Нечаев М.Г. Нечаева М. Ю. История Екатеринбургской епархии. – Екатеринбург: «Сократ», 2010. – 552 с.

[2] Размышления о крупном плане в кинематографии и антропологических исследованиях. См.: Головнёв А.В. Крупный план в антропологии // Уральский исторический вестник, 2010. – №4. – С. 14–19.

[3] См.: Переписная книга Верхотурского уезда. РГАДА. Ф. 214. Оп. 1. Д. 1539. Л. 42 об., 57; URL http://census1710.narod.ru/perepis/214_1_1539.htm (11.02.2013); Бессонов М.С. Новые факты из биографии Максима Походяшина. URL http://www.verhoturie.com/?page=novye-fakty-iz-biografii-maxima-pohodjashina (17.10.2012).

[4] См.: Бессонов М.С. Родословие верхотурского купца и заводчика М.М. Походяшина. URL http://uiro.narod.ru/articles/konference2001_04.htm (17.10.2012).

[5] Усольцев Г. А. Приходы и церкви Екатеринбургской епархии / Сост. Г.А. Усольцев. – Екатеринбург: Типография Ф. К. Хомутова, 1902. – С. 314.

[6] См.: Главацкая Е.М. Православная колонизация и изменение религиозного ландшафта Урала в XVIII в. // Уральский исторический вестник. – Екатеринбург, 2009. – № 2 (23). – С. 101–109.

[7] Описание заводских, фабричных и домовых строений, состоящих к 15 числа января 1821 года при Петропавловском заводе. ЦГИА Ф. 37. Оп. 16. Д. 356. Цит. по копии Североуральского краеведческого музея (далее СКМ). Ф. н/в. Д. 533.

[8] Усольцев Г.А. Приходы и церкви Екатеринбургской епархии… С. 314.

[9] См.: Байдин В.И. Лицевая книга Сибири // Сибирская икона. – Омск: «Иртыш-92», 1999. – С. 240–241.

[10] См.: Усольцев Г.А. Приходы и церкви Екатеринбургской епархии… С. 315.

[11] Там же. С. 314.

[12] Интервью с Баяновой Ф.Н. ЛАИС. Ф.1. Оп.1. Д. 16. Л.27.

[13] Там же. Л. 27–28.

[14] См.: Пермская духовная семинария. История. URL: http://ru.wikipedia.org/wiki/ (16.02.2013).

[15] См: Главацкая Е.М. «В полку все благополучно…»: история миссионерской походной церкви Quaestio Rossica. – Екатеринбург, 2014. – № 1. – С. 279–283.

[16] См.: Лавринов В. Екатеринбургская епархия... С. 29.

[17] Мылов Е.П. Забытые школы. Забытые имена. URL http:// Severouralsk.com/city/krau.html – публиковано 29.01.2010 (25.04.2013).

[18] Книга памяти Свердловской обл. URL: http://lists.memo.ru/d12/f83.htm (16.02.2013).

[19] Лавринов В. Екатеринбургская епархия... С. 297.

[20] Там же. С. 59.

[21] Интервью с Баяновой Ф.Н. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л.25–26.

[22] Интервью с Осиповой М.И. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. Л.24.

[23] Интервью с Баяновой Ф. Н. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 25.

[24] Там же. Л. 26.

[25] Интервью с Баяновой Ф. Н. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 25–26.

[26] Интервью с Лысенко Е .А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7. Л. 11.

[27] Там же.

[28] Там же.

[29] Акт о передаче церковного имущества от 12 и 13 июня 1930г. Петропавловской церкви, имеющего музейное значение, директору Тагильского музея А. Словцову. СКМ. Ф. С-Ум. 6311.
[30] См.: Самошкина Л. Старейшему на Среднем Урале Нижнетагильскому Музею-заповеднику «Горнозаводской Урал» 165 лет! URL http://uole-museum.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=113:ntagilmuseum&catid=20:2008-11-19-11-55-54 (17.02.2013).
[31] Акт 16 марта 1931 года о передаче непригодного инвентаря Петропавловскому рабочему клубу для оборудования сцены. СКМ. Ф. С-Ум. 6315. Л. 49–50.
[32] Интервью с Лысенко Е. А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7. Л. 13.
[33] Интервью с Осиповой М. И. ЛАИС. Ф.1. Оп. 1. Д. 15. Л. 23.
[34] Интервью с Цыпушкиной (Бражниковой) А. А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13. Л. 20–21.
[35] Золотарев Б. М., Литвинов Н. Г. Церковь Святых Петра и Павла … С. 16; Интервью с Лысенко Е. А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7. Л. 13.
[36] Интервью с Цыпушкиной (Бражниковой) А. А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 13. Л. 20–21.
[37] Интервью с Дутчак О. Г. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 9. Л. 16.
[38] Интервью с Сабировым А. С. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 2. Д. 3. Л. 4–6.
[39] Интервью с Миндияровой Т. Л. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 4. Л. 8–-9.
[40] Золотарев Б.М., Литвинов Н.Г. Церковь Святых Петра и Павла … С. 16; Интервью с Лысенко Е.А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 7. Л. 12; Интервью с Башковым А. В. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 10. Л. 16; Интервью с Осиповой М. И. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. Л. 23.
[41] Золотарев Б.М., Литвинов Н.Г. Церковь Святых Петра и Павла …С. 20.
[42] Усачев Д. Безнадзорная старина // Уральский рабочий. 16.08.1983 г. ; Цит. по: АоАСго. Ф.52. (Фонд Б.М. Золотарёва). Оп. 1. Д. 9. Л.188.
[43] Интервью с Душиным В. А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 6. Л. 10.
[44] Интервью с Дутчак О. Г. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 9. Л. 16.
[45] Интервью с Рябовой А. В. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 8. Л. 13–14.
[46] Интервью с Баяновой Ф. Н. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 16. Л. 27.
[47] Интервью с Рощектаевой Г. С. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 3.
[48] Интервью с Рябовой А. В. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 8. Л. 14.
[49] Чернышова Л. Не сломила усталость // Наше слово. № 83 от 10.07.1992 г. – С.4.
[50] Анисимов Л. Храму нужен хозяин, а идеологической работе – настоящая перестройка // Правда Севера. № 11 от 25.01.1989 г. – С. 2.
[51] Баранник. Помощников нет // Правда Севера. № 58 от 13.05. 1988 г. – С. 3.
[52] См. Справка № к-84 от 22 июня 2011 г. «О священнослужителях, проходивших служение в церкви Святых Апостолов Петра и Павла в г. Североуральске в 1989–2011 гг.», подготовленной сотрудниками архива Екатеринбургской епархии Русской Православной Церкви.
[53] Золотарев Б.М., Литвинов Н.Г. Церковь Святых Петра и Павла… С. 34.
[54] Интервью с Рощектаевой Г.С. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Л. 1–2.
[55] Золотарев Б.М., Литвинов Н.Г. Церковь Святых Петра и Павла… С. 37.
[56] Интервью с Рябовой А.В. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 8. Л. 15.
[57] Таболина Л. Храм стал жилищем Бога // Наше слово. № 80 от 05.07.1991 г. – С. 1.
[58] Она же. Возвращение // Наше слово. № 8 от 17.01.1992 г. – С. 1.
[59] См.: Интервью с Осиповой М.И. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 15. Л. 24.
[60] Ходыка А.С. Храм Петра и Павла в г. Североуральске… С. 21.
[61] Установить фамилию авторов иконостаса, жителей Тюмени Татьяны и Сергея, не удалось. Известно только то, что их родители жили и похоронены в Североуральске.
[62] Интервью с Шестаковым С.А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 17. Л. 30.
[63] Там же. Оп. 2. Д.7. Л. 10–11.
[64] Интервью с Душиным В. А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 1. Д. 8. Л. 11.
[65] Интервью с Шестаковым С. А. ЛАИС. Ф. 1. Оп. 2. Д. 7. Л. 11.

References

1. Usol'tsev G.A. *Prikhody i tserkvi Ekaterinburgskoy eparkhii.* [Parishes and churches of the Yekaterinburg diocese]. Yekaterinburg, Tipografiya F.K. Khomutova, 1902, P. 612.
2. Lavrinov V. *Ekaterinburgskaya eparkhiya. Sobytiya. Lyudi. Khramy.* [Yekaterinburg Diocese. Events. People. Churches]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta, 2001, P. 336.

3. Glavatskaya E.M. Man'kova I.L. Mangileva A.V. Musikhin V.A. Nechaev M.G. Nechaeva M.Yu. *Istoriya Ekaterinburgskoy eparkhii* [History of the Yekaterinburg Diocese]. Yekaterinburg: «Sokrat», 2010, P. 552.
4. Golovnev A.V. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik* [The Ural Historical Journal]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Uro-RAN, 2010, No. 4, pp. 14–19.
5. Bessonov M.S. Available at: http://www.verhoturie.com/?page=novye-fakty-iz-biografii-maxima-pohodjashina (accessed 17.10.2012).
6. Bessonov M.S. Available at: http://www.verhoturie.com/?page=novye-fakty-iz-biografii-maxima-pohodjashina (accessed 17.10.2012).
7. Usol'tsev G.A. *Prikhody i tserkvi Ekaterinburgskoy eparkhii.* [Parishes and churches of the Yekaterinburg diocese]. Yekaterinburg, Tipografiya F.K. Khomutova, 1902, P. 314.
8. Glavatskaya E.M. *Ural'skiy istoricheskiy vestnik.* [The Ural Historical Journal]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Uro-RAN, 2009, No. 2 (23), pp. 101–109.
9. Usol'tsev G.A. *Prikhody i tserkvi Ekaterinburgskoy eparkhii.* [Parishes and churches of the Yekaterinburg diocese]. Yekaterinburg, Tipografiya F.K. Khomutova, 1902, P. 314.
10. Baidin V. I. *Sibirskaya ikona.* [Siberian Icon]. Omsk, Irtysh-92, 1999, pp. 240–241.
11. Usol'tsev G.A. *Prikhody i tserkvi Ekaterinburgskoy eparkhii.* [Parishes and churches of the Yekaterinburg diocese]. Yekaterinburg, Tipografiya F.K. Khomutova, 1902, P.. 315.
12.Usol'tsev G.A. *Prikhody i tserkvi Ekaterinburgskoy eparkhii.* [Parishes and churches of the Yekaterinburg diocese]. Yekaterinburg, Tipografiya F.K. Khomutova, 1902, P. 314.
13. Glavatskaya E. M. Quaestio Rossica. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo universitetata, 2014, No. 1, pp. 279–283.
14. Lavrinov V. *Ekaterinburgskaia eparkhiia. Sobytiia. Liudi. Khramy.* [Ekaterinburg Diocese. Events. People. Churchs]. Ekaterinburg: Izd-vo Ural. Un-ta, 2001, p. 29.
15. Lavrinov V. *Ekaterinburgskaya eparkhiya. Sobytiya. Lyudi. Khramy.* [Yekaterinburg Diocese. Events. People. Churches]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta, 2001, P. 297.
16. Lavrinov V. *Ekaterinburgskaya eparkhiya. Sobytiya. Lyudi. Khramy.* [Yekaterinburg Diocese. Events. People. Churches]. Yekaterinburg, Izdatel'stvo Ural'skogo Universiteta, 2001, P. 59.
17. Zolotarev B.M. Litvinov N.G. *Tserkov' Sviatykh Petra i Pavla.* [St. Peter and Paul Church]. Severoural'sk, 1990, P. 16.
18. Zolotarev B.M. Litvinov N.G. *Tserkov' Sviatykh Petra i Pavla.* [St. Peter and Paul Church]. Severoural'sk, 1990, P. 20.
19. Zolotarev B.M. Litvinov N.G. *Tserkov' Sviatykh Petra i Pavla.* [St. Peter and Paul Church]. Severoural'sk, 1990, P. 34.
20. Zolotarev B.M. Litvinov N.G. *Tserkov' Sviatykh Petra i Pavla.* [St. Peter and Paul Church]. Severoural'sk, 1990, P. 37.

Аюшеева Д.В., Доржиева Д.Л.

Жизнь и деятельность известного буддолога, философа и духовного наставника Дандарона Б.Д.

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

Д.В. Аюшеева

Аннотация. Статья посвящена жизни и деятельности известного бурятского учёного-востоковеда, философа, буддиста и религиозного деятеля Дандарона Б.Д. Автор анализирует не только его роль в сохранении древней буддийской традиции в советском государстве, но и попытки создания новой буддийской системы, основанной на синтезе современного научного и религиозного знания.

Ключевые слова: тибетский буддизм, необуддизм, буддология, западная культура, тантрическое учение

Д.Л. Доржиева

Бидия Дандарович Дандарон – известный бурятский буддолог, философ, духовный наставник, продолжатель древней религиозной буддийской традиции. Он был учеником и преемником Л.-С. Цыденова (1851–?), незаурядного мыслителя, философа, мастера духовной практики, реформатора буддизма, организатора и лидера уникального в российской истории теократического (балагатского) движения, создателя теократического государства, основанного на принципах буддийской концепции власти. Традиция Л.-С. Цыденова была воспринята и развита в необуддизме Б.Д. Дандарона. Его работы заключают в себе попытки создать философскую систему «необуддизма» в качестве «буддизма для европейцев».

Бидия Дандарович Дандарон родился по официальным данным 14 декабря 1914 г. в с. Кижинга в семье буддийского монаха (ламы), философа и поэта Доржи Бадмаева и Балжимы Абидуевой, одной из дочерей известного кижингинского просветителя Абиды.

С детства судьба Дандарона обрела необычайные черты: при рождении его признали четырнадцатым перерожденцем видного тибетского монаха Чжаягсэн-гэгэна. Для Бурятии в среде буддистов это было редким событием. Чжаягсэн-гэгэн до своей смерти в 1913 г. был настоятелем крупнейшего монастыря Гумбум Чжамбалинг (в области Амдо Гумбум на северо-востоке Тибета) и являлся прямым учителем Лубсана-Сандана Цыденова. Существуют сведения, что вскоре после рождения Дандарона из Гумбума прибыла делегация монахов, чтобы по традиции забрать его на воспитание, но Лубсан-Сандан, предвидя иной масштаб судьбы и деяний своего ученика, со словами «он будет нужен здесь» отказал им. Бидия Дандарон остаётся на воспитании в

традиционной бурятской семье среди глубоко верующих людей, сочетающих в своей жизни культуру кочевого народа с высокой духовностью буддизма. В июле 1921 г. Дандарон был провозглашён после смерти своего отца Д. Бадмаева полным наследником духовной власти Лубсан-Сандан Цыденова и отныне стал носить титул Дхармараджи – «духовного царя трёх миров», «Владыки Учения»[1]. Были проведён соответствующий ритуал и праздничное моление, а также устроены спортивные состязания в честь этого события.

Признание юного Бидии Дандарона перерожденцем вызвало пристальное внимание к нему и его семье со стороны советской власти и послужило причиной большинства трудностей во всей его последующей жизни. Мальчиком Бидия Дандарович был учеником у Цыден-ламы в Кижингинском монастыре (дацане), заучивал наизусть базовые буддийские тексты, изучал монгольский и тибетский языки. В 1923–1926 гг. Дандарон учится в Кижингинской школе, где одним из его преподавателей был будущий известный писатель, классик советской бурятской литературы, Хоца Намсараев. Из-за преследований властей он вынуждено продолжает учебу в кооперативной школе-семилетке в Кяхте.

В 1933 г. Дандарон поступил в Ленинградский институт инженеров гражданского воздушного флота им. Гольцмана, современный Институт авиаприборостроения, на факультет специальной технической службы. Параллельно своим занятиям в институте Дандарон посещает курсы тибетского и монгольского языков, проводимых под руководством известного учёного-ориенталиста, тибетолога А.И. Вострикова. С 1933 г. он «начал сдавать экстерном в ЛГУ на монгольском отделении восточного факультета (Лингвистическом институте)»[2]. Ленинград был выбран Дандароном не случайно. Именно здесь ещё с дореволюционных времен существовала самая сильная буддийская община на европейской территории России; именно здесь формировалась в те годы отечественная школа востоковедения.

В 1937 г. Бидия Дандарон был арестован в первый раз вместе с рядом востоковедов по обвинению в антисоветской деятельности. Его признали виновным в том, что он являлся руководящим членом подпольной панмонгольской националистической партии, вёл активную контрреволюционную националистическую работу под лозунгом объединения жёлтых рас в целях подготовки вооружённой борьбы против советской власти, отторжения от СССР Бурят-Монгольской АССР и создания единого государства монгольских рас[3]. Помимо стандартного обвинения в «панмонголизме» (с подобной «панмонгольской» формулировкой был уничтожен или репрессирован весь цвет бурят-монгольской, калмыцкой и тувинской интеллигенции), Б.Д. Дандарону инкриминируется эпизод детства с его «интронизацией в цари». Несмотря на явную абсурдность обвинения, он приговорён к смертной казни. Впоследствии смертный приговор был заменён двадцать пятью годами каторги.

В феврале 1943 г. Дандарона освобождают досрочно из-за открытой формы туберкулёза. Он возвращается на родину, где поправляет своё здоровье. Статус Дандарона как перерожденца и бывшего политзаключённого вызывает большой интерес со стороны местных властей. В 1946 г. он вынужден переехать в Томскую область, где в ноябре 1948 г. он был вторично арестован за антисоветскую агитацию, клевету на советскую действительность и высказывания о создании буржуазно-националистического государства и приговорён к десяти годам исправительно-трудовых лагерей.

В период между двумя тюремными заключениями главным делом Б.Д. Дандарона становится укрепление буддийской церкви в Бурят-Монголии: восстановление Агинского дацана в Читинской области и постройка

нового Иволгинского дацана в Бурятской АССР. В 1945 г. он совместно с Галсан Хайдубом, агинским ламой, учеником и помощником Агвана Доржиева, а также героем Великой Отечественной Войны, написал письмо И. Сталину с просьбой разрешить строительство нынешнего Иволгинского дацана.

Годы, проведённые на каторге, Дандарон называл своими университетами. У него появилась возможность знакомиться с лучшими образцами европейской литературы: тюремная библиотека пополнялась за счёт конфискации библиотек репрессированной интеллигенции. Именно в заключении он познакомился с книгой О. Шпенглера «Закат Европы», которую ценил «как опыт изложения кармы народов и цивилизаций»[4].

Как ни парадоксально, но тюрьмы и лагеря стали для молодого Дандарона этапом интеллектуального роста. Именно там он начал формироваться как мыслитель, чему немало способствовали, вероятно, как трагичные условия, побуждавшие к осмыслению опыта собственной жизни и смысла жизни вообще, так и общение с многочисленными заключенными – российскими и европейскими интеллектуалами, профессорами из числа советских немцев, с репрессированным буддийским духовенством и интеллигенцией из Бурят-Монголии, Калмыкии и Тувы, заполнивших в те годы в лагеря и тюрьмы ГУЛАГа. По высказываниям Дандарона, в период первой лагерной ссылки в тюрьме он общался с выдающимися деятелями бурят-монгольской культуры и политики – А. Сампиловым, профессорами Б. Барадийном, Ц. Жамцарано. Последний, по его словам, читал арестованным бурятам лекции по истории[5]. В одном из лагерей образовался кружок, участники которого читали для друзей лекции каждый по своей специальности. В свою очередь, Дандарон делает сообщения по буддизму и тибетологии. В лагере он сближается с Василием Эмильевичем Сеземаном, членом разогнанного в 1923 г. Философского общества при Санкт-Петербургском университете, профессором философии Вильнюсского университета, принадлежавшим к кружку известного русского философа Льва Карсавина. В 20-х гг. Сеземан входил в руководство евразийской организации. Как евразиец был арестован в 1949 г. вместе с Л.П. Карсавиным. По воспоминаниям Н. Ковригиной-Сеземан, приёмной дочери В.Э. Сеземана, в лагере «Сеземан читал ему [Дандарону] лекции по истории европейской философии, а Дандарон – по буддизму»[6]. В.Э. Сеземан относился к русским последователям Марбургской школы, поэтому следы неокантианского влияния обнаруживаются в сочинениях и переписке Дандарона. По некоторым сведениям, в лагере даже проводился семинар по неокантианской проблематике. Результатом этих общений стали цикл лекций «Взаимоотношение материи и духа» по истории европейской философии и книга «Эстетика» об истории западных эстетических теорий и эстетической мысли. Таким образом, в целом европейская, прежде всего немецкая классическая философия, имела в этот период на него большое влияние, о чём он сам не раз будет говорить позднее в беседах со своими учениками[7].

Формирование Б. Дандарона как мыслителя, как религиозного деятеля и учителя явно ощутимо уже в период второго лагерного заключения. По сведениям В.М. Монтлевича, в эти годы – с 1948 по 1956 – у Дандарона появляются первые религиозные последователи, среди которых два западных немца и польский журналист Вольдемар Кокошка. Впоследствии именно Кокошка вывезет за рубеж во время репатриации иностранцев из лагерей на Запад рукопись Б. Дандарона, замаскировав её гипсом на руке с намеренным переломом. Этот труд под названием «Необуддизм», подписанный именем Зидда-Базар[8], раскрывал основы буддийской философии в её связи с данными современной науки. По мнению В.М. Монтлевича, это был первый вариант написанной позднее, в 1970 г., книги «Мысли буддиста»[9].

Среди заключённых друзьями, собеседниками и соратниками Дандарона были и ламы всех возрастов. Общаясь с ними, он продолжал духовное образование и совершенствовал тибетский и монгольский язык[10]. Несмотря на все тяготы, лагерная жизнь позволяла заниматься буддийской философией и созерцанием. По его словам, процесс осмысления собственной жизни и своего собственного положения с позиций буддийской философии и йоги, а также нравственного преобразования и очищения шёл в тех условиях удивительно быстро[11]. Сравнивая условия воли и тюремного заключения, Бидия Дандарович пишет: «Тюрьма имеет свои положительные стороны, там я не буду тратить энергию и время на добывание пищи и одежды. Недостаток единственный – отсутствие литературы. А на воле есть литература (во всяком случае можно найти) и есть возможность писать. Не писать мне трудно, ибо голова заполнена идеями, которые необходимо изложить на бумаге, но зато здесь требуется колоссальное время для доставания еды и примитивного одеяния»[12].

В 1956 г. Дандарон был окончательно освобождён и реабилитирован, полностью аннулированы все нелепые обвинения 1948 г., реабилитация по первой судимости 1937 г. произошла в 1958 г. К сожалению, на свободе ему суждено было пробыть недолго, но сделать он успел очень много.

Московский период – с осени 1956 г. по май 1957 г. – были пиком научной творческой деятельности Б. Дандарона, определившим направление его дальнейшего научного поиска. За эти месяцы он проделал неимоверный труд, сформировав общую схему исследования буддизма. Проштудировал практически всю историю философии Запада от античности до современности, восполнил пробелы в изучении буддизма, перечитав ранее недоступную ему литературу по буддологии. Этот период стал плодотворным, во многом благодаря знакомству в 1956 г. с Наталией Юрьевной Ковригиной, приёмной дочерью профессора В.Э. Сеземана.

Между ними завязываются необычные отношения и трёхлетняя переписка, из которой мы можем проследить его интенсивную творческую жизнь, его сильную и страстную натуру, решительный характер. Она стала поистине музой его духовного подъёма, вдохновительницей многих поисков. Эта переписка вдохновляла его, давала импульс к творчеству, накапливала материал к созданию новой буддийской теории (необуддизма). Он пишет в письмах: «Основатели теории (системы) необуддизма вынуждены строить свою метафизическую теорию, которая может объяснить происхождение мира и совершенство атмана, не впадая в противоречие с современной наукой… Это моя «система», она может выдержать испытание в том случае, если она способна будет объяснить все явления феноменального и духовного мира без противоречий»[13]. Дандарон предлагает схему изложения этой новой теории, состоящую из пунктов: 1. Индивидуальное Я; 2. Психология; 3. Учение о зависимом происхождении; 4. Этика; 5. Карма и новое рождение; 6. Ещё раз о нирване; 7. Отношение к Богу; 8. Практическая религия; 9. Теория познания; 10. Пути совершенства у йогачаров. Он полагал, что если теорию излагать в таком плане, то она способна вобрать как сансару, так и нирвану[14].

В этот период Бидия Дандарович всерьёз интересуется психологией, психоанализом, парапсихологией. Высказывает предположение, что парапсихология, основанная на нравственной философии, может «подготовить почву для разработки нового всемирного религиозного учения, метафизика которого будет основана на последних достижениях человеческой науки»[15]. Собственную метафизическую систему он мыслил как «попытку синтеза западной и восточной мудрости»[16]. Эти поиски и разработки превратились впоследствии в новое религиозно-философское видение мира на основе буддийского учения.

Обстоятельства жизни Дандарона в Москве, несмотря на плодотворную исследовательскую деятельность, складываются неблагоприятно и бесперспективно: нет прописки, нет возможности устроиться на работу ни в Москве, ни в Ленинграде, где о нём хлопочет профессор Д.А. Алексеев и где получено принципиальное согласие на его приём в ЛО ИВАН от декана восточного факультета ЛГУ академика И.А. Орбели. Он на время вынуждено выезжает на родину, поскольку ужесточается паспортный режим во время подготовки к Международному студенческому фестивалю.

На родине, в Кижинге, Б. Дандарон продолжает усиленно работать и совершенствоваться, находит богатую библиотеку своего отца. «Мой приезд на родину, – пишет он, – видимо связан с совершенствующим движением, ибо здесь нашел такую литературу на тибетском и монгольском языках, которую я не нашел нигде. Но эта литература мне нужна именно в эту стадию моего развития»[17].

В сентябре 1957 г. Дандарон вновь приезжает в Москву. По приезде профессор К.М. Черемисов знакомит его с учёным-филологом, буддологом с мировым именем Юрием Николаевичем Рерихом. Но и в этот приезд ему не удается трудоустроиться. Тем не менее он начинает работу над литературным заказом, связанным с 300-летием присоединения бурят-монгольского народа к русскому государству, и заканчивает её при возвращении в Улан-Удэ. Эта работа позволила ему в 1966 г. издать вместе с Б.С. Санжиным повесть «За великой правдой». С 1 ноября 1957 г. Б.Д. Дандарон устраивается внештатным научным сотрудником в Институт культуры филиала АН в сектор тибетологии. Получает доступ к огромному количеству материалов в хранилище тибетских и монгольских рукописей и ксилографов, собранных из уничтоженных дацанов в 30-е гг. С 6 октября 1958 г. он зачислен младшим научным сотрудником в сектор тибетологии Бурятского комплексного НИИ АН СССР (позже БИОН – Бурятский институт общественных наук, ныне ИМБТ – Институт монголоведения, буддологии и тибетологии).

В 1959 г. в Улан-Удэ приезжает Ю.Н. Рерих. Вместе с Дандароном они обсуждают проблемы развития буддологии и тибетологии, составляют программу буддологических исследований, намечают первоочередные издания и переводы. Прежде всего, это были сочинения учёных буддистов Тибета и Монголии, среди которых: Гунчен Жамьян Шадпа Дорже (1649–1723); Второй Панчен-лама Лобсан Балдан Еше (1664–1737); Сумпа Кенпо Еше Балжор (1704–1788); Чанкья Ролпэ-Дорже, пекинский хутухта (1717–1786); Лондол-лама Агван Лобсан (1719–1796); Чахар Лобсан Цултим (XVIII в.); Дандар-лхарамба (XVIII в.)[18]. После смерти Ю.Н. Рериха в 1960 г. Дандарон продолжает намеченные исследования. В сотрудничестве с высокообразованными ламами-консультантами Жимба Жамцо Цыбеновым, ламой Гэмпилом и Лодоем Ямпиловичем Ямпиловым разбирает и систематизирует тибетский фонд института, одно из богатейших хранилищ, подобных которому нет не только в нашей стране, но и в мире. Появляются первые публикации, посвящённые описанию собраний фонда и отдельным авторам. Одновременно пишет научные статьи по истории и философии (некоторые из них печатаются на английском языке в Коломбо, на Цейлоне), участвует (вместе с Б.В. Семичовым, Ю.М. Парфионовичем) в составлении «Тибетско-русского словаря», изданного в 1963 г. в Москве. Этот словарь стал на многие годы, вплоть до 1987 г., когда вышел последний, десятый том словаря Ю.Н. Рериха, главным пособием для буддистов и начинающих буддологов. Тогда же Дандарон переводит и издаёт буддийский терминологический словарь «Источник мудрецов».

Самым важным делом в заключительный период его жизни явилось

создание мирской буддийской общины. Впервые учение буддизма передавалось представителям иной для буддизма этнической и культурной среды. Летом 1965 г. в Улан-Удэ к Дандарону приезжает его первый европейский ученик А.И. Железнов (1940–1996), с которого началось распространение буддизма как религиозного движения среди представителей европейской части нашей страны. Постепенно расширялся круг учеников, росла известность Дандарона не только как учёного-буддолога, но и как мастера проповеди, как Учителя.

Из различных частей европейской части СССР, главным образом из прибалтийских советских республик, Украины, а также из Ленинграда и Москвы, к Дандарону стали съезжаться молодые интеллигентные и образованные люди, искавшие истину в буддийском учении. Среди них молодые востоковеды: А.М. Пятигорский, М.Ф. Альбедиль, О.Ф. Волкова, Л.Э. Мялль, Д. Буткус, религиозные последователи – «искатели истины» – А.И. Железнов, В.Н. Пупышев, В.М. Монтлевич, О.В. Альбедиль, А.М. Донец, Ю.К. Лавров, В.П. Репка, Г.Д. Мерясова и многие другие. На процессе 1972 г. было названо более 60 учеников, приезжих и местных.

Когда Б.Д. Дандарон провозгласил принцип «Тантра – на Запад», не все бурятские ламы однозначно восприняли начинания. «Зачем западным людям буддизм, у них есть свой Бог?» – в этом вопросе многие выражали своё несогласие с позицией Дандарона. Всё же ведущие ламы поддержали его, среди них были лама-философ габжа-лама Готавон, настоятель Иволгинского дацана Цыбен Цыбенов, тувинский лама Гендун-Цырен, эмчи-лама Дашиев, оказывал поддержку и хамбо-лама Гомбоев[19]. Продолжил начатую Дандароном передачу учения западным адептам лама Дарма-Доди (Жалсараев) и лама Жимба-Жамсо Цыбенов.

Б.Д. Дандарон большую часть времени посвящал ученикам. Методично и детально занимается он объяснением основных положений теории и практики буддийской медитации, передаёт тайные смыслы и методы Тантры, наиболее важные из которых, согласно традиции, передавались из уст учителя в ухо ученика через тростниковую палочку. Такая форма наставлений называется карнатантра – «Тантра в ухо». Своих учеников Б.Д. Дандарон учил быстрым методам реализации недвойственности, через импровизацию и умение созерцать в любой жизненной ситуации. При этом он признавал необходимость и настаивал на общебуддийском образовании, на обязательном освоении восточных языков, особенно на изучении тибетского языка.

Помимо ежедневных встреч и бесед с учениками, Дандарон переводит тибетские тексты, необходимые для практики. Кроме того, научный план в институте тоже был связан с переводами с тибетского языка. Ещё более ответственным, трудоёмким и чрезвычайно важным был процесс написания книг и статей по общей проблематике буддизма, востребованных его учениками. Чтобы всё успеть, приходилось работать по ночам. Помогала лагерная закалка и привычки режимного образа жизни. Ученики поражались выносливости и трудоспособности Бидии Дандаровича, это было для них вдохновляющим примером исключительной силы духа и приверженности буддизму.

В 1970 г. Б.Д. Дандарон заканчивает основополагающую книгу по теории и практике буддизма «Мысли буддиста», ставшую ценнейшим пособием для его учеников и впоследствии всех начинающих буддистов[20]. За неполные четыре года – с 1968-го по 1972-й – он создаёт необходимый корпус статей, осветивших основные проблемы буддийской философии. Вот основные из них: «Теория шуньи у мадхьмиков», «51 психический элемент виджнанавадинов», «Постоянные элементы в буддийской философии», «Общая схема совершенствования по путям мантраяны», «Буддийская теория индивидуального

Я», «Элементы зависимого происхождения по тибетским источникам», «Махамудра как объединяющий принцип буддийского тантризма». Он углубляет и развивает сложнейшие философские идеи буддизма, делая их доступными для русскоязычного читателя, интерпретируя их в контексте европейской философской мысли. Б.Д. Дандарон явился первым российским ученым, использовавшим компаративистский метод в философском анализе основных положений буддизма.

Одним словом, «с середины 60-х годов Дандарон занимается истолкованием основных положений буддийской философии для обогащения и развития современного философского и научного знания. Одновременно он занимается истолкованием ряда основных положений современного философского и научного знания в смысле и для освоения их в духе буддизма, стремясь выработать новое осмысление традиционной буддийской метафизики»[21].

Продолжая дело своего учителя Л-С. Цыденова, Дандарон создает собственное синтетическое учение, объединявшее в себе несколько разных традиций тибетского буддизма. Изучая аутентичные источники, он смог доказать, что все противоречия носят формальный характер. «Я объединяю все школы – и гелуг, и кагью, и сакья, и ньингма», – таковы его слова, такова его уникальность[22].

Таким образом, Б.Д. Дандарон продолжил традиции своего учителя, которые заключалось в особенной передаче тантрийского учения, самого сложного и опасного, но самого быстрого пути достижения Просветления. Следуя заветам Л.-С. Цыденова, Б.Д. Дандарон практиковал в миру, а не в монастырских стенах, проповедовал мирянам, обучая их сочетать повседневную жизнь с тантрийской практикой. Многие его западные ученики предпочли городской суете уединённую жизнь в селе, где образовали свои небольшие общины. Так, линия преемственности не прерывается по сей день.

Община была действительно ярким феноменом, оставившим след в сознании людей, даже не имеющих прямого отношения к событиям тех лет: в воспоминаниях многих улан-удэнцев и жителей республики того времени так или иначе отражается деятельность Дандарона и его учеников[23].

Но именно такая открытая религиозная деятельность в атеистическом государстве послужила причиной пристального наблюдения властей и нового и последнего ареста Б.Д. Дандарона. В августе-сентябре 1972 г. его обвиняют в создании религиозной группы и арестовывают вместе с четырьмя учениками, у остальных берут подписку о невыезде из Улан-Удэ. Этот инцидент взбудоражил научную общественность по всей стране, войдя в историю под названием «Дело Дандарона». В Москве и Прибалтике проходит широкая волна обысков, изымаются все буддийские канонические тексты, произведения буддийского искусства и культовые предметы, допрашивают известных востоковедов-буддологов О.Ф. Волкову, А.М. Пятигорского, Л.Э. Мялля.

В 1972 г. судят одного Дандорона, а арестованных учеников: А.И. Железнова, Ю.К. Лаврова, В.М. Монтлевича, Д. Буткуса после пятнадцатиминутной психиатрической экспертизы признают душевно больными («вялотекущая шизофрения») и назначают принудительное лечение в психиатрических больницах по месту жительства. Все оставшиеся на свободе ученики подвергались административным взысканиям и пристальному вниманию со стороны органов идеологического надзора на протяжении многих лет.

Будучи в заключении, Б.Д. Дандарон через переписку с учениками продолжает свою религиозную проповедь. Его письма были мощным стимулом продолжения буддийской жизни для его учеников. Он не сломлен, он

полон планами развития буддизма, реорганизации сангхи, научного и буддологического поиска. Пишет последний свой незаконченный философский труд «О Четырёх Благородных Истинах Будды», известную под названием «Чёрная тетрадь»[24], об «общественной карме» с позиций Ваджраяны на примерах истории различных народов и культур мира. В этой работе даётся критический анализ истории диктатур прошлого и настоящего, разбирается механизм общей судьбы тиранов и подвластных им народов с точки зрения буддийской теории кармы, статистические закономерности развития больших масс людей называются общественной кармой. Б.Д. Дандарон предлагает позитивное решение проблемы страдания как индивидуума, так и целых народов. Работа не была завершена из-за его смерти 26 октября 1974 г.

Так завершилась насыщенная жизнь духовного подвижника, наставника, учёного-буддолога, яркого представителя отечественной и мировой буддологии, мыслителя, одного из основоположников современных форм буддизма.

Таким образом, восприняв все особенности духовной деятельности Лубсан-Сандана Цыденова – видоизменение образа жизни монашества, создание группы созерцателей-сподвижников под руководством Учителя, возрождение взаимоотношения Учитель-ученик, интенсивная созерцательная практика в уединении, сохранение дацанской учености – Б.Д. Дандарон привнес в научное прочтение буддийской философии последних данных как философских, так и физических наук. Такое прочтение он называл необуддизмом. Этот термин был шире идеи создания современного буддийского мировоззрения на основе синтеза классических положений Дхармы с новейшими концептуальными открытиями в области физических наук, он подразумевал и практические действия – создание содружества последователей[25], которая и осуществила намеченный Дандароном прорыв буддизма на Запад, даже не в пространственном, а в культурологическом и ментальном смыслах.

Библиографический список

1. Гармаев Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: дис…канд. филос. наук. – М., 2005.
2. Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995.
3. Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Чёрная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В.М. Монтлевич. – СПб. : Евразия, 2006.
4. Монтлевич В.М. Краткая биография Б.Д. Дандарона (к семинару «Дело Дандарона»), 25 лет спустя) // URL: www.pravidya.ru, 1997.
5. Отдел памятников письменности Востока (ХВР) ИМБТ СО РАН. Ф. 33 «Б.Д. Дандарон». – Оп. 1. – Д. 1.
6. Пятигорский А.М. Уход Дандарона // URL: http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/p27.html.

---

[1] Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Чёрная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В.М. Монтлевич. – СПб. : Евразия, 2006. – С. 284–285.
[2] Отдел памятников письменности Востока (ХВР) ИМБТ СО РАН. Ф. 33 «Б.Д. Дандарон». – Оп. 1. – Д. 1.
[3] Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Чёрная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В.М. Монтлевич. – СПб. : Евразия, 2006. – С. 295.
[4] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 8.
[5] Монтлевич В.М. Краткая биография Б.Д. Дандарона (к семинару «Дело Дандарона»), 25 лет спустя) // www.pravidya.ru, 1997.

[6] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 25.
[7] Гармаев Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: дис… канд. филос. наук. – М., 2005. – С. 22–23.
[8] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 9.
[9] Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Чёрная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В.М. Монтлевич. – СПб. : Евразия, 2006. – С. 321.
[10] Так описывал Пятигорский А.М. в своём эссе «В лагере постепенно из них сложился своего рода буддийский круг такой пестроты, которую мог явить только лагерь того времени» (Пятигорский А.М. Уход Дандарона // http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/p27.html).
[11] Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Чёрная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В.М. Монтлевич. – СПб. : Евразия, 2006. – С. 322.
[12] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 260.
[13] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 85.
[14] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 118.
[15] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 208.
[16] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 29.
[17] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 279.
[18] Дандарон Б.Д. Избранные статьи; Чёрная Тетрадь / Материалы к биографии / История Кукунора / Сумпа Кенпо. Авт.-сост. В.М. Монтлевич. – СПб.: Евразия, 2006. – С. 342.
[19] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 19.
[20]«Мысли буддиста» разошлась в самиздате под псевдонимом Читтаваджра. На процессе 1972 г. была предпринята попытка представить эту книгу в качестве одного из главных доказательств «вины» Б.Д. Дандарона. Однако авторство книги следствию доказать не удалось.
[21] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 19.
[22] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 19.
[23] Гармаев Д.О. Философские основы необуддизма Б.Д. Дандарона: дис… канд. филос. наук. – М., 2005. – С. 38.
[24] Работа записывалась в толстую тетрадь в чёрной коленкоровой обложке, именно поэтому она среди учеников именовалась «Чёрная Тетрадь».
[25] Дандарон Б.Д. 99 писем о буддизме и любви (1956–1959 гг.). – СПб. : Издательство «Дацан Гунзэчойнэй», 1995. – С. 6.

References

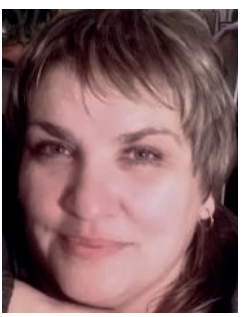
1. Dandaron B.D. *Izbrannye stat'i. Chernaya Tetrad'. Materialy k biografii. "Istoriya Kukunora" Sumpy Kenpo.* [Collected papers. Black notebook. Biographic materials. "History of Qinghai Lake" by Sumpa Kenpo]. St. Petersburg, Evraziya, 2006, pp. 284–285.
2. *Otdel pamyatnikov pis'mennosti Vostoka IMBT SO RAN* [The department of literary texts of the East at The Institute of Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of SB RAS]. Fund 33, Inventory 1, Doc. 1.
3. Dandaron B.D. *Izbrannye stat'i. Chernaya Tetrad'. Materialy k biografii. "Istoriya Kukunora" Sumpy Kenpo.* [Collected papers. Black notebook. Biographic materials. "History of Qinghai Lake" by Sumpa Kenpo]. St. Petersburg, Evraziya, 2006, P. 295.
4. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P.8.

5. Montlevich V.M. *Kratkaya biografiya B.D. Dandarona* [Potted biography of B.D. Dandaron]. Available at: www.pravidya.ru.
6. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 25.
7. Garmaev D.O. *Filosofskie osnovy neobuddizma B.D.Dandarona. Diss. kand. filos. nauk* [Philosophical basics of neo-Buddhism of B.D. Dandaron. Ph.D. thesis in Philosophy]. Moscow, 2005, pp. 22–23.
8. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 9.
9. Dandaron B.D. *Izbrannye stat'i. Chernaya Tetrad'. Materialy k biografii. "Istoriya Kukunora" Sumpy Kenpo*. [Collected papers. Black notebook. Biographic materials. "History of Qinghai Lake" by Sumpa Kenpo]. St. Petersburg, Evraziya, 2006, P. 321.
10. Pyatigorskiy A.M. *Ukhod Dandarona* [Dandaron's leaving]. Available at: http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/p27.html.
11. Dandaron B.D. *Izbrannye stat'i. Chernaya Tetrad'. Materialy k biografii. "Istoriya Kukunora" Sumpy Kenpo.* [Collected papers. Black notebook. Biographic materials. "History of Qinghai Lake" by Sumpa Kenpo]. St. Petersburg, Evraziya, 2006, P. 322.
12. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 260.
13. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 85.
14. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 118.
15. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 208.
16. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 29.
17. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 279.
18. Dandaron B.D. *Izbrannye stat'i. Chernaya Tetrad'. Materialy k biografii. "Istoriya Kukunora" Sumpy Kenpo.* [Collected papers. Black notebook. Biographic materials. "History of Qinghai Lake" by Sumpa Kenpo]. St. Petersburg, Evraziya, 2006, P. 342.
19. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 19.
20. Pyatigorskiy A.M. *Ukhod Dandarona* [Dandaron's leaving]. Available at: http://magazines.russ.ru/continent/2012/151/p27.html.
21. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 19.
22. Garmaev D.O. *Filosofskie osnovy neobuddizma B.D.Dandarona. Diss. kand. filos. nauk* [Philosophical basics of neo-Buddhism of B.D. Dandaron. Ph.D. thesis in Philosophy]. Moscow, 2005, P. 38.
23. Dandaron B.D. *99 pisem o buddizme i lyubvi (1956–1959 gg.)* [99 Letters of Buddhism and love (1956-1959)]. St. Petersburg, Izdatel'stvo «Datsan Gunzechoyney», 1995, P. 6.

Федирко О.П.

Модели государственно-конфессиональных отношений на российском Дальнем Востоке в 1917–1939 гг.

Исследование выполнено при поддержке ДВФУ, проект № 14-08-05-2_и» «Thiswork was supported by the Far Eastern Federal University, project.14-08-05-2_и»



О.П. Федирко

Аннотация. В статье предлагается авторская периодизация государственно-конфессиональных отношений на российском Дальнем Востоке с учётом внутри- и внешнеполитической, этноконфессиональной специфики региона. Автор статьи приходит к следующим выводам: 1) в период с 1917 по 1939 гг. на Дальнем Востоке реализовывались три модели государственно-конфессиональных отношений, осуществляемые параллельно, либо сменяющие друг друга: административная, либеральная, традиционная; 2) частота смены этих моделей свидетельствует об отсутствии заранее подготовленного сценария в построении отношений в системе «власть-конфессии» в новых социально-политических условиях; 3) в рамках каждой из этой моделей были разработаны специфические формы и методы взаимодействия государства и религиозных объединений, изучение и оценка результативности которых позволяет транслировать этот опыт на современные политические процессы.

Ключевые слова: государственно-конфессиональные отношения, религия, Дальний Восток России, антирелигиозная пропаганда, революция, репрессии

На сегодняшний день сформировалась потребность в совершенствовании взаимоотношений государства и религиозных объединений в условиях формирования новой модели государственной политики в Российской Федерации. Сложившаяся в этой сфере ситуация показывает, что перед страной стоит задача выработки новых подходов к обеспечению свободы совести и вероисповедания. Это особенно важно в условиях формирования многоконфессионального общества и активного использования некоторыми экстремистскими силами религии в политических целях.

Определяя актуальность проблемы, нельзя не учитывать, что Дальний Восток в силу своей отдалённости является особенным регионом России. Его специфика проявляется в разных областях государственной и общественной жизни, в том числе и религиозной. Дальний Восток исторически является многонациональным и многоконфессиональным регионом, где православие никогда не было господствующей религией, с одной стороны, а с другой – в регионе с момента его заселения и до сегодняшнего дня большая часть населения не относила и не относит себя к какой-либо религии. Данное обстоятельство заставляет более внимательно относиться к историческому опыту взаимоотношений государства и конфессий на Дальнем Востоке в рассматриваемый период и извлекать необходимые уроки на будущее.

Анализируя основные тенденции развития государственно-конфессиональных отношений на российском Дальнем Востоке в 1917–1939 гг., мы

исходили из трёх фундаментальных положений:

– *во-первых*, государственно-конфессиональные отношения – это не феномен, а процесс, в котором участвуют несколько субъектов: государство, религиозные объединения (здесь мы употребляем термин, принятый в современном законодательстве для обозначения как зарегистрированных, так и незарегистрированных религиозных структур);

– *во-вторых*, признание наличия в развитии государственно-конфессиональных отношений на российском Дальнем Востоке ряда особенностей, связанных с этнокультурным и религиозным многообразием региона.

– *в третьих*, признания того, что российский Дальний Восток – многонациональный и поликонфессиональный регион, где под традиционными религиями наряду с официальным (до 1917 г.) православием мы понимаем традиционные верования коренных народов, а также старообрядчество и старорусское сектантство, различные деноминации протестантизма (лютеранство, баптизм, евангельское христианство), т.к. их последователи практически одновременно с представителями официального православия (или раньше) проникли в регион, участвуя в его освоении.

В этой связи, при анализе государственно-конфессиональных отношений, Дальний Восток России интересен именно в период с 1917 по 1939 гг., так как позволяет понять их специфику в зависимости от смены политической ситуации и режимов.

Для формулировки авторской концепции периодизации государственно-конфессиональных отношений на Дальнем Востоке России мы опирались на труды ведущих отечественных исследователей – историков и религиоведов (Е.М. Мирошниковой[1], М.И. Одинцова[2] и др.).

На основе данных нами выделены три модели государственно-конфессиональных отношений, сменявшие друг друга на Дальнем Востоке России в 1917–1939 гг.

1) «традиционная» (вариант идентификационной, в терминологии Е.М. Мирошниковой) – опиравшаяся на сложившиеся в Российской империи принципы государственно-конфессиональных отношений, где статус государственной церкви имела Русская православная церковь (РПЦ). Данная модель в регионе начала ломаться после Февральской революции, но учитывая особенности политической ситуации на Дальнем Востоке в годы революции и Гражданской войны, не только не была окончательно ликвидирована, а на определённых этапах даже получала поддержку (например, при правительстве Диттерихса);

2) «либеральная» (вариант, имеющий черты кооперационной и отделительной моделей, в терминологии Е.М. Мирошниковой) – модель взаимного невмешательства в дела друг друга со стороны государства и конфессий. Хотя применение «либеральной» модели большевиками скорее касалось взаимоотношений со всеми конфессиями, кроме Русской православной церкви.

3) «административная» (максимально жёсткий вариант отделительной модели, в терминологии Е.М. Мирошниковой, в крайнем выражении принимающий форму антирелигиозной политики) – характеризующаяся подавлением любых форм религиозности со стороны государства, признанием религии нетерпимой в обществе. Данная модель постепенно сложилась в Советском государстве, была оформлена нормативно в 1929 г. и реализовывалась до конца исследуемого периода.

В процессе формирования государственно-конфессиональных отношений на российском Дальнем Востоке в 1917–1939 гг. выделяются три периода: первый – с 1917 по 1922 гг., второй – с 1923 по 1929 гг. и третий с – 1929 по 1939 гг.

Первый период включает в себя реформы Временного правительства,

приход к власти в России большевиков и начало советских преобразований, гражданскую войну, образование Дальневосточной республики (ДВР) и её вхождение в состав РСФСР.

Хронологически начало первого периода становления государственно-конфессиональных отношений на Дальнем Востоке совпадает с общероссийским, а его окончание имеет специфические особенности. В европейской части России гражданская война закончилась в 1921 г., а на Дальнем Востоке весь 1922 г. ещё шли военные действия, которые закончились только в конце осени изгнанием из региона интервентов и белогвардейцев.

В рамках первого периода на Дальнем Востоке параллельно существовали две модели государственно-конфессиональных отношений: традиционная и либеральная. Такая ситуация была тесно увязана с внутренней политикой, осуществляемой на местах.

Либеральная модель государственно-конфессиональных отношений реализовывалась на Дальнем Востоке на протяжении всего первого периода. В течение 1917 г., воспользовавшись провозглашённой Временным правительством свободой совести, религиозные объединения на Дальнем Востоке активизировали свою деятельность по распространению своего учения и привлечения новых адептов и достигли в этом значительных успехов. Приход к власти большевиков незначительно изменил положение дел в регионе, несмотря на то, что советской властью законодательно было запрещено преподавание религии. Советизация Дальнего Востока прерывалась частыми попытками захвата власти со стороны буржуазно-либеральных сил и остановлена началом интервенции и провозглашением буржуазных правительств[3]. Данная модель государственно-конфессиональных отношений реализовывалась многопартийным правительством Дальневосточной республики (ДВР). Юридически основы религиозной политики в ДВР, были закреплены в Основном законе (Конституции) Дальневосточной республики от 23 апреля 1921 г. «…Всем гражданам республики гарантируется полная свобода совести. Пользование гражданскими и политическими правами совершенно независимо от вероисповедания, и никто в пределах республики не может быть преследуем никакой властью, в каких бы то ни было правах за свои религиозные убеждения»[4]. Конституция объявляла о полной свободе существования религиозных союзов и обществ.

Устойчивость либеральной модели в рамках первого периода на Дальнем Востоке объясняется несколькими факторами.

Во-первых, для региона была характерна поликонфессиональность и многонациональность. Провозглашение Временным правительством свободы совести и Конституцией РСФСР 1918 г. свободы пропаганды позволили дальневосточным конфессиям легализовать свою деятельность, чем они успешно воспользовались.

Во-вторых, ареной борьбы за власть в этот период были дальневосточные города. Для консервативного сельского населения сохранение религиозной составляющей жизни было чрезвычайно важным. Именно поэтому реализуемая ДВР модель взаимного невмешательства в дела друг друга со стороны государства и конфессий позволила власти привлечь на свою сторону значительную часть населения и выиграть гражданскую войну в регионе.

В-третьих, причинами этого был активная деятельность протестантских проповедников в условиях декларированной свободы совести, при активной поддержке как идеологической, так и финансовой из-за рубежа.

Традиционная модель, провозглашавшая в системе государственно-конфессиональных отношений возврат к сложившимся в Российской империи принципам главенства РПЦ, прослеживается в деятельности

буржуазных правительств (например, правительство Алексеевского, Хорвата, Диттерихса). Политика буржуазных властей в религиозном вопросе на Дальнем Востоке в 1917–1922 гг. во многом совпадала с политикой Российской империи, особенно в части признания первенства и главенства Русской православной церкви перед другими религиозными конфессиями. В приказе временного правителя края генерала Д.Л. Хорвата от 1 августа 1918 г. заявлялось о восстановлении в полном объеме действия Свода российских законов 1892 г. издания со всеми добавлениями и изменениями, последовавшими до Октября 1917 г.[5] 21 ноября 1921 г. был опубликован приказ особоуполномоченного Временного Приамурского правительства «О восстановлении Закона Божьего во всех училищах Охотско-Камчатского края»[6]. Члены Временного Приамурского правительства, критикуя большевиков, сравнивали их с «сатанистами», предупреждали об угрозе с религиозной стороны, особенно о том, что дети останутся без духовной пищи, т.к. в Советской России отменены уроки Закона божьего и т.д.[7]

Таким образом, в идеолого-пропагандистской деятельности дальневосточные буржуазные правительства всё больше опирались на религиозные чувства верующих.

Свержение буржуазных правительств означало крушение данной модели государственно-конфессиональных отношений на Дальнем Востоке и России в целом.

Период, начавшийся на Дальнем Востоке, в 1923 г. и продлившийся до 1929 г., характеризуется либеральными подходами в системе государственно-конфессиональных отношений.

Выбор в пользу либеральной модели был сделан под воздействием нескольких факторов:

– внешнеполитического: обострение международной обстановки, борьба за международный престиж советской власти, необходимый для её выживания и экспансии её идеологии;

– экономического: имеется в виду религиозный нэп, провозглашенный Л. Троцким;

– политико-идеологического: антирелигиозная борьба советского государства была сосредоточена против РПЦ, при этом власть не исключала возможности предоставления неправославным объединениям некоторых преимуществ и свобод, носивших временный характер.

– субъективного: формы и методы антирелигиозной работы зависели от точки зрения партийных чиновников на особенности и перспективы государственно-конфессиональных отношений.

8–16 марта 1921 г. состоялся X съезд РКП(б), решения которого запретили фракционную деятельность, ликвидировав возможность развития внутрипартийной демократии и создав возможность установления внутрипартийной диктатуры. Следующий шаг касался ликвидации оппозиции внутри страны, в качестве которой рассматривались и религиозные объединения граждан. На съезде были намечены задачи партии в антирелигиозной борьбе на ближайший период: «широкая постановка, руководство и содействие в деле антирелигиозной агитации и пропаганды среди широких масс трудящихся»[8] и определялся орган, ответственный за организацию этой работы, и определялся орган, ответственный за организацию этой работы, – Главполитпросвет.

Резолюция X съезда получила дальнейшее развитие в постановлении Пленума ЦК РКП(б) «По вопросу о нарушениях пункта 13 Программы и о постановке антирелигиозной пропаганды». В нём констатировалась низкая организация и слабое содержание проводимой работы среди верующих,

давались рекомендации к её совершенствованию. В пункте 7 «По вопросу об антирелигиозной агитации» были даны директивы всем партийным организациям и всем органам печати «не выпячивать этого вопроса на первое место, согласовывать политику в данном вопросе со всей нашей экономической политикой»[9].

Дальний Восток после его вхождения в состав СССР включается в организацию антирелигиозной пропаганды в свете решений партийных съездов начала 1920-х гг. Идеологическое обеспечение проведения антирелигиозной политики на Дальнем Востоке осуществлял «Агитпропотдел» Дальбюро РКП(б) – ВКП(б). К этой работе привлекались пионерские, комсомольские и общественные организации.

Против РПЦ, игравшей особую идеологическую роль в царской России, советское государство продолжает многочисленные кампании, направленные на дискредитацию и снижение её роли в образовательном и просветительском пространстве РСФСР, в то время как протестантизм переживает период, получивший название «золотого века»[10]. Протестантские церкви, воспользовавшись относительной лояльностью властей, продолжили начатую в годы Гражданской войны активную «евангелизацию» населения дальневосточного края, в том числе и среди приверженцев православия.

Государственно-конфессиональные отношения на Дальнем Востоке имели свои особенности. В связи с тем, что антирелигиозная пропаганда, организованная в СССР, была направлена против РПЦ, она почти не затронула протестантские объединения. В регионе продолжают действовать школы, организованные неправославными конфессиями, более того их число увеличивается и достигает пика в 1926 г., расширяются способы и методы их религиозной пропаганды. Дальневосточные протестанты организуют конфессиональные съезды, на которых обсуждают задачи по расширению сферы своего влияния. Региональные власти почти не ограничивали их деятельность.

В рамках третьего периода, начавшегося после принятия 8 апреля 1929 г. постановления «О религиозных объединениях», партией большевиков начинает реализоваться административная модель государственно-конфессиональных отношений, которая заключалась в подавлении любых форм религиозности в обществе, запрете на религиозное просвещение и пропаганду. Открытое наступление на религию на Дальнем Востоке начинается с 1931 г., после создания Постоянной комиссии по вопросам культов Крайисполкома ДВК в ведении которой находилась и организация антирелигиозной борьбы. Несмотря на репрессивный характер политики СССР по отношению к религиозным объединениям, они продолжали свою деятельность по распространению своего учения даже в местах заключения.

С начала 1930-х гг. государство переходит от контроля за деятельностью религиозных объединений к их ликвидации, стремясь в короткий срок построить безрелигиозное общество. И Дальний Восток превращается в место заключения, в лагерь для содержания «врагов народа», среди которых огромное количество было осужденных за религиозные взгляды и религиозную пропаганду[11].

Арест и осуждение священнослужителей или лиц, связанных с религией, происходили, как правило, на основании статьи 58 «Контрреволюционные преступления» Уголовного кодекса РСФСР, имевшей 18 примечаний. Анализ судебных решений, вынесенных служителям религиозного культа в 1920–30-е гг., показывает, что на Дальнем Востоке чаще всего по статье 58 УК РСФСР применялись примечания 10 и 11: шпионаж, активные действия против рабочего класса и революционного движения, проявленные при царском строе или у контрреволюционных правительств в период гражданской

войны. Оба примечания предусматривали наказание в виде лишения свободы от трёх лет и выше.

Пиком массовых репрессий священнослужителей на Дальнем Востоке, как и по всей стране, стал 1937 г. Только представителей Русской православной церкви в СССР в этом году было репрессировано 136 900 человек. Дальневосточные органы НКВД не отставали от общероссийских темпов. В октябре 1937 г. закончилось дело «церковно-монархической, шпионской организации» в Уссурийске[12].

В 1937 г. сотрудники дальневосточного НКВД закончили дело «харбинцев». После перехода КВЖД под юрисдикцию Китая многие служащие вернулись в советскую Россию и работали в народном хозяйстве. В 1937 г. по приказу наркома внутренних дел СССР началась операция «по ликвидации диверсионно-шпионских террористических кадров харбинцев на транспорте и в промышленности». В числе подлежащих аресту значились бывшие участники «Христианского союза молодых людей», сектанты. Причем «Христианский союз молодых людей» классифицировался властями как фашистская организация[13].

В 1937 г. в селе Паутовка Мазановского района арестовали группу евангелистов, якобы агитировавших «за восстановление монархического строя». Во Владивостоке группа верующих подверглась аресту за «систематическую антисоветскую деятельность» и чтение книги «Протоколы сионских мудрецов»[14].

Особенно много осужденных по религиозным мотивам было сосредоточено в лагерях г. Магадана. Причем, продолжая пропагандистскую деятельность и в лагерях, эти люди подвергались новым преследованиям. Примером может служить судьба Т.И. Кузовлёвой. В приговоре облсуда указано, что Кузовлёва проводила контрреволюционную пропаганду, в 1934 и 1935 гг. ходила по деревням и, используя религиозные предрассудки отсталой части населения, вела контрреволюционную пропаганду по вопросам коллективизации, распространяла контрреволюционные листовки, вербовала новых членов в контрреволюционную группу. Она была осуждена по ст. 58–10 ч. 2 и 58–11 УК РСФСР на 6 лет лишения свободы. На Колыму Кузовлёва была доставлена в конце сентября 1937 г. и помещена на командировку «Новый Магадан» (ЖенОЛП). Здесь против Кузовлёвой 9 декабря было возбуждено новое уголовное преследование. Свидетельница на допросах показала, что в бараке № 4, в котором она с 25 ноября стала старостой, «...есть контрреволюционная церковная группа, в состав которой входят заключённые женщины: Кузовлёва Т.И., Чернышёва М.И., Антонова А., Овешкова Ф.Н., Бреславец М.А., Табурчак Н.Г. Руководителями к-р церковной группы являются сестры Кузовлёва и Овешкова <...>. К-р церковная пропаганда заключается в организации пения церковных псалмов, в призыве не ходить на работу в праздники»[15]. Кузовлёва, как и её подельщицы, как и тысячи верующих, находившиеся в лагерях, просили администрацию об одном: не заставлять их работать в праздники (ибо это – большой грех) – «уважьте, а уж мы этот день вдвойне, втройне отработаем!». Тройка УНКВД по этому делу постановила: Кузовлёву расстрелять. Расстреляны были ещё 5 названных выше «участниц контрреволюционной группы», в том числе и родная сестра Кузовлёвой Ф.Н. Овешкова[16].

Однако, несмотря на чрезвычайные усилия, предпринятые для этого властными структурами, полностью победить религиозность в СССР не удалось. Религиозные убеждения для части общества являлись основой их мировоззрения, обязательной составной частью нравственного воспитания и поведения. А падение уровня религиозности населения Дальневосточного

края, о котором рапортовали партийные органы, было следствием не активной антирелигиозной пропаганды или деятельности Союзов Безбожников, а результатом репрессивной политики Советского Союза.

Таким образом, на примере короткого исторического периода с 1917 по 1939 гг. на территории Дальнего Востока России реализовывались три модели государственно-конфессиональных отношений, осуществляемые параллельно, либо сменяющие друг друга. Частота смены этих моделей свидетельствует об отсутствии заранее готового сценария в построении отношений в системе «власть-конфессии» в новых социально-политических условиях. В рамках каждой из этой моделей были разработаны специфические формы и методы взаимодействия государства и религиозных объединений, изучение и оценка результативности которых позволяет транслировать этот опыт на современные политические процессы.

Библиографический список

1. Вениамин, епископ Владивостокский и Приморский. Репрессии против Русской Православной Церкви как показатель бездуховности общества // Политические репрессии на Дальнем Востоке СССР в 1920–1950-е годы. – Владивосток, 2003. – С. 11.
2. Государственный архив Хабаровского края. – Ф.Р–137. – Оп. 10. – Д. 253. Л. – 104–107.
3. Друзяка А.В. Исторический опыт государственного регулирования внешней миграции на юге Дальнего Востока России (1858–2008 гг.). – Благовещенск, Благовещенский гос. пед. ун-т., 2010.
4. За нами придут корабли: Список реабилитированных лиц, смертные приговоры в отношении которых приведены в исполнение на территории Магаданской области. – Магадан: Кн. изд-во, 1999. – С. 26.
5. Известия ЦК РКП(б). – 1921. – № 33. – С. 33.
6. КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – М.:, Госполитиздат, 1954. – Ч. 1. – С. 551.
7. Мирошникова Е.М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. – Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н.Толстого, 2007.
8. Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско- логические очерки). – СПб.: РХГИ., 1997. – С. 188.
9. Одинцов М.И. Государство и церковь в России. XX век. – М., 1994.
10. Основной закон (Конституция) ДВР. – Владивосток, 1921. – С. 3.
11. Печерица В.Ф. Русские эмигранты из Китая и сталинские репрессии в СССР (20-40 гг.) // Политические репрессии на Дальнем Востоке СССР в 1920–1950-е годы. – Владивосток, 2003. – С. 180–182.
12. Потапова Н.В. Развитие баптистского движения в Сибири и на Дальнем Востоке России в условиях религиозной политики правительства А.В. Колчака (осень 1918–1919 гг.). – Клио. – 2013. – № 9. – С. 85–89.
13. Российский государственный исторический архив Дальнего Востока. – Ф. 159. – Оп. 1. – Д. 146. – Л. 246, 247.
14. Федирко О.П. Образование и пропаганда на Российском Дальнем Востоке (Государственно-конфессиональные отношения в Советской России и СССР в 1917–1939 годах). – Saarbrucken, Deutschland: LAP, 2012. – С. 97.

[1] Мирошникова Е.М. Кооперационная модель государственно-церковных отношений: опыт и проблемы. – Тула: Изд-во Тул. гос. пед. ун-та им. Л.Н.Толстого, 2007.
[2] Одинцов М.И. Государство и церковь в России. XX век. – М., 1994.
[3] Потапова Н.В. Развитие баптистского движения в Сибири и на Дальнем Востоке России в условиях религиозной политики правительства А.В. Колчака (осень 1918–1919 гг.). – Клио. – 2013. – № 9. – С. 85–89.

[4] Основной закон (Конституция) ДВР. – Владивосток, 1921. – С. 3.
[4] Федирко О.П. Образование и пропаганда на Российском Дальнем Востоке (Государственно-конфессиональные отношения в Советской России и СССР в 1917–1939 годах). – Saarbrucken, Deutschland: LAP, 2012. – С. 97.
[5] Российский государственный исторический архив Дальнего Востока. – Ф. 159. – Оп. 1. – Д. 146. – Л. 247.
[6] Там же. – Л. 246.
[7] КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. – М.:, Госполитиздат, 1954. – Ч. 1. – С. 551.
[8] Известия ЦК РКП(б). – 1921. – № 33. – С. 33.
[9] Митрохин Л.Н. Баптизм: история и современность (философско-логические очерки). – СПб.: РХГИ., 1997. – С. 188.
[11] Друзяка А.В. Исторический опыт государственного регулирования внешней миграции на юге Дальнего Востока России (1858–2008 гг.). – Благовещенск: Благовещенский гос. пед. ун-т., 2010. – 115 с.
[12] Вениамин, епископ Владивостокский и Приморский. Репрессии против Русской Православной Церкви как показатель бездуховности общества // Политические репрессии на Дальнем Востоке СССР в 1920–1950-е годы. – Владивосток, 2003. – С. 11.
[13] Печерица В.Ф. Русские эмигранты из Китая и сталинские репрессии в СССР (20–40 гг.) // Политические репрессии на Дальнем Востоке СССР в 1920–1950-е годы. – Владивосток, 2003. – С. 180–182.
[14] Государственный архив Хабаровского края. – Ф.Р–137. – Оп. 10. – Д. 253. – Л. 104–107.
[15] За нами придут корабли: Список реабилитированных лиц, смертные приговоры, в отношении которых приведены в исполнение на территории Магаданской области. – Магадан: Кн. изд-во, 1999. – С. 26.
[16] Там же. – С. 27.

References

1. Miroshnikova E.M. *Kooperatsionnaya model' gosudarstvenno-tserkovnykh otnosheniy: opyt i problemy* [Cooperative Model of Church-State Relations]. Tula, Izdatel'stvo Tul'skogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni L.N.Tolstogo, 2007, 181 p.
2. Odintsov M.I. *Gosudarstvo i tserkov' v Rossii. XX vek* [State and Church in Russia. XX Century]. Moscow, 1994, 171 p.
3. Potapova N.V. *Klio* [Clio]. 2013, No. 9, pp. 85–89.
4. *Osnovnoy zakon (Konstitutsiya) DVR* [Constitution of the Far Eastern Republic]. Vladivostok, 1921, P. 3.
5. Fedirko O.P. *Obrazovanie i propaganda na Rossiyskom Dal'nem Vostoke (Gosudarstvenno-konfessional'nye otnosheniya v Sovetskoy Rossii i SSSR v 1917-1939 godakh)* [Education and Propaganda in the Russian Far East (Church-State Relations in the Soviet Russia and the USSR in 1917–1939 years)]. Saarbrucken, Deutschland, AP, 2012, P. 97.
6. R*ossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv Dal'nego Vostoka* [Russian State Historical Archive of the Far East]. Fund 159, Inv. 1, Doc. 146, Fol. 247.
7. *Rossiyskiy gosudarstvennyy istoricheskiy arkhiv Dal'nego Vostoka* [Russian State Historical Archive of the Far East]. Fund 159, Inv. 1, Doc. 146, Fol. 246.
8. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s»ezdov, konferentsiy i plenumov* [CRSU in Resolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Plenary Meetings]. Moscow, Gospolitizdat, 1954, Part. 1, P. 551.
9. *Izvestiya TsK RKP(b)* [Proceedings of the Central Committee of the Russian Communist Party]. 1921, No. 33, P. 33.
10. Mitrokhin L.N. *Baptizm: istoriya i sovremennost' (filosofsko-logicheskie ocherki)* [Baptism: History and Present Times (Philosophical and Logical Essays)]. St. Petersburg, RKhGI., 1997, P. 188.
11. Druzyaka A.V. *Istoricheskiy opyt gosudarstvennogo regulirovaniya vneshney migratsii na yuge Dal'nego Vostoka Rossii (1858–2008 gg.)* [Historical Experience of State Control of External Migration in the South of the Russian Far East (1858–2008)]. Blagoveschensk, Blagoveschenskiy gosudarstvenny pedagogicheskiy universitet, 2010, P. 115.
12. *Veniamin, episkop Vladivostokskiy i Primorskiy. Politicheskie repressii na Dal'nem Vostoke SSSR v 1920–1950-e gody* [Political Repressions in the Far East of the USSR in 1920–1950s]. Vladivostok, 2003, P. 11.

13. Pecheritsa V.F. *Politicheskie repressii na Dal'nem Vostoke SSSR v 1920–1950-e gody* [Political Repressions in the Far East of the USSR in 1920–1950s]. Vladivostok, 2003, pp. 180–182.
14. *Gosudarstvennyy arkhiv Khabarovskogo kraya* [State Archive of Khabarovskiy Krai]. Fund 137, Inv. 10, Doc. 253, Fol. 104–107.
15. *Za nami pridut korabli: Spisok reabilitirovannykh lits, smertnye prigovory v otnoshenii kotorykh privedeny v ispolnenie na territorii Magadanskoy oblasti* [Ships will come for us: The List of Rehabilitated Persons in Respect of Which the Death Penalties Enforced in the Magadan Region.]. Magadan, Knizhnoye izdatel'stvo, 1999, P. 26.
16. *Za nami pridut korabli: Spisok reabilitirovannykh lits, smertnye prigovory v otnoshenii kotorykh privedeny v ispolnenie na territorii Magadanskoy oblasti* [Ships will come for us: The List of Rehabilitated Persons in Respect of Which the Death Penalties Enforced in the Magadan Region.]. Magadan, Knizhnoye izdatel'stvo, 1999, P. 27.

Пахомов С.В.

Тантрическое посвящение как сотериологический феномен

Аннотация. Статья посвящена рассмотрению посвящения (дикши) в индуистском тантризме. Будучи мощной сотериологической психотехнологией, посвящение играет в нём огромную роль. В статье описываются некоторые виды посвящения, различающихся по своим целям и характеру проведения. Начальное посвящение даёт толчок к последующей трансформации личности и соединению с божеством. На человека, получившего посвящение, накладывается особая духовная ответственность. Делается вывод о том, что особенность тантрического посвящения – сочетание «элитизма» по отношению к сотериологическому знанию, с готовностью предоставлять это знание всем, кто обладает необходимой квалификацией.

С.В. Пахомов

Ключевые слова: тантризм, индуизм, посвящение, ритуал, наставник, сотериология, освобождение

> Инициация является первым, основополагающим экзистенциальным опытом, который подготавливает практикующего к возвращению в его сокровенный центр и показывает ему путь к интеграции с космосом.
>
> *М. Кханна*[1]

***

В индуистском тантризме, как и во всех других индийских религиозно-философских системах, обретению духовного освобождения обычно предшествует длительная психодуховная практика, которая, в свою очередь, предваряется процедурой религиозного посвящения. Посвящение как бы задаёт мощный импульс и направление к высшей цели – мокше. Как гласит известное изречение из «Куларнава-тантры» (XIV. 93), «без посвящения не бывает освобождения». Комментатор «Мригендра-тантры» Нараянакантха также полагает, что «посвящение есть причина обретения непревзойденного освобождения»[2]. Даже делая поправку на идеологичность подобных суждений, нельзя не признать, что тантрическое посвящение является чрезвычайно сильной по своему трансформирующему воздействию психотехнологией и обладает богатым сотериологическим потенциалом. Оно затрагивает посвящаемого целиком, а не только на рациональном уровне. Рамачандра Рао рекомендует не путать инициацию с обычной инструкцией (*упадеша*). В то время как последняя просто передаёт некую информацию, не воздействуя кардинальным образом на слушателя, инициация преображает посвящаемого полностью[3] либо же готовит его к такому преображению в будущем.

***

Самый распространенный термин, которым в тантризме (впрочем, не только в нём) обозначается посвящение, – *дикша*. Стандартная, «народная» этимология раскладывает данное слово на два слога. Первый (*ди*) возводится к глагольному корню *да* – «давать, даровать»: подразумевается дарование особого знания. Иногда в силу игры слов корень «да» соединяют со словом *дивья*, «божественный». Иначе говоря, дикша оказывается тем, что дарует спасительное, божественное знание. Второй слог (*кша*) обычно производится от корня *кши*, разрушать / уничтожать – имеется в виду разрушение всего злотворного, порочного, мешающего духовному продвижению[4]. Традиционное объяснение *дикши* на этимологической основе приводит «Шарадатилака-тантра» (IV. 2): «Дикша называется так потому, что она может дать божественное знание и уничтожить зло». Похожим образом выражается и «Лакшми-тантра» (XLI. 6): «Истребляя всяческую нечистоту, [она] дарует высшее состояние». С другой стороны, та же «Лакшми-тантра» (XLI. 5) связывает оба слога соответственно с глаголами *до* – «разрезать, отсекать», и икш – «видеть, обращать внимание»: «Она разрезает клеши, карму и т. д. и показывает [сущность] всего мира». Впрочем, как бы ни были неприемлемы подобные этимологии с филологической точки зрения, они «служат указанием на два аспекта, важные во всякой дикше – очищение и контакт с божеством»[5]. Наиболее же вероятно происхождение нашего слова от дезидеративной конструкции корня *дакш* – быть способным, пригодным. Частым синонимом «дикши» является абхишека, слово, производное от глагола *абхисич* – окроплять.

***

В силу исключительной важности посвящения эта тема в той или иной мере затрагивается практически во всех тантрических произведениях[6]. Есть много видов инициации. Одни вводят неофита в общее русло практик и учений конкретной тантрической школы[7], другие углубляют то, что получено в первоначальном посвящении; одни совершаются с использованием разнообразных внешних ингредиентов (*бахья*, «внешние»), другие производятся в сознании посвящаемого (*антар*, «внутренние»); одни даруют «божественное знание» сразу, другие ведут к его обретению постепенно. Посвящения отличаются также по своей специфике («во что» именно посвящается ученик), по преследуемым целям, по божествам, которые покровительствуют посвященному, и т.д.

Важно отметить также значение тантрического наставника в инициации. Без проведения инициации наставником все последующие действия неофита не имеют никакой силы. В том же пассаже из «Куларнавы», который приводился в самом начале этой статьи, говорится, что посвящения не может быть без наставника. Как считается, именно гуру, репрезентирующий высшее божество, стирает «изначальную нечистоту» (*анавамала*) посвящаемого, подготавливая его сознание к более высоким уровням духовности, истребляя в нём «животное состояние» (*пашутва*)[8].

Во время инициации учитель как бы «запускает», активизирует механизм духовного совершенствования, сажает в «почву» ученика «семя» сущности божества. Он встраивает ученика в традицию школы, приобщает к её учениям, тем самым обеспечивая его мощной духовной поддержкой авторитетной учительской линии[9].

Вопрос о том, сколько следует проходить дикш, решается в каждой тантрической линии сообразно с её предписаниями, обычаями, а также с менталитетом учеников. Но в целом считается, что ученик может получать

столько посвящений, сколько ему нужно для тех или иных целей. «Джаядратха-ямала», например, упоминает 25 видов дикши, по всей видимости, связанных с теми или иными аспектами садханы[10].

В ряде текстов инициация учитывает и варновые пристрастия. Каждая варна имеет возможность в результате посвящения попасть в лучший (для данного сословия) мир. Пурнананда (XVI в.) полагает, что «посвящённые брахманы обретают Брахмалоку, кшатрии [попадают] в царство Индры, вайшьи [идут] в мир Праджапати, а шудры отправляются в область гандхарвов благодаря силе посвящения» («Шриттаттва-чинтамани», II. 7–8). Правильно проведённое посвящение очень важно; только оно помогает человеку, причём любому, достичь в будущем освобождения[11].

В глазах адептов посвящение обладает огромной очистительной и искупительной силой. Так, Пурнананда в «Шриттаттва-чинтамани» (II. 5) категорически утверждает: «Несомненно, что уже одним лишь принятием посвящения можно избавиться от грехов, совершённых в течение мириад воплощений, совершённых в состоянии [ложного] знания и незнания». Инициация искупает самые страшные грехи вроде убийства брахмана, винопития и кражи золота (там же, II. 6). Гротескность данных суждений призвана подчеркнуть ту мысль, что инициация формирует и развивает в человеке спасительное знание, да и сам по себе духовный рост индивида сопровождается своего рода «посвящением» во всё более глубокие уровни понимания реальности с постепенным нивелированием всех препятствующих факторов.

***

В трудах современных религиоведов уже давно стало общим местом в связи с инициацией говорить о том, что эта процедура повторяет в символической форме смерть с последующим возрождением к новому состоянию[12]. Обычное тантрическое посвящение относится к подобному же символическому ряду[13]. Прежнее «нечистое» состояние прекращается, и человек получает возможность превзойти самого себя, обретя новую жизнь.

Общее посвящение представляет собой сложную церемонию, иногда проводящуюся в течение нескольких дней и включающую ряд предварительных этапов. При инициации «происходит передача невидимой, но огромной силы от учителя к ученику, успех передачи напрямую зависит от невмешательства посторонних влияний, и поэтому секретность происходящего очень важна»[14]. Посвящение – ритуал эзотерический, поэтому, согласно многим текстам, ученику следует сохранять в тайне его детали (особенно произношение мантр) и никому их не разглашать.

Церемонии посвящения предшествует период «присматривания» будущих ученика и учителя друг к другу. В большинстве случаев кандидат в ученики – это молодой благочестивый человек, который испытывает желание заняться духовной практикой и с этой целью приходит к какому-то известному наставнику. Он слушает его проповеди и наставления, благоговейно подносит ему различные материальные дары, старается попасть на «святое общение» (*сатсанга*) с ним. Убедившись в глубине и силе познаний наставника, будущий неофит приближается к нему с твёрдым намерением получить инициацию. Учитель, в свою очередь, также изучает кандидата и иногда испытывает его, проверяя его духовное состояние. С этой целью он может вести себя странно и нелепо, подчас грубо, жестоко обращаясь с учеником. Если тот успешно проходит эти испытания и расценивает любые действия учителя как проявление милости, его считают пригодным для получения посвящения. По гороскопу выбирается также и день инициации, которому покровительствует избираемое божество – иштадевата. Испрашивая разрешение на посвящение, кандидат формально приближается к учителю с

с «топливом в руках», т.е. даёт какое-то подношение в зависимости от своего дохода и положения.

Для церемонии посвящения заранее выбирается благоприятное время. Выбрать его помогает, среди прочего, наложение гороскопов учителя и ученика друг на друга. В целом наилучшим месяцем считается чайтра (март–апрель), к худшим относятся жаркие месяцы; среди же дней благоприятны те, когда случаются солнечное и лунное затмения, а также 4-й, 5-й и особенно 11-й день лунного месяца («Винашикха-тантра», 15). Оказывают определённое влияние на будущее и дни недели, в которые проводится инициация, при этом далеко не все дни пригодны для неё. Так, дикша, проведённая в воскресенье, приносит здоровье, в понедельник – спокойствие, во вторник – преждевременное старение, в среду – красивый облик, в четверг – мудрость, в пятницу – удачу, в субботу – бесславие[15]. Здесь очевидна связь между качеством, получаемым при инициации, с характеристикой божества, которое управляет конкретным днём недели. Имеются отдельные предписания и по поводу места посвящения. «Чаще всего инициация проходит в помещении учителя, но иногда гуру предпочитает особое, священное место, например, храм, святилище, пещеру или берега святой реки»[16]. Проведение инициации на берегах Ганга делает дикшу в 10 миллионов раз успешнее[17]. Местами посвящения могут также быть коровник, подножие горы, сад, лес, корень дерева бильва, кремационная площадка, питха или пространство около лингама. С другой стороны, следующие регионы запретны для проведения дикши: город Гая (буддийский и индуистский паломнический центр), некоторые регионы Ассама, Бангладеш и др.[18]

Хотя благодаря своему авторитету наставник при желании может проводить посвящение где угодно и когда угодно, обычно всё-таки формальный порядок соблюдается.

***

В целом процедура общего посвящения[19] выглядит следующим образом. В первый день готовится само место для дикши. Производится *васту-яга*, или поклонение божествам, удаляющим зловредное демоническое влияние; поклоняются тому месту, где будет происходить дикша, сооружается специальный ритуальный павильон с алтарём внутри, чертится особая диаграмма (*янтра*). Во второй день готовятся сами учитель и ученик, которые совершают обряды омовения, поклонения божествам, освящения своего тела и т.д.; ученик постится и воздерживается от половых сношений. В ночь перед днём посвящения учитель усаживает ученика на подстилку из священной травы куша и шепчет ему на ухо так называемую «усыпляющую» мантру, ради получения во сне благоприятных знаков, таких как зонтик, девушка, колесница, гирлянда, слон, лошадь, вино и др. Ученик трижды повторяет эту мантру и отправляется спать; либо же эту ночь они проводят вместе, расположившись на жертвенном алтаре.

На следующий день происходит само посвящение, когда, как считается, божественная сила, обитающая в теле наставника, переходит в тело ученика, словно зажигается пламя нового светильника от пламени старого. Утром ученик совершает омовение и в целях очищения принимает пять «священных продуктов» коровы – молоко, масло, творог, мочу и навоз. Учитель ритуально касается шести частей тела ученика, при этом сосредоточенно представляя шесть «путей» (*адхван)* к освобождению, такие как кала («частица»), *таттва* («сущность»), *бхувана* («земля»), *варна* («фонема»), *мантра* и *пада* («место»). Затем он «запечатывает» глаза ученика особой «глазной» мантрой, даёт ему цветы для поклонения и ведёт в павильон, в котором тот

должен вслепую бросить цветы в направлении находящегося на алтаре сосуда, символизирующего божество. В это время учитель читает так называемую «корневую» (*мула*) мантру. Потом он ритуально обрызгивает ученика святой водой (обряд *абхишека*) и шёпотом передает ученику *видью*, или «мантру знания», которую тот должен повторить восемь раз, удерживая её в своём уме, сосредоточившись при этом на единстве мантры, учителя и божества.

В иных случаях гуру садится лицом на восток или на юг, ученик сидит при этом рядом с ним. Вначале наставник повторяет свою мантру, призывает своего иштадевату и предлагает цветочное подношение. Затем он шепчет мантру на ухо ученику, которую тот повторяет вслух[20]. Потом ученик простирается у ног наставника, обвивая их руками; затем встаёт и трижды обходит вокруг гуру. Получив от гуру *прасад* (дар), неофит совершает омовение и удаляется.

***

К разряду общих посвящений можно отнести и описываемую в «Маханирвана-тантре» *брахма-дикшу*, в ходе которой гуру посвящает ученика в медитацию на Брахмана и в соответствующую мантру. По мнению автора текста, это наилучшая из всех инициаций, в которой нет ограничений, возникающих в других посвящениях (III. 146). Для такой дикши нужна только благосклонность гуру (III. 140). В брахма-дикшу могут допускаться представители любых варн и школ (III. 141). Отец может посвящать сына, брат – брата, муж – жену, дядя по материнской линии – своих племянников, дед по материнской линии – своих внуков. Гуру может передать собственную мантру. Подобный «либерализм» контрастирует с запретами, накладываемыми в других тантрических текстах на роли участников посвящения (о чём известно и самому автору «Маханирваны», ср. III. 147)[21]. Мантра, переданная ученику в брахма-дикше, оказывает на него поистине магическое воздействие: любые его дальнейшие проступки не влекут для него никаких последствий, т.е. он, по сути, выходит из-под власти кармы (III. 148). Посвящение в брахма-мантру освобождает ученика от всех грехов (III. 153).

Формальная просьба ученика о посвящении в брахма-мантру выглядит следующим образом (III. 129): «О Сострадающий! Владыка страждущих! Прибегаю я к твоей защите! Пусть тень твоих лотосовых стоп накроет голову мою, о Преславный!». Почтительно обняв стопы гуру, ученик смиренно просит посвящения. Если наставник находит ученика достойным и искренним в своих намерениях, то призывает его к себе. Учитель садится лицом к востоку или к северу, слева усаживает ученика и смотрит на него ласково (III. 132). Затем кладёт руку на голову ученика и 108 раз произносит искомую мантру вслух. После чего ещё семь раз шепчет мантру на ухо ученику – в правое, если тот брахман, и в левое, если тот член другой варны. Передача брахма-мантры не сопровождается пуджей (III. 135), многие элементы передачи совершаются в уме. После получения мантры ученик простирается у ног наставника, который поднимает его и даёт последние наставления: «Встань, сын мой. Ты освобождён. Ты предан знанию Брахмана. Ты побеждаешь свои страсти. Будь всегда правдивым, сильным, здоровым» (137). После этого неофит поднимается и преподносит гуру себя, деньги или плоды, в зависимости от своего положения. Затем он «может странствовать в мире словно божество» (138). Душа его исполнена божественности; автор текста даже задается «крамольным» вопросом: зачем теперь такому пробуждённому практиковать садхану?

Общее, начальное посвящение – первая ступень, которую проходит ученик на пути к освобождению. Эта ступень, с другой стороны, является

важнейшей: ведь именно она дает толчок к тем последующим изменениям, которые приведут к полной трансформации личности и её соединению с божеством.

***

Описанная выше дикша – пожалуй, самая распространённая в тантрических школах – считается низшей по своему характеру, не столько потому, что она является общей, сколько потому, что она включает много церемониальных элементов, утрачивающих значение на более высоких уровнях посвящения. Поэтому она именуется *криявати*, т.е. «ритуалистической» инициацией. Однако какой бы «низкой» она ни была, это исключительно важный этап в жизни человека, стремящегося к духовному совершенству, потому что именно с него начинается путь к освобождению.

Очень большое значение при посвящении имеет то, на каком уровне сознания находится тот, кто его получает. Эти уровни разительно отличаются друг от друга. Большинство посвящаемых вряд ли могут в начале своего пути рассчитывать на нечто большее, чем криявати. Но постепенно адепт духовно растёт и переходит на более высокие уровни сознания. Известно деление посвящений на *шамбхави*, *шактеи* и *мантри* (или *анави*)[22]. Последняя дикша, имеющая десять подвидов, фактически совпадает с криявати. Более высокая шактеи-дикша осуществляется воздействием духовной силы учителя на внутреннюю энергию ученика. Шамбхави-дикша ведёт к мгновенному проявлению состояния Шивы в преданном Шиве ученике. Считается, что в данном случае человека посвящает сам Шива, и в отсутствие реального человеческого гуру часто имеет место именно этот вид инициации. «Куларнава-тантра» рассматривает три варианта шамбхави-дикш. При спарша-дикше (XIV. 53) посвящение производится посредством прикосновения. Учитель «проецирует» Шиву на свою руку, бормочет ряд мантр и касается тела ученика. Ваг-дикша (XIV. 54) состоит в том, что учитель сосредоточивается на высшей истине и произносит ряд мантр, «расширяющих высшую истину». Наконец, в «посвящении взором», или дриг-дикше (XIV. 55, 56), наставник с закрытыми глазами направляет внутренний взор на ученика, сосредоточившись при этом на Шиве; предполагается, что у ученика должно возникнуть внутреннее озарение.

Иногда к этой тройственной схеме (шамбхави, шактеи, мантри) добавляется также анупая-дикша, т.е. посвящение без использования внешних факторов, и она проводится для учеников, способных обрести просветление уже в силу присутствия продвинутого адепта[23].

Посвящения делятся также на те, которые производятся «с семенем» (*сабиджа*), и производимые «без семени» (*нирбиджа*). В первом случае при посвящении используется кратчайший слог, или «семя» (*биджа*) того или иного божества, во втором случае он отсутствует; более важной считается инициация «с семенем»[24]. Эта «витальная» символика показательна: она намекает на глубинное значение посвящения – вести инициантa к высшим состояниям. Подобно тому, как из посаженного семени со временем вырастает могучее дерево, так и «семя», посаженное наставником в «почву» ученика, впоследствии должно развиться в «древо» духовного освобождения – разумеется, при условии постоянной заботы за ним. В процессе посвящения учитель передаёт ученику некий потенциал, и от того, как ученик актуализирует его, распорядится им, зависит, по сути, вся его, ученика, судьба.

В «Вишвасара-тантре» (p. 21) в иерархическом порядке упоминаются четыре вида посвящений – *криявати*, *варнамаи*, *калавати*, *ведхамаи*. Эту же классификацию приводит «Шарадатилака-тантра» (IV. 3). О *криявати* (она же мантра-дикша) уже шла речь выше, это посвящение общего типа, с

использованием многочисленных внешних ингредиентов. *Варнамаи*-дикша (V. 116–120), или варна-дикша, производится посредством букв санскритского алфавита, которые сопоставляются с частями тела ученика; при этом сам наставник погружает своё сознание в Параматман. В ходе этого ритуала в ученике оживляется сила внутреннего звука, которая в свою очередь пробуждает силу сознания. *Калавати* (V. 121–126), или *кала-атма-дикша* – посвящение, во время которого гуру передаёт ученику тонкие формы энергии. Йогическим образом учитель проникает в тело ученика и освящает шесть различных его участков от ступней до макушки; в результате ученик «становится Шивой». *Ведхамаи*-дикша (V. 127–139) – высшая форма дикши в этой классификации, «пронзающее» (*ведха*) посвящение, вызволяющее ученика из сансары, приносящее божественное пробуждение. Учитель «входит» в тонкое тело ученика, сосредоточивается на силе кундалини ученика, находящейся в муладхара-чакре, и активизирует эту чакру, после чего распрямившаяся «змея» поднимается вверх по позвоночному столбу, к макушке головы. Гуру «ведёт» кундалини, последовательно сосредоточиваясь на чакрах, по которым она проходит, и применяя соответствующие санскритские фонемы. Это движение кундалини и есть «пронзание», которое может вызвать ощущение неземного блаженства или погрузить ученика в сон, или вызвать у него обморок и т.д. Посредством ведхамаи ученик становится *ведхакой* и достигает состояния Шивы. В комментарии Рагхавабхатты к «Шарадатилаке» (V. 121) говорится, что Утпала-ачарья, гуру автора текста, Лакшманы, был инициирован таким способом Сомананда-ачарьей[25]. В некоторых описаниях отмечается, что наставник «выходит» из ученика через его рот, и возвращается в своё тело также через рот[26].

Три последние формы дикши рассчитаны на продвинутых адептов, причём каждая последующая дикша серьёзнее и глубже предыдущей.

В «Куларнава-тантре» (XIV. 57–63) приводится также описание *манодикши* («инициация посредством ума»). Манодикша имеет две формы, высшую и низшую. Низшая, напоминающая калавати из «Шарадатилаки», представляет собой очищение «шести путей» посредством йогической концентрации наставника. Высшая манодикша – освобождение от сансары посредством одного лишь памятования со стороны гуру. Это разновидность анупая-дикши. Автор текста замечает (XIV. 62), что в момент высшего озарения ученик переживает божественное состояние, «он знает всё». От избытка чувств просветленный неофит падает ниц, а когда поднимается, не находит слов, чтобы выразить всю глубину полученного откровения.

Ещё одна схема посвящений предлагается во многих шиваитских и вишнуитских текстах, как тантрических, так и нетантрических. Согласно этой схеме, есть два типа дикши: *самая* и *нирвана*. Самая-дикша – это общее посвящение, пройдя которое, ученик становится *самаином* и отныне должен исполнять определённые «внешние» предписания. Это «пропуск» в традицию. Самая-дикша схожа с описанной выше криявати-дикшей. В более углублённой инициации, *нирвана*-дикше, производится подготовка к освобождению («Ишанашивагурудева-паддхати» III. 16. 20). При совершении этого посвящения ученик получает высокий духовный ранг *путрака*, или «сын». В ходе этого посвящения гуру последовательно «проникает» в чакры ученика, созерцая соответствующие фонемы и божества, символически «отрезая» сансарические узы ученика. Этот вид посвящения похож на упомянутую выше калавати. Как пишет Г. Флуд, «нирвана-дикша есть самый важный ритуал шайва-сиддханты, гарантирующий обретение вечного освобождения. Как только человек совершает данный ритуал, он уже не возвращается обратно»[27].

Несколько иное понимание инициируемых в нирвана-дикшу приводится у Абхинавагупты в «Тантра-алоке». Согласно этому тексту (XV. 23–26) и комментарию Джаяратхи к нему, прошедшие нирвана-дикшу – двух типов: *садхака* и *путрака*. Первый из них стремится к получению удовольствий (*бхукти*), второй же стремится к освобождению (*мукти*). В свою очередь, выделяется по два вида садхак и путрак. Садхаки первого вида (*шивадхармины*) следуют правилам Шивы и не принимают участие в обычной общественной жизни; садхаки второго вида (*локадхармины*) надеются на обретение плодов в миру, хотя и преодолевают разделение на «чистое и нечистое». Далее, путраки первого вида, «без семени» – это люди, не соблюдающие в полной мере правила поведения (*ачара*). Второй же вид путраков – «с семенем», они соблюдают такие правила.

***

На человека, получившего первичное посвящение, накладывается особая духовная ответственность, которая углубляется с каждым новым посвящением. Ведь инициация является чем-то вроде фильтра, который регулирует доступ адепта на более высокий уровень духовного развития и не пускает туда тех, кто ещё не подготовлен. Соответственно, каждый раз у такого обновляющегося человека выстраивается иная программа поведения и образа мыслей, его система жизненных ценностей подвергается корректировке. Многое из того, что было уместно на более низких ступенях развития, теперь оказывается невозможным из-за качественно нового инициатического статуса. Чем выше поднимается такой человек по духовной лестнице, тем выше у него степень ответственности и сознательности. Следует подчеркнуть, что сам факт получения инициации не даёт ему каких-то особенных привилегий, зато обязанностей налагает гораздо больше. Обратная дорога, на уровни пониже, при этом не предусмотрена: предполагается, что движение осуществляется только в одном (прямом) направлении, и безболезненно отпасть или увильнуть от энергии, заложенной в посвящении, не удастся. Отступление от обязательств, открываемых инициацией, наказывается – внутренне (что важнее) или внешне. Внутренне отступник может стать объектом нападения сущностей (*иштадеват*), следящих за сохранением традиции передачи знания и карающих тех, кто сходит с пути, так что эти последние могут получить тяжелое телесное заболевание, психическое расстройство и разрушение привычного уклада жизни, а внешне их могут удалить из местного сообщества. Видимо, имея в виду последний случай, «Маханирвана» сурово осуждает каулов-пьяниц и советует изгонять таких сомнительных персон из общин, «даже если они получили сотни посвящений» (XI. 110).

Впрочем, с другой стороны, посвящение не должно рассматриваться как некий закрытый респектабельный «клуб джентльменов», куда одни люди вхожи, а другие нет. По крайней мере потенциально, инициацию может получить любой человек, к каким бы социальным слоям он ни относился[28]. Та же «Маханирвана» отмечает, что последователь школы кула, неуважительно относящийся к чандалам, яванам (иностранцам) и женщинам и по этой причине препятствующий их посвящению, деградирует (XIV. 187). Таким образом, особенностью тантрического посвящения, как и вообще тантрического пути, оказывается органичное сочетание элитистски-иерархического отношения к сотериологическому знанию, которое обретается избранными людьми, с готовностью предоставлять это знание всем тем, кто обладает необходимой квалификацией для такого обретения, безотносительно к варновым, социальным или гендерным различиям.

Библиографический список

Источники

1. Abhinavagupta. Le Parātrīśikālaghuvṛtti / trad. et annotée par A. Padoux. – Paris, 1975.
2. Abhinavagupta. Tantrāloka / with comm. «Viveka» by Rajanaka Jayaratha / ed. by M. S. Kaul. – 12 vols. Vol. IX. – Bombay: Tattva-Vivechaka Press, 1938.
3. Brahmānanda. Tārārahasya / ed. by J. Vidyasagar. – Calcutta, 1896.
4. Īśānaśivagurudevapaddhati / ed. by GanÚapati Śāstrī. – 4 vols. – Trivandrum: University of Trivandrum, 1922.
5. Il "KiranÚāgama". Testo e traduzione del "Vidyāpāda" / trad. M. P. Vivanti. – Napoli, 1975.
6. KūlārnÚava Tantra / ed. by A. Avalon, Tārānātha Vidyāratna. L.: Luzac and Co., 1917.
7. [LaksÚmanÚadeśikendra]. Śāradātilalakatantram / with comm. of Rāghavabhatta. – Pt. I. Chs. I–VII. – Calcutta: The Sanskrit Press Depository, 1933.
8. LaksÚmītantra / ed. with Sanskrit gloss by Paṇḍita Kṛṣṇamacarya. – Adyar: Adyar Library and Research Center, 1959.
9. MahānirvānÚatantra / with comm. by Hariharānanda Bharati; ed. by J. Woodroffe. – Madras: Ganesh & Co., 1929.
10. PūrnÚānanda Giri. Śrītattva-cintāmanÚi / ed. by B. M. Sāmkhyatīrtha, etc. – Calcutta, 1936.
11. The Śrī Mṛgendra Tantram. Yogāpada. – Bombay: Nirnaya Sagar Press, 1920.
12. The VīnÚaśikhatantra. A Śaiva Tantra of the Left Current / ed. with an intro. and a tr. by T. Coudriaan. – Delhi, etc.: Motilal Banarsidass, 1985.
13. Viśvasāratantra / ed. by Chatterji. – Calcutta, pre-1900 // [URL]: http://muktalib5.org/DL_CATALOG/DL_CATALOG_USER_INTERFACE/ TEXTS/ETEXTS/visvasaaratantramVELTHIUS.txt.
14. Yoginītantra / ed. by KsÚemarāja Śrī Kṛṣṇa Dāsa. – Bombay: Venkateśvara Press, 1898.

Публикации

15. Рао Р. Тантра. Мантра. Янтра. – М.: Беловодье, 2002.
16. Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. – М.: Академический проект, 2012.
17. Alper H. P. A Working Bibliography for the study of Mantras // Understanding Mantras / ed. by H. P. Alper. – Delhi: Motilal Banarsidass, 1991. – P. 327–443.
18. Bagchi P. C. Evolution of the Tantras // The Cultural Heritage of India. Vol. IV. – Calcutta: Ramakrishna Mission, Institute of Culture, 1956. – P. 211–226.
19. Bharati A. The Tantric Tradition. – L., etc: Rider & Co., 1992.
20. Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy. – Boston: Shambhala, 1998.
21. Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. – L., New York: I. B. Tauris, 2006.
22. Gonda J. VisÚnÚuism and Śivaism. A Comparison. – L.: University of London, 1970.
23. Gupta S., Hoens D., Goudriaan T. Hindu Tantrism. – Leiden, Köln, 1979.
24. Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. – L.: Thames and Hudson, 1994.
25. White D. G. Introduction // Tantra in Practice / ed. by D. G. White. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 2001. – P. 3–38.
26. White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. – Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2002.

---

[1] См.: Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. – L., 1994. – P. 71.

[2] См.: The Śrī Mṛgendra Tantram. Yogāpada. – Bombay, 1920. – P. 1.

[3] Рао Р. Тантра. Мантра. Янтра. – М., 2002. – С. 65. Ср. также: «Упадеша не имеет духовной силы дикши и её харизматической функции». – Bharati A. The Tantric Tradition. – L., 1992. – P. 188.

[4] В комментарии к «Паратришика-лагхувритти» (25) Абхинавагупта отмечает, что признаками дикши являются дана (даяние) и кшапана (разрушение). См.: Abhinavagupta. Le Parātrīśikālaghuvṛtti. – Paris, 1975. – P. 19 (sanskr.).
[5] Gupta S., Hoens D., Goudriaan T. Hindu Tantrism. – Leiden, Köln, 1979. – P. 72.
[6] Впрочем, несмотря на такое пристальное внимание к дикше, почти нет тантрических трактатов, которые были бы целиком посвящены именно ей. См.: Alper H. P. A Working Bibliography for the study of Mantras. – Delhi, 1991. – P. 427.
[7] Поскольку индуистский тантризм представляет собой совокупность различных тантрических школ, со своими мировоззренческими и практическими позициями, то нет и не может быть никакого «общетантрического» посвящения.
[8] Gonda J. VisÚnÚuism and Śivaism. – L., 1970. – P. 65.
[9] White D. G. Introduction // Tantra in Practice. – Delhi, 2001. – P. 13, 14.
[10] Bagchi P. C. Evolution of the Tantras. – Calcutta, 1956. – P. 219.
[11] Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy. – Boston, 1998. – P. 99.
[12] См., напр.: Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода. – М., 2012. – С. 230.
[13] Ср.: «Человеческая сущность освобождается от обусловленности обычного мира и переходит в другую структурно-функциональную реальность. В процессе посвящения человек получает новое имя, а сама процедура воспроизводит процесс перерождения». – Рао Р. Тантра. Мантра. Янтра. – С. 67.
[14] Рао Р. Тантра. Мантра. Янтра. – С. 66.
[15] Bharati A. The Tantric Tradition. – P. 196.
[16] Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy. – P. 101.
[17] Bharati A. The Tantric Tradition. – P. 196. О качественном улучшении дикши в котикоти (безмерное число) раз в случае её проведения на берегах Ганги сообщает и «Тарарахасья». См.: Brahmānanda. Tārārahasya. – Calcutta, 1896. – P. 25.
[18] Bharati A. The Tantric Tradition. – P. 196.
[19] Ср. «Шарадатилака-тантру» (III гл.) и другие тексты.
[20] Эта мантра не должна записываться, её нельзя сообщать другому ученику и тем более непосвящённому. Только тогда, когда мантра принесла плоды и бывший ученик стал сиддхой (совершенным) и гуру, он может открыть её, но опять же не всем, а только своим ученикам.
[21] Так, «Йогини-тантра» (VI. 180) запрещает получать при посвящении мантру от собственного отца и деда по материнской линии.
[22] См.: «Шритаттва-чинтамани» (II. 9): śāmbhavī caiva śākteyī māntrī caiva śivāgame.
[23] Как нетрудно заметить, данная четверичная схема совпадает с четырьмя упаями (практическими средствами) кашмирского шиваизма (анавопая, шакторая, шамбхавопая и анупая).
[24] White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. – Delhi, 2002. – P. 271.
[25] [LaksÚmanÚadeśikendra]. Śāradātilalakatantram / with comm. of Rāghavabhatta. – Calcutta, 1933. – P. 349.
[26] White D. G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. – P. 312.
[27] Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. – L., 2006. – P. 135.
[28] Ср. мнение «Кирана-агамы» (I. 6. 3) о том, что инициация не подчинена ограничениям, накладываемым кастой, возрастом, полом, накопленными заслугами, но равно приемлема для всех людей.

References

1. Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity. L., 1994, P. 71.
2. The Śrī Mṛgendra Tantram. Yogāpada. Bombay, 1920, P. 1.
3. Rao R. *Tantra. Mantra. Yantra* [Tantra. Mantra. Yantra]. Moscow, 2002, P. 65.
4. Bharati A. The Tantric Tradition. L., 1992, P. 188.
5. Abhinavagupta. Le Parātrīśikālaghuvṛtti. Paris, 1975, P. 19
6. Gupta S., Hoens D., Goudriaan T. Hindu Tantrism. Leiden, Köln, 1979, P. 72.
7. Alper H.P. A Working Bibliography for the study of Mantras. Delhi, 1991, P. 427.
8. Gonda J. VisÚnÚuism and Śivaism. L., 1970, P. 65.
9. White D.G. Tantra in Practice. Delhi, 2001, P. 13, 14.

10. Bagchi P. C. Evolution of the Tantras. Calcutta, 1956, P. 219.
11. Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy. Boston, 1998, P. 99.
12. Eliade M. *Yoga: bessmertie i svoboda* [Yoga: Immortality and Freedom]. Moscow, 2012, P. 230.
13. Rao R. *Tantra. Mantra. Yantra* [Tantra. Mantra. Yantra]. Moscow, 2002, P. 67.
14. Rao R. *Tantra. Mantra. Yantra* [Tantra. Mantra. Yantra]. Moscow, 2002, P. 66.
15. Bharati A. The Tantric Tradition. L., 1992, P. 196.
16. Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy. Boston, 1998, P. 101.
17. Bharati A. The Tantric Tradition. L., 1992, P. 196.
18. Brahmānanda. Tārārahasya. Calcutta, 1896, P. 25.
19. Bharati A. The Tantric Tradition. L., 1992, P. 196.
20. White D.G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. Delhi, 2002, P. 271.
21. LaksÚmanÚadeśikendra. Śāradātilalakatantram. Calcutta, 1933, P. 349.
22. White D.G. The Alchemical Body. Siddha Traditions in Medieval India. Delhi, 2002, P. 312.
23. Flood G. The Tantric Body. The Secret Tradition of Hindu Religion. L., 2006, P. 135.

Лемешко Ю.Г.

Образы духов-хранителей ворот на китайской народной картине няньхуа: традиция и современность

Ю.Г. Лемешко

Аннотация. Статья посвящена анализу образов духов-хранителей ворот на китайской народной картине *няньхуа*. Автор предпринимает попытку исследования основных жанрово-тематических групп и предлагает краткий обзор иконографии божественных охранников. Среди парных *мэнь-шэней* наиболее популярными сегодня являются Цинь Цюн и Юйчи Цзиндэ. *Мэнь-шэней* на ксилографических картинах (или плакатах) изображают весьма свирепыми, чтобы злые духи или демоны не могли попасть в храм, дом или офис, который они патронируют.

Ключевые слова: духи-хранители ворот, мэнь-шэнь, культ, вера, народные верования, традиционная ксилографическая картина, няньхуа, народное искусство Китая

В архитектуре и градостроительстве Китая ворота и двери (*мэнь* 門) являлись важнейшей частью поселения и жилища. Им всегда уделялось особое внимание при организации жилого пространства дворцовых ансамблей, храмов, загородных усадеб и домов простых крестьян. На обширной территории в разных регионах на формирование конструктивных особенностей и орнаментального декора ворот влияли климатические и социально-экономические условия, местные традиции и другие факторы. При их постройке китайцы учитывали концепцию о биполярном универсуме Небо – Земля, положение о пяти стихиях у *син* (дерево 木, огонь 火, земля 土, металл 金, вода 水) и другие космогонические идеи. Эволюция в создании ворот и дверей отражает процесс формирования пространственных стереотипов древних китайцев.

Расположение ворот, дверей, колодца, очага и место домашнего алтаря строго регламентировалось, существовали и предписания относительно проведения жертвоприношений в честь важнейших составляющих дома. Система пяти жертвоприношений (*цзи у сы* 祭五祀), включающая обряды и ритуалы в честь духов ворот и дверей, представлена в трактате «Ли цзи»[1].

В книге «Китайцы: моя страна и мой народ», исследователь китайской ментальности, писатель Линь Юйтан (1895–1976), описывая культуру повседневности, отмечал: «Дверь – это не только отверстие для входа и выхода, но и «открывшийся сезам», который вводит нас в загадочную семейную жизнь»[2]. Вплоть до начала XX в. сакральное значение ворот и дверей для любой китайской семьи было не менее важным, чем их утилитарные функции.

От нечистой силы любое жилище и строение в Китае защищали духи-хранители ворот – *мэнь-шэни* (дословно: «духи ворот», 門神). Первые упоминания о двух духах, охраняющих врата (большинство китайских учёных указывают, что они были братьями), можно найти в «Шаньхай цзин»

(«Книге гор и морей»): «Посреди океана есть гора Душо, на ней большое персиковое дерево, раскинувшее ветви на 3 тысячи ли. На северо-востоке меж его ветвей находятся врата духов, через которые проходят сонмы духов. У врат стоят двое святых: Шэнь-шу и Юй-люй. Они проверяют каждого из духов и, если увидят зловредного, связывают его тростниковой веревкой и отдают на съедение тигру»[3].

Не только ранние письменные памятники сохранили свидетельства об архаических верованиях китайцев, каменные погребальные барельефы ханьской эпохи (III в. до н.э. – III в. н.э.) с изображением охранников ворот свидетельствуют об уже сложившемся к тому времени культу духов дверей. В провинции Хэнань на воротах строений ханьского погребального комплекса Дахутин 打虎亭汉墓 были обнаружены изображения двух духов, напоминающих охранников из легенды о горе Душо[4].

Илл. 1. Духи-хранители ворот. Пекин, 2010

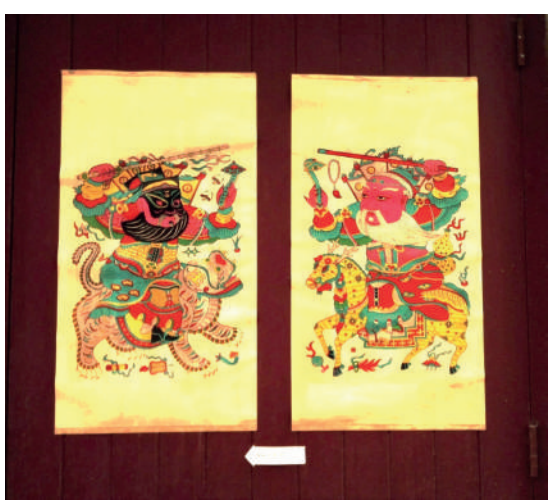
«В древности к 30-летию людям дарили деревянные изображения Шэнь-шу и Юй-люя с веревкой в руках. Фигурки ставились по обе стороны от ворот, а на воротах рисовали огромного тигра, который должен был охранять дом от нечисти, пожирая её»[5]. Постепенно эти святые превратились в духов-хранителей, грозные изображения воинов (впоследствии – только их имена) вырезали на вертикальных персиковых табличках *таофу* (дословно: «персиковый талисман», 桃符), которые вешали на половинки ворот. Чжао Жуйпин, автор статьи о развитии художественного образа *мэнь-шэней*, указывая на непосредственную связь персиковых табличек и духов дверей, обращается к известной легенде. Император Хуан-ди, понимая, что Шэнь-шу 神荼 и Юй-люй 鬱壘 не могут обеспечить охрану каждого дома, издал приказ, повелевающий в преддверии новогодних праздников вешать на центральных воротах их изображения на персиковых планках, рядом должна висеть тростниковая веревка, на внутренних воротах следовало рисовать тигра. Традиция вывешивать персиковые талисманы в канун нового года по лунному календарю до сих пор сохранилась в Китае[6].

Описание и систематизация народных верований, связных с почитанием духов ворот, развитие и трансформация ритуалов, совершаемых в Китае в честь божеств, охраняющих двери, представлены в многочисленных работах Ван Шуцуня (1923–2009), известного исследователя и коллекционера *няньхуа*. Профессор Ван, посвятивший всю жизнь изучению и популяризации этого вида народного искусства, создал основательную базу для изучения рассматриваемого вопроса, в 2008 г. вышел его обобщающий труд «История китайского народного искусства изображения *мэнь-шэней*»[7].

Иллюстрированная книга Ван Шуцуня «Изображения духов-хранителей ворот» посвящена подробному описанию особенностей образов мэнь-шэней на народных картинах, выполненных в цинский период (1644–1911) в 12 провинциях, в городах Пекин, Кайфэн, Тяньцзинь, в уезде Уцян (пров. Хэбэй) и на Тайване[8].

Илл. 2. Поселок Шухэ, провинция Юньнань, 2012

Во введении книги рассмотрен процесс формирования культа *мэнь-шэней* на различных этапах культурогенеза, который автору видится как историческая трансформация от архаического поклонения до ритуально-обрядовой деятельности. На конкретном материале (данные археологических находок конца XX в.) Ван Шуцунь наглядно демонстрирует типологическую преемственность в изображениях охранников ворот[9].



Илл. 3. Двери мастерской центра Таохуау, город Сучжоу, 2010

Описывая особенности рисунков с изображением *мэнь-шэней*, создаваемых в провинциальных школах, профессор Ван указывает на факт максимально широкой популярности *мэнь-шэней* среди всего населения. Культ охранников ворот демонстрирует удивительную стойкость народной культуры, предполагающей взаимодействие разных культурно-религиозных традиций. Автор книги, представив уникальные ксилографические картины-*няньхуа* заданной тематики, выполненные в региональных художественных заданной тематики, выполненные в региональных художественных центрах, предложил общую классификацию так называемых *мэнь-шэнь хуа* (дословно: «картины,

изображающие духов ворот», 门神画). Ван Шуцунь выделяет несколько типов образов охранников ворот: военные генералы, гражданские чиновники, дети-подростки, легендарные героини-воительницы и др.

Не менее интересны и важны для исследования культа *мэнь-шэней* книги специалиста в области древней истории Ван Цзыцзиня «Жертвоприношение воротам и поклонение духам-хранителям ворот»[10] и монография У Юйчэна «Культура ворот в Китае»[11]. Стоит отметить, что книги этих авторов выдержали не одно переиздание.

В последние годы в КНР вышло несколько книг с одинаковым названием – «Мэнь-шэни». Авторский коллектив книги «Мэнь-шэни», опубликованной в 2010 г. в пекинском издательстве «Чжунго шэхуэй чубаньшэ», ссылаясь на письменные источники, проследил историю развития культа с самого начала его появления (период Сражающихся царств, Чжаньго, V–III вв. до н.э.) до династии Цин[12]. Эта работа отличается от предшествующих исследований тем, что в ней представлены материалы, свидетельствующие о том, что в древнем Китае в разных регионах функции охранников ворот выполняли домашние и дикие животные – тигр, лев, медведь, собака, петух и даже рыбы.

Авторы обращают внимание на репродукции рисунков на воротах древних строений, изображающих мифического животного *писю* (貔貅, вариант северного диалекта – *бисе* 辟邪) и китайского единорога цилинь (麒麟)[13]. В ханьскую династию были распространены изображения четырёх мифических животных (*сы шэнь*, 四神), охраняющих покой хозяев дома: Лазурный дракон (*Цин-лун*, 青龍), Белый тигр (*Бай-ху*, 白虎), Красная птица (*Чжуцюэ*, 朱雀) и мифический Черный воин (*Сюань* У, 玄武)[14]. Об использовании образов четырёх мифических животных в религиозных ритуалах в раннесредневековом Китае писал С.В. Филонов, приводя в качестве примера в том числе и изображение магического зеркала с изображениями этих существ[15]. В средние века охранительные функции прочно закрепились за Лазурным драконом и Белым тигром, считалось, что парные рисунки с их изображениями отгоняют нечистую силу.

Изображения духов-хранителей ворот были предметом изучения ведущих специалистов в области народной картины Бо Сунняня[16], Хун Шэня[17] и др. Учёными разных научных дисциплин в многочисленных статьях, посвящённых изображениям *мэнь-шэней*, представлены основные этапы развития их иконографии, анализ художественных форм и приёмов изображения. Большое количество работ описывает традиции изображения *мэнь-шэней* мастерами разных региональных центров. Важной частью публикуемых материалов, являются новые источники, которые необходимы для реконструкции процесса формирования сакрального образа духов-хранителей ворот.

Резюмирующим моментом книг и научных статей является утверждение авторов о непрерывности традиции почитания популярных в народе божеств. «В культурной истории человечества сакральные образы на протяжении длительного времени играли доминирующую роль при построении картины мира, в мифологии, этических и эстетических нормах, философии и искусстве»[18]. Поклонение *мэнь-шэням* это – феномен, раскрывающий длительный сложный процесс формирования религиозного культа, который получил своё развитие от примитивных верований до сложившегося ритуала, существующего в современном обществе.

В настоящее время самыми популярными изображениями *мэнь-шэней* являются ксилографические картины, представляющие генералов Цинь Шубао 秦叔寶 и Юйчи Цзиндэ 尉遲敬德. Цинь Шубао (571–638) – знаменитый

танский генерал, известен как Цинь Цюн 秦琼, благодаря отваге и преданности императору был включен в список героев, основавших династию Тан (618–907). Бесстрашный генерал Юйчи Цзиндэ (на картинах обычно пишут только имя Цзиндэ – 敬德) или Юйчи Гун (尉遲恭, 585–658) в полной мере соответствовал конфуцианскому идеалу благородного мужа, за что был назначен министром при дворе танского императора Тай-цзуна (太宗, 599–649).

Илл. 4. Ворота музея няньхуа, уезд Уцян, 2010

Исследователи народных верований едины во мнении, что процесс антропоморфизации в Китае начинается в танский период. «Вместо пришедших в упадок древних земледельческих культов и обожествления сил природы в зооморфном облике с эпохи Тан и особенно с Сун утвердились культы божеств в человеческом облике»[19]. Легенда о том, как генералы императора Тай-цзуна превратились в строгих охранников, сошедших на народную картину, стала одним из самых популярных исторических сюжетов. Предание повествует о том, как генералы вызвались встать в караул у дверей спальни Тай-цзуна, которого по ночам беспокоили призраки. После спокойной ночи император приказал придворному художнику нарисовать портреты верноподданных и повесить рисунки на двери спальни.

Образы двух генералов Цинь Шубао и Юйчи Цзиндэ (прототип персонажа Ху Цзиндэ) представлены в 10 главе романа У Чэн'эня «Путешествие на Запад»:

Золотые шлемы
С блеском отражённым,
Панцири как панцирь
Золотой дракона.
Для защиты сердца
Служит щит могучий,
На железной глади
Отразились тучи.
Поясом узорным
Панцирь стянут ловко;
Крепкие застежки –
Львиные головки.
Полководец справа –
С фениксовым взглядом.
Небо отвечало
Взгляду звездопадом.
А глаза другого –

С лунною игрою...
Так у врат стояли
Славные герои.
(Перевод И. Голубева)[20].

На формирование и развитие иконографии мэнь-шэней, являющихся одними из самых популярных персонажей народной картины, в значительной степени повлияли описания, представленные в эпических произведениях средних веков. Обожествление Цинь Цюна и Юйчи Цзиндэ произошло в 12–14 вв., картинки с генералами в течение всего года можно было встретить на воротах усадеб, крестьянских домов, даосских и конфуцианских храмов, кумирен и монастырей. В это время стали появляться и гражданские духи-хранителей ворот, «на картине художника Ли Суна (1166–1234) «Суй чжао ту» («Первый день Нового года») видно, что на створки раскрытых дверей дома наклеены изображения духов дверей в одеянии гражданских чиновников»[21].

Культ *мэнь-шэней* характеризует большое количество локальных вариантов. Начиная с династии Мин (1368–1644) на народных картинах *няньхуа*, производимых в региональных центрах, кроме известных во всей стране генералов изображали и других духов дверей – национальных или местных доблестных героев. Авторы книги «Культура духов-хранителей ворот» приводят примеры формирования местных традиций, раскрывают особенности творческой практики мастеров при создании образа духов ворот. «В провинции Фуцзянь и на Тайване в качестве *мэнь-шэня* выступал легендарный полководец Гуань Юй (Гуань Юньчан 关云长, 160–219), главным атрибутом на таких картинах была изобретенная им глефа – *цинлун яньюэдао* (青龙偃月刀, Меч убывающей луны с изображением Зеленого дракона)»[22].

Обычно пары божественных охранников при их внешней схожести отличались атрибутами и костюмами, рисунки располагали симметрично по обе стороны ворот. В случае с ксилографическими картинами, изображающих одного персонажа (например, Гуань Юя), отсутствовало обязательное требование – парность, поэтому на двери вывешивали зеркальные изображения духа-охранника ворот в разной одежде, к тому же наблюдалась незначительная вариативность в деталях оружия.

Это замечание относится к народной картине *няньхуа*, выполненной в центре Мяньчжу (провинция Сычуань), изображающей женщину-полководца Му Гуйин. Му Гуйин 穆桂英 – вдова генерала Ян Цзунбао 杨宗保 (Северная Сун), погибшего в бою с войсками киданей. В официальных записях нет достоверных данных о воительнице Му Гуйин, которая благодаря искусству вести военные действия прославила себя и род Ян в истории Китая. Из «Повествования о семье генералов Ян» («Ян цзя цзян янь'и», «杨家将演义») следует, что девушка дала клятву отмстить врагам за смерть мужа и освободить родные края от иноземцев. Судьбе и подвигам полулегендарной героини посвящена драма пекинской оперы «Му Гуйин возглавила армию» («Му Гуйин гуашуай», «穆桂英挂帅»). Народные картины с изображением Му Гуйин, призванной охранять ворота, в основном изготовляли в мастерских уезда Цзяцзян 夹江县 провинции Сычуань[23]. Походный костюм генерала из пекинской оперы, цветные флажки за плечами, символизирующие многочисленные войска, находящиеся в её подчинении, меч в ножнах и алебарда в руках воительницы создали образ, который в принципе не отличался от мужского.

На примере картин из мастерских Сычуани можно предположить, что охранительные функции выполняли не только мужчины – прославленные герои или выдающиеся гражданские чиновники, но и женщины. Народная

картина *няньхуа* из уезда Цзяцзян «Хранительница ворот Цинь Лян'юй» («Нюй мэнь-шэнь Цинь Лян'юй», «女门神秦良玉») стала одной из самых узнаваемых работ этого регионального центра. Биография отважной женщины-полководца Цинь Лян'юй 秦良玉 (1574–1648), осуществляющей контроль за военными делами провинции Сычуань, командующей многочисленными войсками, представлена в династийной истории «Мин ши». Цинь Лян'юй до сих пор популярна среди населения Сычуани, жители провинции называют её «непобедимым полководцем», которой благоволило Небо[24].

Илл. 5. Главный въезд в деревню Няньхуацунь , провинция Сычуань, 2013 г.

У Цинь Лян'юй как и у Му Гуйин не было пары, на ворота вывешивали зеркальные отображения воительницы. Картины с изображениями народных героинь кроме частных домов можно было встретить на воротах монастырей, построенных в честь женских божеств – Богини милосердия Гуаньинь, богини Мацзу[25]. Возможно, в качестве *мэнь-шэней* могли быть и другие обожествлённые героини, но все исследователи ссылаются только на эти персонажи сычуаньской художественной школы.

Илл. 6. Мастерская регионального центра Мяньчжу , провинция Сычуань, 2013 г.

Существующая преемственность эстетических направлений диктовала мастерам региональных центров определённые законы создания образов, но при этом, как уже отмечалось, в провинциях народ почитал разных духов ворот. «В городах Чжэнчжоу, Синьсян, Наньян (провинция Хэнань) двери

охраняли знаменитые полководцы Чжао Юнь 赵云 (170–229) и Ма Чао马超 (176–222). В провинции Шэньси охранительные функции возложили на теоретика военных действий и стратега Сунь Биня (孙膑, ? – умер в 316 г. до н.э.) и знаменитого генерала Пань Цзюаня (庞涓, – умер в 342 г. до н.э.), живших в эпоху Сражающихся царств. В центральном городе провинции Хэбэй Шицзячжуан самыми популярными божествами, охраняющими ворота, были братья, герои периода Троецарствия, Ма Чао и Ма Дай 马岱 (годы жизни неизвестны). Жители северо-западной части страны охрану ворот дома доверяли танским генералам Сюэ Жэньгую 薛仁贵 (614–683) и Гай Сувэню 盖苏文 (603–666).

В Пекине на створки задней двери часто вывешивали два одинаковых изображения Чжун Куя 鍾馗, повелителя демонов»[26]. Тема экзорцизма в китайской культуре требует отдельного описания, здесь лишь заметим, что в качестве *мэнь-шэня* иногда выступал и основатель даосского вероучения Чжан Даолин 张道陵 (34–156).

Локальные формы существования *мэнь-шэней* свидетельствуют о том, что в основном антропоморфизации подверглись герои эпохи Сражающихся царств, полководцы периода Троецарствия, танские генералы.

В цинскую эпоху культ *мэнь-шэней* приобрёл невероятный размах, академик В.М. Алексеев так описывал ситуацию начала XX в.: «При входе в губернаторский ямынь меня в 1907 г. неизменно встречали две огромные фигуры (по одной на каждой из дверных полотнищ), одетые в доспехи древних китайских полководцев с алебардами в руках и искажёнными от гнева лицами (эти духи *мэнь-шэни*, охраняющие входы от вторжения нечистой силы, стали вообще эмблемой власти)»[27].

В настоящее время в деревнях во время традиционных празднеств изображения *мэнь-шэней* (чаще всего выполненные типографским способом) наклеивают на воротах домов, городские жители вывешивают их на дверях квартир. Религиозные формы этнического сознания, сохранившиеся в современной практике китайцев, демонстрируют их веру в сверхъестественную силу ритуала, оберегающего дом и семью.

Библиографический список

1. Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М. : Наука, 1966. – 260 с.
2. Забияко А.П. Сакральный образ // Культурология. XX век: энциклопедия. – СПб. : Университетская кн., 1998. – Т. 2. – С. 186–187.
3. Линь Юйтан. Китайцы: Моя страна и мой народ / Пер. с кит. и предисл. Н.А. Спешнева. – М. : Вост. лит., 2010. – 335 с.
4. Люэлунь мэнь-шэнь синьян // Сунь Фачэн. Бэйцзин лигун дасюэ сюэбао (шэхуэй кэсюэбань), 2008, 10 (О вере в мэнь-шэней // Сунь Фачэн. Вестник Пекинского технологического ун-та, (издание «Общественные науки»), 2008 № 10. С. 21–24).
略论门神信仰 / 孙发成. 北京理工大学学报 (社会科学版) 2008, 10 (1), 21–24 页.
5. Малявин В.В. Народные верования // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.+1 доп. / гл. ред. М.Л.Титаренко. – М. : Вост. лит., [Т. 2:] Мифология. Религия. 2007. – С.100-109.
6. Мэнь-шэнь/ Ян Вэйхуа, Чэн Ботао бяньчжу. – Бэйцзин: Чжунго шэхуэй чубаньшэ, 2010 (Мэнь-шэнь. Ян Вэйхуа, Чэн Ботао. – Пекин, 2010) 门神 / 杨卫华, 程波涛编著. – 北京:中国社会出版社, 2010.
7. Мэнь-шэнь вэньхуа / Шу Хуэйфан, Хун Шэнь чжу. – Бэйцзин: Чжунго уцзы чубаньшэ, 2012 (Культура духов-хранителей ворот. Шу Хуэйфан, Хун Шэнь. – Пекин, 2012). 门神文化 / 舒惠芳，沈泓著. – 北京:中国物资出版社.

8. Мэньцзи юй мэньшэнь чунбай / Ван Цзыцзинь чжу. – Шанхай: Саньлянь шудянь чубаньшэ, 1996 (Жертвоприношение воротам и поклонение духам-хранителям ворот. Под. ред. Ван Цзыцзинь. – Шанхай, 1996). 门祭与门神崇拜/王子今著 . – 上海: 三联书店出版社, 1996.
9. Рифтин Б.Л. Мэнь-шэнь // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.+1 доп. / гл. ред. М.Л.Титаренко. – М. : Вост. лит., [Т. 2:] Мифология. Религия. 2007. – С. 528.
10. Рифтин Б.Л. Няньхуа // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.+1 доп. / гл. ред. М.Л.Титаренко. – М. : Вост. лит., [Т. 6:]. 2007. – С. 681–686.
11. Тушо мэнь-шэнь/ Инь Вэй бяньчжу. – Хэфэй: Аньхуэй вэнь'и чубаньшэ, 2009 (Мэнь-шэни: история в иллюстрациях / Инь Вэй. – Хэфэй: Изд-во, 2009). 图说门神 / 殷伟编著. – 合肥：安徽文艺出版社，2009.
12. У Чэн'энь Путешествие на Запад: Роман в четырех томах / Пер. с кит. А.Рогачева. – Рига : Полярис, 1994. – Т.1. – 456 с.
13. Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III-VI вв. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. – С. 100, 228–229.
14. Чжао Жуйпин Ю таофу кань мэньшэнь ишудэ фачжань бяньхуа // «Ихай», 2008 (3). (Чжао Жуйпин Исследование генезиса искусства мэнь-шэней посредством изучения персиковых табличек таофу // Электронный журнал «Ихай», 2008 (3) С.122-124. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.wuxizazhi. cnki.net/... / YHZZ200803066.html). 赵瑞平 由桃符看门神艺术的发展变化 //《艺海》2008 № 3, 122–124页.
15. Чжунго мэньшэнь хуа / Бо Суннянь чжу. – Гуанчжоу: Линнань мэйшу чубаньшэ, 1998 (Изображения духов-хранителей ворот. Под ред. Бо Сунняня. – Гуанчжоу, 1998). 中国门神画 / 薄松年著. – 广州：岭南美术出版社, 1998.
16. Чжунго мэньшэнь хуа / Ван Шуцунь чжу. – Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2004 (Изображения духов-хранителей ворот. Под ред. Ван Шуцуня. – Тяньцзинь, 2004). 中国门神画 / 王树村著. – 天津：天津人民出 版 社，2004.
17. Чжунгомэнь вэньхуа / У Юйчэн чжу. – Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2004 (Культура ворот в Китае. Под ред. У Юйчэна. – Тяньцзинь, 2004). 中国门文化 / 吴裕成著. – 2 版. – 天津：天津人民出 版 社，2004.
18. Чжунго миньцзянь мэньшэнь ишу шихуа / Ван Шуцунь чжу. – Тяньцзинь: Байхуа вэнь'и чубаньшэ, 2008 (История китайского народного искусства изображения мэнь-шэней. Под ред. Ван Шуцуня. – Тяньцзинь, 2008). 中国民间门神艺术史话 / 王树村著. – 天津：百花文艺出版社 ，2008.

---

[1] Чжунгомэнь вэньхуа / У Юйчэн чжу. – Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2004 (Культура ворот в Китае. Под ред. У Юйчэна. – Тяньцзинь, 2004). – С. 89.
[2] Линь Юйтан Китайцы: Моя страна и мой народ / Пер. с кит. и предисл. Н.А. Спешнева. – М. : Вост. лит., 2010. – С. 285.
[3] Рифтин Б.Л. Мэнь-шэнь // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.+1 доп. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М. : Вост. лит., [Т. 2] Мифология. Религия, 2007. – С. 528.
[4] Люэлунь мэнь-шэнь синьян // Сунь Фачэн. Бэйцзин лигун дасюэ сюэбао (шэхуэй кэсюэбань), 2008, 10 (О вере в мэнь-шэней //Сунь Фачэн. Вестник Пекинского технологического ун-та (издание «Общественные науки»). – 2008. – № 10. – С. 23.
[5] Рифтин Б.Л. Мэнь-шэнь // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.+1 доп. / Гл. ред. М.Л.Титаренко. – М. : Вост. лит., [Т. 2] Мифология. Религия, 2007. – С. 528.
[6] Чжао Жуйпин Ю таофу кань мэньшэнь ишудэ фачжань бяньхуа // «Ихай», 2008 (3). (Чжао Жуйпин Исследование генезиса искусства мэнь-шэней посредством изучения персиковых табличек таофу // Электронный журнал «Ихай». – 2008. – № 3. – С. 122–124. [Электронный ресурс]. – Режим доступа : www.wuxizazhi. cnki.net/... /YHZZ200803066.html).
[7] Чжунго миньцзянь мэньшэнь ишу шихуа / Ван Шуцунь чжу. – Тяньцзинь: Байхуа вэнь'и чубаньшэ, 2008 (История китайского народного искусства изображения мэнь-шэней / Под ред. Ван Шуцуня. – Тяньцзинь, 2008).

[8] Чжунго мэньшэнь хуа / Ван Шуцунь чжу. – Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2004 (Изображения духов-хранителей ворот / Под ред. Ван Шуцуня. – Тяньцзинь, 2004).
[9] Там же, С. 5–19.
[10] Мэньцзи юй мэньшэнь чунбай / Ван Цзыцзинь чжу. – Шанхай: Саньлянь шудянь чубаньшэ, 1996. (Жертвоприношение воротам и поклонение духам-хранителям ворот / Под. ред. Ван Цзыцзинь. – Шанхай, 1996).
[11] Чжунгомэнь вэньхуа / У Юйчэн чжу. – Тяньцзинь: Тяньцзинь жэньминь чубаньшэ, 2004 (Культура ворот в Китае / Под ред. У Юйчэна. – Тяньцзинь, 2004).
[12] Мэнь-шэнь / Ян Вэйхуа, Чэн Ботао бяньчжу. – Бэйцзин: Чжунго шэхуэй чубаньшэ, 2010 (Мэнь-шэнь. Ян Вэйхуа, Чэн Ботао. – Пекин, 2010).
[13] Там же, С. 13.
[14] Там же, С. 13.
[15] Филонов С.В. Золотые книги и нефритовые письмена: даосские письменные памятники III–VI вв. – СПб.: Петербургское Востоковедение, 2011. – С. 100, 228–229.
[16] Чжунго мэньшэнь хуа / Бо Суннянь чжу. – Гуанчжоу: Линнань мэйшу чубаньшэ, 1998 (Изображения духов-хранителей ворот / Под ред. Бо Сунняня. – Гуанчжоу, 1998).
[17] Мэнь-шэнь вэньхуа / Шу Хуэйфан, Хун Шэнь чжу. – Бэйцзин: Чжунго уцзы чубаньшэ, 2012 (Культура духов-хранителей ворот. Шу Хуэйфан, Хун Шэнь. – Пекин, 2012).
[18] Забияко А.П. Сакральный образ // Культурология. XX век: энциклопедия. – СПб. : Университетская кн., 1998. – Т. 2. – С. 187.
[19] Малявин В.В. Народные верования // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.+1 доп. / Гл. ред. М.Л. Титаренко. – М. : Вост. лит., [Т. 2] Мифология. Религия, 2007. – С. 101.
[20] У Чэн'энь Путешествие на Запад: Роман в четырех томах / Пер. с кит. А.Рогачева. – Рига: Полярис, 1994. – Т.1. – С. 196.
[21] Рифтин Б.Л. Няньхуа // Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т.+1 доп. / Гл. ред. М.Л.Титаренко. – М. : Вост. лит., [Т. 6], 2007. – С. 682.
[22] Мэнь-шэнь вэньхуа / Шу Хуэйфан, Хун Шэнь чжу. – Бэйцзин: Чжунго уцзы чубаньшэ, 2012 (Культура духов-хранителей ворот. Шу Хуэйфан, Хун Шэнь. – Пекин, 2012). – С. 40.
[23] Тушо мэнь-шэнь / Инь Вэй бяньчжу. – Хэфэй: Аньхуэй вэнь'и чубаньшэ, 2009 (Мэнь-шэни: история в иллюстрациях / Инь Вэй. – Хэфэй, 2009) – С. 78.
[24] Там же, С. 79.
[25] Там же, С. 126.
[26] Мэнь-шэнь вэньхуа / Шу Хуэйфан, Хун Шэнь чжу. – Бэйцзин: Чжунго уцзы чубаньшэ, 2012 (Культура духов-хранителей ворот. Шу Хуэйфан, Хун Шэнь. – Пекин, 2012) – С. 40.
[27] Алексеев В.М. Китайская народная картина. Духовная жизнь старого Китая в народных изображениях. – М. : Наука, 1966. – С. 18.

References

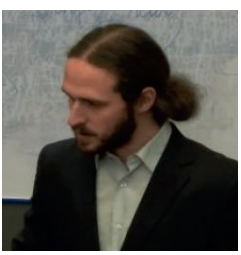
1. [Culture of Gates in China]. Ed. U Yuchen. Tianjin, 2004 (in Chin.).
2. Lin Yutang. *Kitaytsy: Moya strana i moy narod* [My Country and My Nation]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2010, 335 p.
3. Riftin B.L. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Intellectual Culture of China]. Moscow, Vostochnaya literatura, Vol. 2, 2007, P. 528.
4. [Sun Facheng. The Bulletin of The University of Science and Technology Beijing]. Beijing, 2008, No.10, pp. 21–24 (in Chin.).
5. Riftin B.L. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Intellectual Culture of China]. Moscow, Vostochnaya literatura, Vol. 2, 2007, P. 528.
6. [Online journal "Yihai"]. Zhao Ruiping. 2008, No. 3, pp. 122–124 (in Chin.). Available at: www.wuxizazhi. cnki.net/... /YHZZ200803066.html.
7. [History of Chinese Folk Art Images of the Door Gods]. Ed. Wang Shucun. Tianjin, 2008 (in Chin.).
8. [Images of the Door Gods]. Ed. Wang Shucun. Tianjin, 2004 (in Chin.).
9. [Images of the Door Gods]. Ed. Wang Shucun. Tianjin, 2004 (in Chin.).
10. [Sacrifices at Gates and Worship the Door Gods]. Ed. Wang Zijin. Shanghai, 1996 (in Chin.).
11. [Culture of Gates in China]. Ed. Wu Yucheng. Tianjin, 2004 (in Chin.).
12. [The Door Gods].Yang Weihua, Cheng Botao. Beijing, 2010 (in Chin.).

13. [The Door Gods].Yang Weihua, Cheng Botao. Beijing, 2010 (in Chin.).
14. Filonov S.V. *Zolotye knigi i nefritovye pis'mena: daosskie pis'mennye pamyatniki III-VI vv.* [Golden Books and Jade Writings: Taoist Written Artifacts of III–V centuries]. Sankt-Peterburgskoe Vostokovedenie, 2011, pp. 100, 228–229.
15. [Images of the Door Gods]. Ed. Wang Shucun. Tianjin, 2004 (in Chin.).
16. [Culture of the Door Gods]. Shu Hueifang, Hun Sheng. Beijing, 2012 (in Chin.).
17. Zabiyako A.P. *Kul'turologiya. XX vek. Entsiklopediya* [Culturology. XX century. Encyclopedia]. St. Petersburg, Universitetskaya kniga, 1998, Vol. 2, pp. 186–187.
18. Malyavin V.V. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Intellectual Culture of China]. Moscow, Vostochnaya literatura, Vol. 2, 2007, pp. 100–109.
19. Wu Chengen. *Puteshestvie na Zapad: Roman v chetyrekh tomakh* [Journey to the West: Novel in Four Volumes]. Riga, Polyaris, 1994, Vol. 1, 456 p.
20. Riftin B.L. *Dukhovnaya kul'tura Kitaya* [Intellectual Culture of China]. Moscow, Vostochnaya literatura, Vol. 6, 2007, pp. 681–686.
21. [Culture of the Door Gods]. Shu Hueifang, Hun Sheng. Beijing, 2012 (in Chin.).
22. [The Door Gods: History in Pictures]. Yin Wei. Hefei, 2009 (in Chin.).
23. [The Door Gods: History in Pictures]. Yin Wei. Hefei, 2009 (in Chin.).
24. [The Door Gods: History in Pictures]. Yin Wei. Hefei, 2009 (in Chin.).
25. [Culture of the Door Gods]. Shu Hueifang, Hun Sheng. Beijing, 2012 (in Chin.).
26. Alekseev V.M. *Kitayskaya narodnaya kartina. Dukhovnaya zhizn' starogo Kitaya v narodnykh izobrazheniyakh* [Traditional Chinese Painting. Intellectual Life of Old China in folk pictures]. Moscow, Nauka, 1966, 260 p.

Мезенцев И.В.

Римско-католическая философия в интерпретации православного духовно-академического теизма конца XIX – начала XX вв.: мотивация конфессиональной оценки и её структурные компоненты

Аннотация. В данной статье автор реконструирует конфессиональную оценку римско-католической философии в русском духовно-академическом теизме конца XIX – начала XX вв. как целостный феномен. Отношение духовно-академической мысли к римо-католицизму является выражением одного из магистральных направлений исторического развития русской национальной философии. Данная тема может иметь фундаментальное значение для понимания специфики мировоззренческих типов Запада и Востока. В статье автор обозначает основные факторы и компоненты православно-теистической оценки католической мысли в дореволюционный период.


И.В. Мезенцев

Ключевые слова: католическая философия, томизм, филокатолицизм, православный теизм, духовно-академическая философия, обличительное богословие, сравнительное богословие, латинское влияние, конфессиональная полемика

Русский духовно-академический теизм развивал свой конфессиональный дискурс на стыке византийско-эллинистической и западноевропейской традиций философствования. Специфика историко-философского развития духовных школ России обуславливает значимость изучения религиозно-метафизической оценки римо-католической философии представителями отечественного духовно-академического теизма дореволюционного периода. В настоящее время православная духовно-академическая философия является предметом всестороннего научного изучения, но, тем не менее, в современной исследовательской литературе ещё нельзя обнаружить целостной и системной проработки вопроса об отношении духовно-академического теизма к римско-католической философии в кон. XIX – нач XX вв. В данном случае особого внимания заслуживает именно период с кон. XIX в. до конца второго десятилетия XX в., потому что к этому времени духовно-академическая мысль прошла почти 300-летний путь своего развития, накопив значительный опыт в деле осмысления римско-католической философии. Данная тематика затрагивает один из конституирующих компонентов развития всей русской религиозно-философской мысли. И.А. Переверзева отмечает, что представители духовно-академического теизма XIX в. интересовались не только средневековой, но и современной им католической мыслью Нового времени: «В православной научной литературе много внимания уделялось разбору наиболее интересных философских и богословских текстов католических учёных из Италии, Франции, Германии. Со своей стороны, католические

философы с симпатией относились к русской духовно-академической философии, даже несмотря на конфессиональную непримиримость православия и католичества»[1]. Исследователь обнаруживает, что и «в начале XX в. в духовно-академической литературе всё чаще стали появляться работы русских философов-теистов, касающиеся современных течений западной католической мысли»[2].

Православно-теистическая оценка римско-католической философии распадается на два основных направления: внешнее и внутреннее. С одной стороны, академисты интерпретировали римско-католическую мысль как таковую, как самостоятельное западноевропейское явление; с другой стороны, осуществлялась оценка римско-католических интенций в пределах самой духовно-академической традиции. Соответственно, мотивацией к философскому изучению римско-католической философии являлись события и мировоззренческие тенденции как за рубежом, так и в пределах России.

К внутренним мотивирующим факторам необходимо отнести, во-первых, естественную рецепцию антилатинской полемической традиции восточного христианства. Несмотря на конституирующее значение латинского влияния на становление школьного богословия в России, не стоит забывать, что духовно-академическая мысль никогда не переставала быть восприемницей византийской богословской традиции. Во-вторых, необходимо отметить наличие естественной авторефлексии духовно-академической традиции над своим происхождением и развитием с целью выяснения степени «конфессиональной чистоты» того или иного исторического деятеля, мыслителя, трактата, периода, той или иной философской тенденции, методологии в рамках русского богословия. Третий фактор, мотивировавший критическую оценку римско-католической мысли, – иезуитская пропаганда и распространение филокатолицизма в России. Конечно, имелся и естественный интерес к зарубежной богословской традиции, а также естественная необходимость научно-педагогического развития отечественного теизма через критический анализ католической мысли, через межконфессиональное сопоставление. Сравнение своих теоретических построений с римско-католическими воззрениями позволяло русским теистам глубже осмыслить национальную и конфессиональную специфику своего мировоззрения: этого требовал историко-культурный контекст более чем тысячелетнего сосуществования России и западного мира. Также одним из мотивирующих факторов выступали указ «Об укреплении начал веротерпимости» от 17 апреля 1905 г. и «Закон о свободе совести» от 14 июля 1917 г.

По поводу мотивации «извне» имеет смысл выделить некоторые ключевые моменты в истории римско-католической мысли втор. пол. XIX – нач. XX вв., которые привлекали философское внимание духовно-академических мыслителей:

1) Формирование крайне отрицательного отношения к секулярным тенденциям европейского общества, внецерковным религиозно-философским течениям и естественнонаучному позитивизму. В это время римская курия борется с альтернативными религиозно-философскими взглядами и внутри самой католической церкви, в частности, с модернистскими тенденциями. Выражением данной позиции выступают такие официальные документы как «Syllabus Errorum» папы Пия IX от 8 декабря 1864 г. (полное название: «Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores») – приложение к папской энциклике «Quanta Cura», в которой приведён перечень либеральных заблуждений, осуждаемых Римской церковью, а также «Syllabus» папы Пия X от 4 июля 1907 г. в виде декрета под названием «Lamentabili», направленный против мировоззренческого модернизма. И.А. Переверзева подчёркивает

антисхоластический характер религиозно-философского модернизма: «Застывшая в сухой безжизненной схоластике, католическая мысль должна была в конце концов (в силу хотя бы психологической необходимости) вырваться на свободу»[3].

2) Противостояние инакомыслию было сопряжено с постепенной тенденцией к некоторому мировоззренческому «самозамыканию» римо-католицизма, что выражалось в официальном утверждении средневекового томизма в качестве «единственно истинной философии». Неосхоластическое («новосхоластическое») движение в римо-католицизме рубежа веков открывают две энциклики: «Aeterni Patris» папы Льва XIII от 4 августа 1879 г. и «Pascendi Dominici Gregis» папы Пия X от 8 сентября 1907 г. Если первая энциклика поставляла философию Фомы Аквинского на уровень мировоззренческого динамизма светского общества, одновременно заботясь о чистоте изначального томизма, то второй документ подчёркнуто направлял неосхоластику против римо-католического модернизма. Также примечательно, что папа Лев XIII инициирует создание папской академии имени св. Фомы Аквинского. Д.В. Кирьянов отмечает: «Программа возрождения томизма, инициированная папой Львом XIII в 1873 г., предполагала вступление католического богословия на путь интенсивного и продуктивного диалога с современной научной и философской мыслью. Тем не менее, школьный томизм, насаждавшийся с помощью папских энциклик и кодекса канонического права, не был способен к конструктивному диалогу с современной философией»[4].

3) Деятельность Первого Ватиканского собора 1869–1870 гг. В его постановления вошли основные положения «Syllabus». В догматической конституции «Dei Filius et generis humani Redemptor» (сокращённо: «Dei Filius»), одобренной папой Пием IX 24 апреля 1870 г., были анафематствованы сторонники фидеизма (не отличавшие божественной веры и естественного богопознания), традиционализма (считавшие, что люди должны быть побуждаемы к вере только личным внутренним опытом), автономии разума и рационализма. Также осуждены те, кто защищал применение «позитивного сомнения» в богословии и допускал согласие веры от аргументов разума.

Следующая догматическая конституция – «Pastor aeternus» от 18 июля 1870 г. – имела эпохальное значение. В ней, помимо папского примата и признания вселенской юрисдикции римского епископа, провозглашался догмат о безошибочности (непогрешимости) папы в вере и нравственности. Именно это постановление собора входит в число наиболее острых тем, обсуждавшихся в духовно-академической среде. Также обсуждалось принятие догмата о вознесении Девы Марии от 1 ноября 1850 г. в апостольской конституции «Munificentissimus Deus», что зачастую воспринимается как первый и единственный случай, когда римский первосвященник использовал право высказывать безошибочное суждение ex cathedra.

4) Теория «догматического развития», которую эксплицировал кардинал Джон Генри Ньюман в своём сочинении «Эссе о развитии христианского вероучения» (1845). Вопрос о возможности догматического развития прорабатывался в католической апологетике XIX в.

5) Вопрос сближения со старокатоликами и критика ультрамонтанских воззрений.

6) Вопрос сближения с англиканами.

7) Энциклика папы Льва XIII от 20 июня 1894 г. «Praeclara Gratulationis», содержавшая призыв к православным христианам Востока (в отдельности – к славянам) объединиться под властью римского первосвященника (вместе с апостольским посланием «Orientalium Dignitas» от 30 ноября того же года). Ответом на данные документы папы явилось окружное послание Вселенского Патриарха Анфима VII (1895).

8) Энциклика папы Льва XIII «Rerum Novarum» от 15 мая 1891 г., обращавшая внимание католических епископов на положение рабочего класса.

Оценку римско-католической философии академисты осуществляли, прежде всего, с конфессиональных позиций, но в то же время теисты рассматривали её и внеконфессионально, т.е. на предмет внутренней спекулятивной непротиворечивости и логической последовательности метафизического дискурса. Суммируя данные различных книг, учебных пособий и руководств, журнальных статей, рукописных лекций и студенческих (магистерских и кандидатских) сочинений, конспектов, отзывов и рецензий на студенческие работы, словарных статей, можно реконструировать следующую структуру оценки римско-католической философии в православном духовно-академическом теизме кон. XIX – нач. XX вв.

1. Оценка римско-католической философии, с одной стороны, происходила в контексте авторефлексии духовно-академической традиции и, с другой стороны, в контексте более общего межконфессионального сопоставления (вне авторефлексии).

2. Критический анализ осуществлялся по меньшей мере в трёх ракурсах: 1) историческом; 2) текстологическом; 3) спекулятивном. При оценке текстологического фундамента религиозно-философских построений римско-католических философов отмечались факты различных вставок, искажений, вольность и тенденциозность интерпретаций древних богословских и философских текстов.

3. С одной стороны, осуществлялась оценка отдельных религиозно-философских положений римско-католической доктрины и, с другой стороны, – оценка парадигмальных метафизических оснований римско-католической философии (как историко-культурных предпосылок появления и развития, так и мировоззренческих констант римо-католической философии, обнаруживающих её типовую конфессиональную специфику на протяжении всего её существования). Попытки более или менее масштабно оценить все основные уровни римско-католической метафизики (в пределах одного исследования) в рассматриваемый период встречаются достаточно редко.

4. Тем не менее, системная реконструкция духовно-академической интерпретации римско-католической философии обнаруживает интерес православных богословов кон. XIX – нач. XX вв. ко всем уровням латинского мировоззрения: к онтологии, гносеологии, учению об Абсолютном, космологии, антропологии, сотериологии, экклезиологии, сакраментологии, к этическому и социально-политическому учениям. Также внимание уделялось некоторым смежным вопросам, которые поднимались в трудах латинских авторов (касающихся, в частности, апологетики христианства и критики светской новоевропейской философии).

5. Отдельное внимание духовно-академические теисты уделяли оценке классического для римско-католической философии терминологического, понятийно-категориального аппарата (например, в контексте вопроса о влиянии особенностей латинского языка на содержание религиозно-философского дискурса).

6. Также осуществлялась оценка классической для католицизма схоластической методологии и соответствующего стиля изложения богословского содержания.

7. Православные академисты конца XIX – начала XX вв. в том или ином виде уделяли внимание проблеме истоков латинской мысли, её патристическим (древнецерковные мыслители западной церкви, в частности, Августин Аврелий, Амвросий Медиоланский и др.) и схоластическим основаниям (от своих истоков до периода «второй схоластики»: Эриугена, Пьер

Абеляр, Ансельм Кентерберийский, Фома Аквинский, Иоанн Дунс Скот, Ф. Суарес и др.), а также её состоянию в Новое время (трудам Клее, Перроне, Беллярмина, А. Розмини, Джоберти, течениям ультрамонтанства, модернизма, неотомизма, старокатоличества и др.), нередко прогнозируя перспективы дальнейшего развития римо-католического богословия.

8. Отдельное внимание академисты уделяли, с одной стороны, оценке степени и характера католического влияния на зарождение и становление духовно-академической традиции и, с другой стороны, – оценке педагогической эффективности преподавания богословия и философии по римско-католическим образцам.

9. Также можно отдельно выделить интерес к оценке взаимоотношений католицизма с нерусскими философскими традициями, например, к вопросам о влиянии католицизма на греческое богословие (особенно после падения Византии), о степени конфессиональной адекватности антипапских интенций в метафизике старокатоликов и англикан.

10. В XIX в. осуществлялись публикации антикатолических текстов прошлого, и академисты многократно цитировали их содержание. Духовно-академические авторы обращались, с одной стороны, к литературным памятникам греческого происхождения, с другой стороны, к отечественным опытам конфессиональной критики. Отдельное внимание уделялось полемическим опытам в польско-литовской Руси.

Опыты отечественной полемики прошлого изучались в работах А. Попова[5], И. Малышевского[6], А.С. Павлова , В. Жмакина[8], В.В. Завитневича[9], И. Яхонтова[10], А.С. Архангельского[11], Н.И. Петрова[12], К.В. Харламповича[13], епископа Августина (Гуляницкого)[14], А. Голубцова[15]. К концу XIX – началу XX вв. историко-текстологическая база для изучения русской полемической традиции была существенно расширена П. Гильдебрандтом, который издал три книги «Памятников полемической литературы в западной Руси»[16]. Также изучались антилатинские сочинения митрополита Георгия Киевского[17], Феодосия Печерского[18], Максима Грека[19], братьев Лихуд[20], Адама Зерникава[21], епископа Иринея Фальковского, Иоанникия Галятовского, Иннокентия Гизеля, митр. Филарета (Дроздова)[22] и др.

Рецепция конфессиональной полемики греческого происхождения выражена в интересе к антилатинским сочинениям Фотия Константинопольского[23], Николая Мефонского[24], Григория Паламы[25], Григория Кипрского[26], Марка Эфесского[27], Николая Гидрунтского (Орантского)[28], Матфея Властаря[29], Илии Минятия[30], Нила Дамилы[31] и др. Здесь стоит отметить вклад переводческой деятельности Арсения, епископа Кирилловского (А.И. Иващенко)[32], что открывало духовно-академическому сообществу новые факты из истории полемики с католицизмом. Конфессиональное противостояние в рамках данного периода также изучалось И.Е. Троицким[34], А. Лебедевым[34], А. Поповым[35].

Помимо изданий классических антилатинских текстов, а также их отдельных исследований, оценка римско-католической мысли раскрывалась частично в курсах догматического и полноценно в рамках преподавания обличительного (полемического) богословия. Прежде всего, необходимо упомянуть знаменитые догматические системы архиепископа Антония Амфитеатрова, архиепископа Филарета Гумилевского, митрополита Макария Булгакова, епископа Сильвестра Малеванского и протоиерея Николая Малиновского (у последнего сравнительный анализ с римо-католицизмом, как правило, выносился в отдельные параграфы в ходе изложения православного вероучения). Эти догматики можно считать «официальным ядром» духовно-академического отношения к латинству. В духовных школах с некоторого

В духовных школах с некоторого времени отдельным курсом, наряду с догматическим, стало читаться обличительное богословие. Здесь необходимо отметить труды ректора Казанской Духовной академии архимандрита Иннокентия (Новгородова)[36], И.В. Перова[37], Л. Епифановича[38], И. Трусковского[39], Е.Н. Успенского[40]. Оценка римско-католических воззрений давалась в многочисленных статьях журналов «Богословский Вестник», «Христианское чтение», «Православный собеседник» и др. Различные аспекты латинской доктрины разбирались во многих студенческих диссертациях, среди которых необходимо особо отметить работу А.А. Бронзова[41].

Духовно-академические авторы имели возможность опираться на переводы тех трудов, в которых излагалось содержание схоластической философии: Виндельбанда и Фуллье[42], Штекля[43], Иберверга[44]. Православные академисты учитывали оценку католицизма, которая давалась светской (университетской) мыслью (например, Н. Гротом[45], М. Владиславлевым[46], П.Э. Лейкфельдом[47] и др.) и неакадемической религиозной философией (славянофилами А.С. Хомяковым, И. Киреевским, Н. Бердяевым и др.) Часть работ была посвящена критике прокатолических тенденций В.С. Соловьева и его приверженцев.

Анализ источников со всей очевидностью показывает, что в духовно-академической среде второй половины XIX – начала XX вв. появилась необходимость по-новому развить своё критическое отношение к римо-католической мысли. Критической проверке подверглись как традиционная восточнохристианская оценка римо-католицизма (данная, в частности, в поздневизантийскую эпоху), так и рудименты латинизма в отечественной богословской традиции (т.н. феномен «латинского влияния», «засилия» или «пленения»). Осмысление конфессионального своеобразия православного теизма перед лицом римско-католической мысли имело своё продолжение в богословии «неопатристического синтеза» XX в., что перешло и в современную духовно-академическую школу. Критика классических философских моделей римо-католицизма осуществляется в рамках антиэссенциалистской онтологии (и антропологии) современного православного персонализма и энергетизма. Примечательно, что современное духовно-академическое богословие конца XX – начала XXI вв. в основном возрождает полемическую проблематику конца XIX – начала XX вв., связанную с оценкой принципов католической духовности, а также теоретических наработок средневековой схоластики (например, в вопросах о возможности применения западнохристианской юридической модели в православной сотериологии и о возможности использовать модель схоластической онтологии в объяснении таинства евхаристического пресуществления). Вообще, проблема оценки римско-католического мировоззрения является магистральной темой православной религиозно-философской мысли.

Библиографический список

1. Бронзов А.А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. – СПб.: Тип. О. Елеонского и Ко., 1884. – 591 с.
2. Дроздов Ф. Разговор между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко-российской церкви с присовокуплением выписки из окружного послания Фотия, патриарха Цареградского, к восточным патриаршим престолам. – М.: Синод. тип., 1843. – 169 с.
3. Епифанович Л. Записки по обличительному богословию. – Новочеркасск: Частная Донская типография, 1913. – 176 с.

4. Жмакин В. Памятник русской противокатолической полемики XVI века // Журнал министерства народного просвещения. – 1880. – Ч. 211. – С. 319–332.
5. Завитневич В.В. О значении западно-русской богословско-полемической литературы конца XVI и начала XVII века и месте, занимаемом в ней Палинодией Захария Копыстенского // Христианское чтение. – 1884. – № 1–2. – С. 225–238.
6. Иващенко А. О Марке Ефесском и Флорентийском соборе и проч. // Христианское чтение. – 1886. – Ч. 2. – С. 102–162.
7. Лебедев А.П. Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI веках. – М.: Тип. «Соврем. изд.», 1875. – 108 с.
8. Новгородов И.М. Богословие обличительное: в 4 т. / И.М. Новгородов. – Казань: Губ. тип., 1859–1864.
9. Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. – СПб.: Тип. Акад. наук., 1878. – 210 с.
10. Перов И. Руководство по обличительному богословию. – Тула: Тип. С.Н. Соколова, 1914. – 168 с.
11. Попов А.Н. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV). – М.: Тип. Т. Рис, 1875. – 418 с.
12. Троицкий И.Е. К истории споров по вопросу об исхождении Святаго Духа // Христианское чтение. – 1889. – № 3–6, 9–12.
13. Трусковский И. Руководство по обличительному богословию. – Могилёв на Днепре: Скоропечатня и Литография Я.Н. Подземского, 1889. – 204 с.
14. Успенский Е.Н. Обличительное богословие. – СПб.: Печатня С.П. Яковлева, 1895. – 262 с.
15. Харлампович К.В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. – 524 с.

---

[1] Переверзева И.А. Духовно-академический теизм и французский религиозный модернизм: опыт сопоставления учения о душе // Религиоведение. – 2012. – № 1. – С. 99.
[2] Там же. С. 101.
[3] Там же. С. 101–102.
[4] Кирьянов Д.В. Философско-богословский синтез Бернара Лонергана // Религиоведение. – 2010. – № 3. – С. 117.
[5] Попов А.Н. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV). – М.: Тип. Т. Рис, 1875. – 418 с.
[6] Малышевский И. Новый рукописный сборник западно-русских полемических сочинений // Труды Киевской Духовной Академии. – 1875. – Т. II. – Кн. IV. – С. 193–222.
[7] Павлов А.С. Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. – СПб.: Тип. Акад. наук., 1878. – 210 с.
[8] Жмакин В. Памятник русской противокатолической полемики XVI века // Журнал министерства народного просвещения. – 1880. – Ч. 211. – С. 319–332.
[9] Завитневич В.В. О значении западно-русской богословско-полемической литературы конца XVI и начала XVII века и месте, занимаемом в ней Палинодией Захария Копыстенского // Христианское чтение. – 1884. – № 1–2. – С. 225–238.
[10] Яхонтов И. Иеродиакон Дамаскин, русский полемист XVII века. – СПб.: Тип. тов. «Общественная польза», 1884. – 99 с.
[11] Архангельский А.С. Очерки из истории западно-русской литературы XVI–XVII вв. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – перв. пол. XVII в. – М.: Универ. тип., 1888. – 305 с.
[12] Петров Н.И. Западнорусские полемические сочинения XVI-го века // Труды Киевской Духовной Академии. – 1894. – № 2, 3, 4.
[13] Харлампович К.В. Западнорусские православные школы XVI и начала XVII века, отношение их к инославным, религиозное обучение в них и заслуги их в деле защиты православной веры и церкви. – Казань: Типо-лит. Имп. ун-та, 1898. – 524 с.

[14] Гуляницкий А. Полемические сочинения против латинян, писанные в Русской Церкви в XI и XII в. в связи с общим историческим изысканием относительно разностей между восточной и западной церковью // Труды Киевской Духовной Академии. – 1867. – Т. 2. – С. 352–420; 1867. – Т. 3. – С. 451–521.
[15] Памятники прений о вере, возникших по делу королевича Вальдемара и царевны Ирины Михайловны / Собр. А. Голубцовым. – М. Университетская типография, 1892. – 349 с.
[16] Памятники полемической литературы в Западной Руси // Русская Историческая Библиотека / Сост. П. Гильтебрандт. – СПб.: Археографическая комиссия, 1878. – Т. 4. – 440 с.; 1882. – Т. 7. – Кн. 2. – 911 с.; 1903. – Т. 19. – Кн. 3. – 820 с.
[17] Георгий Киевский, митр. Стязание с Латиною. Полемическое сочинение // М. Булгаков. История Русской Церкви: в 12 т. – СПб., 1864–1886. – Т. 2. – Прилож. № 8.
[18] Гумилевский Ф. Памятники древнерусской духовной письменности. Послание прп. Феодосия о вере варяжской // Православный собеседник. – 1865. – Август. – С. 317–328.
[19] Максим Грек. Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии (на ц.-слав. яз.): в 3 т. – Казань, 1894.; Максим Грек. Сочинения, изданные Свято-Троицкой Сергиевой Лаврой на русском языке: в 3 т. – Сергиев Посад: Св.-Тр. Сергиева лавра, собств. тип., 1910; Инока Максима грека, к Николаю латынянину, слово об исхождении Св. Духа // Православный собеседник. – 1860.
[20] Лихуды И., С. Мечец Духовный // Православный Собеседник. Приложение. – 1866. – № 8; 1867. - № 2, 6, 12.
[21] Адам Зерникав. Православно-богословские исследования об исхождении Св. Духа от одного только Отца. – Почаев: Тип. Почаево-Успенской лавры 1902. – 604 с. – Т. 1.; Житомир, 1906. – 621 с. – Т. 2.
[22] Дроздов Ф. Разговор между испытующим и уверенным о Православии Восточной Греко-российской церкви с присовокуплением выписки из окружного послания Фотия, патриарха Цареградского, к восточным патриаршим престолам. – М.: Синод. тип., 1843. – 169 с.
[23] Святейшего патриарха Фотия, архиепископа Константинопольского Слово тайноводственное о Святом Духе / Пер. с греч. проф. Е.И. Ловягина // Духовная беседа. – 1866. – Т. 1. – С. 353–355, 358–384, 427–440, 480–499; Т. 2. – С. 52–62.; Фотий Константинопольский. Окружное послание к александрийским и прочим патриаршим престолам // Духовная беседа. – 1859. – Т. VI. – № 19–20.; Иванцов-Платонов А.М. К исследованиям о Фотие, патриархе Константинопольском (по поводу свершившегося тысячелетия со времени кончины его). – СПб.: Тип. В.С. Балашева, 1892. – 227 с.; Послание блаженного Иоанна, папы Римского, к святейшему Фотию, патриарху константинопольскому, о прибавке в Символе веры (Filioque) // Духовная беседа. – 1859. – Т. VII. – С. 1–4.
[24] Николай Мефонский. Два неизданные произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века. а) Припоминания из того, что в разных сочинениях было написано против латинян по поводу клеветы их на духа святого. б) Слово к латинянам об опресноках : Греческий текст и русский перевод. – Новгород: Паровая тип. И.И. Игнатовского, 1897. – 116 с..; Иващенко А. Николай, Мефонский епископ XII в., и его сочинения // Христианское чтение. – 1882. – № 7–10; 1883. – № 1–4.
[25] Возражения Григория Паламы на сочинения Иоанна Векка // Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). – М.: Тип. Т. Рис, 1875. – С. 302–314.
[26] Григорий Кипрский. Изложение свитка веры против Векка / И.Е. Троицкий. К истории споров по вопросу об исхождении Святаго Духа // Христианское чтение. – Спб., 1889. – С. 345–366.
[27] Иващенко А.О Марке Ефесском и Флорентийском соборе и проч. // Христианское чтение. – 1886. – Ч. 2. – С. 102–162.
[28] Николая Гидрунтского (Отрантского), игумена греческого монастыря в Казулах, три записи о собеседованиях греков с латинянами по поводу разностей в вере и обычаях церковных: Греческий текст и русский перевод. – Новгород, Паровая тип. И.И. Игнатовского, 1896. – 76 с.
[29] Письмо Матфея Властаря, иеромонаха Солунского и писателя XIV века, к принцу Кийрскому, Гюи де-Лузиньяну, с обличением латинского неправомыслия: Письмо в подлиннике и рус. пер. его. – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1891. – 94 с.

[30] Илия Минятий. Камень соблазна, или изложение начала и причин отпадения Церкви Западной от Восточной и предметов несогласия между ними / Пер. с новогреч. Е.И. Ловягин. – СПб., 1854.
[31] Нил Дамила. Ответ греколатинянину монаху Максиму на его письмо в защиту латинских новостей в вере / Ред. греч. текста и пер. еп. Арсения (Иващенко) и Е. Ловягина. – Новгород: паровая тип. А.С. Федорова, 1895. – 96 с.
[32] Три статьи неизвестного греческого писателя нач. XIII в. в защиту Православия и обличения новостей латинских в вере и благочестии / Публ. архим. Арсения. – М.: Тип. А.И. Снегиревой, 1892. – 115 с.; Иващенко А. Николай, Мефонский епископ XII в., и его сочинения // Христианское чтение. – 1882. – № 7–10; 1883. – № 1–4; Ритора Мануила о Марке Эфесском и Флорентийском соборе // Христианское чтение. – 1886. – № 7–8. – С. 102–162; Ритор Мануил. Ответ доминиканцу Франциску // Чтения в обществе любителей духовного просвещения. – 1889. – № 7–8. – С. 79–97.
[33] Троицкий И.Е. К истории споров по вопросу об исхождении Святаго Духа // Христианское чтение. – 1889. – № 3–6, 9–12.
[34] Лебедев А.П. Церковь Римская и Византийская в их взаимных догматических и церковно-обрядовых спорах в IX, X и XI веках. – М.: Тип. «Соврем. изд.», 1875. – 108 с.
[35] Попов А.Н. Историко-литературный обзор древне-русских полемических сочинений против латинян (XI–XV). – М.: Тип. Т. Рис, 1875. – 418 с.
[36] Новгородов И.М. Богословие обличительное: в 4 т. / И.М. Новгородов. – Казань: Губ. тип., 1859. – 1864.
[37] Перов И. Руководство по обличительному богословию. Тула: Тип. С.Н. Соколова, 1914. – 168 с.
[38] Епифанович Л. Записки по обличительному богословию. – Новочеркасск: Частная Донская типография, 1913. – 176 с. Выдержало шесть изданий (до 1913 г.)
[39] Трусковский И. Руководство по обличительному богословию. – Могилев на Днепре: Скоропечатня и Литография Я. Н. Подземского, 1889. – 204 с.
[40] Успенский Е.Н. Обличительное богословие. – СПб.: Печатня С.П. Яковлева, 1895. – 262 с.
[41] Бронзов А.А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. – СПб.: Тип. О. Елеонского и Ко., 1884. – 591 с.
[42] Виндельбанд В. История древней философии с приложением Виндельбанда – Августин и средние века, Фуллье – История схоластики / под ред. А.И. Введенского. – СПб.: Тип. И.Н. Скороходова, 1893. – 382 с.
[43] Штекль А. История средневековой философии / Пер. Н. Стрелкова и И.Э. под ред. и пред. И.В. Попова. – М.: В.М. Саблин, 1912. – 307 с.
[44] Ибервег Ф. История философии. – Пер. Н.Ф. Фоккова. – СПб.: Тип. и хромолит. А. Траншеля, 1876. – 212 с.
[45] Грот Н.Я. Психология чувствований в её истории и главных основах. – СПб.: Тип. Имп. Акад. наук, 1879–1880. – 569 с.
[46] Владиславлев М.И. Логика. Обозрение индуктивных и дедуктивных приемов мышления и исторические очерки: логики Аристотеля, схоластической диалектики, логики формальной и индуктивно. – СПб.: Тип. В. Демакова, 1872. – 622 с.
[47] Лейкфельд П.Э. Средневековая и новая философия. – Харьков: Д. Килосанидзе, 1907. – 133 с.

References

1. Pereverzeva I.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, Izdatel'stvo AmGU, 2012, No.1, P. 99.
2. Pereverzeva I.A. *Religiovedenie [*Study of Religion]. Blagoveshchensk, Izdatel'stvo AmGU, 2012, No.1, P. 101.
3. Pereverzeva I.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, Izdatel'stvo AmGU, 2012, No.1, pp. 101-102.
4. Kir'yanov D.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveshchensk, Izdatel'stvo AmGU, 2010, No. 3, P. 117.
5. Popov A.N. *Istoriko-literaturny obzor drevne-russkikh polemicheskikh sochineniy protiv latinyan (XI–XV)* [Literary-historical Overview of the Ancient Russian Polemical Writings against the Latins (XI–XV centuries)]. Moscow, Tipografiya T. Ris, 1875, 418 p.

6. Malyshevskiy I. *Trudy Kievskoy Dukhovnoy Akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy]. Kiev, Tipografiya Imperatorskogo Universiteta sv. Vladimira, 1875, Vol. II, pp. 193–222.
7. Pavlov A.S. *Kriticheskie opyty po istorii drevneyshey greko-russkoy polemiki protiv latinyan* [Critical experiments in the History of the Ancient Greco-Russian Controversy against the Latins]. St. Petersburg, Tipografiya Akademii nauk, 1878, 210 p.
8. Zhmakin V. *Zhurnal ministerstva narodnogo prosveshheniya* [Journal of the Ministry of Public Education]. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1880, Vol. 211, pp. 319–332.
9. Zavitnevich V.V. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1884, No. 1–2, pp. 225–238.
10. Yakhontov I. *Ierodiakon Damaskin, russkiy polemist XVII veka* [Hierodeacon Damascus, the Russian Polemicist of XVII century]. St. Petersburg, Tipografiya tovarishhestva "Obshhestvennaya pol'za", 1884, 99 p.
11. Arhangel'skiy A.S. *Ocherki iz istorii zapadno-russkoy literatury XVI–XVII vv. Bor'ba s katolichestvom i zapadno-russkaya literatura konca XVI – perv. pol. XVII v.* [Sketches from the History of Western Russian Literature of XVI–XVII centuries. Struggle with Catholicism and Western Russian Literature of the end of XVI – first half of XVII century]. Moscow, Universitetskaya tipografiya, 1888, 305 p.
12. Petrov N.I. *Trudy Kievskoy Duhovnoy Akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy]. Kiev, Tipografiya Imperatorskogo Universiteta sv. Vladimira, 1894, Vol. 2–4.
13. Harlampovich K.V. *Zapadnorusskie pravoslavnye shkoly XVI i nachala XVII veka, otnoshenie ikh k inoslavnym, religioznoe obuchenie v nikh i zaslugi ikh v dele zaschity pravoslavnoy very i tserkvi* [West Russian Orthodox Schools in XVI – Early XVII Century, Their Relation to the Non-Orthodoxies, Religious Instruction and Their Achievements in the Protection of the Orthodox Faith and the Church]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, 1898, 524 p.
14. Gulyanitskiy A. *Trudy Kievskoy Duhovnoy Akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy]. Kiev, Tipografiya Imperatorskogo Universiteta sv. Vladimira, 1867, Vol. 2, pp. 352–420.
15. Gulyanitskiy A. *Trudy Kievskoy Duhovnoy Akademii* [Proceedings of the Kiev Theological Academy]. Kiev, Tipografiya Imperatorskogo Universiteta sv. Vladimira, 1867, Vol. 3, pp. 451–521.
16. *Pamyatniki preniy o vere, voznikshih po delu korolevicha Val'demara i tsarevny Iriny Mihaylovn*y [Records of the Debates on Faith, Arised in the Case of Prince Valdemar and Princess Irina]. Moscow, Universitetskaya tipografiya, 1892, 349 p.
17. *Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoy Rusi* [Monuments of Polemical Literature in Western Russia]. St. Petersburg, Arkheograficheskaya komissiya, 1878, Vol. 4, 440 p.
18. P*amyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoy Rusi* [Monuments of Polemical Literature in Western Russia]. St. Petersburg, Arkheograficheskaya komissiya, 1878, Vol. 7, 911 p.
19. *Pamyatniki polemicheskoy literatury v Zapadnoy Rusi* [Monuments of Polemical Literature in Western Russia]. St. Petersburg, Arkheograficheskaya komissiya, 1878, Vol. 19, 820 p.
20. Bulgakov M. *Istoriya Russkoy Tserkvi* [History of the Russian Church]. St. Petersburg, 1864–1886, Vol. 2.
21. Gumilevskiy F. *Pravoslavny sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, 1865, August, pp. 317–328.
22. *Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka, izdannye pri Kazanskoy duhovnoy akademii* [St. Maxim the Greek Writings, Published at the Kazan Theological Academy]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, 1894.
23. Maksim Grek. *Pravoslavny sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, 1860.
24. *Lihudy. Pravoslavny sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, 1866, No. 8.
25. *Lihudy. Pravoslavny sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, 1867, No. 2.
26. *Lihudy. Pravoslavny sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, No. 6.
27. *Lihudy. Pravoslavny sobesednik* [Orthodox Interlocutor]. Kazan, Tipo-litografiya Imperatorskogo universiteta, No. 12.

28. Adam Zernikav. *Pravoslavno-bogoslovskie issledovaniya ob iskhozhdenii Sv. Duha ot odnogo tol'ko Ottsa* [Orthodox Theological Studies on the Procession of the Holy Spirit from the Father Alone]. Pochayev, Tipografiya Pochaevo-Uspenskoy lavry, 1902, Vol. 1, 604 p.
29. Adam Zernikav. *Pravoslavno-bogoslovskie issledovaniya ob iskhozhdenii Sv. Duha ot odnogo tol'ko Ottsa* [Orthodox Theological Studies on the Procession of the Holy Spirit from the Father Alone]. Zhitomir, 1906, Vol. 2, 621 p.
30. Drozdov F. *Razgovor mezhdu ispytuyuschim i uverennym o Pravoslavii Vostochnoy Greko-rossiyskoy tserkvi s prisovokupleniem vypiski iz okruzhnogo poslaniya Fotiya, patriarcha Tsaregradskogo, k vostochnym patriarshim prestolam* [The Conversation Between the Searching and the Confident about the Orthodoxy Eastern Greco-Russian Church, with an Addition of the Extract of the Encyclical of Photios I of Constantinople to the Eastern Patriarchal See]. Moscow, Sinodal'naya tipografiya, 1843, 169 p.
31. *Dukhovnaya beseda* [Spiritual Conversation]. St. Petersburg, SPbDS, 1866, Vol. 1, pp. 353–355, 358–384, 427–440, 480–499.
32. *Dukhovnaya beseda* [Spiritual Conversation]. St. Petersburg, SPbDS, 1866, Vol. 2, pp. 52–62.
33. *Dukhovnaya beseda* [Spiritual Conversation]. St. Petersburg, SPbDS, 1866, Vol. VI, No. 19–20.
34. Ivancov-Platonov A.M. *K issledovaniyam o Fotie, patriarkhe Konstantinopol'skom (po povodu svershivshegosya tysyacheletiya so vremeni konchiny ego)* [To Researches on Photios I of Constantinople (On the Occasion of 1000 Years from the Time of His Death)]. St. Petersburg, Tipografiya V.S. Balasheva, 1892, 227 p.
35. *Dukhovnaya beseda* [Spiritual Conversation]. St. Petersburg, SPbDS, 1859, Vol. VII, pp. 1–4.
36. Nikolai Mefonskiy. *Dva neizdannye proizvedeniya Nikolaya, episkopa Mefonskogo, pisatelya XII veka.* [Two Unpublished Works of Bishop Nicholas Mephonsky, the Writer of XII Century]. Novgorod, Parovaya tipografiya I.I. Ignatovskogo, 1897, 116 p.
37. Grigoriy Palama. *Istoriko-literaturny obzor drevnerusskikh polemicheskkih sochineniy protiv latinyan (XI–XV vv.).* [Historical and Literature Review of Ancient Russian Polemical Writings against the Latins (XI–XV centuries.)]. Moscow, Tipografiya T. Ris, 1875, pp. 302–314.
38. Grigoriy Kiprskiy. *Kristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1889, pp. 345–366.
39. Ivaschenko A.O. *Kristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1886, Vol. 2, pp. 102–162.
40. Ivaschenko A.O. *Kristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1882, No. 7–10.
41. Ivaschenko A.O. *Kristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1883, No. 1–4.
42. *Nikolaya Gidruntskogo (Otrantskogo), igumena grecheskogo monastyrya v Kazulakh, tri zapisi o sobesedovaniyakh grekov s latinyanami po povodu raznostey v vere i obychayah tserkovnykh* [Three Records of Interviews of the Greeks with the Latins about the Differences in Faith and Church Traditions by Nikolaos of Otranto, Abbot of the Greek Monastery in Casole]. Novgorod, Parovaya tipografiya I.I. Ignatovskogo, 1896, 76 p.
43. *Pis'mo Matfeya Vlastarya, ieromonakha Solunskogo i pisatelya XIV veka, k princu Kiyrskomu, Gyui de-Luzin'yanu, s oblicheniem latinskogo nepravomysliya* [The Letter from Matthew Blastares, a 14th Century Hieromonch of Thessalonica and Writer, to Guy de Lusignan, the Prince of Cyprus, Denouncing the Falseness of the Latin]. Moscow, Tipografiya A.I. Snegirevoy, 1891, 94 p.
44. Iliya Minyatiy. *Kamen' soblazna, ili izlozhenie nachala i prichin otpadeniya Tserkvi Zapadnoy ot Vostochnoy i predmetov nesoglasiya mezhdu nimi* [Rock of Offense, or the Presentation of the Origin and the Reasons for the East-West Schism and Subjects of Disagreement Between Them]. St. Petersburg, 1854.
45. Nil Damila. *Otvet grekolatinyaninu monakhu Maksimu na ego pis'mo v zaschitu latinskikh novostey v vere* [The Reply to the Letter of Greco-Latin Monk Maximus in Defense of Latin Innovations in Faith]. Novgorod, Parovaya tipografiya A.S. Fedorova, 1895, 96 p.
46. *Tri stat'i neizvestnogo grecheskogo pisatelya nach. XIII v. v zaschitu Pravoslaviya i oblicheniya novostey latinskikh v vere i blagochestii* [Three Articles of Unknown Greek Writer of Early XIII Century in Defense of Orthodoxy and Refutation of Latin Innovations in Faith and Piety]. Moscow, Tipografiya A.I. Snegirevoy, 1892, 115 p.
47. Ivaschenko A. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1882, No. 7–10.

48. Ivaschenko A. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1883, No. 1–4.
49. Ritor Manuil. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1886, No. 7–8, pp. 102–162.
50. Ritor Manuil. *Chteniya v obschestve lyubiteley dukhovnogo prosvescheniya* [Readings on the Society of Lovers of Spiritual Enlightenment].
51. Troickiy I.E. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbDA, 1889, No. 3–6, 9–12.
52. Lebedev A.P. *Tserkov' Rimskaya i Vizantiyskaya v ikh vzaimnykh dogmaticheskikh i tserkovno-obryadovykh sporakh v IX, X i XI vekakh* [Roman Church and Byzantine Church in Their Mutual Dogmatic and Church Ritual Disputes in IX, X and XI centuries]. Moscow, Tipografiya «Sovrem. izd.», 1875, 108 p.
53. Popov A.N. *Istoriko-literaturny obzor drevne-russkikh polemicheskikh sochineniy protiv latinyan (XI–XV)* [Historical and Literary Overview of the Ancient Russian Polemical Writings against the Latin (XI–XV)]. Moscow, Tipografiya T. Ris, 1875, 418 p.
54. Novgorodov I.M. *Bogoslovie oblichitel'noe* [Accusatory Theology]. Kazan, Gubernskaya tipografiya, 1859–1864.
55. Perov I. *Rukovodstvo po oblichitel'nomu bogosloviyu* [Accusatory Theology's Guide]. Tula, Tipografiya S.N. Sokolova, 1914, 168 p.
56. Epifanovich L. *Zapiski po oblichitel'nomu bogosloviyu* [Notes on Accusatory Theology]. Novocherkassk, Chastnaya Donskaya tipografiya, 1913, 176 p.
57. Truskovskiy I. *Rukovodstvo po oblichitel'nomu bogosloviyu* [Accusatory Theology's Guide]. Mogilev na Dnepre: Skoropechatnya i Litografiya Ja. N. Podzemskogo, 1889, 204 p.
58. Uspenskiy E.N. *Oblichitel'noe bogoslovie* [Accusatory Theology]. St. Petersburg, Pechatnya S. P. Jakovleva, 1895, 262 p.
59. Bronzov A.A. *Aristotel' i Foma Akvinat v otnoshenii k ikh ucheniyu o nravstvennosti* [Aristotle and Thomas Aquinas in Relation to Their Teaching of Morality]. St. Petersburg, Tipografiya O. Eleonskogo i Ko, 1884, 591 p.
60. Windelband W. *Istoriya drevney filosofii s prilozheniem Vindel'banda – Avgustin i srednie veka, Full'e – Istoriya skholastiki* [History of Ancient Philosophy with the Application of Windelband – Augustine and the Middle Ages, Fouillée – History of Scholasticism]. St. Petersburg, Tipografiya I.N. Skorohodova, 1893, 382 p.
61. Shtekl' A. *Istoriya srednevekovoy filosofii* [History of Medieval Philosophy]. Moscow, V.M. Sablin, 1912, 307 p.
62. Iberveg F. *Istoriya filosofii* [History of Philosophy]. St. Petersburg, Tipografiya i hromolitografiya A. Transhelya, 1876, 212 p.
63. Grot N.Ya. *Psihologiya chuvstvovaniy v ee istorii i glavnykh osnovakh* [Psychology of Feelings in its History and Major Foundations]. St. Petersburg, Tipografiya Imperatorskoy Akademii Nauk, 1879–1880, 569 p.
64. Vladislavlev M.I. *Logika. Obozrenie induktivnykh i deduktivnykh priemov myshleniya i istoricheskie ocherki: logiki Aristotelya, skholasticheskoy dialektiki, logiki formal'noy i induktivnoy* [Logic. Review of Inductive and Deductive Methods of Thinking and Historical Essays on: the Logic of Aristotle, Scholastic Dialectics, Formal and Inductive Logic]. St. Petersburg, Tipografiya V. Demakova, 1872, 622 p.
65. Leykfel'd P.Ye. *Srednevekovaya i novaya filosofiya* [Medieval and New Philosophy]. Kharkiv, D. Kilosanidze, 1907, 133 p.

Слепцова В.В.

Особенности критики религии С. Харрисом

Аннотация. В статье автор рассматривает развитие взглядов С. Харриса – родоначальника и одного из наиболее известных представителей современного направления в свободомыслии, получившего название «новый атеизм» («New Atheism»), – в соотношении с его критикой религии и религиозного мировоззрения. Начав с критики авраамических религий, в особенности христианства и ислама, С. Харрис в последующих работах пытается решать вопросы, вытекающие из атеистического мировоззрения. Особое внимание он уделяет поиску объективных оснований морали вне религии.

Ключевые слова: С. Харрис, моральный реализм, «новый атеизм», Р. Докинз, К. Хитченс, Д. Деннет, современное свободомыслие

В.В. Слепцова

«Новый атеизм», движение в современном свободомыслии, названное одним из его критиков, Джулианом Баггини, «крупнейшим феноменом популярного атеизма со времен Бертрана Рассела»[1], зачастую рассматривается исследователями как застывшее и неизменное целое. Вместе с тем это не совсем так: «новый атеизм» – явление развивающееся. Начиная с жёсткой критики религии как угрозы современной цивилизации, некоторые представители «нового атеизма» переходят к исследованию иных проблем, тесно связанных с атеистическим мировоззрением. Таков, например, Сэм Харрис (Harris, род. в 1967 г.) – американский журналист, философ (получил степень бакалавра философии Университета Стендфорда за исследование восточных религий в 2000 г.[2]), нейробиолог (докторская степень Университета Калифорнии, Лос-Анжелес[3]), первый из четырёх наиболее известных представителей движения «нового атеизма»[4]. Выход книги Харриса «Конец веры: религия, террор и будущее разума»[5] в 2004 г. принято считать моментом возникновения «нового атеизма». Если первые две его книги[6] посвящены исключительно проблеме негативного влияния религии и религиозности на современное общество, то в дальнейших работах Харрис сосредотачивается на проблемах морали[7] (в частности – проблеме «белой» лжи[8]) и возможности их решения с позиций науки, следуя своему плану, намеченному в первой книге: «Проблема заключается в том, что, когда мы отказываемся от веры в Бога, дающего нам правила поведения, вопрос о том, *почему* данное действие хорошо или плохо, становится предметом обсуждения»[9]. В вопросе отношения к морали как научной проблеме Харрис отличается от другого «нового атеиста», Ричарда Докинза, признававшегося в своём интервью, что до знакомства с книгой Харриса «Моральный ландшафт…» твёрдо придерживался мысли, будто наука не может делать мораль объектом своего рассмотрения[10]. Самая последняя работа Харриса посвящена вопросу о природе человеческого сознания и возможности иррелигиозного духовного опыта[11]. Как и все

представители «нового атеизма», Харрис не ограничивается изданием книг, излагая свои взгляды на телевидении и в интернет-лекциях[12].

Критика религии Сэма Харриса находится в русле идей эпохи Просвещения: рациональная критика основных положений авраамических религий, обнаружение противоречий и несоответствий в Библии; рассмотрение религий в их исторической перспективе, убеждённость в том, что причина возникновения религии – страх смерти[13], характерное для просветителей стремление заменить традицию «рациональным подходом», а абсолютные религиозные догмы – «научным поиском»[14] свойственно и Харрису, как и всем представителям «нового атеизма». Вместе с тем Харрис нигде явно не называет просветителей или кого-либо из философов прошлого своими предшественниками, а отношение к терминам «атеизм», «новый атеизм», «секуляризм» у него сугубо негативное: поскольку подобные названия, по его мнению, – это ярлыки, имеющие пропагандистскую окраску (ведь нет же, по его словам, у нас специального термина для неверия в астрологию), то лучше пользоваться описательными определениями (такими, как «рациональность», «разум» и «интеллектуальная честность») при характеристике, в частности, движения «нового атеизма»[15].

Религия, по Харрису, «абсолютно неспособна продвигаться вперед»[16]. Культурные, технологические, этические изменения, происходящие в мире, требуют ответной реакции, на которую религия оказалась неспособной. Её апологеты способны активно защищать свои догмы, но не способны ставить их под сомнение. В настоящий момент религия, обретающая политическую власть, становится угрозой цивилизации: «Когда человек думает, что ему надо просто верить в истинность какого-либо утверждения, не основанного на доказательствах..., он способен на всё»[17]. В качестве иллюстраций того, на что способны религии, Харрис приводит не только факты современных конфликтов на религиозной почве, но и исторический материал: крестовые походы, охоты на ведьм, инквизиция, исламский терроризм, уничтожение евреев и Реформация – жестокости, которые были совершены во имя веры[18].

Политические условия, в которых возникло движение «нового атеизма», предопределили особое внимание его родоначальника к исламу. Его размышления о негативном влиянии религии на общество были для него инспирированы, как говорит Харрис в своей первой книге, событиями 11 сентября 2001 г. Именно вслед за этой книгой появляются атеистические работы К. Хитченса, Р. Докинза и Д. Деннета. Ислам, для Харриса, – наиболее агрессивная и противоречащая современным либеральным ценностям религия[19]. Любая религия в процессе своего развития проходит путь от агрессивной – на ранних этапах – к более спокойной. И если христианство и иудаизм уже прошли свою «агрессивную» фазу, то ислам в силу своего недавнего возникновения всё ещё находится в ней. Именно агрессивность ислама представляет особую опасность для современной цивилизации, создавшей атомную бомбу и бактериологическое оружие[20]. По мнению Харриса, хотя доктрины других религий – христианства или иудаизма – также весьма сомнительны (в частности, Ветхий Завет – книга наиболее варварского содержания), но последователи иудаизма и христианства в большинстве своём не воспринимают свои священные тексты буквально, поскольку последние длительное время подвергались критическому осмыслению со стороны философии, теологии и науки. Кроме буквального принятия Корана ислам опасен тем, что в нём существует идея джихада и обещания рая мученикам за веру[21]. В этих суждениях открыто проявлена мировоззренческая позиция «нового атеизма», однако по существу, что-то новое, в сравнении с предшествующей критикой религии, в них трудно обнаружить.

Любопытно, что наряду с резкой критикой ислама, христианства и иудаизма, Харрис воздерживается от критики буддизма. Буддизм, по его мнению (впрочем, довольно распространённому на Западе), не является религией «в западном смысле слова»[22], и, хотя «в буддизме… многое остаётся непонятным – и многое кажется неправдоподобным, – интеллектуальная честность требует признать, что как система духовных наставлений он стоит гораздо выше других религий»[23]. Подобное отношение к буддизму встречается не только у С. Харриса, но и у Р. Докинза и Д. Деннета. Они сразу сосредоточиваются на критике исключительно авраамических религий – христианства, ислама и иудаизма[24], оставляя вне пределов рассмотрения другие, в том числе буддизм, который декларируется не религией, а этической системой, не аргументируя это положение какими бы то ни было ссылками на соответствующие религиоведческие исследования. Подобное отношение к религиям чревато опасностью появления стереотипов[25], в соответствии с которыми одни религии воспринимаются как «воинствующие», другие – как «мирные»[26]. Кристофер Хитченс, на наш взгляд, более последователен (хотя и не оригинален) в критическом отношении к религии как таковой: он упрекает религии Востока в свойствах, присущих и религиям Запада – антигуманности и агрессивности: «японский буддизм обслуживал – и даже оправдывал – империализм и массовые убийства..., потому что был буддизмом»[27]. Духовный смысл поиска нирваны для Хитченса – это процесс «растворения интеллекта», приводящий к роковым последствиям: «растворённый интеллект раз за разом оказывается ядовитой газировкой»[28].

Резким нападкам Харриса, как и остальных «новых атеистов», подвергается религиозная мораль, точнее – Библия и Коран как источники моральных норм. Цитируя, например, в «Письме к христианской нации», стихи из книг Второзакония, Исхода, Левита, из Евангелий от Марка и Матфея, Харрис указывает на то, как изменились моральные нормы с тех пор. «Мысль о том, что Библией можно руководствоваться при решении моральных вопросов, поистине удивительна». Рабство, побивание камнями за ересь, измену, нетрадиционную сексуальную ориентацию – аморальны на взгляд современного человека. Тем не менее, именно такие моральные нормы предписывают Ветхий и Новый Завет. Любовь, милосердие и всепрощение, которые проповедует Иисус Христос, не делают христианство особенной в моральном отношении религией, поскольку мало чем отличаются от идей Зороастра, Будды, Конфуция и Эпиктета. А идея не причинения зла гораздо сильнее развита, по мнению Харриса, например, в джайнизме[29].

Критика религии, осуществлённая Харрисом в первых двух его книгах, инспирировала в последующем появление работ, посвящённых рассмотрению проблем морали и нравственности со светских, нерелигиозных, позиций, с точки зрения эмпирической науки[30]. Все исследования Сэма Харриса в области науки о морали и мистическом опыте[31] строятся на единой основе – отрицании существования бога (богов) и любых сверхъестественных сил и явлений, а также на убеждении в безграничных возможностях научного познания.

Харрис называет себя моральным реалистом[32], разделяя, таким образом, этическую позицию, возникшую в русле аналитической философии в начале двадцатого века[33], и выступает противником релятивистских концепций, в том числе, философии прагматизма Джемса и Рорти, которую он подверг критике уже в «Конце веры…»[34]. Философские словари и статьи определяют моральный реализм как утверждение о существовании моральных фактов, то есть утверждение об объективности некоторых моральных истин[35]. Для морального реалиста моральные факты – это нечто вроде фактов

математики – абстрактные утверждения, отличающиеся от природных фактов: моральный факт нельзя увидеть в микроскоп, в отличие от, например, хлорофилла в растениях[36]. По Харрису, моральный реализм – это одна из разновидностей реализма вообще, трактуемого им как гносеологическое воззрение, согласно которому некоторые утверждения о мире истинны вне зависимости от того, считают ли их таковыми[37]. «Быть этическим реалистом означает верить, что в этике, как и в физике, существуют истины, которые следует открывать, – и что наши представления об этих истинах могут быть верными и неверными»[38]; мораль, смыслы и ценности должны закономерно зависеть от событий в мире и от состояния человеческого мозга[39]. Для морального реалиста мораль универсальна: «так же, как не существует христианской физики или мусульманской алгебры, не существует христианской или мусульманской морали»[40]. Будучи сциентистом, как и все «новые атеисты», Харрис утверждает, что этика – это неразвитая ветвь науки, и считает, что наука может помочь людям получить ответы на моральные вопросы: «что мы должны делать и что должны хотеть – и, следовательно, что другие люди должны делать или хотеть, чтобы жить лучшей жизнью из всех возможных»[41]. В подобных рассуждениях Харриса просматривается гуманистический потенциал его учения о морали. Он утверждает, что существуют истинные и ложные ответы на моральные вопросы, так же, как существуют истинные и ложные ответы на вопросы физики, и такие ответы в один прекрасный день будут получены науками о разуме, такими как нейрофизиология, нейробиология, психология и т.п. Истинность и ложность ответов на моральные вопросы, по Харрису, должны соотноситься с фактами благополучия (well-being) живых существ: мораль – это принципы поведения, позволяющие человечеству процветать[42]. Отмечая, что область морали по представлениям многих людей современного общества – последняя сфера, куда религия вытесняется прогрессом наук, Харрис отвергает её притязания на господство в данной сфере: «Знание о том, что два плюс два равно четыре, мы получили не из учебников по арифметике, подобно этому наше представление о том, что жестокость дурна, получили не из Библии. Если у человека нет интуитивного ощущения, что жестокость плоха, он вряд ли усвоит это из книжки…[43]». Более того, монополизация сферы морали религией мешает развитию этики как науки.

Также, полагает Харрис, религия препятствует и изучению мистического опыта. По Харрису, существует два аспекта религии: универсальный духовный опыт и представления, которые выросли вокруг него. Духовный опыт – это те переживания человека, которые выходят за рамки нашего сознания, нашего Я. Важно отметить, что Харрис разделяет и даже считает неизбежной для учёного точку зрения, при которой сознание рассматривается как продукт деятельности, атрибут развитого головного мозга[44], а «Я» – создание мозгом репрезентации собственных актов репрезентаций[45]. Духовный опыт при таком понимании сознания и «Я» заключается для Харриса в создании мозгом репрезентаций мира без создания репрезентации самого себя в мире[46]. Подобные переживания человека должны быть объяснены в процессе развития знаний по психологии и нейробиологии; это «священное измерение»[47] человеческого существования, позитивный аспект религии. Здесь Харрис придерживается, на наш взгляд, направления в нейроисследованиях, изученного Т. Малевич: оно представлено фигурами Ю.д’ Аквили и Э. Ньюберга, полагавшими, что переживания подобного рода обладают несомненной эпистемологической ценностью и, будучи изучены рациональным путем, помогут человеку понять границы его сознания[48]. Мысль Харриса движется в том же направлении[49]. Однако для Харриса важно учесть и препятствия, мешающие познанию таинственных явлений. Главное из них – религия. Для

исследования духовного опыта необходимо освободиться от «веры в непроверенные утверждения, скажем, что Иисус родился от девы или, что Коран есть слово Бога»[50]. Различные религиозные представления, которые выросли вокруг универсального духовного опыта, представляют собой негативный аспект религии, они опасны и вредны, потому что всегда служили разъединению людей, пробуждая «в группе желание убивать других»[51]. Подобной точки зрения придерживались ранее и другие свободомыслящие. Джулиан Хаксли, например, в своей работе «Религия без откровения» указывает на вред веры, соединенной «с ложными и несовершенными идеями и взглядами или с жестокими кодексами морали, основанными на авторитете вместо разумных ценностей, соединённых с терпимостью»[52]. Позиция Харриса близка позиции Хаксли и в признании мистического опыта позитивным аспектом религии[53]. Резкая критика негативного аспекта религии и религиозной веры с рационалистических позиций – характерная черта Сэма Харриса как представителя «нового атеизма»: «Религиозная вера инспирирует насилие как минимум двумя путями. Во-первых, люди часто убивают других людей, потому что они верят, что создатель вселенной хочет, чтобы они делали это... Во-вторых, огромное число людей конфликтуют друг с другом, потому что они определяют свое моральное сообщество по основанию религиозной принадлежности»[54].

Будучи по сути своей скорее популяризатором атеистического мировоззрения, чем создателем действительно радикально нового направления в свободомыслии, Сэм Харрис в своей критике религии грешит незнанием категориального аппарата религиоведения; опирается не на академические, а на памфлетические и тенденциозно-антирелигиозные исследования[55], ограничиваясь к тому же исключительно работами англо-американских авторов, оставляя вне границ своего внимания труды, например, немецких исследователей-библеистов, что непозволительно при серьёзной критике библейских текстов. Указанные моменты делают критику религии Харриса несколько поверхностной, декларативной и иногда непоследовательной. Вместе с тем, нельзя отрицать его знакомства с историей религии и текстами Библии и Корана (в переводах), хотя исследователи упрекают его, как и остальных «новых атеистов», в выборочном использовании исторического материала и слишком смелых обобщениях этого материала[56]. С другой стороны, несомненно глубокое знание Харрисом современной традиции аналитической философии и философии прагматизма, в особенности, этического аспекта этих философских направлений. Согласие с концепцией этического когнитивизма (морального реализма), стремление сделать эмпирические исследования человеческого мозга базисом науки о морали – закономерные результаты желания Харриса пошатнуть позиции религии в той сфере влияния, которую ей оставляют представители концепции NOMA[57].

Библиографический список

1. Berner Ulrich. Der Neue Atheismus als Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Hans Gerald Hödl, Veronica Futterknecht (Hg.), Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag, LIT Verlag, Wien 2011, 378–390.
2. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values, NY, 2010.
3. Harris S. Letter to a Christian Nation, N.Y., 2006.
4. Harris S. Sleepwalking Toward Armageddon [Электронный ресурс] // http://www.samharris.org/blog/category/islam (последнее обращение 18.09.2014).
5. Harris S. Lifting the Veil of “Islamophobia”:A Conversation with Ayaan Hirsi Ali [Электронный ресурс] // http://www.samharris.org/blog/item/lifting-the-veil-of-islamophobia (последнее обращение 18.09.2014).

6. Хаксли Дж. Религия без откровения [пер. с англ. З.П. Трофимовой]. – М.: Знание, 1992. – 64 с.
7. Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – 496 с.
8. Хитченс К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет / Пер. с англ. – М.:Альпина нон-фикшн, 2011. – 365 с.

---

[1] Baggini J. The New Atheist Movement is destructive, 2009. http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8484 (последнее обращение 18.09.2014).
[2] http://www.samharris.org/about (последнее обращение 18.09.2014).
[3] http://www.samharris.org/about (последнее обращение 18.09.2014).
[4] Остальные трое – Дениэл Деннет, Кристофер Хитченс и Ричард Докинз.
[5] Это единственная книга Харриса, переведенная на русский язык: Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – 496 с. Остальные работы, приводимые в данной статье, на настоящий момент не переведены.
[6] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – 496 с.; Harris S. Letter to a Christian Nation, NY, 2006 («Письмо к христианской нации»).
[7] Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values, NY, 2010 («Моральный ландшафт: Как наука может определять человеческие ценности»), Harris S. Free will, NY, 2012 («Свободная воля»).
[8] Harris S. Lying, NY, 2011 («Ложь»).
[9] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума/ [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 265–266.
[10] http://www.amazon.com/Waking-Up-Spirituality-Without-Religion/dp/1451636016.
[11] Harris S. Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion, NY, 2014 («Пробуждение: гид по духовности без религии»).
[12] См., например, запись его лекции о свободе воли или совместные рассуждения с Ричардом Докинзом о том, как наука может определять моральные ценности, а также множество других выступлений здесь: http://www.samharris.org/site/full_text/publications-and-lectures/ (последнее обращение 06.09.2014).
[13] «Если бы не смерть, религии начисто утратили бы свое влияние. Мы не в силах принять тот факт, что мы умрём, и вера, несомненно, даёт нам тень надежды на лучшую жизнь за гробом». Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 59.
[14] http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/spankeren/6.php (последнее обращение 06.09.2014).
[15] http://www.beliefnet.com/Faiths/Secular-Philosophies/Why-Religion-Must-End-Interview-With-Sam-Harris.aspx?p=2 (последнее обращение 09.06.2014).
[16] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 32.
[17] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 133.
[18] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 123–154.
[19] Harris S. Sleepwalking Toward Armageddon [Электронный ресурс] // http://www.samharris.org/blog/category/islam (последнее обращение 18.09.2014).
[20] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 196–197.
[21] Harris S. Lifting the Veil of "Islamophobia":A Conversation with Ayaan Hirsi Ali [Электронный ресурс] // http://www.samharris.org/blog/item/lifting-the-veil-of-islamophobia (последнее обращение 18.09.2014).
[22] Но определения религии Харрис здесь, как и в других своих книгах, не даёт. Поэтому непонятно, какие именно черты буддизма, по мнению Харриса, делают буддизм этической системой и отличают от западных религий.
[23] Харрис Сэм Конец веры: религия, террор и будущее разума/ [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 471.

[24] Необходимо отметить, что Докинз и Деннет оставляют в фокусе внимания исключительно авраамические религии по разным причинам. Докинз солидарен с Харрисом в том, что буддизм – этическая система, а не религия (Докинз Р. Бог как иллюзия [пер с англ. Н. Смелкова]. – М.: КоЛибри, 2008. – С. 39), в то время как Деннет утверждает, что недостаточно знает остальные религии, кроме христианства, ислама и буддизма, чтобы писать о них с уверенностью (Dennett D.C. Breaking the spell: religion as a natural phenomenon, 2006, P. xiii.)
[25] Berner U. Der Neue Atheismus als Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Hans Gerald Hödl, Veronica Futterknecht (Hg.), Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag, LIT Verlag, Wien 2011, 378–390. S. 382.
[26] О возникновении подобных стереотипов и критике таких предубеждений см., например, Gebhard Löhr Militanter Islam – friedfertiger Buddhismus? Befürwortung und Ablehnung von Gewalt in den Religionen // Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte 53, 2002, 340–367.
[27] Хитченс К. Бог не любовь: Как религия всё отравляет / Пер. с англ. – М.: Альпина нонфикшн, 2011. – С. 255.
[28] Там же, С. 251.
[29] Harris S. Letter to a Christian Nation, NY, 2006. P. 10–11.
[30] Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values, NY, 2010.
[31] Харрис использует также термин «experiences of “self-transcendence”» - опыт «самотрансценденции». См. Harris S. Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion, NY, 2014.
[32] Синонимичным данному термину является «этический когнитивизм». Наиболее видными представителями этического когнитивизма являются Дж.Э. Мур, Р. Бойд, У.Д. Росс. См.: Когнитивизм и нонкогнитивизм // Энциклопедия эпистемологии и философии науки. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2009. – С. 363–364.
[33] Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values, NY, 2010. P. 4.
[34] В своей критике Харрис упускает из виду такую интересную разновидность прагматизма как прагматический реализм Х. Патнэма. Это философское направление интересно тем, что стремится избавиться от того релятивизма, свойственного прагматизму, который Харрис подверг резкой критике. См. Джохадзе И.Д. Прагматический реализм Хилари Патнэма. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2013. – С. 12.
[35] Internet Encyclopedia of Phylosophy // http://www.iep.utm.edu/moralrea/ (последнее обращение 25.08.2014), Stanford Encyclopedia of Phylosophy // http://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/ (последнее обращение 25.08.2014), Oddie G. Moral Realism, Moral Relativism and Moral Rules (A Compatibility Argument) // Synthese, 117: 251–274, 1999.
[36] Вопрос о том, может ли моральный реалист быть атеистом (или натуралистом в той специфической трактовке этого понятия, которую даёт Плантинга), в настоящее время довольно активно обсуждается западными философами религии. Например, Plantinga A. Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience // FAITH AND PHILOSOPHY (2010) Vol. 27 No. 3; Peels R. Are Naturalism And Moral Realism Incompatible? // Religious Studies. – 2014. – № 50. – 77–86.
[37] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 460.
[38] Там же, С. 282.
[39] Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values, NY, 2010. P. 4.
[40] Ibid., P. 4 (перевод мой – В.С.).
[41] Ibid., P. 6 (перевод мой – В.С.).
[42] Ibid., P. 6, 11 (перевод мой – В.С.).
[43] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 267–268. См. противоположную точку зрения: Дженкинс, Филипп, Войны за Бога. Насилие в Библии [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2013. – 448 с.
[44] Там же, С. 325.
[45] Там же, С. 332.
[46] Там же, С. 332–333.
[47] Там же, С. 22.
[48] См. Малевич Т.В. Концепции мистического опыта в западном религиоведении: Автореф. дис. канд. филос. наук. – М., 2012. – С. 8.
[49] Харрис С. Конец веры: религия, террор и будущее разума [пер. с англ. М.И. Завалова]. – М.: Эксмо, 2011. – С. 328.

[50] Там же, С. 22.
[51] Там же, С. 16.
[52] Хаксли Дж. Религия без откровения / пер. с англ. Трофимовой З.П. – М. : Знание, 1992. – С. 55–56.
[53] Об отношении Хаксли к мистическому опыту см., например, главу «Психология и религия» в Хаксли Дж., Религия без откровения / пер. с англ. Трофимовой З.П. – М.: Знание, 1992. – 64 с.
[54] Harris S. Letter to a Christian Nation, N.Y., 2006. P. 80–81.
[55] Такие как Burr Self-Contradictions of the Bible (1860). – Harris, S., Letter to a Christian Nation, N.Y., 2006. P. 119.
[56] Berner U. Der Neue Atheismus als Gegenstand der Religionswissenschaft, in: Hans Gerald Hödl, Veronica Futterknecht (Hg.), Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag, LIT Verlag, Wien 2011, 378–390. S. 384–386.
[57] Nonoverlapping magisteria (NOMA) – непересекающиеся области, разносуществующие круги – концепция, введённая С. Дж. Гулдом (Gould) в книге «Скалы вечные» (Rocks of Ages), 1999, очевидная трансформация средневекового учения о двойственной истине теологии и философии. Сфера науки ограничивается миром природы, сфера религии – вопросы всеобщего смысла и моральных ценностей. И сферы эти не пересекаются. «Новые атеисты» выступают резко против концепции NOMA, в частности, Харрис считает, что мораль также должна быть изучена средствами эмпирической науки: наблюдением и экспериментом.

References

1. Baggini J. The New Atheist Movement is destructive. Available at: http://fritanke.no/index.php?page=vis_nyhet&NyhetID=8484 (accessed 18.09.2014)
2. About Sam Harris. Available at: http://www.samharris.org/about (accessed 18.09.2014)
3. About Sam Harris. Available at: http://www.samharris.org/about (accessed 18.09.2014)
4. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, 496 p.).
5. Harris S. Letter to a Christian Nation. New York: Vintage Books, 2006, 120 p.
6. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. New York: Free Press, 2010, 307 p.
7. Harris S. Free will. New York: Free Press, 2012, 83 p.
8. Harris S. Lying. New York: Four Elephants Press, 2013, 105 p.
9. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, pp. 265–266.).
10. Harris S. Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion. New York: Simon & Schuster, 2014.
11.Sam Harris' Publications and Lectures. Available at: http://www.samharris.org/site/full_text/publications-and-lectures/ (accessed 06.09.2014)
12. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 59).
13. Kathryn van Spankeren. Outline of American Literature (Russ. ed.: Ketrin van Spenkeren. Kratkaya istoriya amerikanskoy literatury). Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/spankeren/6.php (accessed 06.09.2014).
14. Why Religion Must End: Interview with Sam Harris. Available at: http://www.beliefnet.com/Faiths/Secular-Philosophies/Why-Religion-Must-End-Interview-With-Sam-Harris.aspx?p=2 (accessed 09.06.2014).
15. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 32).
16. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 133).
17. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, pp. 123–154).
18.Harris S. Sleepwalking Toward Armageddon. Available at: http://www.samharris.org/blog/category/islam (accessed 18.09.2014).

19. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, pp. 196–197).
20. Harris S. Lifting the Veil of "Islamophobia": A Conversation with Ayaan Hirsi Ali. Available at: http://www.samharris.org/blog/item/lifting-the-veil-of-islamophobia (accessed 18.09.2014)
21. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 471).
22. Dawkins R. The God Delusion. New York: Bantam Books, 2006 (Russ. ed.: Bog kak illyuziya. Moscow, KoLibri, 2008, P. 39).
23. Dennett, Daniel Clement. Breaking the spell: religion as a natural phenomenon. New York: Penguin Books, 2006, P. 13.
24. Berner Ulrich. Religions After Secularization. Jubilee Volume in honor of the 65th birthday of Johann Figl [Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag]. LIT Verlag, Wien 2011, ss. 378–390.
25. Gebhard Löhr. Saeculum: Yearbook of World History [Saeculum: Jahrbuch für Universalgeschichte]. 2002, No. 53, ss. 340–367.
26. Hitchens Ch. God is not Great: How Religion Poisons Everything. Twelve/Hachette Book Group USA/Warner Books, 2007 (Russ. ed.: Khitchens K., Bog ne lyubov': Kak religiya vsye otravlyaet. Moscow, Al'pina non-fikshn, 2011, P. 255).
27. Hitchens Ch. God is not Great: How Religion Poisons Everything. Twelve/Hachette Book Group USA/Warner Books, 2007 (Russ. ed.: Khitchens K., Bog ne lyubov': Kak religiya vsye otravlyaet. Moscow, Al'pina non-fikshn, 2011, P. 251).
28. Harris S. Letter to a Christian Nation. New York: Vintage Books, 2006, 120 p.
29. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. New York: Free Press, 2010, 307 p.
30. Harris S. Waking Up: A Guide to Spirituality Without Religion. New York: Simon & Schuster, 2014.
31. Maksimov L.V. *Entsiklopediya epistemologii i filosofii nauki* [Encyclopedia of Epistemology and Philosophy of Science]. Moscow, «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2009, pp. 363–364.
32. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. New York: Free Press, 2010, P. 4.
33. Dzhokhadze I.D. *Pragmaticheskiy realizm Khilari Patnema* [Pragmatic Realism of Hilary Putnam]. Moscow, «Kanon+» ROOI «Reabilitatsiya», 2013, P. 12.
34. Internet Encyclopedia of Phylosophy. Available at: http://www.iep.utm.edu/moralrea/ (accessed 25.08.2014).
35. Stanford Encyclopedia of Phylosophy. Available at: http://plato.stanford.edu/entries/moral-realism/ (accessed 25.08.2014).
36. Oddie G. Moral Realism, Moral Relativism and Moral Rules (A Compatibility Argument). Synthese, 117: 251–274, 1999.
37. Plantinga A. Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience. Faith and Philosophy (2010). Vol. 27. No. 3.
38. Peels R. Are Naturalism And Moral Realism Incompatible?//Religious Studies (2014) 50, 77-86.
39. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 460).
40. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 282).
41. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. New York: Free Press, 2010, P. 4.
42. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. New York: Free Press, 2010, P. 4.
43. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. New York: Free Press, 2010, P. 6.
44. Harris S. The Moral Landscape: How Science Can Determine Human Values. New York: Free Press, 2010, pp. 6, 11.
45. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, pp. 267–268).
46. Jenkins Ph. Laying Down the Sword: Why We Can't Ignore the Bible's Violent Verses. New York: HarperOne, 2011, 320 p. (Russ. ed.: Dzhenkins Filipp. Voyny za Boga. Nasilie v Biblii. Moscow, Eksmo, 2013, 448 p).

47. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 325).
48. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 332).
49. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, pp. 332–333).
50. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 22).
51. Malevich T.V. *Kontseptsii misticheskogo opyta v zapadnom religiovedenii: Avtoref. dis. kand. filos. nauk* [Conceptions of Mystical Experience in Western Study of Religion. Ph.D. thesis in Philosophy]. Moscow, 2012, P. 8.
52. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 328).
53. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 22).
54. Harris S. The End of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason (2004) (Russ. ed.: Kharris S. Konets very: religiya, terror i buduschee razuma. Moscow, Eksmo, 2011, P. 16).
55. Huxley J. Religion without revelation (1957) (Russ. ed.: Khaksli Dzh. Religiya bez otkroveniya. Moscow, Znanie, 1992, pp. 55–56).
56. Huxley J. Religion without revelation (1957) (Russ. ed.: Khaksli Dzh. Religiya bez otkroveniya. Moscow, Znanie, 1992, 64 p).
57. Harris S. Letter to a Christian Nation. New York: Vintage Books, 2006, pp. 80–81.
58. Harris S. Letter to a Christian Nation, New York: Vintage Books, 2006, P. 119.
59. Berner Ulrich. *Religions After Secularization. Jubilee Volume in honor of the 65th birthday of Johann Figl* [Religionen nach der Säkularisierung. Festschrift für Johann Figl zum 65. Geburtstag]. LIT Verlag, Wien 2011, ss. 384–386.
60. Gould S. J. Rocks of Ages. New York: Ballantine Books, 1999.

Крюков Д.С.

Религиозность и зашитные механизмы личности: анализ примера из практики психологического консультирования

Статья первая

Аннотация. Исследование посвящено проблемам психологии религиозности и религиозной веры. Основываясь на интерпретации случая из практики психологического консультирования, автор анализирует взаимосвязи между душевной динамикой верующего и спецификой защитных механизмов его личности. В первой статье представлены общие характеристики рассматриваемого случая, проведена социально-психологическая реконструкция процесса становления религиозности объекта исследования, сделаны промежуточные выводы. Во второй статье на основе концепции психотравмы и посттравматических защитных механизмов Дональда Калшеда автор дополняет социально-психологическую интерпретацию анализом глубинных факторов динамики религиозности.

Д.С. Крюков

Ключевые слова: психология религиозности, религиозная личность, психотравма, Я-концепция, самосознание верующего, религиозный опыт, психологические защиты

Основной целью данной работы является обнаружение и анализ взаимосвязей и взаимозависимостей между религиозностью человека и его адаптационно-защитными моделями поведения.

Примером, отражающим предмет этого исследования, выступит следующая история:

К нам за психологической помощью обратилась девушка 26 лет, по имени *Л*. Её состояние на момент обращения выражалось словами: «Совсем стало невыносимо жить, хочется бросить всё и исчезнуть!!!». А причина тому – всё ухудшающиеся отношения в семье, частые семейные конфликты, ссоры между родителями и детьми (младшему брату *Л*. 19 лет, отцу 52 года).

Постепенно в процессе кропотливой работы с *Л*. обозначилась общая патогенная структура семейных отношений, в которых она выросла. Из них мы выделим только самые важные для нашего исследования, определив, что центральным элементом этой структуры является мама *Л*. – *Н.К*.

По словам дочери, «мама всегда любила совать нос в чужие дела». Она старалась навязать своё мнение, взгляды и мужу, и детям, проявляла явный авторитаризм, контроль, сверхтребовательность и чрезмерную критичность по отношению к ним. Встречая явное или скрытое сопротивление, она усиливала давление на родных, так, что всё заканчивалось очередной ссорой. В данном контексте выясняется, что *Н.К*. – активная верующая с 38 лет (на

момент начала консультаций с *Л.* ей было 49), с тех самых пор, когда сотрудница организации, где она работает, способствовала возникновению у неё сначала интереса к религии, а затем и её приобщению к религиозной жизни в одной из христианских конфессий. *Л.* сообщает, что из года в год характер матери становится всё хуже и хуже. Она постоянно пытается обратить в свою религию родных и знакомых, склонна полагать, что ей это почти удалось, что все остальные тоже веруют, да только не так как надо. Она давно перестала проводить хоть какую-то черту между религиозной и другими сферами жизни. Например, ревностно постясь, она отказывает в пище и другим членам семьи. В одном из разговоров о том, что это неправильно, ведь все кроме неё – неверующие, она после долгих проповеднических наставлений в гневе выкрикнула: «Кто не согласен – Макдоналдс рядом!» и до вечера никого не пускала в кухню. У *Л.* длительное время не складывались отношения с её сверстниками, в особенности с молодыми людьми по причине всемерного контроля со стороны мамы. *Н.К.*, аргументируя тем, что всякие отношения вне брака богопротивны по своей сути, провоцировала между ними ссоры и не выпускала *Л.* из дому.

Прежде чем перейти к процедуре интерпретации этого довольно сложного (впрочем, как и типичного) случая, сформулируем некоторые теоретико-методологические начала данной работы, определим задачи, которые нам следует решить для достижения поставленной выше цели.

1. Все дальнейшие рассуждения мы будем выстраивать на материале сообщений *Л.*, её младшего брата и самой *Н.К.*, которые были вовлечены в работу, когда в определённый период общения с *Л.* нам стало ясно, что ресурс индивидуальных консультаций исчерпан, и далее необходимы взаимодействия с другими членами семьи. Позднее по просьбе самой *Н.К.* с ней были проведены несколько личных консультаций.

2. Исследуя представленный выше случай и опираясь на труды известных психоаналитиков , под психологической защитой (защитным механизмом личности, личностной защитой) мы будем разуметь *специфический регуляторный механизм психики, направленный на преодоление экстремальных, травмирующих воздействий, которым подвергается личность со стороны внутренней и внешней реальностей*. Ключевая функция этого механизма – сохранение целостности и относительной непротиворечивости личности, её эгоидентичности, образа мира и отношений с окружающими людьми. Среди прочих в психологической науке и практике принято выделять следующие защиты: отрицание, вытеснение, идеализацию, проекцию, рационализацию, замещение, подавление, идентификацию, изоляцию, избегание. Деятельность этих защит и защитных стратегий есть необходимый аспект душевной динамики и поведения любого человека. Но если при определенных условиях эта деятельность становится сверхинтенсивной, приобретает постоянный и устойчивый характер, то защиты начинают разрушать жизнь человека и его отношения с окружающими. В таких случаях следует говорить о неврозе (невротическом расстройстве) и, соответственно, о невротических защитах и защитных стратегиях, что мы могли наблюдать в случае *Н.К.*

3. По свидетельствам родных, а также со слов самой *Н.К.*, она – глубоко религиозный человек, религия занимает центральное место в её жизнедеятельности, это руководящая основа всего её существования и мировидения. Согласно нашим наблюдениям, *Н.К.* воспринимает окружающий её мир как резко (конфликтно) противопоставленный миру потустороннего или божественного. Потустороннее мыслится ею как могущественная сила, от которой человек полностью зависит, но при этом хоть и в малой степени и только в определенных обстоятельствах способен влиять на неё посредством своих

мыслей и поступков. *Н.К.* имеет глубокий опыт переживаний связи со сферой божественного, многие жизненные события интерпретируются ею как благие вмешательства Бога в её судьбу, по её словам, она часто ощущает его незримое присутствие, ей хорошо знакомы страх и благоговение перед ним. При этом её религиозность имеет характерные особенности. Так, в одной из индивидуальных консультаций нами был задан вопрос о том, что некоторые её помыслы и поступки в отношении близких людей явно противоречат многим нормативным положениям христианства. *Н.К.* уверенно отвечает: «Может быть, это и так, но, тем не менее, я права!», затем, немного смягчившись, говорит, что «все мы грешны», «всем свойственно ошибаться» и т.п. Но далее во время эмоционального обсуждения семейных и личных проблем неожиданно признаёт, что часто сильно переживает собственную неправедность, *называет себя грешницей*, отрицая все предыдущие оправдания, *вполне искренне обвиняет* себя во всех проблемах, грехах и жизненных сложностях, берёт ответственность и *винит* себя даже за то, к чему не имеет никакого отношения. Всё это указывает на то, что вера и религиозность *Н.К.* тесно связаны с глубокими внутренними конфликтами и, в первую очередь, с конфликтами самосознания и самовосприятия.

4. В соответствии с предварительными обобщениями для достижения поставленной выше цели исследования нам необходимо определить: Какие психологические механизмы лежат в основе подобной личностной динамики? Что обуславливает специфику религиозности *Н.К.*? Какую действительную роль играет религия в её жизни? В поиске ответов на поставленные вопросы мы будем опираться на базовые концепции и идеи таких исследователей психологии религиозных явлений, как: П. Жане, З. Фрейд, О. Ранк, К.Г. Юнг и Э. Фромм, поскольку все они при множестве различий во взглядах на сущность религии определяли, что формирование и функционирование групповой и индивидуальной религиозности не обходится без динамики защитных механизмов.

Итак, в результате синтеза сведений, полученных от детей *Н.К.*, из терапевтической работы в семейном кругу, а также из индивидуальных консультаций у нас формируется первое общее впечатление о её личности.

Она обладает жёстким, авторитарным характером, упорством в достижении целей, стремлением к доминированию, отличается энергичностью, самоуверенностью, прямотой суждений, рассматривает себя в качестве компетентного в жизненных и религиозных вопросах человека. Но этот авторитаризм имеет и обратную сторону, проявившую себя постепенно, в процессе семейной терапии, и, в особенности, на личных встречах с *Н.К.* За всей её силой, энергией и уверенностью просматривается та великая пропасть отчуждения, которая лежит между ней, детьми, мужем, и другими людьми вот уже в течение многих лет. В самых потаённых уголках своей души *Н.К.* испытывает глубочайшее одиночество, переживает слабость и неуверенность, жаждет заботы, любви и признания.

Как и следовало ожидать, совместное с *Н.К.* изучение её семейной истории позволило установить, что специфика душевного склада и структура её характера обусловлены социально, уходят своими корнями в детство, и, прежде всего, определяются отношениями с родителями. Судя по имеющимся сведениям, с самого рождения она была практически полностью лишена какой-либо эмоциональной связи с близкими, в особенности с её отцом – очень нервозным и властным человеком. Мать втайне от него время от времени проявляла к дочери нежные чувства, всячески подчеркивала свою любовь, затем всё это неожиданно оборачивалось жёсткими и требовательными отношениями. Такое родительское отвержение мы вправе охарактеризовать

как длящуюся психологическую травму, деформирующую глубинные основания бытия становящейся личности ребенка. Дело в том, что отсутствие «оптимальной заботы» (Д.В. Винникотт) и эмпатического соучастия в развитии ребенка со стороны родителей препятствует формированию «базисного доверия» к миру (Э. Эриксон), на основе которого только и может развиться здоровая личность. Оптимальная забота, любовь и внимание к ребенку со стороны родителей выступают для него в качестве проводников в реальный мир, в мир здоровых отношений с другими людьми, формируют устойчивую эгоидентичность, непрерывность и позитивность самовосприятия. В противном случае, что мы могли наблюдать в истории *Н.К.*, происходит развитие состояния, которое Х. Кохут удачно назвал *тревогой дезинтеграции или тревогой утраты связного, целостного эго*. Жизнь человека, переживающего опыт подобных состояний, т.е. опыт ужаса перед превращением в ничто, опыт я-небытия, сводится к решению одной-единственной задачи – защитить своё, так окончательно и не родившееся эго от дальнейшей дезинтеграции и распада. Как можно полагать, такая ситуация выступает базовым основанием для возникновения невроза и свойственных ему защитных паттернов поведения, что нам и демонстрирует история *Н.К.*[2]

Уже в раннем детстве у неё формируется наиболее архаичная защитная стратегия – *бегство*, включающее, в том числе, отрицание и подавление экстремальных, болезненных переживаний. Поскольку «мир и другие люди представляются как угроза, отвергают тебя, от них не стоит ожидать ничего хорошего, то лучше закрыться в себе, избегать контактов, быть пассивным, подчиниться, вариться в соку собственных фантазий». В итоге в её внутреннем мире остается нейтральная территория, где, быть может, Н.К. и отыскала бы некое подобие защиты среди блеклых, пассивных и пустых образов слабого и дезинтегрированного эго, если бы не самое страшное, что является зерном подобных страданий – это вина, беспредельная, нескончаемая в*ина за собственную неполноценность*. «Ведь если тебя отвергают, значит, ты плохая, ты просто недостойна любви и внимания». К этому примешивается и вина за агрессию, которую испытывает ребенок по отношению к родителям в ответ на их отвержение. А поскольку ребенок вследствие соответствующих запретов не может реализовать свои агрессивные побуждения вовне, эта агрессия превращается в аутоагресиию, в самообвинения, самоуничижения и самоотрицание. Бегство от реальности, подавление и вытеснение на время позволяют обезопаситься от разъедающей тревоги дезинтеграции, сделать своё существование более или менее сносным.

Но по мере взросления стратегия бегства становится недостаточной. Во-первых, травматический характер отношений с окружающими сохраняется, а аффективная заражённость вытесненного психического материала становится всё выше и выше, разрушая тем самым выстроенные защиты. И, во-вторых, так и остаются фрустрированными важнейшие потребности: в связях с другими людьми, в их любви и заботе, в устойчивой идентичности, в интегрированной и устойчивой системе жизненных ориентаций. Эти вызовы требуют выхода из своей скорлупы, открытости к миру, взаимодействий с ним. Но это невозможно посредством стратегии пассивного избегания, в силу отсутствия научающих примеров продуктивных паттернов поведения и по причине неразвитости эго. Поэтому постепенно формируется другая стратегия, противоположная первой, своего рода инверсия стратегии бегства – *нападение*.

Где-то в подростковом возрасте *Н.К.* обнаружила у себя способность влиять на окружающих. Слабость и неполноценность мгновенно померкли в свете торжественного появления «новой» *Н.К.* – сильной, решительной и

уверенной в себе. Эта «новая» *Н.К.* начинает добиваться любви и признания со стороны других путем захвата власти над ними, посредством надзорного покровительства, путём управления их мыслями, чувствами и поступками, путём активного вмешательства в существующий порядок вещей и течение событий с целью их силового изменения. Тот, кто никому не нужен, начинает навязывать себя силой. Новая стратегия оказывается более эффективной, нежели стратегия бегства. Она словно заряжает *Н.К.* мощной энергией, реализующейся во власти и контроле, позволяющим ей обрести некое подобие идентичности, сформировать минимальный уровень связности эго-образов, тем самым защищая её от тревоги дезинтеграции и ужаса перед я-небытием.

Процесс формирования данной стратегии мы обсудим ниже, в контексте изучения религиозности *Н.К.* Здесь же важно отметить, что с формированием атакующих паттернов поведения, стратегия бегства никуда не исчезает. Но теперь её динамика принимает латентный характер и только в определенных ситуациях заявляет о себе уничтожающими волнами тревоги, приступами депрессии, меланхолией, апатией, бессилием и зависимостью от мнений и действий других людей. Она становится логическим дополнением стратегии нападения, в тех ситуациях, когда последняя дает сбой. В итоге эти, казалось бы, абсолютно противоположные стратегии вместе создают целостный паттерн защитно-атакующего поведения, формируют общий эскиз душевной динамики *Н.К.*, определяют историю её жизни и динамику религиозного опыта.

Сосуществование данных стратегий в поведении *Н.К.* мы хотели бы продемонстрировать следующим примером.

Н.К. и *Л.* в магазине одежды. Мама жёстко отстаивает своё видение того, что и как следует носить дочери в соответствии с религиозными предписаниями в этой области (*стратегия нападения*). *Л.* выражает своё несогласие. Н.К. расценивает отказ дочери как полное отвержение её как матери и как личности. Стратегия нападения не срабатывает. Её блокирует внезапно вырвавшийся из бессознательного мощный аффективный заряд, уходящий корнями в детский опыт отвержения. *Н.К.* теряется, прикоснувшись к гнездящимся в глубине души ощущениям своей ущербности, одиночества и вины, на какое-то время замолкает и уходит в себя (*стратегия бегства*). Но уязвленное эго неспособно долго переносить атаки тревоги дезинтеграции, спровоцированные отвержением дочери. Поэтому спустя некоторое время *Н.К.* начинает мягко упрашивать дочь, умолять её «ну хоть однажды уступить матери и пожалеть её» (завуалированное *нападение*, мягкий шантаж с целью завладеть ситуацией). Подобный козырь вынуждает дочь согласиться с матерью и подчиниться ей. Это субъективно расценивается *Н.К.* как принятие и заботливое внимание с её стороны (не отсюда ли пресловутое: «боишься – значит, уважаешь, а уважаешь – значит, любишь!»). Но дома, памятуя о проявленной в магазине слабости, *Н.К.* устраивает ужасный скандал, повод, естественно, нашелся – возмутительная строптивость дочери (*открытое нападение*). В итоге дочь, измотанная и обессилившая в бесконечных перепалках с матерью, согнутая чувством вины и невозможностью что-либо изменить, сдаётся и просит у *Н.К.* прощения (совсем не понимая за что). *Н.К.*, торжествуя победу, прощает дочь, преисполняясь чувствами радости и любви к ней, обретает умиротворение и внутреннюю гармонию.

Данная ситуация демонстрирует, что общая динамика личности *Н.К.* представлена взаимодействием стратегий бегства и нападения. Переплетаясь, дополняя и поддерживая друг друга, они позволяют эффективно манипулировать окружением, делая существование *Н.К.* более или менее комфортным. Можно также заметить, что данные стратегии по характеру своих

проявлений соответствуют противоречиям в религиозном опыте *Н.К.*, проявляющимся в неожиданных переходах от осознания своей безгрешности, через отрицание всякой вины, к переживаниям абсолютной греховности. Такое сопоставление позволяет увидеть, как соотносится реконструируемая здесь динамика личности *Н.К.* «с официально признанными формами религиозной мысли» (Э. Фромм), в данном случае с исповедуемым *Н.К.* христианством. Очевидно, что христианское учение подвергается тщательной селекции и воспринимается Н.К. сквозь призму диалектики описанных выше стратегий. Эта диалектика определила чувствительность *Н.К.* к соответствующим религиозным образам, и в первую очередь, к образам Бога, праведника и грешника, подвергшимся соответствующей переработке и наделённым новыми содержаниями, более соответствующими невротической структуре её характера. Так, несколько опережая ход наших рассуждений, можно отметить, что стратегия нападения соответствует некоторым элементам образа и модели поведения праведника, а стратегия бегства – образу и модели грешника.

Далее реконструируем личностную динамику *Н.К.* на примере рассмотренного выше конфликта по поводу выбора одежды. При этом мы постараемся раскрыть связь указанных религиозных образов[3] и соответствующих им установок, включённых в состав мировоззрения *Н.К.*, с психологическими защитами и стратегиями, определяющими её существование[4].

Этап 1. *Н.К.* настаивает на своём выборе одежды.

Судя по нашим наблюдениям, а также по свидетельствам членов семьи именно в такие моменты осознание *Н.К.* самой себя выражается следующими высказываниями: «*Господь* наделил *меня* мудростью и способностью хорошо разбираться в житейских и религиозных вопросах… я *всегда* знаю, что нужно делать и как следует поступать… меня нельзя обмануть и обвести вокруг пальца…», а далее очевидное следствие: «…*все должны* следовать моим наставлениям и *подчиняться мне*, ведь они либо вообще мало что понимают, поскольку не веруют и не посвящены, либо ещё не имеют должного религиозного опыта и мудрости, для того, чтобы возражать мне!».

Как мы можем видеть, в этот и все подобные ему моменты, Я-актуальное *Н.К.*, т.е. то, как она переживает, сознает саму себя в ситуации «здесь и теперь», облачено в одеяния образа праведника, живущего в согласии с заповедями Бога[5]. Но в этом образе мало что напоминает о настоящих христианских добродетелях – кротости, терпимости, любви к ближнему, отброшенных в результате тщательного отбора, поскольку они никак не соответствуют сложившейся структуре характера и даже угрожают её целостности. Скорее, это переполняющий *Н.К.* ощущениями избранности, всесилия и безгрешности образ-переживание мудрого праведника, огнём и мечём насаждающего свою религию по всему свету, невзирая на раздающиеся со всех сторон стоны и плач, которые есть всего лишь подтверждение её правоты. Как же сформировался этот образ, и почему он и его форма оказались очень удобными Я-сознающему *Н.К.*? Постараемся ответить на этот вопрос, одновременно изучая пути формирования индивидуального образа Бога *Н.К.*[6].

Начнём с анализа стратегии бегства. Как мы уже отметили выше, базовыми защитами в рамках этой стратегии выступили *отрицание* и *подавление*. С их помощью образ грозного и зловещего отца с его холодностью, бездушием и отчуждённостью активно вытеснялся в бессознательное, поскольку был чрезвычайно болезненным для его маленькой дочери. С ним вытеснялись агрессия и архаическая ярость, которые *Н.К.* испытывала по отношению к отцу, реагируя тем самым на его отвержение. Но этого было недостаточно. Тогда включались ещё две защиты – *идеализация* и *фантазирование*. Лишённая отцовского тепла, внимания и заботы, испытывая сильнейшую потребность

в них («тоска по отцу»), *Н.К.* компенсировала это, воспроизводя необходимые позитивные отношения с отцом в своих фантазиях, частично реализуя тем самым фрустрированные реальностью потребности в заботе, безопасности и истинных человеческих отношениях. Так, образ «зловещего отца», вытесненный в бессознательное, на уровне сознания замещался образом «любящего и заботливого отца». При этом он подвергался мощной идеализации, наделялся сверхчеловеческими качествами, превращался в незнающего сомнений и страхов всесильного героя или всемогущего помощника, способного защитить *Н.К.* от угрожающего мира и от фрустраций со стороны реального отца, так, что блеклые и пустые образы её слабого эго вдруг наполнялись живительной силой[7].

Но этот фантазийный образ отца постоянно вступает в конфликт с реальностью, ведь как не идеализируй, окончательно превратить зло в добродетель не получится. На этой почве выстраиваться еще одна защита – *интроективная идентификация*, когда *Н.К.* бессознательно отождествляет себя с теми элементами образа грозного отца, которые так нужны её слабому и незащищенному эго, *Н.К.* старается быть таким же, как он – решительным, суровым и властным. Часть некогда отрицательной и отрицаемой силы отца становится положительной силой его дочери. На этой почве и вырастают свойственные *Н.К.* ощущения собственного всемогущества и превосходства над людьми, непоколебимая вера в свою способность влиять на жизненные обстоятельства, что можно обозначить в качестве *самоидеализации*. Всё это и приводит к окончательному формированию стратегии нападения.

Когда реальный отец умер, *Н.К.* осталась один на один с этим образом, намного лет ставшим центром её внутреннего мира. Подойдя к середине жизни и испытывая в связи с этим тяжелый психологический кризис, *Н.К.* обращается к религии[8]. Это произошло, в том числе, благодаря другой психологической защите – *проективной идентификации*, когда идеализированный отцовский образ находит своё место в религиозной системе ценностей, смыслов и значений, проецируется на христианский образ Бога и практически сливается с ним. Причём общекультурный образ Бога проходит серьёзную селекцию, в нём остаются только авторитарные элементы, полностью конгруэнтные невротической структуре характеров *Н.К.* и её реального отца. Обратной стороной этого процесса выступает вновь активизировавшаяся интроективная идентификация. Сверхценность и предельная жизненная значимость образа бога-отца создают условия, при которых эго-сознание *Н.К.* начинает отождествляться с ним, так же, как когда-то отождествлялось с качествами и паттернами реального отца. И теперь непоколебимая вера в своё всемогущество, в способность влиять на любые жизненные обстоятельства находит в Боге свой источник и свою причину. Ведь это он дарует *Н.К.* в тысячи раз усиленные власть, мудрость и всемогущество. *Н.К.* начинает переживать эти дары как особые, наполненные животворящей энергией психические состояния, включающие потребность во властвовании и контролировании, с одной стороны, и собственно властвование и контроль над внешним миром как особые действия-ритуалы – с другой. При этом небесный отец, в отличие от отца земного, очень внимателен к *Н.К.*, он наблюдает за каждым её шагом и заботится о ней. В этой идеализации находят своё пристанище когда-то заблокированные архаичные чувства преданности земному отцу, глубинная, устойчивая, хотя абсолютно не подкрепляемая реальностью уверенность в том, что он защитит её от всех опасностей и невзгод.

Представленные психологические механизмы и формируют образ всесильного праведника, в одежды которого облачено Я-актуальное *Н.К.* Форма и содержание этого образа определяются позицией самосознания *Н.К.* по

отношению к образу Бога, ранее заместившего собой идеализированный образ отца. Другими словами, религиозный эго-образ *Н.К.*, оформляющий её самосознание, формируется по образу и подобию Бога. Взаимная динамика указанных образов и определяет атакующие паттерны поведения *Н.К.*

Однако где же в этот момент пребывает другая сторона её личности, с её стратегией бегства и подчинения? Очевидно, что она не осознается, защищена образом праведника и поэтому находится в сонном забвении, но вдруг обнаруживает себя в следующем пункте развертывания конфликта по поводу выбора одежды.

Этап 2. *Н.К.* сталкивается с несогласием и отказом со стороны дочери.

Как мы уже отмечали, это бьёт в самую сердцевину её существования, и расценивается как тотальное отвержение со стороны дочери. Внешне это похоже на эффект короткого замыкания. Образ праведника-мудреца исчезает со сцены и перестаёт быть «центром личной энергии» (У. Джемс), *Н.К.* уходит в себя, оказавшись в пустыне собственной неполноценности, вновь повстречавшись там с духом небытия. В чьи же одежды теперь облачается её Я-актуальное? Это извечный спутник и тёмный брат праведника – грешник. Именно в таких ситуациях *Н.К.* говорит о себе: «… Я виновна во всех несчастьях! Мои грехи разъедают меня изнутри, они уничтожают мою жизнь и моих близких! Меня нужно убить, уничтожить, растоптать! Я проклята, я никому не нужна…».

Почему же малозначительный с точки зрения здравого смысла отказ дочери от материнских наставлений вызывает у последней такую реакцию? Ранее говорилось, что уделом негативного образа отца стало его активное отрицание и подавление, поскольку он смертельно угрожает эго-сознанию. Но в моменты, похожие на ситуацию с «отвержением-предательством» дочери, происходит актуализация переживаний, связанных с этим негативным образом, вновь разверзающих скрытую в душе в *Н.К.* рану. Горе чуждости и заброшенности так и не было пережито. И теперь любой даже самый малозначительный конфликт *Н.К.* с окружающими, в особенности со значимыми людьми, противодействие с их стороны трактуются как полнейшее отвержение и предательство, раскрывают эту рану и заставляют вновь и вновь горевать и переживать свою неполноценность. Происходит нечто подобное инверсии эго-сознания *Н.К.* Вместо положительного эго-образа в одно мгновение проявляется его отрицательный образ.

Посредством всё той же *интроективной идентификации* эго теперь отождествляется с негативными качествами отца, и *Н.К.* чувствует себя предателем, разрушающим их отношения своей неполноценностью: «… я во всем виновата, я – плохая и недостойна его заботы и любви». Соответственно, скрытая сторона религиозного обращения *Н.К.* характеризуется *проективной идентификацией* негативного образа отца с образом Бога, так, что теперь *Н.К.* встречается с другой его ипостасью. Теперь Бог отвергает её, покидает и обрекает на одиночество. Уж лучше бы он гневался и был полон ярости из-за её неполноценности, это ведь тоже своего рода свидетельство внимания и отзывчивости. Но теперь она не просто *никто* и *ничто* перед Богом, она – *безразлична* ему! Эти отвержение и безразличие со стороны Бога во сто крат усиливаются проснувшимися яростью и агрессией в отношении негативного образа реального отца, трансформированных когда-то в аутоагресиию и ненависть к себе. Вина, отчаяние и самоуничижение обретают «религиозную тональность» (Г. Зиммель), и теперь тот, кто раньше испытывал вину перед реальным отцом и его идеализированным образом, предстаёт великим грешником перед Богом, когда божественное отвержение воспринимается

как наказание за неполноценность: «*Я не достойна* Его любви, милосердия и заботы!». Грешник в случае Н.К. – это тот, кого отвергают не за то, что он объективно плох, не за конкретные поступки и помыслы, а за то, что «*ты есть вообще*»[9].

Этап 3. *Н.К.* вынуждает дочь подчиниться и принять её условия. Как нам представляется, все действия *Н.К.* на этом этапе можно рассматривать в качестве своеобразного ритуала, который обеспечивает переход из одного психического состояния – дезинтеграции эго или эго-диссонанса в противоположное – равновесие и гармонию эго или эго-консонанс. Этот ритуал, растянувшийся от магазина до дома, вмещает в себя как минимум три составляющие: жертвоприношение, очищение (катарсис) и преображение. Рассмотрим их по порядку.

Придя немного в себя после отказа дочери, *Н.К.* начинает умолять её пойти на уступки. Но почему же праведник медлит и не спешит заключить *Н.К.* в свои спасительные объятья? Одной из причин является то, что *Н.К.* неосознанно опасается негативной реакции окружающих людей (в магазине много народу) на её агрессию в отношении дочери. Она боится осуждения и враждебности, которые вполне справедливо расцениваются ею как очевидное социальное отвержение, способное приумножить и без того непомерные страдания ослабленного дезинтегрирующими переживаниями эго. Другая причина – *Л.*, которая в данный момент сильнее матери, поскольку смеет отказываться от неё, способна выражать своё мнение. Иными словами, по отношению к своему окружению *Н.К.* находится в подчиненной позиции. Общий смысл её дальнейших действий очевиден – для того чтобы выйти из-под влияния зловещих чар окружающих (т.е. из-под их властного контроля), ей необходимо перевернуть ситуацию так, чтобы «все они» были поставлены по отношению к ней в подчиненную позицию. Именно для этого *Н.К.* и нужна *жертва*.

Внешне эта жертва выглядит всего лишь как небольшая уступка со стороны дочери. Изнутри, т.е. психологически, всё намного сложнее. Уступая (т.е. жертвуя себя), дочь попадает в подчинённую позицию, словно бы передаёт часть себя (свои интересы, свою индивидуальность и свободу) во власть матери, подтверждая тем самым её господство. Здесь мы наблюдаем двусторонний (естественно, полностью бессознательный) процесс, где дочь одновременно жертва и жертвующая себя, а мать – жрец, осуществляющий жертвоприношение. В честь кого же осуществляется этот ритуал? У него одновременно два адресата – грешник и праведник (за которыми скрыт образ бога-отца), в настоящий момент ожесточенно борющиеся за Я-реальное *Н.К.* Подчинённое (жертвенное) положение дочери свидетельствует о том, что она принимает мать и заботится о ней. Это немного успокаивает *Н.К.* и приближает её к образу праведника-мудреца. С другой стороны, подчинённая дочь-жертва, а частично и все окружающие становятся объектом акцентированной проекции, с помощью которой *Н.К.* старается избавиться от атрибутов, присущих образу грешника. Грешник изгоняется, практически полностью оказывается во вне, но в качестве компенсации получает новый объект-пристанище – дочь. Вина, неполноценность и предательство, ранее переживаемые *Н.К.* как свои собственные, приписываются жертве. И теперь «…все они – погрязшие в грехах, глупцы и безумцы, которых надо исправлять, а я – праведная и близкая к идеалу и только Бог мне судья!». Так образ праведника-мудреца начинает стремительно приближаться к центру самосознания *Н.К.* Но, тем не менее, окончательно стать этим центром он пока неспособен – принесённой ему и его брату жертвы недостаточно. Дело в том, что внутри скопился мощнейший и невыраженный аффективный заряд,

сотканный из всегда пребывающих в *Н.К.* ярости, агрессии, тревоги, вины и страха. И хотя бы частично изжить этот заряд только лишь за счет уступки со стороны дочери невозможно, ведь это опыт, накопленный за десятилетия отчужденного существования. Поэтому далее следует другая часть ритуала – очищение или катарсис.

Средством её реализации выступает скандал. И поскольку эта часть ритуала проводится дома, на своей территории, она скрыта от глаз непосвящённых, то все внешние ограничения снимаются и теперь грешник со всей жестокостью проецируется на дочь-жертву, когда свойственные ему эгоизм, злобность, агрессия, строптивость, нетерпимость, холодность и др. сливаются в неё в потоке мощного аффекта. Сотрясаясь в рыданиях, согнутая криками обезумевшей матери, подавленная и переполненная виной, бедная *Л.* становится своего рода проективным психологическим контейнером для страдающего образа самой *Н.К.* В определённом смысле *Н.К.* сама становится жертвой, поскольку жертвует часть себя, т.е. грешника, полностью отказывается от него в пользу дочери. Взамен она получает новый, позитивный эго-образ. Очередная эго-инверсия, обеспеченная эмоциональным отреагированием травматических переживаний и окончательной проекцией всех атрибутов грешника, может рассматриваться в качестве очищения и преображения личности *Н.К.*, в качестве способа её «возвращения» к позитивной ипостаси Бога, способа «восстановления связи» с его любящей и принимающей стороной. Эффект от подобного преображения и «перемены мыслей» подкрепляется покаянием *Л.*, её мольбами о прощении и о признании её любви. Такое поведение дочери ещё раз подтверждает несостоятельность образа грешника, который окончательно изгоняется из сознания *Н.К.*, она освобождается от скверны, к ней возвращается праведность и богоданная мудрость.

Проведённая реконструкция личностной динамики *Н.К.* освещает сравнительно небольшой фрагмент её религиозного опыта, который, к тому же, представлен здесь несколько механистично. Тем не менее, она позволяет сделать предварительные выводы и обобщения относительно поставленной перед исследованием проблемы. По крайней мере, резюмируя, мы можем определить, что:

1. Специфика религиозности *Н.К.* кроме прочих, н*е ставших предметами данного исследования факторов*, определяется спецификой сферы её социальных взаимодействий: модель её травматических отношений с родителями и, в особенности, с отцом является структурно-динамической платформой религиозности *Н.К.*

2. Развитие этой религиозности проходило в два этапа. Первый этап – подготовительный или предрелигиозный. Здесь посредством подавления, вытеснения, проекции, идеализации, проективной и интроективной идентификаций формируется специфическая структура характера *Н.К.*, где в качестве центра выступает амбивалентный образ её отца. Здесь ещё нет религии, но есть сверхинтенсивное, а, значит, близкое по своей тональности к религиозному отношение к этому образу. Ведь субъективно для *Н.К.* он воспринимается словно бы «не от мира сего», находится вне реальности, но магическим образом влияет на неё, ибо наделен всемогуществом, при этом он ужасен и вызывает благоговение одновременно. Образ отца есть предельная исключающая всё остальное эго-забота *Н.К.*, вокруг него формируется система смыслов и самоидентификаций, с ним она отождествляет себя, в нём находит силу и уверенность в себе.

3. Примерно то же можно сказать и о стратегиях бегства от мира и овладения им, а также об эго-образах, соответствующих им. Они конструируют для *Н.К.* особый жизненный мир, матрицу восприятия внешних и внутренних

событий, распределяя проявления реальности по собственным категориям, вынося всё лишнее за скобки и перенастраивая на свой лад, это крайние и единственно возможные модусы существования несчастной *Н.К.* А если это так, то эти стратегии и свойственные им эго-образы, так же, как и образ отца, обретают особого рода сверхзначимость, субъективно переоцениваются и идеализируются, становятся «не от мира сего», что дополняет их и так почти магическую привлекательность. Но сверхзначимостью и «религиозной тональностью» наделяются и объекты власти и контроля – окружающие люди, вещи, процессы и явления. Они включаются в заколдованный круг движения загнанной в русло невроза энергии, становятся необходимыми элементами защитно-адаптационного поведения.

Эти структурно-динамические характеристики жизненного мира *Н.К.*, на наш взгляд, есть достаточное основание для формирования её религиозности. Они подготавливают: а) появление представлений о могущественной божественной силе, влияющей на человека; б) резкое противопоставление мира людей миру божественного; в) возможность глубокой связи с миром божественного, полную зависимость от него и необходимость взаимодействия с ним.

4. На втором этапе формирования религиозности *Н.К.* образ отца окончательно трансцендируется и частично отождествляется с образом христианского Бога, а частично замещается им. Личное квазирелигиозное отношение, облачается в прошедшие селекцию культурно-исторические формы и символы и становится религиозным. Посредством тех же защитных механизмов сильная и слабая стороны эго с их стратегиями бегства от мира и овладения им отождествляются с образами праведника и грешника – внутренними фигурами, вмещающими в себя как результаты личного опыта, так и надличные, социокультурные поведенческие модели. Мир становится местом борьбы греха и добродетели, но не как морально-ценностных категорий, а как эпифеноменов глубинных внутренних конфликтов дезинтегрированного и уязвлённого эго.

5. В дальнейшем системообразующую роль в динамике религиозности *Н.К.* играют такие психологические защиты, как: проекция, интроекция и идентификация. Примером служит психологический процесс, который мы обозначили как ритуал жертвоприношения. Именно эти защиты выступают в качестве связующих звеньев между свойствами и динамикой душевной жизни *Н.К.* и ценностно-символическими содержаниями религии, в данном случае образами-символами Бога, праведника и грешника.

6. В конечном итоге единственная функция такой негативной с точки зрения психологического здоровья религиозности заключается в компенсации ущербности и неразвитости сдавленного отчуждением, уязвлённого, дезинтегрированного эго за счет формирования пусть и неполноценных, но обеспечивающих защиту жизненных ориентаций, смысла жизни, а также относительно устойчивой самоидентичности и связей с другими людьми. По крайней мере, можно полагать, что религия частично сняла остроту конфликтно-амбивалентного противостояния *Н.К.* с образом отца, заместив его общекультурным образом Бога. На основе этого можно предположить, что позитивная религиозность и соответствующий ей опыт – это разновидность продуктивных, развивающих паттернов душевной динамики, при благоприятных внутренних и внешних обстоятельствах, способствующих позитивному преображению и развитию личности, ведущих к более полной духовной зрелости и целостности.

Таким образом, мы можем определить, что становление религиозности Н.К. обусловливается последовательностью следующих процессов:

экстремальное воздействие травматических факторов → сверхинтенсивная активность защитных механизмов → сверхмощная идеализация образа отца, защитных моделей поведения и соответствующих им эго-образов, с последующим обретением ими исключительной автономности по отношению к эго → трансцендирование и сакрализация этих образов и моделей посредством их слияния-замещения соответствующими элементами и образами христианства.

Очевидно, что это пока только предварительные выводы, сделанные относительно истории *Н.К.* и рассматриваемого на её примере отношения «религиозность и защитные механизмы личности». Во второй части исследования мы дополним их новыми содержаниями.

Здесь же важно отметить, что дальнейшие рассуждения наталкиваются на некоторые трудности. Основательная оценка этой истории показывает, что приведённая здесь интерпретация становления и динамики религиозности *Н.К.*, будет вполне адекватной, пока мы методологически ограничиваемся рамками психологии сознания, где эго априорно рассматривается как руководящий центр. В этом случае характеризуя процессы формирования образов Бога, грешника и праведника мы вполне правомерно пользовались следующими выражениями: «*Н.К.* отождествляет себя», «*Н.К.* проецирует», «воспроизводит в фантазиях, отрицает, подавляет, идеализует и т.п.», подразумевая, что динамика защит и защитных стратегий – дело рук эго-сознания и социальных факторов. Всё выглядит вполне логично: дезинтегрированное эго, стремясь защититься и сделать своё существование более-менее сносным, активно использует соответствующие стратегии и защиты. Такое впечатление производит и сама *Н.К.*, демонстрируя уверенность, активность, самостоятельность, инициативность, свободу выбора и лидерство, тем самым действительно активно влияя на окружающих.

Но на самом деле эго *не использует* психологические защиты, они сами действуют практически независимо от него и даже вопреки ему, так, словно кроме сознательного Я есть «некто», выступающий главным архитектором и дирижером представленной здесь психической динамики. Ведь вряд ли сама *Н.К.* программирует перечисленные выше качества и в целом собственное поведение – она всего лишь игрушка в руках иных по отношению к ней психических сил. Достаточно вспомнить возникающие внезапно и независимо от неё приступы депрессии, меланхолию и апатию. Да и ощущение избранности и всемогущества, дарующие ей силы, воодушевление и восторг, нельзя трактовать однозначно. По словам *Н.К.*, они часто приводят за собой страх, граничащий с ужасом, овладевают ей и изматывают так, что она на несколько дней теряет всякую работоспособность и ощущение жизни.

Данные обстоятельства намекают на то, что в динамике образов Бога, праведника и грешника, которые мы с такой легкостью охарактеризовали в качестве социально и культурно обусловленных элементов Я-сознания и Я-концепции *Н.К.*, присутствуют абсолютно чуждые ей психические силы, обладающие коварной нуминозностью и очарованием, подчиняющие себе и вовлекающие её в игру, выстроенную по только им известным правилам. Следовательно, во второй статье, посвящённой истории *Н.К.*, мы продолжим рассматривать проблему взаимосвязи религиозности и религиозного опыта с динамикой адаптационно-защитного поведения, принимая во внимание активность и автономность бессознательной психики.

Библиографический список

1. Ардашева Л.А. Основные парадигмы в изучении религиозного обращения // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 150–162.
2. Буланова И.С. Смысловое содержание религиозной конверсии // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 132–138.
3. Воронкова Е.А. Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья первая // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 94–105.
4. Воронкова Е.А. Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья вторая // Религиоведение. – 2012. – № 3. – С. 123–138.
5. Давыдов И.П. Кульпабилизация как функция религии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2014. – № 52 (2). – С. 115–126.
6. Давыдов И.П. Функциональный анализ религии // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 61–69.
7. Крюков Д.С. Структура и динамика Я-концепции религиозной личности // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 132–146.
8. Крюков Д.С. Экзистенциальные факторы динамики самосознания и Я-концепции верующего // Религиоведение. – 2012. – № 3. – С. 152–163.
9. Крюков Д.С. Стадии и направленность религиозного обращения // Дискуссия – журнал научных публикаций. – 2014. – № 5. – С. 20–26.

---

[1] *Блюм Г.* Психоаналитические теории личности. – М.: КСП, 1996; *Винникотт Д.В.* «Пигля»: отчёт о психоаналитическом лечении маленькой девочки. – М.: Независимая фирма «Класс», 1999; *Кляйн М.* Детский психоанализ. – М.: Институт общегуманитарных Исследований, 2010; *Кохут Х.* Анализ самости: Систематический подход к лечению нарциссических нарушений личности. – М.: «Когито-Центр», 2003; *Кохут Х.* Восстановление самости. – М.: «Когито-Центр», 2002; *Мак-Вильямс Н.* Психоаналитическая диагностика. Понимание структуры личности в клиническом процессе. – М.: Независимая фирма «Класс», 2001; *Налчаджян А.А.* Психологическая адаптация: механизмы и стратегии. – М.: Эксмо, 2010; *Патнем Фрэнк В.* Диагностика и лечение расстройства множественной личности. – М.: «Когито-Центр», 2004; *Фрейд А.* Психология Я и защитные механизмы. – М.: Педагогика-Пресс, 1993; *Фрейд З.* Введение в психоанализ: лекции. – М.: Современный гуманитарный университет, 2000; *Фромм Э.* Психоанализ и религия // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989; *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. – Мн.: ООО «Попурри», 2000; *Хорни К.* Наши внутренние конфликты // Психоанализ и культура: Избранные труды Карен Хорни и Эриха Фромма. – М.: Юрист, 1995; *Хорни К.* Невротическая личность нашего времени. – СПб.: Питер, 2002; *Эриксон Э.* Детство и общество. – СПб.: ООО «Речь», 2000; *Эриксон Э.* Идентичность: юность и кризис. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1996.

[2] Подробнее о связи опыта экзистенциальных переживаний, опыта переживаний я-небытия с религией и религиозностью см.: *Крюков Д.С.* Экзистенциальные факторы динамики самосознания и Я-концепции верующего // Религиоведение. – 2012. – № 3. – С. 152–163.

[3] Понятием «образ» здесь и далее для удобства мы будем обозначать любую совокупность субъективных представлений, эмоционально-чувственных отношений, а также когнитивных и интуитивных компонентов душевной динамики, посредством которых то или иное религиозное явление, процесс, персонаж или фигура репрезентируются в сознании верующего.

[4] Как нам представляется, последующая интерпретация, проводимая с позиций социальной психологии религии (с очевидными вкраплениями элементов экзистенциальной психологии) тесно связана с феноменологическим подходом к изучению религиозных явлений, по крайне мере, если сравнивать её с соответствующим исследованием личности современного юродивого, осуществлённым Е.А. Воронковой [см. *Воронкова Е.А.* Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья первая // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 94–105, *Воронкова Е.А.* Юродство: взгляд изнутри (анализ мировосприятия современного юродивого). Статья вторая // Религиове-

дение. – 2012. – № 3. – С. 123–138]. Параллели обнаруживаются, прежде всего, в том, что, как в нашем исследовании, так и в исследовании Е.А. Воронковой ключевым объектом внимания выступает жизненный мир верующего как совокупность смысловых и ценностных феноменов, конституирующих его мировоззрение, историю его жизни и общий спектр душевной динамики. Другое дело, что в психологическом исследовании феномен жизненного мира верующего методологически смещён ко внутренней реальности его личности, в феноменологическом исследовании он в большей степени связывается с внешней реальностью, с течением внешних событий (впрочем, такое различение также весьма условно, поскольку условным является и деление реальности на внутреннюю и внешнюю).

[5] Подробнее о структурно-динамических характеристиках самосознания верующего и о связи его Я-концепции с религиозными образами человека см.: *Крюков Д.С.* Структура и динамика Я-концепции религиозной личности // Религиоведение. – 2009. – № 2. – С. 132–146.

[6] Реконструируя образ Бога *Н.К.*, на данном этапе нашего исследования мы будем руководствоваться давно известной науке о религии теорией, что формирование индивидуального психологического образа Бога у верующего кроме прочих не менее важных факторов происходит под влиянием образов его родителей, включающих: черты их характеров, модели поведения и модели отношения к миру. Но в силу того, что имеющиеся сведения о матери *Н.К.* и об их отношениях друг с другом не достаточно надежны, то мы вынуждены включить в нашу интерпретацию только образ её отца.

[7] В этих процессах находят своё проявление ещё три защиты – расщепление, изоляция и диссоциация психических содержаний и именно они формируют индивидуальные оттенки религиозности и религиозного опыта *Н.К.* Эти защиты будут рассмотрены во второй части данного исследования.

[8] Отметим, что, по словам *Н.К.*, её религиозное обращение не было внезапным, произошло постепенно и незаметно. «Я без всякого удивления приняла свою веру, для меня это не было чем-то неожиданным…». Это косвенно свидетельствует, что обращение *Н.К.* было давно подготовлено спецификой её объективного и субъективного существования, а структура её характера вполне соответствовала определённым элементам религиозной системы представлений. Во второй части исследования мы рассмотрим этот вопрос подробнее. О ключевых проблемах исследования религиозного обращения см.: *Ардашева Л.А.* Основные парадигмы в изучении религиозного обращения // Религиоведение. – 2013. – № 2. – С. 150–162. О смысловых аспектах религиозного обращения см.: Б*уланова И.С.* Смысловое содержание религиозной конверсии // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 132–138. О проблеме структуризации религиозного обращения см.: *Крюков Д.С.* Стадии и направленность религиозного обращения // Дискуссия – журнал научных публикаций. – 2014. – № 5. – С. 20–26.

[9] Можно предположить, что подобные психологические механизмы являются одним из оснований кульпабилизационной функции религии, выделяемой и исследуемой российским религиоведом И.П. Давыдовым. См.: *Давыдов И.П.* Кульпабилизация как функция религии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. – 2014. – № 52 (2). – С. 115–126, *Давыдов И.П.* Функциональный анализ религии // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 61–69.

References

1. Blume G.S. *Psychoanalitic Theories of Personality.* New York: McGraw-Hill, 1953. (Russ. ed.: *Blyum G. Psikhoanaliticheskie teorii lichnosti*. Moscow, KSP, 199).

2. Winnicott D.V. *The Piggle: An Account of the Psychoanalytic Treatment of a Little Girl*. London: Hogarth Press, 1971. (Russ. ed.: *«Piglya»: otchet o psikhoanaliticheskom lechenii malen'koy devochki*. Moscow, Nezavisimaya firma «Klass», 1999).

3. Klein M. T*he Psychoanalysis of Children*. London: Hogarth Press. (Russ. ed.: *Klyayn M. Detskiy psikhoanaliz*. Moscow, Institut obshchegumanitarnykh Issledovaniy, 2010).

4. Kohut H. *The Analysis of the Self: A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders (1971).* International Universities Press, New York (Russ. ed.: *Kokhut Kh. Analiz samosti: Sistematicheskiy podkhod k lecheniyu nartsissicheskikh narusheniy lichnosti.* Moscow, «Kogito-Tsentr», 2003).

5. Kohut H. *The Restoration of the Self (1977)*. International Universities Press, New York. (Russ. ed.: Kokhut Kh. *Vosstanovlenie samosti.* Moscow, «Kogito-Tsentr», 2002).
6. McWilliams N. *Psychoanalytic diagnosis: Understanding personality structure in the clinical process.* New York: The Guilford Press, 1994 (Russ. ed.: Mak-Vil'yams N. *Psikhoanaliticheskaya diagnostika. Ponimanie struktury lichnosti v klinicheskom protsesse*. Moscow, Nezavisimaya firma «Klass», 2001).
7. Nalchajyan A.A. *Psikhologicheskaya adaptatsiya: mekhanizmy i strategii* [Psychological Adaptation. Mechanisms and Strategies]. Moscow, Eksmo, 2010, 368 p.
8. Putnam Frank W. *Diagnostika i lechenie rasstroystva mnozhestvennoy lichnosti* [Diagnosis and Treatment of Multiple Personality Disorder]. Moscow, «Kogito-Tsentr», 2004.
9. Freud A. *Ego and the Mechanisms of Defense (1936)*. New York: Indiana University of Pennsylvania (Russ. ed. Freyd A. *Psikhologiya Ya i zashchitnye mekhanizmy.* Moscow, Pedagogika-Press, 1993).
10. Freud S. 1*7 Introductory Lectures on Psycho-Analysis (1915)*. (Russ. ed. Freyd Z. *Vvedenie v psikhoanaliz: lektsii*. Moscow, Sovremennyy gumanitarnyy universitet, 2000).
12. Fromm E. Psikhoanaliz i religiya // Sumerki bogov. – M.: Politizdat, 1989.
13. Fromm E. *The Fear of Freedom* (1942). UK. (Russ. ed.: Fromm E. *Begstvo ot svobody. Chelovek dlya sebya*. Minsk, OOO «Popurri», 2000).
14. Horney K. *Our Inner Conflicts. Norton*, 1945. (Russ. ed.: Khorni K. *Nashi vnutrennie konflikty*. Moscow, Yurist, 1995).
15. Horney K. *The Neurotic Personality of our Time*. Norton, 1937. (Russ. ed.: *Khorni K. Nevroticheskaya lichnost' nashego vremeni*. St. Petersburg, Piter, 2002).
16. Erikson E. *Childhood and Society (1950).* (Russ. ed.: Erikson E. *Detstvo i obshchestvo*. St. Petersburg, OOO «Rech'», 2000).
17. Erikson E. *Identity: Youth and Crisis (1968)*. (Russ. ed.: Erikson E. *Identichnost': yunost' i krizis*. Moscow, Izdatel'skaya gruppa «Progress», 1996).
15. Kryukov D.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, No. 3, pp. 152–163.
16. Voronkova E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, No. 2, pp. 94–105.
17. Voronkova E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2012, No. 3, pp. 123–138.
18. Kryukov D.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009. – No. 2, pp. 132–146.
19. Ardasheva L.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, No. 2, pp. 150–162.
20. Bulanova I.S. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, No. 4, pp. 132–138.
21. Kryukov D.S. *Diskussiya – zhurnal nauchnykh publikatsiy* [The Discussion – Journal of Scientific Publications]. 2014, No. 5, pp. 20–26.
22. Davydov I.P. *Vestnik Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya 1: Bogoslovie. Filosofiya* [Bulletin of St.Tikhon's Orthodox University. Series 1. Theology and Philosophy]. 2014, No. 52 (2), pp. 115–126.
23. Davydov I.P. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, No. 3, pp. 61–69.

Леонова В.В.

Плач Ярославны: христианская молитва или языческое заклинание? (К конфессиональной проблеме «Слова о полку Игореве»)

В.В. Леонова

Аннотация. Статья посвящена анализу эпизода плача Ярославны в рамках конфессионального осмысления «Слова о полку Игореве». Показано, что плач Ярославны целиком и полностью соответствует концепции языческого мировосприятия и тяготеет к форме заклинания или языческой молитвы и не может отождествляться с молитвой христианской.

Ключевые слова: «Слово о полку Игореве», плач Ярославны, князь Игорь Новгород-Северский, христианская молитва, язычество, языческое заклинание, заговор, Путивль, кукушка

Многие слововеды свято чтят христианскую традицию исследования памятника, полагая, что гениальный автор «Слова о полку Игореве» определённо был христианином и все структурные компоненты произведения, эпизоды соответственно подчинены христианской идее и формируют общее религиозное поле «Слова». Исследователь Вс. Миллер писал: «Создатель «Слова» христианин, не признающий языческих богов и упоминающий их имена с таким же намерением, как поэты XVII в. говорили об Аполлоне, Диане, Парнасе и т.п.»[1]. По мнению В.Н. Перетца, религиозная составляющая доминирует в «Слове» и выражается в ряде совпадений с библейскими книгами на фразеологическом, образном и мотивном уровнях, а также в некоторых синтаксических конструкциях[2]. А.Н. Ужанков пошёл ещё дальше, предлагая рассматривать текстуальные параллели «Слова» с книгой пророка Иеремии на уровне скрытых цитат – эгзегез[3]. Сообразно такому подходу и знаменитый плач Ярославны следует рассматривать в качестве христианской молитвы, иносказательного религиозного воззвания к высшим силам с мольбой о помощи. Итальянский ученый Р. Пиккио трактует плач Ярославны в теологическом, монотеистическом плане: «Бог христианской Руси внял причудливой молитве простой женщины». Но такой подход привёл исследователя лишь к очевидным заблуждениям и парадоксам: в «Слове о полку Игореве», по его мнению, решающим является библейский лейтмотив, а «нехристианские» элементы составляют всего лишь «ораторский контекст примечания к повести[4].

Однако поэтическая образность «Слова», всё-таки языческая по своему происхождению, диктует иные каноны восприятия и толкования, в свете которых целесообразно считать монолог Ярославны заклинанием, магическим заговором. В данном аспекте рассмотрения анализируемого эпизода справедливо возникает вопрос о разграничении терминов: понятия «заговор», «заклинание», «языческая молитва» сложно определить с точностью и довольно опасно однозначно отождествлять плач Ярославны с любым из них.

Д.С. Лихачёв высказал предположение о близости эпизода плачам, ведь монолог Ярославны – это, в первую очередь, плач тоскующей и любящей жены[5]. Однако исследователь «Слова о полку Игореве» Барсов в определении плача Ярославны соединяет несколько терминов воедино, не разделяя их: «Плач её обращён к стихийным силам с мольбой о спасении Игоря и потому есть именно заговор, заклинательная молитва»[6]. С одной стороны, подобный вариант трактовки может быть воспринят как весьма размытый, с другой – подобная позиция наиболее универсальна и, по сути, беспроигрышна, ведь в самом тексте памятника прямых указаний на то, что плач Ярославны безоговорочно может быть детерминирован любым из обозначенных выше определений, нет.

Илл. 1. Титульный лист. Гравюра на дереве В. Фаворского

Справедливо будет сказать несколько слов о композиционных и содержательных особенностях заклинаний и молитв. Заклинание представляет собой некоторую словесную формулу, активирующую сверхъестественные силы для достижения той или иной цели (чаще – материальной), в основе которой лежит магия слова. Молитва этимологически связана с заклинанием. Разница лишь в том, что посредством заклинания цель достигается в принудительном порядке, а молитва представляет собой обращение к божественным силам за помощью, прошение, создающее ощущение контакта просящего с высшими силами, в дальнейшем – славословие и благодарность. В христианской догматике прослеживается тенденция к противопоставлению подлинной молитвы языческим заклинаниям, нацеленным на получение материальных благ.

Для того чтобы заговор, языческая *молитва* или заклинание возымели нужную силу и дали результат, необходимо исполнение определенных условий. Во-первых, временное условие, коим может являться в зависимости от цели и ситуации ночь, вечерняя и утренняя зори, новолуние, полнолуние, определённый день недели, число и т.д. Ярославна обращается с воззванием в утренние часы, «*рано*». Именно на это суточное время указывает автор «Слова». Во-вторых, условие места: опушка леса, гора, поле. Но Ярославна *кычет зегзицей* на городской стене, что во многом сближает её плач с традиционным средневековым плачем по мужу-воину с одной стороны, а с другой

определяет её местоположение очевидно в самой высокой точке города, доступной знатной светской женщине той поры, с которой, в свою очередь, открывается широкая панорама древней Руси: леса, поля, реки, небесные выси, что в общем-то соответствует обозначенному требованию. Третье условие состоит в наличии и использовании во время произнесения заклинания специфических предметов. Как видим, последнее условие, не являющееся, впрочем, обязательным, не исполняется.

В плане словесного выражения в плаче Ярославны нет устойчивых конструкций и сочетаний слов, которые характерны для заклинаний, но также не наблюдается и свойственных христианским молитвам словесных клише. Однако при этом в первой части воззваний Ярославны описываются её по-настоящему магические действия (полёт в образе зегзицы на Каялу, использование живой и мёртвой воды для помощи Игорю).

В композиционном отношении учёными предлагалось различное членение плача Ярославны на структурно-смысловые части: Якобсон считал, что он «слагается из вступления и троекратного плача»[7], Сапунов предлагал вариант деления на четыре части, что, по его мнению, вкупе с содержанием соответствует схеме построения заговора[8]. Едва ли возможно говорить о существовании единой структурной схемы заговора, но предложенный Сапуновым вариант четырёхчастного деления плача видится композиционно наиболее приемлемым. Плач Ярославны начинается словами «На Дунаи Ярославнынъ гласъ...» и оканчивается – «...тугою имъ тули затче», предваряя рассказ о побеге её мужа, Игоря Новгород-Северского, из половецкого плена. Связь плача с эпизодом бегства князя Игоря не раз отмечали многие ученые, в том числе Е.В. Барсов и Н.С. Демкова. Побег князя вполне можно считать прямым следствием, результатом языческого *заклинания* Ярославны, представленного на страницах «Слова»: оно как бы *оправдывает* акт побега и возвещает эффективность и значимость собственного действия. Если золотое слово Святослава подготавливает «почву» для побега Игоря из половецкого плена в политическом плане, даёт ему гражданское обоснование, то в духовном отношении соответствующую функцию выполняет именно плач Ярославны.

Ярославна *кычет* на городской стене Путивля зегзицею; зегзицею же собирается княжна лететь над Дунаем: «На Дунаи Ярославнынъ гласъ слышитъ, зегзицею незнаемь рано кычеть. «Полечу, – рече, – зегзицею по Дунаеви, омочю бебрянъ рукавъ въ КаялѢ рѢцѢ...»[9]. Однозначного ответа, что это за птица – зегзица, учёные пока не дали. Однако подобную лексему встречаем в «Молении Даниила Заточника»: упоминается некая «зогзица» в значении кукушка («Уподоблюся зогзици, иже едину поетъ пѢснь, того ради ненавидима бывает»[10]) и в «Задонщине» («зогзицы кокують на трупы падаючи»)[11]. Некоторые исследователи полагают, что загадочная зегзица является кукушкой, другие считают, что это чайка или чибис.

В традиционных плачах женщина, как правило, сравнивает себя с кукушкой и зачастую называет мужа «ладой» (Барсов приводит пример плача жены по мужу-рекруту: «Так ты подумай, лада милая: / Не кукушечка кукует горе горькая, / Горюет то твоя да молода жена, / Подаёт тебе да свой взышон голос»[12]). Таким образом, отождествление зогзицы с кукушкой представляется вполне приемлемым, в отличие от отождествления с чайкой, которая является колониальной птицей, реющей над водой в поисках пропитания. Однако остаётся некоторое несоответствие: в природе куковать способен только самец кукушки. В целом, в славянской традиции образ кукушки – один из самых мифологизированных среди прочих птиц. По народным преданиям, спутник кукушки, «муж», умер, погиб или же она сама убила его, сжила со

со свету. В любом случае, кукушка – скорбящая вдова, или жена, ждущая и зовущая загубленного мужа, или сестра, оплакивающая смерть брата, или, по другим поверьям, проклятая братом за потерю ключей. Распространено было и верование в то, что кукушками оборачивались умершие, чтобы слететь на землю птицей и донести весть из иного мира. В похоронных причитаниях, обращённых к усопшему, находим такое изречение: «Прилетай же ко мне кукушечкой, прокукуй мне свою волюшку»[13]. В некоторых деревнях Белоруссии и поныне существует обычай плакать вместе с кукушкой: женщины, потерявшие близких, идут в лес и там, заслышав кукушку, причитают и выплакивают ей своё горе. Крик кукушки часто расценивался как зловещее предзнаменование: предвестье неурожая, беды, потерь, смерти. В народе говорили: «кукушка кукует, горе вещует». Всем знакомо гадание по кукованию о сроке наступления смерти. Девушки по кукованию гадали о том, сколько лет им осталось до выхода замуж. У слова «куковать» имеется диалектное значение «плакать, горевать, причитать, жаловаться». В языческой традиции древних славян кукушка считалась воплощением Живы, богини сил плодородия, юности, весны, красоты природы и человека в её лоне. Некоторые полагали её матерью Перуна. Также по языческим преданиям, кукушка является хранительницей ключей от Ирия, колдовской и прекрасной страны, откуда на землю сходят души новорожденных и куда отправляются души усопших. Кукушка улетает в Ирий первой и считает часы рождения, жизни и смерти. В древней Индии верили, что кукушка провозглашала решения бога Индры, в скандинаво-германской традиции она служила Тору, у греков кукушкой мог оборачиваться Зевс.

Илл. 2. Плач Ярославны. Художник В. Фаворский. Иллюстрация к «Слову о полку Игореве». Гравюра на дереве

Таким образом, нам представляется наиболее резонной гипотеза, что Ярославна именно в облике кукушки возжелала лететь к любимому. Стоит сразу отметить, что здесь ни о каком оборотничестве не может идти и речи. Единственный, если так можно выразиться, «установленный» оборотень в поэтическом ареале «Слова» – это только полоцкий князь Всеслав Брячиславич, которого и народная молва, и летописи, и фольклорные источники наделяли способностью к перевоплощению в волка. При этом Ярославна, никем не узнаваемая («незнаемая»), жаждет лететь к Игорю не для того, чтобы оплакать его на поле брани, а чтобы помочь ему посредством другой колдовской

манипуляции. Здесь наблюдаем очередную трансформацию фольклорного образа. Намерения Ярославны учёными объясняются по-разному. Обычно считается, что мысли и чувства Ярославны устремлены туда, где, по её мнению, лежит раненый Игорь, она желает омыть, заживить его раны. Исследователь А.А. Косоруков полагает, что Ярославна мысленно летит к уже мертвому князю, чтобы «омыть его кровавые раны, то есть воздать погребальную почесть, которой он был лишён»[14]. Князь жив, но его пленение в литературном пространстве «Слова о полку Игореве» ассоциируется символически со смертью. Актуальным видится замечание Демковой: «...Возвращение Игоря из половецкого плена описано в системе изображения волшебной сказки как возвращение из царства мертвых»[15]. Согласно древним мифопоэтическим представлениям, на Дунай стремится княжна зегзицей за живой водой, необходимой, чтобы оживить воина после того, как мертвой, «целющей» водой, источником которой выступает в «Слове» Каяла, будут заживлены, стянуты раны. Мёртвую воду называют «целющей», поскольку она сращивает части тела, разрубленного в битве на куски, но оставляет его бездыханным, мертвым. Завершает дело живая вода, возвращая жизнь и даруя силы. В сказках, мифах героя окропляют сначала именно мёртвой, а только потом живой водой, чему и в самой природе есть аналогия: первые дожди сначала сгоняют с земли остатки снегов, а потом новые благодатные потоки оживляют почву. В волшебных сказках живую и мёртвую воду приносят град, гром и вихрь или соответствующие птицы – орёл, сокол, ворон. Образ птицы-зегзицы, избранный автором «Слова о полку Игореве», подходит для этого как нельзя лучше: зегзица – это одновременно скорбящая и тоскующая жена, и колдовская птица, по условию, способная переносить магические жидкости. Стоит также сказать и о том, что в поздней сказочной традиции чёткое различение живой и мёртвой воды размывается: зачастую упоминается одна живая вода. В основе фольклорных мотивов живой и мёртвой воды лежат мифологические представления о животворящей сущности воды, о воде как эквиваленте крови, но также и о воде как воплощении смерти.

Илл. 3. Иллюстрация к «Слову о полку Игореве». Художник В. Фавоский. Гравюра на дереве

Изначально слововедов поставило в тупик упоминание о Дунае в анализируемом эпизоде: не могли объяснить, почему голос Ярославны раздаётся именно над Дунаем. Полагали, что действие в первой строфе, как и в последующих, происходит всё же в Путивле, а голос княжны летит на её родную

Галицкую землю. При этом долететь до Каялы через Дунай из Путивля невозможно, следовательно, Дунай можно расценивать не как географический объект, а как реку, из которой Ярославна может взять живую воду, а уже из Каялы – мертвую. Выбор Дуная источником живой воды в «Слове» не случаен, с этой рекой в фольклоре связано множество разнообразных мотивов. В некоторых народных песнях славян есть упоминание о свойствах дунайской воды как животворящей, исцеляющей от болезней.

Бебряным рукавом Ярославна собирается омыть раны любимого. Прилагательное «бебрян» долгое время принято было переводить как «бобровый», с оторочкой мехом бобра, что прослеживается во многих поэтических переложениях плача Ярославны. Впоследствии было предложено переводить «бебрян» как сшитый из белого шелка в соответствии с древнерусским словом «бебр», которое обозначает дорогую тонкую ткань. К тому же в фольклорных песнях южных славян можно встретить и мотив излечения ран при помощи шелковых тканей. Д.С. Лихачёв писал: «Рукава верхней одежды знати в древней Руси делались длинными. Их обычно поднимали кверху, перехватывая запястьями. В ряде церемониальных положений их спускали книзу (стояли «спустя рукава»). Такой длинный рукав легко можно было омочить в воде, чтобы утирать им раны, как платком»[16]. Вероятно, что омовение ран при помощи именно шелковой ткани могло иметь дополнительный колдовской смысл.

Автор «Слова о полку Игореве» прибегает к особому художественному приёму, оставляя Ярославну *кычить* зегзицей в Путивле, городе где княжил сын Игоря Владимир: с юга должны были возвращаться дорогие её сердцу муж и пасынок, а Путивль находится гораздо южнее Новгорода-Северского. Таким образом, неизвестный певец Игорева похода выводит Ярославну навстречу мужу.

Исследователи также задавались вопросом, почему Ярославна не упоминает в плаче Владимира. Учёными предлагались различные варианты объяснения этого факта, но в художественном пространстве «Слова» плач Ярославны призван оправдать бегство Игоря из половецкого плена. В данном случае упоминание Владимира было бы неуместным и нарушало бы поставленную автором задачу. Таковое упоминание, возможно, и было бы целесообразным, если бы плач Ярославны представлял собой как раз христианскую молитву, в контексте которой принято просить помощи, исцеления и благодати для дорогих и близких людей, особенно учитывая тот факт, что в религиозной традиции молитва матери за собственное дитя считается самой сильной и эффективной. Но и в таком случае не обошлось бы без оговорки, ведь Владимир был сыном Игоря от первого брака, то есть Ярославне он приходился всего лишь пасынком.

Итак, с городской стены Путивля Ярославна обращается к «Ветру Ветрилу», «Днепру Славутичу», «светлому и тресветлому Солнцу». Ветер и Солнце она упрекает за то, что они обратили свои силы против Игоря: солнце изводило войска русичей жаждой, ветер направлял на них половецкие стрелы. Ярославна обращается к Солнцу и Ветру, но ничего у них не просит. Укор в адрес природных сил лишь подразумевает просьбу Ярославны о милости с их стороны, о вспомоществовании в спасении Игоря и его возвращении на землю русскую. Ярославна называет Солнце «тресветлым». Этот эпитет отражает языческое представление о солнце, которое имеет три фазы в течение суток, три вида света: утренний, дневной и вечерний. Свою единственную явную просьбу Ярославна обращает к далёкому от Каялы Днепру, прося его «прилелеять» к ней её мужа. Выбор Днепра, равно как и выбор Дуная, не случаен. Днепр считался главной

русской рекой, олицетворением прямого водного пути на Русь. Традиционным является обращение к рекам по имени-отчеству, связанное с их языческим обожествлением и наделением особыми сверхъестественными силами. Якобсон заметил, что «три адресата заклинательных зовов Ярославны явственно принадлежат трём ярусам мироздания, запечатлённым в космологической традиции индоевропейских народов: высшая область – небо, низшая – земля, средняя – промежуточный мир между небом и землей»[17]. Верхнюю сферу представляет Тресветлое Солнце, среднюю – Ветер Ветрило, а низшую – Днепр Славутич. Это означает, что Ярославна обращается не просто к природе и еЁ силам, к конкретным языческим богам, она взывает к языческому космосу в целом, чтобы освободить Игоря из половецкого плена. «Языческое осмысление тресветлого солнца, – отмечает исследовательница «Слова» А.О. Шелемова, – ощущается вообще во всём монологе Ярославны, где «верх» вертикали – сакральное место обитания обожествленных сил природы, чётко обозначен мифологемами, восходящими к архаической символике неба, горы, луча: ветер – в облаках, в поднебесье (*Мало ли ти бяшетъ* **горѢ подъ облаки** *вѢяти*), Днепр Словутич *проби еси каменные* **горы**, а солнце, главное божество – кстати, многоликое, представленное в языческом пантеоне различными персонификациями, среди которых главные – три: Дажьбог, Ярило и Хорс, – естественным образом пребывая на самой вершине вертикали, своими лучами соединяет верх и низ мирозданья (Ч*ему, господине, простре горячюю свою* **лучю** *на ладѢ вои*?)»[18]. Заклинание Ярославны в итоге оказывается эффективным – Игорь спасён, что подчёркивает и автор «Слова».

«Языческая символика «Слова» явно указывает на то, что памятник создавался в русле традиции, уходящей своими корнями в архаику, в мифологическое мировосприятие, – пишет А.О. Шелемова. – Поэт отступает от христианского представления о макромире как духовной сфере, когда через мировую ось – центр вертикально устремившийся вверх человек также устремляется к «надземному», «надприродному». Пространственный же мир «Слова» – природный, выявленный на рефлективном уровне в рамках мифологического сознания»[19]. И действительно, в поэтическом пространстве «Слова о полку Игореве» и, в частности, в плаче Ярославны нет места для выражения идей христианства, его канонов, догм, оно целиком исполнено языческим мироощущением, проникнуто сакральной, мифологической и притом неразрывной связью человека и природы.

Библиографический список

1. Адрианова-Перетц В.П. «Задонщина»: Текст и примечания // ТОДРЛ. –1947. – Т. 5. – С. 194–224.
2. Барсов Е.В. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси. – Т. 2. – 1877–1879 гг.
3. Барсов Е.В. Причитания Северного края. Ч. 2. – М., 1872.
4. Демкова Н.С. Проблемы изучения «Слова о полку Игореве» // Чтения по древнерус. лит-ре. – Ереван, 1980. – С. 102–103.
5. Косоруков А.А. Гений без имени. – М., 1986.
6. Лихачев Д.С. Комментарий исторический и географический к «Слову о полу Игореве». – М.; Л., 1950. – С. 461.
7. Миллер В.Ф. Взгляд на «Слово о полку Игореве». – М.: Тип. Ф.Б. Миллера, 1877. – С. 77.
8. Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве» // ИОРЯС. Т. 29. – Л., 1925. – С. 23–55.

9. Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси» // ТОДРЛ. – 1997. – Т. 50. – С. 346–347.
10. Разумовская Е.Н. Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. – М., 1984.
11. Сапунов Б.В. Ярославна и древнерусское язычество // Слово. Сб. – М., 1962. – С. 321–329.
12. Слово о полку Игореве. Библ. поэта. Малая серия. – Л., 1990. – С. 35.
13. Соколова Л.В. К характеристике «Слова» Даниила Заточника (Реконструкция и интерпретация первоначального текста) // ТОДРЛ. – 1994. – Т. 46. – С. 229–255.
14. Ужанков А.Н. В свете затмения. Христианская основа «Слова о полку Игореве». Православие.RU // http://www.pravoslavie.ru/archiv/slovo-christianosnov.htm.
15. Шелемова А.О. Автор «Слова о полку Игореве» – поэт или религиозный проповедник? // Религиоведение. – 2005. – № 1. – С. 94–99.
16. Шелемова А.О. Поэтический космос Слова о полку Игореве. – М., РУДН, 2011.
17. Якобсон Р.О. Композиция и космология плача Ярославны // ТОДРЛ. – 1969. – Т. 24.

---

[1] Миллер В.Ф. Взгляд на «Слово о полку Игореве». – М.: Тип. Ф.Б. Миллера, 1877. – С. 77.
[2] Перетц В.Н. К изучению «Слова о полку Игореве» // ИОРЯС. Т. 29. – Л., 1925. – С. 23–55.
[3] Ужанков А.Н. В свете затмения. Христианская основа «Слова о полку Игореве». Православие.RU // http://www.pravoslavie.ru/archiv/slovo-christianosnov.htm.
[4] Пиккио Р. «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т. 50. СПб., 1999. – С. 346–347.
[5] Лихачев Д.С. «ТресвѢтлое» солнце плача Ярославны // ТОДРЛ. Т. 24. – Л., 1984. – С. 409.
[6] Барсов Е.В. «Слово о полку Игореве» как художественный памятник Киевской дружинной Руси. Т. 2. 1877–1879. – С. 65.
[7] Якобсон Р.О. Композиция и космология плача Ярославны // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. – С. 32.
[8] Сапунов Б.В. Ярославна и древнерусское язычество // Слово. Сб. –1962. – С. 321–329.
[9] Слово о полку Игореве. Библ. поэта. Малая серия. – Л., 1990. – С. 35.
[10] Соколова Л.В. К характеристике «Слова» Даниила Заточника (Реконструкция и интерпретация первоначального текста) // ТОДРЛ. 1994. Т. 46. – С. 229–255.
[11] Адрианова-Перетц В.П. «Задонщина»: Текст и примечания // ТОДРЛ. 1947. Т. 5. – С. 194–224.
[12] Барсов Е.В. Причитания Северного края. – М., 1872. Ч. 2. – С. 87.
[13] Разумовская Е.Н. Плач с «кукушкой». Традиционное необрядовое голошение русско-белорусского пограничья // Славянский и балканский фольклор. Этногенетическая общность и типологические параллели. – М., 1984. – С. 34.
[14] Косоруков А.А. Гений без имени. – М., 1986. – С. 136–145.
[15] Демкова Н.С. Проблемы изучения «Слова о полку Игореве» // Чтения по древнерус. лит-ре. – Ереван, 1980. – С. 102–103.
[16] Лихачев Д.С. Комментарий исторический и географический к «Слову о полу Игореве». – М.; Л., 1950. – С. 461.
[17] Якобсон Р.О. Композиция и космология плача Ярославны // ТОДРЛ. 1969. Т. 24. – С. 34.
[18] Шелемова А.О. Поэтический космос Слова о полку Игореве. – М., РУДН, 2011. – С. 176.
[19] Шелемова А.О. Поэтический космос Слова о полку Игореве. – М., РУДН, 2011. – С. 169. См. также: Шелемова А.О. Автор «Слова о полку Игореве» – поэт или религиозный проповедник? // Религиоведение. – 2005. – № 1. – С. 94–99.

References

1. Miller V.F. *Vzglyad na «Slovo o polku Igoreve»* [The View of The Lay of Igor's Campaign]. Moscow, Tipografiya F.B. Millera, 1877, P. 77.

2. Peretts V.N. *Izvestiya otdeleniya russkogo yazyka i slovesnosti Akademii nauk* [Proceedings of the Department of Russian Language and Literature of the Academy of Sciences]. Leningrad, 1925, Vol. 29, pp. 23–55.
3. Uzhankov A.N. V *svete zatmeniya. Khristianskaya osnova «Slova o polku Igoreve»* [In the Light of the Eclipse. Christian Basis of The Lay of Igor's Campaign]. Available at: http://www.pravoslavie.ru/archiv/slovo-christianosnov.htm.
4. Pikkio R. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. St. Petersburg, 1997, Vol. 50, pp 346–347.
6. Barsov E.V. «*Slovo o polku Igoreve» kak khudozhestvennyy pamyatnik Kievskoy druzhinnoy Rusi* [The Lay of Igor's Campaign as an Artistic Artifact of Kievan Russia]. 1877–1879, Vol. 2, P. 65.
7. Yakobson R.O. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. Leningrad, 1969, Vol. 24, P. 32.
8. Sapunov B.V. *Slovo* [The word]. St. Petersburg, 1962, pp. 321–329.
9. *Slovo o polku Igoreve* [The Lay of Igor's Campaign]. Leningrad, 1990, P. 35.
10. Sokolova L.V. T*rudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. St.-Petersburg, 1994, Vol. 46, pp. 229–255.
11.Adrianova-Peretts V.P. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. Leningrad, 1947, Vol. 5, pp. 194–224.
12. Barsov E.V. *Prichitaniya Severnogo kraya* [Laments of the Northern Territory]. Moscow, 1872, Part 2, P. 87.
13. Razumovskaya E.N. *Slavyanskiy i balkanskiy fol'klor. Etnogeneticheskaya obshchnost' i tipologicheskie paralleli* [Slavic and Balkan folklore. Ethnographic similarity and typological parallels]. Moscow, 1984, P. 34.
14. Kosorukov A.A. *Geniy bez imeni* [Genius without a Name]. Moscow, 1986, pp. 136–145.
15. Demkova N.S. *Chteniya po drevnerusskoy literature* [Readings on Old Russian Literature]. Erevan, 1980, pp. 102–103.
16. Likhachev D.S. *Kommentariy istoricheskiy i geograficheskiy k «Slovu o polu Igoreve»* [Historical and Geographical Commentary to The Lay of Igor's Campaign]. Moscow; Leningrad, 1950, P. 461.
17. Yakobson R.O. *Trudy Otdela drevnerusskoy literatury* [Proceedings of the Department of Old Russian literature]. Lenungrad, 1969, Vol. 24, P. 34.
18. Shelemova A.O. *Poeticheskiy kosmos Slova o polku Igoreve* [Poetic cosmos of The Lay of Igor's Campain]. M., PFSU, 2011, P. 176.
19. Shelemova A.O. *Poeticheskiy kosmos Slova o polku Igoreve* [Poetic cosmos of The Lay of Igor's Campain]. M., PFSU, 2011, P. 169.
20. Shelemova A.O. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2005, No. 1, pp. 94–99.

Андреюшкина Т.Н.

История развития немецкой поэзии о Богоматери (Mariendichtung)

Аннотация. В статье впервые в отечественном литературоведении рассматривается история развития поэзии о Богоматери с эпохи Средневековья до XX в. Проследив основные этапы развития поэзии о Богородице, проанализировав её жанры (песни, гимны, секвенции, лейхи, шпрухи, антифоны и др.) и изучив вклад в неё выдающихся поэтов своего времени (В. фон дер Фогельвейде, И. Шефлер Ф. Гельдерлин, Новалис, К. Брентано, Р.М. Рильке, Г. Гессе, К. Вайс и др.), автор статьи пришёл к выводу, что поэзия о Марии находилась в постоянном развитии со Средневековья до эпохи барокко. Реформация и Просвещение затормозили её развитие, а последующие эпохи (романтизм и постромантизм, модерн) видели в ней проявление религии искусства.

Т.Н. Андреюшкина

Ключевые слова: культ Мадонны, латинская поэзия о Марии, библейские топосы, церковная песня, гимн, секвенция, антифон, мистическое единение, эстетическая религиозность, религия искусства

Поэзия о Богоматери составляет важную часть не только немецкой религиозной католической, но и мировой поэзии, поскольку она несёт в себе важнейшие ценности европейской и мировой культуры. Значительный вклад в её развитие внесли такие выдающиеся поэты, как В. фон дер Фогельвейде, Г. Сакс, Ф. Гёльдерлин, Р.М. Рильке и др. В данной статье будет рассмотрена эволюция поэзии о Марии от Средневековья до Реформации и барокко, а также её трансформация в последующие века. Задачей исследования становится анализ основных жанров этой поэзии, а также изучение вклада в историю её развития выдающимися поэтами Германии от Средневековья до XX в.

Прежде чем говорить об истории развития немецкой поэзии о Богородице, следует затронуть предшествующую историю поклонения Марии, истоки которого находятся на Востоке. Мир Востока и античности с многочисленными женскими божествами создал благоприятный климат для почитания и создания культа Мадонны. Церковный консилиум в Эфесе 431 г.н.э. объявил деву Марию святой и заложил основы её культового возвышения. Immaculata, simper virgo, regina coeli, mater misericordiae, gratia plena, advocata – эти определения подчёркивали единство божественного и человеческого в ней. Последнее придавало образу западной мадонны поэтичность и задушевность. В то время как бог выступал вседержителем и судией, Мария воспринималась посредницей между человеком и Богом, заступницей и защитницей перед троном господним на Страшном суде. Как в секвенции о Марии Мури, поэты обращались к Богородице с просьбой о помощи, и эта просьба стала завершающим структурным элементом последующих песен о Марии. Тайна единства девственной чистоты и материнства стала основным движущим мотивом песен, гимнов и секвенций.

Историю немецкой поэзии о Богородице невозможно исследовать без предшествовавшей ей латинской поэзии о Марии, от которой она восприняла систему образов и форм, наряду с мотивами из «Песни песней» Соломона и «Откровения от Иоанна», по-новому зазвучавшими в поэзии о Богоматери, созданной позднее на немецком языке[1]. С Седулия (V в.н.э.) и Эннодия (VI в.н.э.) начинается западная латинская поэзия о Марии и своего расцвета она достигает к X в. Поклонение Марии в литургии, число праздников, посвящённых Богородице, возрастает. Особый культ Марии развивает клунийский монашеский орден. Он способствует развитию поэзии о Марии как особого вида поэзии и благодаря авторам секвенций Ноткеру Балбулию (X в.), Петру Дамиани (XI в.), Герману Контракту фон Райхенау (XI в.) в творчестве Адама фон Сен-Виктор (XII в.) она достигает своей кульминации.

Гимны, секвенции и антифоны становятся на долгие годы основными стихотворными формами поэзии о Марии. В рифмованных, изоморфных строфах гимна воздаётся хвала Богоматери. Секвенция ведёт своё начало от первоначально лишённых слов мелодий, примыкающих к последнему звуку «Аллелуйи» в мессе. Затем к ним стал сочиняться текст, который в творчестве Балбулия приобрёл художественную форму. В отличие от гимна, её параллельно соединённые между собой текстовые периоды, музыкально между собой не связаны. Антифон представляет собой чередование реплик, краткое диалогическое песнопение. Самым известным примером антифона является «Salve regina», который приписывается Герману Контракту. Эти три формы легли в основу поэзии о Марии, где с небольшими вариациями повторяются традиционные темы и образы.

Возникновение немецкой поэзии о Марии относится к первой половине XII в. Упоминание Марии в поэзии IX в., в «Хелианде», в «Евангелической гармонии» Отфрида оставалось в эпически-дидактических рамках, эпизодом, который не привел к формированию особого поэтического жанра для отдельно взятого мотива. Только после того, как с середины XI до середины XII вв. немецкий монастырь Хирзау по примеру монастыря Клуни в Бургундии провёл реформу церкви и подчинил себе большую часть немецких монастырей, возникла новая, немецкоязычная литература и поэзия, поэзия о Марии в том числе. Ордена цистерцианцев и премонстратеанцев, в частности, пример св. Бернара фон Клермо, способствовали чувственно-проникновенному восприятию образа Марии.

В песне во введении эпической «Жизни Иисуса» Фрау Авы начала XIII в. и в песне о Марии неизвестного автора из Мелька отражается строгая форма латинского гимна о Марии. В последней много библейских топосов, противопоставление Евы и Марии, как второй матери человечества, а концовка аккумулирует все эпитеты:

Chunnigine des himeles, porte des paradyses,
du irvveltes gotes hus sacrarium sancti spiritus,
du wis uns allen vvegunte ze iungiste an dem ente,
Sancta MaRia![2]

Песни Марнера (2 четв. XIII в.), написанные в творческом споре с Цветером, – это и песни о Марии в блеске славы и красоты, радости и величии, восседающей на троне в окружении сына и св. Михаила, и песни, в которых она противостоит Еве и прославляется как наипрекраснейшая из женщин, избранница Божья – дева, невеста, мать, женщина, дочь, роза, возлюбленная. Майснер (3 четв. XIII в.) на известную мелодию прославляет непорочное зачатие Марии.

Непосредственно рядом с ними находится лирическая молитва, обращённая к Марии, восходящая не к гимнам, а к так называемой «жалобе о гре-

хах» («Sündenklage»). По своей структуре она напоминает исповедь, являясь первым примером поэзии от первого лица, и представляет собой просьбу-обращение к матери-защитнице. Песня Германа Дамена (3 четв. XIII в.) представляет собой текст на мелодию светской песни, жалобу о грехах, обращение к заступнице перед богом. Мария для него и чистая дева (reine Jungfrau), и мать (Mutter), и утешительница (Trösterin der Welt), и госпожа (Herrin). Поэт со страхом ожидает своего конца без её милости: «Din tzorn ist myr tzv swere; / We ym, der in tzv grabe treyt!»[3] («Твой гнев тяжек для меня / Горе тому, кто несёт его с собой в могилу!» – Т.А.).

Основой для известной секвенции о Марии из швейцарского монастыря Мури стала секвенция, приписываемая Герману фон Райхенау «Ave praeclara matis stella». От первоначально буквального перевода она переходит к личному восприятию, в котором особенно выделяется образ младенца Христа, тянущегося к груди кормящей матери, что придаёт секвенции особый, приближенный к реальности, колорит.

Хвала Марии в начале XIII в. по-особому зазвучала в лейхе о Марии миннезингера Вальтера фон дер Фогельвейде. В нём гимническая хвала Марии образует поэтическое единство с проникновенной просьбой о помощи, а религиозный настрой не может заглушить духа светской, рыцарской, придворной жизни. Лейх ещё зависим от секвенции, но на глазах перерастает в значительную лирическую форму. Впервые светский поэт поёт хвалу Небесной Деве. Если он и остаётся в рамках традиционных образов и приёмов, но столь совершенного языкового искусства поэзия о Марии ещё не знала. Наряду с лейхами Вальтера в XIII в. появляется большое количество песен о Марии, которые связаны с латинскими образцами и представляют собой парафразы церковных гимнов или примыкают к «Salve regina». Одним из ранних поэтических образцов является песня о Марии мастера Зигехера. По сравнению с песней из Мелька здесь богаче представлена разработка образа Марии, вся песня целиком – гимн, отмеченный ликующими обращениями к Богородице. Значительную группу образуют гимны, в которых парафразируются начальные приветственные слова ангела: «Ave Maria, gratia plena, dominus tecum» (Luk. 1, 28), так что каждое из данных слов сопровождается разъяснительной строфой. Повторы придают песням такого рода монотонность и дидактизм. Такова 3-строфная песня Альбрехта Леша «Золотой дождь» начала XV в. («Ave Maria! Dich lobet musica, / dir wirt gesungen Alleluia»), происходящая от секвенции, и 7-строфная песня Генриха Лауфенберга «Ave Maria, bis grusset, / du muter und maget rein» (сер. XV в.), написанная книттельферзом.

В XIV в. песня о Марии разрабатывается мейстерзингерами от Мускатблюта и Ганса Фольца до Ганса Сакса, которые не привнесли в них ничего нового ни по содержанию, ни по форме. Абсолютно независимый от песен жанр представляют собой шпрухи о Марии в XIII в. Сам жанр не имеет латинского образца, а возник на немецкой почве в древневерхненемецком языке в эпоху Каролингов и своего расцвета достиг на рубеже XII–XIII вв. Обычно в истории литературы к анализу привлекаются шпрухи политического, биографического, общерелигиозного характера, в то время как известно много авторов, писавших шпрухи о Марии: Рудольф фон Ротенбург, Фридрих фон Зунбург, Мастер Зигехер, Райнмар фон Цветер, Мастер Румсланд фон Заксен, Мастер Боппе и др. Дидактический и одновременно парадоксальный жанр шпруха как нельзя лучше подходил для создания человеческого и божественного образа Марии.

Наряду со шпрухом в XIII в. развивается эпос о Марии, в частности, легенды, анализ которых останется за пределами нашей статьи. Поэтической кульминации поэзия о Марии в Средневековье достигла не в легендах и

шпрухах, не в гимнах и секвенциях, а в жанре приветствия Марии. Он восходит и к латинским образцам – гимнам, псалмам[4] и чёткам, а также к мистике Клерво и к почитанию Марии монашескими орденами францисканцев и доминиканцев. Мудрость средневековых книг о камнях и растениях поставляет богатые аллегории и метафоры этой поэзии. Особенно ярко и наглядно они представлены в живописи.

Илл. 1. Стефан Лохнер. Мадонна в саду роз

Мудрость средневековых книг о камнях и растениях поставляет богатые аллегории и метафоры этой поэзии. Поэзия о Марии черпает знания из научных и поэтических книг, но создаёт совершенно новые по форме и содержанию образы, вбирающие в себя мистическую выразительность религиозных учений и привлекательную куртуазность рыцарской культуры. «Рейнская хвала Марии» содержит более 5000 стихов, раскрывающих многообразие черт Марии – верующей женщины, матери, королевы, заступницы.

Самая древняя жалоба Марии происходит из монастыря Лихтенталь. Несмотря на её диалогический характер, в ней ещё нет драматизма, хотя Мария и Иоанн говорят о своих скорбных чувствах после распятия Христа. Кульминацией жалобы Марии как жанра является жалоба Марии XV в. из Бордесхольмского монастыря. По полноте певческих партий и непосредственности выражения чувств её называют оперой, хотя точнее было бы назвать её ораторией.

Песня-утешение (сер. XIV в.) с посвящением императрице Баварии, голландской графине Маргарите принадлежит перу Петера Зухенвирта. Она написана книттельферзом, пространное вступление, состоящее из целого ряда вопросов, сменяется словами утешения, которое автор черпает из примера жизни Марии, ожидая милости от неё и для её земных детей.

Монах из Зальцбурга (к. XIV – н. XV в.) пишет песню-приношение Марии, со словами которой он дарит Богородице к Новому году золотое колечко с жемчугом, подносимое с пожеланиями жемчужной чистоты своей душе и телу в предстоящий пост. Песня написана на известную мелодию.

Ганс Фольц (к. XV в.) пишет также на известную мелодию песню о непорочном зачатии Марии, приводя пример из античной легенды о Данае и Юпитере.

Несомненно влияние эпических произведений на подробно разработанную песню неизвестного автора начала XVI в. «Прекрасную песню о непорочном зачатии Марии» (песня долгое время приписывалась бернскому поэту и художнику Никлаусу Мануэлю (1483–1530). Песня несёт на себе следы обширных знаний автором не только теологических вопросов, но и осведомленности в вопросах философии и современной ему науки. Эпический по своему охвату библейских событий цикл «Житие Марии» (1504–1505), состоящий из 20 гравюр создаёт А. Дюрер, рисуя разносторонний образ Богоматери.

Илл. 2. Albrecht Durer. Das Marienleben

С появлением печатных станков рукописные тексты в виде «летучих листков» распространялись среди членов церковной общины. В пику лютеранским песнопениям создавались песнопения католические, вобравшие в себя устные традиции поэзии о Марии. Следует назвать книги песен Михаэля Вехе (1537), Иоганна Лейзентрита (1567), Николауса Бойтнера (1602) и Грегора Корнера (1625).

Наиболее яркой является группа контрафактур. Это духовные песни, написанные на мелодии светских песен, начинавшиеся первой строкой заимствованной песни, но продолжавшиеся переработанным текстом. Это касалось, прежде всего, очень популярных утренних песен, рассказывавших о прощании возлюбленных. Служители церкви, считая, что эти песни оказывают дурное влияние на паству, переписывали их. Так, начиная с XIV в., появились утренние, охотничьи, застольные духовные песни. С успехом эти песни перекладывал страсбургский проповедник Генрих фон Лауфенберг (XV в.). Среди контрафактур о Марии был особенно популярен сюжет о благой вести. Эти песни рождались в городской среде среди образованных горожан и были рассчитаны на них, хотя, распространившись, позднее становились народными песнями.

Вторую группу песен образуют собственно церковные песни. Они появились как ответ на реформаторскую церковную песню. Они тесно связаны с латинскими средневековыми песнями, напоминая «Ave Maria, du Himmelskünigin». Связь с традицией выразилась в том, что их развитие шло в сторону увеличения строфы уже известных песен. Используемые позднее в церковном обиходе песни восходят к XVI в.

Третью группу образуют духовные народные песни и песни паломников. Они исполнялись в Средневековье во время паломнических процессий как часть литургии. Происхождение песен паломников о Марии связано с литургической литанией. О них известно с XII в., записывать их стали с XV в. Достоверно известно, что одна из них исполнялась перед битвой войском кайзера Рудольфа в 1278 г. В книгах песнопений они обозначаются как «крестовые песни» («Kreuzlieder») или «воззвания» («Rufe»). Среди воззваний к Марии различают эпические воззвания и воззвания-просьбы. Первые в форме парных стихов рассказывают о жизни Марии и рождении Христа (не представляя поэтической ценности). Вторые содержат просьбы о помощи в период крайней нужды и в конце жизни, когда душа должна предстать перед Господом. Поздние воззвания к Марии написаны на основе паломнических песен. Традиции этой группы относятся к самым древним и живучим. В начале традиции стоит «Ave Maria, ain ros an alle dorn», в конце – записанная лишь в XIX в., состоящая также из парных стихов верхнесилезская песня «Ufm Berga da giht dar Wind». В этой группе следует упомянуть четки, состоящие из 15 строф по 10 стихов, и песни о 5 или 7 радостях и страданиях

Марии. Поскольку их форма достаточно консервативна, они существуют в ней и поныне, не внеся каких-либо существенных изменений в поэтический язык. Хотя поэзия о Марии получила существенные импульсы для своего развития в эпоху Реформации, она осталась проявлением католического духа, и её влияние ограничилось католическим Западом, Югом и Силезией. Большие литературные движения последующих столетий проходили в рамках протестантской части Германии, этому способствовал и возведённый Лютером в ранг литературного верхнесаксонский язык. Образ Марии отступил в этих регионах как религиозный и поэтический образ. Сам Лютер почитал Марию как Богородицу, но не разделял отношения к ней как к небесной королеве и посреднице между Богом и человеком. Он сам проповедовал на празднике Вознесения Марии, который в XVII в. ещё праздновался протестантами. Кальвинизм окончательно отказался от почитания Марии, лишив поэзию этого высоко поэтичного образа.

Контрреформация вызвала новый взлёт в поклонении Марии, в особенности усилиями ордена иезуитов. В XVII в. возникла ново-латинская поэзия иезуитов, возвеличившая образ Богородицы. Латинский язык ограничил сферу влияния этой поэзии, но это был новый, поистине достойный высокой поэзии расцвет поэзии о Марии. У Якоба Бальде, наиболее значительного среди поэтов-иезуитов, переведённого Гердером в 1740 г., Мария выступает как Богородица, королева и мироносица в смутное время. Тепло и величаво, используя античные образы, он прославляет Марию в своих одах. Наряду с ним о Марии писали Понтаний, Ретенбахер, Бидерман и Авансини. На немецком языке иезуитская поэзия представлена Фридрихом Шпее. Его «Жалобное и траурное песнопение матери Иисуса о смерти своего сына» представлено в образах буколической поэзии, восходящей к позднеантичной пастушеской поэзии. Представление о пастыре Христе и его пастве давали притчи Библии, и песнопение Шпее не противоречило её духу, античные образы просто встраивались им в христианский космос. Обращение к созвездиям в начале и конце произведения придаёт ему внутреннюю законченность.

Возможно под влиянием иезуитского движения Иоганн Шефлер из Бреслау в 1653 г. перешёл в католичество. Через четыре года после этого он написал «Духовные афоризмы», получившие позднее название «Херувимский странник» и «Духовные пастушеские песни влюблённого в Иисуса Психеи». Каждое произведение по-своему отражает мистические искания автора. Эпиграммы в краткой и парадоксальной форме передают мистические представления неоплатонического характера. В них Мария предстаёт идеальной, любящей Бога душой. Она, избранная Богом невеста, указывает путь, по которому душа может обрести Бога. Следование по этому пути как предпосылке «мистического единения» – главная тема поэзии о Марии Шефлера. При этом представление о Марии как воплощении мудрости, Софии, создательнице мира заимствованы из мистики Якоба Беме. Как и у Шпее, ряженые в буколическую метафорику пастушеские песни пегницких исполнителей, стремились стать универсальным жанром.

Лирическая песня, эпическое сообщение, аллегорическое действие и драматическая сцена приобретали высшее поэтическое единство в духовной опере, или оратории. В собственно духовных песнях Иоганн Клай достигает нового звучания в песнях Марии, песнях радости по поводу рождения Христа. Что касается жалобных песен, то в «Траурной речи» на смерть Христа он пишет так страстно и реалистично, как это удавалось сделать только Андреасу Грифиусу, в многочисленных религиозных сонетах которого, проникнутых лютеранско-протестантским духом, образ Богородицы отходит на второй план[5].

На этом можно было бы поставить точку, поскольку поэзия о Марии XVII в. завершает соответствующую традицию средневековой поэзии. XVIII век с его рациональным подходом разрушает христианско-католическую картину мира, основная линия развития поэзии проходит через протестантскую часть Германии, где она к тому же определяется не протестантски-лютеранской теологией, а Просвещением и пиетизмом, связанными с политическим протестом против феодального мира и любой формы ортодоксальной веры, лишая духовную поэзию её основ и импульсов для возникновения новой поэзии о Марии. Поэзии о Марии не хватает истинной поэтической силы (Лафатер, Козегартен), либо она теряет религиозный характер («Мессиада» Клопштока, «Фауст» Гете). Гретхен ещё живёт в этом поклонении Марии, но не автор «Фауста». Для него Мария – воплощение вечно-женственного, спасительную силу которого мужчина вечно ищет в своей любви. Поэтому вторая часть «Фауста» носит символический характер и её конец только кажется католическим, являясь притчей.

Также символичны и мало поддаются разгадке гимны о Марии Ф. Гельдерлина. Они свидетельствуют о глубоко личном переживании Бога и Богородицы поэтом. К тому же Гельдерлин сближает античный и христианский мир и их образы. Христос для поэта – не спаситель, а последний из античных богов, который непосредственно ходил по земле, как античные боги. С Христом заканчивается эпоха присутствия Бога и начинается эпоха удаления Бога от человека, связанная для него с христианством. И в это время Мария выполняет для него роль посредницы «в святую ночь», избавляющей от страха королевы, охраняющей всё рождающееся в мире.

Настоящее возвращение христианской религии в поэзию осуществили романтики, возникновение учения которых сосуществует с веймарским классицизмом. Открытие Средневековья, начатое штюрмерами, означало открытие и католической эпохи. Романтики снова обнаружили историческую и поэтическую силу католической веры. Переход многих из них в католическую веру означал серьёзность встречи с утраченным прошлым. Гердер в «Письмах в защиту человечности» воспевает Марию как «один из образов нравственной человечности», «один из мыслительных образов чистой формы человечности». Конечно, это попытка увидеть и понять этот образ по-новому, и это новое представление о Марии развили романтики. Особое значение для них имело воплощение этого образа в средневековой живописи. Вакенродер и братья Шлегели находились под большим впечатлением образа рафаэлевской мадонны в Дрезденской галерее, который стал для них идеальным. Это просвечивает в романтической поэзии о Марии, но в нём невозможно не заметить индивидуализма и субъективизма эпохи. Путь к Марии ведёт, согласно ранним романтикам, не через культ и догму, а через искусство. И в этом они – дети своей эпохи, развивающие идеи Гердера.

Даже в самых проникновенных песнях Новалиса отсутствует культовая основа. И этого не от того, что поэт происходил из пиетистско-протестантской семьи, а от того, что его религиозность произрастает из личных переживаний смерти его невесты Софии фон Кюн. Этим объясняются и мистически-пантеистические черты его поэзии, проявляющиеся и в его «Духовных песнях». Они не содержат ни догматических определений, ни объяснений одиночества души из христианского учения о грехе. В его песнях о Марии нет ни католической, ни протестантской, а только индивидуальная, романтическая вера. В соединении с языковым мастерством Новалиса образ Марии приобретает неповторимое очарование. И если у него путь к Марии лежит не через искусство, то посредницей между ним и мадонной становится идеальный образ возлюбленной. В «Генрихе фон Офтердингене», романе

Новалиса о мировой миссии поэзии, Матильда и Мария мистическим образом должны слиться в единый образ. И основы такой веры не догматического и церковного, а поэтического характера.

В отличие от раннего романтизма у поздних романтиков связь с католическим основанием поклонения Марии более прочная, что вытекает из их более реалистичного отношения к вере и истории, не в последнюю очередь от того, что сами поздние романтики по происхождению католики. К. Брентано, как воплощение чисто романтических поисков и метаний, приходит к католической вере после того, как им написано всё самое значительное, но показательно то, что он ищет опоры для своей беспокойной души именно в католичестве. Плодом его религиозной ностальгии становится «апокрифически-религиозное стихотворение» «Романсы о четках», как он назвал лирический эпос об избавлении от угрозы потери невинности грешной плотью трёх сестёр. Песнопением сирены о «морской звезде» становится песня о Марии в её романтическом языковом и духовном воплощении.

Католиком по происхождению был силезский поэт Й. Эйхендорф, которому были чужды метания Брентано и который только укреплялся в своей вере и оставил 4 песни о Марии. От романтически понимаемого духа народной песни о Марии, написанной в 1808 г., Эйхендорф сосредоточивается на католических характеристиках Мадонны-защитницы и «королевы земли и неба» в 1822/23 гг. и завершает цикл сонетом, свободным от романтических реквизитов, кроме самой формы сонета, в которой Петрарка и Данте воспевали своих неземных возлюбленных.

Песни о Марии Уланда, Рюккерта, Гейбеля и других поэтов постромантизма полны сентиментализма и расходятся с тенденциями времени. И только на рубеже веков в период кризиса натурализма в Европе в 1890 г. идущий из Франции символизм и зарождающийся экспрессионизм создали благоприятную почву для возникновения нового религиозного чувства, которое, как и в период раннего романтизма, не был свободен от проблем. Дарвинизм и материализм растворили последние остатки католического наследия. Поэзия Р.М. Рильке может быть примером. Его ранняя книга стихов «Часослов», прочитанная как книга молитв, воспринимается теперь как свидетельство эстетической религиозности, как и вся поэзия этого времени, идущая в направлении «чистой поэзии». То, что казалось верой, было ничем иным, как эзотерической религией искусства. По признанию Рильке, из этого же духа, что и «Часослов», в 1912 г. возникли стихотворения «Жизни Марии». Цикл стал рафинированным, лирическим описанием старых образов поэзии о Марии. Поэт преклоняется перед набожностью, чувствами и страданиями Богоматери, но за этим не стоит живое религиозное чувство. Отношение к христианской вере становится чисто эстетическим. В этом же году Рильке пишет об «антихристианстве» и христианской вере как об «убранном столе». Год спустя в Испании возникли напечатанные лишь в 1953 г. стихотворения о вознесении Марии. В них исчезает всякий след святости. Мария становится воплощением земного совершенства, не матерью Бога, а «плодом наших основ». Она символизирует сущность «земного блаженства», которое «поднимается от земли как благовоние». С помощью своего языкового мастерства Рильке вкладывает в эти эзотерические стихи поэтическую силу и придаёт им впечатляющую завершённость.

У раннего Германа Гессе, отошедшего от веры, Мария служит всего лишь адресатом страстной, аффектированной исповеди поэта. Только название свидетельствует об избранном жанре, хотя место Марии мог занять любой женский образ. В отличие от Гессе, молодой Р.А. Шредер, подобно ранним романтикам, вдохновлён образом рафаэлевской Мадонны. Но вместо

идеального образа Мария становится воплощением абсолютного одиночества не только из-за «пустоты небес», но и из-за отчуждения, существующего между ней и людьми. Появляется новый аспект в соотношении между образом Богоматери и людьми: серость пустоты вокруг божественной Марии соответствует утрате людьми смысла человеческого бытия на земле.

Наряду с этими проблематичными стихотворениями после Первой мировой войны возникает новая поэзия о Марии, имеющая прямое отношение к религиозным чувствам[6]. Но даже там, где она вырастает из прямого католического духа, как в «Гимнах к церкви» (1924) Г. Лефорт, стихи о Марии стоят на границе между истинной поэзией и церковной литургией. Только в обращении к традиции псалмов и литании становится возможной гимническая поэзия о Марии. Как и поэзия Л. Дерлета, мистически-католическая набожность «Гимнов» Лефорт уже не связана с католической догмой. «Франкский коран» Дерлета, повторяющий стилистическую и формальную многоплановость Корана, не претендует на чистую поэзию, и воспринимается скорее как молитва или философская рефлексия. Но единство поэтического образа и догматического содержания здесь уже утрачено. Темный стиль Конрада Вайса также свидетельствует о поиске новой формы религиозного выражения, которая остаётся всё же в рамках поэзии. И его стихи дают один из последних примеров создания поэзии о Марии.

Другим примером обращения к поэзии о Марии становится сонетистика Йессе Тора, в сознании и творчестве которого конкретное и трансцендентальное сосуществуют, что особенно заметно на женских образах в его поэзии. Его любовь к женщинам (к матери, после её смерти – к тёте, своим более опытным возлюбленным и, наконец, к жене) подкрепляется любовью к Богородице. В чертах куртизанок он узнаёт черты святой Девы, а Богородицу наделяет характеристиками реальной любящей женщины[7]. Эту же связь реального и мистического в образе Богоматери можно отметить в «Сталинградской Мадонне», нарисованной в 1943 г. на Рождество немецким врачом К. Ройбером, находившемся в котле под Сталинградом.

Илл. 3. К.Ройбер. Сталинградская Мадонна

Подводя итог, следует отметить, что бурное развитие поэзии о Богородице в Средние века было подхвачено барочными поэтами католической веры. Эпоха Реформации затормозила развитие католической поэзии, но поэтам контрреформации удалось сохранить жанр, который снова стал популярен в поэзии барокко. Образ Богоматери-заступницы был жизненно важен для немецкого читателя в эпоху Тридцатилетней войны. В эпоху Просвещения с её культом разума поэзия о Богородице отступает на задний план, являясь актуальной только в католических регионах Германии. Поэты-романтики, рассматривая все сферы духа в его единстве, развивают поэзию о Богородице в духе религии искусства, идеалом которого становится рафаэлевская Мадонна. Эстетический характер поэзии о Богородице придают поэты модерна, наиболее ярким представителем которого является Р.М. Рильке. Поэзия

о Марии привлекает поэтов вплоть до середины XX в., военные катастрофы которого вновь пробуждают религиозные чувства поэтов (Г. Гессе, К. Вайс).

Библиографический список

1. Андреюшкина Т.Н. Традиции религиозного немецкого сонета // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 143–149.
2. Andreyushkina T. Religiöse Sonettdichtung von Jesse Thoor // Religiöse Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit (1945–1955) / Hg. v. Bakshi N, Kemper D., Bäcker I. – München : Fink, 2013. – S. 127–134.
3. Deutsche Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart. In 10 Bd. / Hg. v. W. Killy. Bd. 1. Gedichte von den Anfängen bis 1300 / Hg. von W. Höfer und E. Willms. – München : Deutscher Taschenbuchverlag, 2001. – 557 s.
4. Deutsche Mariendichtung aus 9 Jahrhunderten / Hg. v. E. Haufe. – Frankfurt a. M., 1989. – 353 s.
5. Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte einer lyrischen Gattung / Hg. v. J. Bach und H. Galle. – Berlin, New York : de Gruyter, 1989. – 461 s.
6. Deutschsprachige Lyriker des 20. Jahrhunderts / Hg. v. U. Heukenkamp und P. Geist. – Berlin, 2007. – 787 s.

[1] Об истоках поэзии о Марии см.: Deutsche Mariendichtung aus 9 Jahrhunderten / Hg. v. E. Haufe. – Frankfurt a. M., 1989. – 353 s.

[2] Deutsche Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart. In 10 Bd. / Hg. von W. Killy. Bd. 1. Gedichte von den Anfängen bis 1300 / Hg. v. W. Höfer und E. Willms. – München : Deutscher Taschenbuchverlag, 2001. – S. 53.

[3] Deutsche Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart. In 10 Bd. / Hg. von W. Killy. Bd. 1. Gedichte von den Anfängen bis 1300 / Hg. v. W. Höfer und E. Willms. – München : Deutscher Taschenbuchverlag, 2001. – S. 457.

[4] О псалмах в поэзии о Марии см.: Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte einer lyrischen Gattung / Hg. v. J. Bach und H. Galle. – Berlin, New York : de Gruyter, 1989. – 461 s.

[5] Андреюшкина Т.Н. Традиции религиозного немецкого сонета // Религиоведение. – 2008. – № 4. – С. 143–149.

[6] См. подробнее: Deutschsprachige Lyriker des 20. Jahrhunderts / Hg. v. U. Heukenkamp und P. Geist. – Berlin, 2007. – 787 s.

[7] Andreyushkina T. Religiöse Sonettdichtung von Jesse Thoor // Religiöse Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit (1945-1955) / Hg. v. Bakshi N, Kemper D., Bäcker I. – München : Fink, 2013. – S. 127–134.

References

1. German Poetry of the Virgin Mary of 9th centuries [Deutsche Mariendichtung aus 9 Jahrhunderten]. Frankfurt a., M., 1989, 353 p.
2. German Poetry from the beginnings to the present days. Vol. 1. Poems from the beginning up to 1300 [Deutsche Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 1. Gedichte von den Anfängen bis 1300]. München, Deutscher Taschenbuchverlag, 2001, P. 53.
3. German Poetry from the beginnings to the present days. Vol. 1. Poems from the beginning up to 1300 [Deutsche Lyrik von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 1. Gedichte von den Anfängen bis 1300]. München, Deutscher Taschenbuchverlag, 2001, P. 457.
4.German psalms from the 16th to the 20th centuries: Studies on the history of a lyric genre [Deutsche Psalmendichtung vom 16. bis zum 20. Jahrhundert: Untersuchungen zur Geschichte einer lyrischen Gattung]. Berlin, New York : de Gruyter, 1989, 461 p.
5. Andreyushkina T. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2008, No. 4, pp. 143–149.
6. German Poets of the XX century [Deutschsprachige Lyriker des 20. Jahrhunderts]. Berlin, 2007, 787 p.
7. Andreyushkina T. Religious themes in the German literature of the post-war period (1945-1955). [Religiöse Thematiken in den deutschsprachigen Literaturen der Nachkriegszeit (1945-1955).]. München, Fink, 2013, pp. 127–134.

Дьяконова М.П.

Сакральная функция пения в мифах о творении земли у эвенов

Аннотация. В статье рассматривается роль и значимость пения как одно из условий творения Средней земли в мифологических повествованиях эвенов. Автор приходит к выводу, что эвенский фольклор сохранил особый реликтовый момент, когда пение всепроникающе и инклюзивно для традиционной культуры эвенов.

Ключевые слова: эвены, эвенский фольклор, мифологические повествования, пение, обряд

М.П. Дьяконова

В фольклоре эвенов существуют мифологические повествования о творении земли, о создании ландшафта и всего живого, объединяющиеся в единый цикл творения мира. Творцами Средней земли выступают Верховное божество – *Хэвки* и его антипод – *Ариӈка*. Они выступают как пара демиургов, один из которых делает все «хорошее» для человека, а другой − «вредное».

Так, в текстах, повествующих о сотворении мира, рассказывается, что вначале была одна вода. По просьбе *Хэвки* гагара достает со дна глину, затем *Хэвки* из глины создает мужчину и женщину, создает растения, животных и рыб; делает так, чтобы появились горы и скалы. *Ариӈка* сотворяет насекомых и червей. К данному циклу также относится известный сюжет о предательстве собаки.

В одном из сюжетов творения Средней земли наше внимание привлек факт пения *Хэвки* в процессе творения. В эвенкийском цикле творения земли творец Сэвэки использует слово, а не пение. В тексте «О сотворении земли. Древних людей рассказ» («Төр опчан дюгулин. Ибдири бэй тэлэӈэн») повествуется следующее: «Раньше на земле везде вода была. Были *Хэвки* и *Ариӈка*. Однажды *Хэвки* подумал и спросил: «Глину сможете ли найти?» Гусь и утка отказались нырять и доставать землю со дна моря. *Хэвки* просит гагару, чтобы она где-нибудь взяла глину, хотя бы маленький кусочек, из чего можно было бы сотворить землю. Гагара ответила, что нырнет и достанет маленький кусочек. Достав, спросила у *Хэвки*, куда девать принесенный кусочек земли. *Хэвки* велел держать его в клюве. Пока они вели диалог, *Ариӈка* успел украсть из клюва гагары принесенную землю и спрятать в рот. Тогда *Хэвки* запел, из-за его пения глина выскользнула изо рта *Ариӈки*. Хэвки плюнул в *Ариӈку*. От пения *Хэвки* земля выскочила, ручьи, протоки, горочки везде появились. Так Земля появилась впервые»[1].

В варианте упомянутого сюжета в роли *Хэвки* выступает *Микола* (его образ отражает влияние христианства). Сюжет: «После пожара на земле ничего не осталось и всю землю водой затопило. И только на оставшейся вершине горы дикие олени и люди остались. И этих людей тоже водой затопило. На маленьком клочке земли *Микола* и *Ариӈка*, гагара остались.

Микола просит гагару достать со дна моря маленький кусочек глины, чтобы из нее сотворить землю. Гагара достает из воды землю и держит её в клюве. *Ариӈка*

ворует землю из клюва гагары. Тогда *Микола* запел – *Ариҥка* выронил землю. После плевка *Миколы* в *Ариҥку*, он под землю упал. С тех пор нет *Ариҥки*. Так река, озеро, гора появились. Земля так была сотворена»[2].

Как мы видим, *Хэвки* поет в критической ситуации, когда *Ариҥка* препятствует созданию земли. Функциональная направленность пения Хэвки состоит в исправлении критической ситуации, из чего можно заключить, что в данном случае пение *Хэвки* имеет сакральный характер, близкий к заклинательной песне.

В традиционной культуре эвенков и эвенов пение сопровождало человека в течение всей его жизни, ему отводилась важная роль. По общим мировоззренческим представлениям эвенков и эвенов, пению придается большое значение. Считается, что просто сказанное слово уступает по магической силе слову пропетому, т.е. пению. Например, пропетое заклинание имеет бóльшую силу и конкретный результат, чем просто произнесенное заклинание. В традиционной культуре эвенков к пению относятся очень осторожно. Например, по сведениям, полученным от Г.И. Варламовой, а ею от отца – шамана И.А. Лазарева, при свадебном обряде эвенков пение присутствующих регулирует ведущий свадьбу. Во время эвенкийской свадьбы петь много не разрешается – это объясняется тем, что люди «могут напеть и хорошее, и плохое», поэтому необходимо осуществлять контроль за поющими. И.А. Лазарев высказывался по этому поводу так: «Поющееся слово сильнее простого слова. Поэтому не поющих шаманов не может быть, и каждый шаман должен уметь петь».

Вера в то, что пропетое слово сильнее сказанного, существует и в настоящее время. Эвенки и эвены говорят: «Нельзя много, громко и без цели петь».

К сожалению, общих работ, сведений и специальных исследований, посвященных традиционному пению эвенков и эвенов, крайне мало.

Исполнение традиционных обрядов сопровождается пением благопожеланий – *хиргэ*, *алга* у эвенков и *хиргэчин* у эвенов. Этномузыковед Э.Е. Алексеев отмечает: «В культурах раннего типа пение всепроникающе. <…> Пение сопутствовало человеку от рождения до последних шагов, и даже память о нём дольше сохранялась в песнях. Пение для человека того душевного склада, который формировался ранним обществом, – такая же потребность, как и речь. Он пел не только на людях, но и про себя, не только бодрствуя, но и во сне, не только будучи здоровым, но и впадая в нервные расстройства. Язык песни был понятнее духам, с которыми люди общались, как общаются с соплеменниками»[3].

Песня в традиционном фольклоре определяется как синкретический или синтетический музыкально-поэтический жанр искусства. Текст песни и её мелодия создавались одновременно и были тесно связаны с трудовой деятельностью и бытом народа; песня также имела различную функциональную направленность.

В традиционном архаичном обществе отводилась особая роль обрядовой песне. Обрядовая песня полифункциональна, поскольку в ней сочетаются магическая, утилитарно-практическая, эстетическая и другие функции[4].

Обрядовый фольклор эвенов на данный момент практически не изучен; исключением являются отдельные работы (Ж.К. Лебедева, А.А. Данилова). Характеризуя обрядовую поэзию эвенов, авторы научного отчета «Эвенский фольклор» писали: «Обращает внимание, что каждая заклинательная речь обрамлена запевными словами, которые большей частью не переводимы (они встречаются не только в обрядовой поэзии, но и в мифах,

хороводных танцах, имевших некогда ритуально-обрядовую семантику) и является структурным элементом стиха»[5].

В качестве иллюстрации того, что пение в фольклоре эвенов имеет сакральную функцию, можно привести пример медвежьего мифа, широко бытующего в фольклоре эвенов. Исполнив волю брата-медведя, *Торганри* поет, утверждая (узаконивая) своим пением обряд «похорон» медведя:

Теперь всегда, гуло-гуло-гуло,
Теперь всегда, молодые ребята, гуло-гуло-гуло,
По обычаю Торгани, гуло-гуло-гуло,
Ешьте мясо медведя, гуло-гуло-гуло,
Всегда убивайте медведей, гуло-гуло-гуло,
Свою жизнь не жалейте, гуло-гуло-гуло
Медведь очень вкусный и жирный, гуло-гуло-гуло[6].

Таким образом, в мифологических повествованиях о сотворении земли пение Всевышнего божества *Хэвки* имеет глубокую сакральную функцию. Сохранившийся реликтовый элемент использования пения *Хэвки* при сотворении Средней земли позволяет говорить об особой архаичности мифологических повествований эвенов.

Библиографический список

1. Варламова Г.И., Яковлева М.П. Древние мифологические представления о солнце, реализованные в картине мира эвенкийского героического сказания «Торгандун средней земли – Дулин буга Торгандунин» // Религиоведение. – 2014. – № 1. – С. 44–51.
2. Словарь научной и народной терминологии. Восточно-славянский фольклор. – Минск: Наука и техника, 1993.
3. Фольклор эвенов Березовки: Образцы шедевров. – Якутск: Северовед, 2005.
4. Эвенские сказки, предания и легенды. Сост. К.А. Новикова. – Магадан, 1987.

[1] Фольклор эвенов Березовки: Образцы шедевров. – Якутск: Северовед, 2005. – С. 205−206.
[2] Там же. С. 208−210.
[3] Алексеев Э.Е. Раннефольклорное интонирование: звуковысотный аспект (версия 2008 года). URL: http://sakhaopenworld.org/alekseyev/rfi/chapter1.html.
[4] Словарь научной и народной терминологии. Восточно-славянский фольклор. – Минск: Наука и техника, 1993. − С. 226.
[5] Данилова А.А., Лебедева Ж.К. Эвенский фольклор // Серия «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Якутск, 1989. [Научный архив ЯНЦ СО РАН Фонд №5, опись №14, ед.хр. №174]. − С. 26.
[6] Эвенские сказки, предания и легенды / Сост. К.А. Новикова. – Магадан, 1987. − С. 97.

References

1. Alekseev E.E. Rannefol'klornoe intonirovanie: zvukovysotnyy aspect [Early Folkloric Intoning: The Phonic Aspect]. Available at: http://sakhaopenworld.org/alekseyev/rfi/chapter1.html.
2. Danilova A.A., Lebedeva Zh.K. «Evenskiy fol'klor» [Folklore of the Evens] Yakutsk, 1989, P. 26.
3. Slovar' nauchnoy i narodnoy terminologii. Vostochno-slavyanskiy fol'klor [Dictionary of Scientific and Popular Terminology. The Eastern-Slavic Folklore]. Minsk, Nauka i tekhnika, 1993, P. 226.
4. Fol'klor evenov Berezovki: Obraztsy shedevrov [Folklore of the Evens of Berezovka: Samples of Masterpieces]. Yakutsk, Severoved, 2005, pp. 205–206.
5. Evenskie skazki, predaniya i legendy [The Even Tales, Stories and Legends]. Ed. by K.A. Novikova. Magadan, 1987, P. 97.

Конталёва Е.А.

Образ шамана в литературно-художественных работах В.П. Серкина

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

Е.А. Конталёва

Аннотация. В статье рассматриваются литературно-художественные произведения В.П. Серкина, главным героем которых выступает Шаман. Автор с религиоведческой точки зрения анализирует эти произведения и предпринимает попытки выявления источников представленных в книгах идей. Автор выявляет и реконструирует особенности образа шамана, воссозданного в произведениях В.П. Серкина, а также ставит вопрос о прототипе главного героя и его реальном существовании.

Ключевые слова: В.П. Серкин, коренные народы Севера, шаманизм, беллетристика, художественная литература, эзотерика

В пространстве современности происходит существенный сдвиг религиозных и мировоззренческих парадигм, что приводит к «брожению умов» и переосмыслению традиций. В условиях глобализации, постмодернизма и плюралистических настроений, как ни странно, рождается стремление человека к индивидуализации и традиционализму.

Тенденция «брожения умов» и возвращения к художественным формам выражения религиозных исканий в России чётко проявилась в начале 90-х годов XX века. Большую роль в стимулировании религиозно-мировоззренческих исканий сыграли книги, представлявшие собой литературные модификации разнородных идей из области философии, религии, эзотерики и т.д., которые выступали, с одной стороны, трансляторами личных идей и целей их авторов, а с другой стороны, претендовали на отражение настроений массового сознания. Книжные прилавки начали стремительно заполняться религиозно-философской публицистикой и беллетристикой мистическо-эзотерического содержания. Кумирами читающей интеллектуальной публики стали наряду с литераторами русского Серебряного века такие нетривиальные писатели, как Фридрих Ницше, Герман Гессе, Джек Керуак, Мирча Элиаде, Карлос Кастанеда, Кларисса Эстес и некоторые другие. Их книги стали лидерами рейтингов и продаж. Их успех становился соблазном для новых поколений ищущих признания своим идеям писателей.

Эта тенденция не осталась в нашем недалёком прошлом. Современный человек всё чаще обращается к идеям эзотерического и мистического толка в попытках отыскать новые смыслы и откровения, открыть новые пути для личностного и духовного роста. Как и в 90-е годы XX века, то и дело возникают те, кто отвечает запросам массового сознания и сквозь призму «духовного учительства» проводит идеи, представляющие собой синтез философских, религиозных, эзотерических, мифологических и иных традиций, что зачастую

воплощается на страницах беллетристических произведений эзотерической направленности. К таким произведениям можно отнести сочинения В.П. Серкина.

Владимир Павлович Серкин – доктор психологических наук, заведующий кафедрой психологии Северного международного университета (Магадан), с 2011 года – профессор кафедры организационной психологии НИУ Высшая школа экономики (Москва). Владимир Павлович родился в 1955 году в г. Якутске, в 1961 году вместе с родителями переехал в Магадан. В 1984 году окончил Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова по специальности «Психология», в 1988 – защитил кандидатскую диссертацию, а в 2005 – докторскую[1]. Всего В.П. Серкиным опубликовано свыше 90 научных работ, в которых он уделяет внимание проблемам «…образа мира и образа жизни, системы образования коренных малочисленных народов Севера, неврозов отложенной жизни, исследования сознания»[2]. Автор является членом Союза писателей Москвы.

До создания серии книг, в которую на данный момент входят «Хохот Шамана» (выдержала 10 переизданий, переведена и издана в Европе), «Шаманский лес» и «Свобода Шамана», В.П. Серкин писал только научные работы и не имел опыта создания литературных произведений. Все книги написаны в форме диалогов между автором и Шаманом, которые перемежаются отступлениями автора в виде изложения им своих воспоминаний, историй и т.п. Книги охватывают временной период общения с Шаманом с 1997 по 2006 год, записи по времени расположены непоследовательно, сам автор сравнивает текст с «…чукотской дорожной песней: “Что вижу, о том пою”»[3].

Российские журналисты окрестили В.П. Серкина «русским Кастанедой»[4], так как «его книги по аналогии с трудами Кастанеды состоят из диалогов с человеком, живущим в другом измерении»[5]. Сам автор отрицает подобные сравнения, подчеркивая различия между своими работами и работами Карлоса Кастанеды: например, он сравнивает свои работы с диалогическим изложением текста древнегреческим философом Платоном, передавшим диалоги Сократа. Среди исходных источников диалогического изложения материала автор также называет «развиваемое в культуре Древнего Востока учение о «молчаливом диалоге»[6] и диалогическую традицию «разговора со своей душой»[7] античности»[8].

По мнению В.П. Серкина, важные различия между его текстами и текстами К. Кастанеды заключены в концепции человека: если дон Хуан (шаман, индеец из племени яки у К. Кастанеды) «объясняет человека как воспринимающее существо, Шаман – как творящее реальность»[9]. Шаман в книге говорит о том, что живые существа не только воспринимают, но и творят мир с помощью «практик» (действий). Вместе с тем, нельзя сказать, что дон Хуан говорит о человеке только как о воспринимающем существе – воспринимая реальность, человек переинтерпретирует «сигналы вселенной», создавая модель собственного, воспринимаемого мира – т.е., фактически, сам для себя он является и воспринимающим, и деятельным существом.

В.П. Серкин отмечает, что в концепции К. Кастанеды дон Хуан противопоставляет человека «враждебному и опасному окружающему миру»[10], в то время как Шаман выступает за совместное действие с природой, гармонизацию отношений природы и человека: «Просто действовать в гармонии с окружающим миром»[11]. Более того, Шаман считает противодействие природе опасным и даже безрассудным, т.к. «природа всегда победит».

В.П. Серкин обращает внимание и на различия в понимании связей между структурами сознания: если по Кастанеде человек не может вспомнить опыта, приобретённого в другом состоянии сознания, то, согласно

Шаману, «сотворенная действием реальность остается и воспринимается в другом состоянии сознания»[12]. Таким образом, Шаман понимает сознание не как простую совокупность состояний, а как некую структуру, компоненты которой связаны между собой в единый комплекс посредством человеческой деятельности или практик, благодаря чему происходит диалог между структурами сознания в любом из его состояний.

Несмотря на то, что сам автор считает, что сравнение его работ с работами К. Кастанеды является «неудачным, мешающим пониманию»[13], это сравнение очевидное и имеет право на существование, так как аргументы, приводимые В.П. Серкиным, не имеют достаточной степени убедительности. Работы В.П. Серкина также можно сравнить с чуть более ранним циклом книг В. Мегре об Анастасии – женщине из Сибири, живущей отдельно от людей и якобы представляющей высокоразвитую, не техногенную и не технократическую цивилизацию, на основе которых возникло движение «Звенящие кедры России».

Согласно тексту, в 1997 году В.П. Серкин строит охотничий домик неподалёку от побережья Охотского моря. Как пишет автор, «…так оказалось, что единственный человек, которого называют в той местности Шаманом, жил в своей землянке примерно в двух часах от ходьбы»[14]. В.П. Серкин много слышал о Шамане от местных (в книгах автор даёт им выдуманное собирательное название – «эвелны», – «чтобы никто не обижался»)[15]. Позднее ему якобы довелось с ним познакомиться. Если проследить даты «дневниковых записей», приведённые в книгах, то их общение продолжалось в течение нескольких лет с некоторыми перерывами – когда автор возвращался в город, или Шаман занимался своими делами.

Но что представляет собой Шаман на самом деле? Является ли он реальным человеком или литературным персонажем, у которого есть некий действительно существующий или существовавший прототип? Или же вовсе представляет собой собирательный, вымышленный образ, которому дано нарицательное имя «Шаман», и с помощью которого автор пытается транслировать свои собственные идеи?

Обратимся к тексту. В книге Шаман предстаёт реальным человеком, образованным и много повидавшим: «Учился он в Уссурийске, в артиллерийском училище <…>. В Хабаровске в медицинском учился <…>. На Северном флоте служил <…> …был в группировке войск на Северном Кавказе»[16]. Имя Шаман – действительно нарицательное: «Его все так называют»[17]. Автор не упоминает в книге ни настоящего имени, ни точного возраста Шамана: «При первой встрече я бы дал ему от сорока до шестидесяти»[18]. Известно, что у Шамана тёмное, обветренное лицо с морщинами и признаками как эвелна, так и современного горожанина: «Он уже в том возрасте, когда черты лица закрывают национальные признаки»[19]. Сам Шаман также никак свою этническую принадлежность не идентифицирует: «Хоть горшком назови»[20].

Вероятно, В.П. Серкин намеренно наделяет Шамана именно такими – размытыми – чертами лица и личности, чтобы показать его инаковость по отношению к обычному человеку. Фигура Шамана сознательно мистифицируется автором. То, что у Шамана есть биография – причём с привязкой к реальным местам и событиям, добавляет тексту и самому образу главного героя большей достоверности и убеждает читателя в его реальности. Это широко распространённый приём литературных произведений таких жанров, как фантастика, фэнтези, магический реализм и т.д. Одним из классических примеров успешного применения данного приёма является вселенная, созданная Дж.Р.Р. Толкином.

В книге не содержится конкретных указаний на шаманскую болезнь

Шамана, его инициацию, камлания и т.д. Однако главный герой упоминает, что он не всегда был таким, как сейчас: «Жизнь поставила в такие условия, в которых действительно нечего было терять. Я не выбирал это, и никто такого не выберет. А раз терять было нечего, я начал новые практики»[21]. Шаман также говорит о том, что чтобы начать «действительно новую практику», человеку необходима кризисная ситуация. В этом случае начало практики Шамана можно сравнить с шаманской болезнью и этапами инициации, где болезнь – это кризис, а практики – путь становления шамана.

В.П. Серкин делает упор на повседневные практики Шамана, в которых тайное знание соединено с обыденным, и условно делит их на четыре уровня:

1. «Практики действий». К ним относятся повседневные и бытовые практики (ловля рыбы, изготовление лекарств и т.д.), имеющие, однако, философские и мировоззренческие основы;

2. «Практики обучения». Они подразумевают обучение через реализацию новых для человека практик, т.е. впитывание знаний при помощи эмпирики;

3. Практики духовного направления. К ним автор относит молитвы, взаимодействие с духами, природой и т.д. и сравнивает их с практиками «религиозными, йогическими или психотехническими»;

4. Четвёртый уровень автор называет, но не раскрывает его содержания[22]. Возможно, этот уровень связан с глубоко шаманскими практиками – путешествиями в верхний и нижний миры, связь с духами, взаимодействия с душой и т.п. или же представляют собой высший уровень духовного и мистического знания. Его можно достичь, освоив первые три уровня, которые должны практиковаться вместе, одновременно.

Эта «ступенчатость» в постижении «тайного знания», несомненно, присутствует в книге для того, чтобы подчеркнуть тайну, сложность постижения нового знания. Подобные «степени посвящения» встречаются повсеместно – в традиционных религиях (например, этапы становления шамана); в мировых религиях (например, степени священства в христианстве); в эзотерических, оккультных и мистических течениях (например, три ступени алхимического «делания» или степени в уставе масонов) и т.д.

В книге Шаман выступает не только как носитель сакрального знания, но и как человек, практикующий эти знания в быту, выражающий особый тип мировоззрения, который находит отражение в особенностях психического восприятия окружающего мира. Сквозь призму обыденных действий и советов можно раскрыть мировоззренческие установки Шамана: его отношение к природе, мнение о причинах болезней и началах всевозможных процессов, об устройстве мира, о представлении о человеке, о существовании других, более развитых «существ» и т.д.

Одну из главных функций шаманов представляют собой целительные ритуалы: «В лечебной практике шаманство у народов Сибири заняло почти монопольное положение»[23]. Главный герой говорит о шаманах как о важных для народа персонажах, заменяющих врача, но не только: «Благодаря шаману они связаны со всем человечеством и даже больше – со своими предками, потомками…»[24]. Представление о шаманах как о медиаторах, посредниках между миром людей и миром духов, является общеизвестным и общим для коренных народов: «Шаманы рассматривались как посредники между людьми и духами, и к их помощи обращались в тех случаях, когда самостоятельные увещевания и жертвоприношения не могли устранить или ослабить воздействие духов…»[25]. Подобные описания можно встретить у множества признанных исследователей религии и, в частности, шаманизма: А.И. Мазина,

С.М. Широкогорова, М. Элиаде, Е.А. Торчинова, Р. Амайон, Л.Я. Штернберга и др.

Шаманы выполняют охранительные, гадательные (т.н. дивинации)[26], социально-коммуникативные и другие функции, но вместе с тем в определённой степени отстоят от общества – шаманов зачастую боятся, избегают и без особой нужды не стремятся к контакту. Нередко шаманы занимают «очень высокое социальное положение», обладают несомненным статусом и властью[29]. Этот высокий статус и особая социальная роль – шаман «…демонстрирует некий вид безумия, который позволяет другим членам сообщества сохранять равновесие»[28] – заявляют об инаковости шамана, его отличии и отстранённости от общества.

В.П. Серкин также пишет о том, что «Шаман производит тревожащее впечатление своей внесоциальностью»[29]. Однако, персонаж Шамана в книге внесоциален не только потому, что он шаман (или его считают таковым), но и потому, что он занимает отстранённую позицию наблюдателя – он живёт в уединении, а не в общине, большую часть времени проводя в одиночестве; кроме того, Шаман, по мнению автора, представляет собой если и не иное существо, то, во всяком случае, человека, существенно отличающегося от обычных людей. Автор сознательно накладывает и подчёркивает отпечаток инаковости Шамана, что делает его образ ещё более загадочным.

В.П. Серкин сознательно назвал первую книгу серии именно «Хохот Шамана», дабы подчеркнуть эту отстранённость, инаковость главного героя, познавшего тайны бытия – «…этот человек очень ироничный, весёлый»[30]. По словам автора, шаманов зачастую представляют как очень серьёзных, даже суровых людей, в практиках которых нет места веселью. Шаман же в книге предстаёт улыбчивым и любящим посмеяться вдоволь; однако, это не означает, что смех показывает его несерьёзность: Шаман «...учит и дело делать, и развлекаться: одно другому не мешает»[31]. Это сродни одному из психотерапевтических приёмов («заражению») – хорошее настроение врача обычно передаётся пациенту. Кроме того, образ добродушного и улыбчивого Шамана гораздо больше придётся по душе читателю, нежели угрюмый и мрачный персонаж.

В своих лечебных практиках Шаман опирается на приливы и отливы, фазы Луны и Солнца, ветра, камни, растения, животных и т.д. Использует различные травы и коренья, из которых готовит снадобья для лечения больных, которые приходят к нему за помощью. На вопрос о том, откуда он знает, как нужно лечить больных, Шаман отвечает, что «они болеют тем, чем я уже болел, и я знаю, что нужно»[32].

Он также говорит о потоках энергии, которые пронизывают и соединяют всё живое на земле: энергии различных мест разные, поэтому практики и умения Шамана являются локальными, местными[33]. По мнению Шамана, любые болезни человека происходят из-за так называемой «рассинхронизации» мира и человека, поэтому он лечит не болезнь, а «человека с его миром»[34]. В этом случае практика Шамана аналогична целительным ритуалам шаманизма в целом: она выступает как «…система исцеления, интегрирующая ментальные, эмоциональные и духовные возможности»[35].

Идея подобной «рассинхронизации» человека с его миром встречается у многих исследователей психологии человека. Как правило, такие работы направлены на изучение особенностей самоактуализации личности в социальной среде, кризиса идентичности, неврозов, психопатологий и т.д.[36].

По мнению Шамана, для достижения самоактуализации человек должен соответствовать «идее самого себя», которая отлична от его воплощения в материальном мире (эта мысль отсылает нас, например, к философии

Платона). Эту идею человек может постичь посредством творческой деятельности, которая «помогает понять идею самого себя»[37]. Важную роль творчества в становлении человеческой личности подчеркивали многие видные учёные и исследователи (А. Пуанкаре, Б.Г. Ананьев, Н.В. Бердяев, К.Г. Юнг, З. Фрейд и др.), усматривая в нём способ становления индивидуальности, связи с окружающим миром, снятия внутреннего напряжения и последствий негативных переживаний, обретения самости и своего глубинного, истинного «я» и т.д.

Для «синхронизации», гармонизации отношений между человеком и миром главный герой использует бубен: «Танец и песни с бубном помогают человеку снова синхронизироваться»[38]. Общеизвестно, что «среди вещественных атрибутов шаманства бубен является важнейшим предметом культового действия»[39]. Шаманский бубен – наиболее распространённый инструмент для вхождения в транс, изменённое состояние сознания. И хотя техники изготовления бубнов могут отличаться, принцип его действия неизменен в самых разных шаманских культурах.

Бубен «воплощал духа-двойника эвенкийского шамана, символизировал космос и использовался в качестве «средства передвижения» шамана по мирам вселенной»[40]. Шаман в книге также говорит о бубне как о символе небосвода: «Бубен гораздо более сложен, чем многим кажется. Он символизирует небосвод. Активизируя определенные части бубна, ты активизируешь солнце, луну или звезды над собой»[41]. Известно, что шаманский бубен является своеобразной моделью вселенной и символически отображает её трёхчастное деление: верхний, средний и нижний миры. Как правило, именно верхняя часть бубна символизировала небесный мир: там обычно изображались солнце, луна (месяц), звёзды, птицы, животные (например, олень или лось, который считался воплощением вселенной, держащим солнце и луну на огромных рогах) и т.д. Могло быть изображение шамана (впрочем, как и в центральной части бубна). Внутренняя (задняя) часть обычно делилась на четыре части, обозначающие стороны света и горизонтальное членение мира.

Таким образом, бубен представал чем-то вроде карты мифологизированной вселенной, а все его составляющие были наполнены семантическим содержанием и отражали представления конкретного народа. Представления о привязке конкретного бубна к определённой местности подтверждает и сам Шаман: «Он [бубен] связан с небосводом места изготовления»[42].

На шаманских бубнах, особенно на чехле (а также на одежде, утвари и других предметах), нередко можно встретить изображение Мирового древа, символическим образом выражающее трёхчастное деление вселенной и соединяющее три мира: «Сквозь все миры [растёт]»[43]. Вариациями Мирового древа служили родовые деревья (например, изображавшиеся на женских свадебных халатах у нанайцев)[44] или шаманские деревья, также часто изображавшиеся на чехле бубна. В книге Шаман упоминает о существовании такого дерева: «Оно[45] растет с юга у моего Шаманского дерева»[46]. По словам Шамана, к дереву можно дойти только «из сновидения», но, тем не менее, оно реально. Согласно верованиям коренных народов Сибири и Дальнего Востока, шаман получал своё дерево от духов во время становления; оно считалось его личным древом жизни. О поисках дерева упоминает и Шаман: «– А если он найдёт дорогу к дереву? – Такого окружающие называют шаманом»[47]. Реальное воплощение шаманское древо находило в дереве, возле которого совершались обряды и жертвоприношения. Нередко шаманское древо символически изображалось в особом, ставящемся возле дома, столбике – сэрге (эвенк.), туру (нанайск.), на котором обозначались три мира.

Персонаж Шамана общается с духами: «…Он окуривает землянку смесью можжевельника, стланика и специальных для каждого Духа трав, ритмично танцует и поёт низким голосом песню соответствующего времени и ситуации Духа»[48]. Использование ритмичных танцев и песен является неотъемлемой частью шаманского камлания: «Обычный ритуал действия шамана… исступленная пляска с пением, ударами в бубен, громом железных подвесок и т.д.»[49].

В.П. Серкин не случайно упоминает использование особых трав, в частности, можжевельника, который во многих культурах является символом вечной жизни и преодоления смерти ввиду своих свойств (например, длительности жизни, неподверженности гниению, бактерицидного действия и т.д.) и используется в целях лечения и профилактики болезней. Можжевельник также используют в качестве успокоительного и расслабляющего средства (оказывает воздействие на ЦНС) и средства для вхождения в изменённое состояние сознания, т.к. он содержит небольшое количество психоактивных веществ. Считается, что можжевеловый дым способен прогнать злых духов и обладает очистительным действием – так, ни одна практика тувинского шамана не обходится без дыма можжевельника: «…любой шаман, независимо от статуса, устраивал зажигание курильницы. Приготовление курильницы состояло в следующем: на плоском камне рассыпали золу и горячие угли, туда же клали горсть сушеного можжевельника»[50]. Подобные практики направлены не только на совершение ритуала, но и на вхождение в особое состояние сознания, позволяющее совершить этот ритуал.

Среди практик Шамана, описанных в книгах, выделяется использование огня для ритуалов очищения: «Перед важным действием Шаман потирает руки над пламенем. <…> – В чем смысл? – Очищаю руки от остатков других дел»[51]. Культ огня исторически присущ многим религиозным традициям (например, зороастризм, славянский культ Сварога, индийский культ Агни, почитание Весты в Риме и Гестии и Гефеста в Греции и т.д.), и шаманизм не стал исключением. К очагу относились как к сакральному центру жилища, использовали огонь в семейных обрядах, берегли его от осквернения (запрет бросать в него мусор, шишки, касаться чем-либо острым и т.д.), совершали обряды «кормления». Шаман в книге также говорит об уважительном отношении к огню: «При этом к Огню нужно относиться с уважением, осторожно, но не бояться»[52].

Народы севера считали огонь живым существом, его культ тесно связан с почитанием духов. В книге описывается момент, когда бубен Шамана начал гудеть в его отсутствие. Когда Шаман пришёл и произвёл манипуляции с бубном («постукивал пальцами по Бубну, извлекая звуки, похожие на гудение»), он объяснил «поведение» бубна не иначе как: «Дух Огня передал сообщение»[53].

Таким образом, огонь выступал «посредником» между людьми и божествами, духами. У эвенков, эвенов и других народов огонь мог передавать информацию от хозяйки тайги, духов-хозяев таёжной местности и влиять на будущие события. Огонь обладал очистительными свойствами, мог уничтожить или изгнать злых духов, поэтому использовался в лечебных и шаманских обрядах.

Главный герой упоминает о практиках этически-ритуальной направленности, которые присущи мировоззрению коренных народов: «Местные убивали только по необходимости. Соблюдали ритуалы и охоты, и разделки, чтобы душа животного не обиделась и снова воплотилась в той же местности»[54]. Таёжная этика и ритуалы до сих пор играют очень важную роль в жизни коренных народов Сибири и Дальнего Востока: «В тайге лишнего зверя не

губи. Если медведя убил, череп его повесь там, где ты медведя добыл…»[55]. С нарушением обрядности связано множество легенд и преданий, где духи умерших животных или дух-хозяин тайги наказывают провинившихся охотников. Ритуальное, уважительное и благодарственное отношение к добыче характерно не только для сибирских народов, но и для других коренных племён по всему миру. Охотничьи ритуалы были связаны с приготовлениями к охоте, поведением на охоте, благодарением, погребальной обрядностью и т.д. Понимание охоты как священнодействия можно объяснить именно своеобразным мировоззрением, верой в существование души (духа) у всего живого, в связь человека и животного, а также особым отношением к смерти у первобытных племён.

В этом отношении примечателен момент ритуального избавления персонажа Шамана от «полевой твари»: «Однажды он при мне изготовил <…> ледяной нож и заколол им же сделанную из снега, земли и веток тварь…»[56]. Это действие схоже по принципу с первобытными магическими охотничьими ритуалами (гомеопатическая, по Фрэзеру, или имитативная, по С.А. Токареву, магия)[57] – например, создание изображения зверя и его символическое убийство для сникания удачи в охоте: «Первоначально члены первобытной общины как бы воспроизводили охоту, имитируя, с одной стороны, повадки зверя (либо с помощью его изображения на песке или на стене, либо обряжаясь в его личину), а с другой – действия охотников, которые необходимы для добычи этого зверя»[58].

Одной из практик Шамана выступает подражание деятельности первобытных людей – например, изготовление орудий труда и охоты по технологиям и из материалов древности: «Иногда Шаман пользуется <…> деревянным прямоугольным блюдом, иглой из бивня мамонта, луком из китового уса или наконечниками стрел из обсидиана»[59]. По его мнению, так можно приблизиться к постижению той реальности, которая была в сознании первобытного человека (изначально, до появления речи и языка, именно через действие по аналогии при имеющейся цели передавались знания из поколения в поколение). Шаман говорит об относительности реальности и её восприятия, приводя в пример чайку, чукчу и современного человека: «Ты видишь летящую чайку и говоришь: «Чайка летит». Это твоя реальность. Древний чукча говорит слово, обозначающее: «Дух побережья проявляет себя в чайке, и я понимаю этот знак. Он это делает, такое понимание – часть его практики, и это – его реальность»[60]. Шаман проводит очевидные параллели с историей развития и особенностями человеческого сознания – на заре человеческой культуры обществу и индивидам было присуще образное, мифологическое мировоззрение, отличающееся, по Л. Леви-Брюлю, «пралогическим мышлением».

В этой связи интересны такие высказывания Шамана, как: «Я сам – Медведь» или «Я сам – Ворон» и т.п. Здесь явно прослеживается связь с законом партиципации (сопричастия), который присущ первобытному мышлению. Как пишет Л. Леви-Брюль, закон партиципации – это «…характерный принцип первобытного мышления, который управляет связями представлений в первобытном сознании»[61]. Иными словами, закон партиципации не замечает логических противоречий в нарушении причинно-следственных связей. Яркими примерами пралогического мышления являются такие формы религий, как фетишизм, где предметам приписываются магические свойства, или тотемизм, где между человеком и тотемом присутствует тождество по существу.

Реальность, по мнению Шамана, не только относительна, но и множественна: во-первых, из-за различного её восприятия разными людьми, во-

вторых, из-за существования так называемых «туннелей» и сверхсуществ, которых человеку заметить очень трудно, практически невозможно, так как эти существа отличаются от нас количеством чувств и «спектром ритмов»: «Ты и не можешь заметить ничего вне своего спектра ритмов»[62]. В реальной жизни эту идею можно сравнить с релятивистскими скоростями (скорости, близкие к скорости света), которые являются предметом изучения в специальной теории относительности (СТО) А. Эйнштейна. Человек не может заметить релятивистские скорости потому, что, говоря языком Шамана, они находятся вне его «спектра ритмов», т.е. человек для этого движется слишком медленно.

Под «туннелями» главный герой понимает некие области, или «пути» передвижения существ, в том числе и человека. Все движутся по своим туннелям, которые имеют точки соприкосновения, – т.е. одни люди встречаются с другими, чаще всего – из «своих» туннелей (например, в другом городе человек может встретить своих земляков). Со сверхсуществами, по мнению Шамана, люди тоже встречаются, но не могут их видеть в виду разницы спектров ритмов: « – Что мешает наблюдать их [существ]? – Разное количество чувств, разный темп, плотность, разные туннели, разные спектры или и то, и другое вместе»[63]. Согласно Шаману, спектр ритмов и чувств сверхсуществ шире, поэтому они людей видеть могут. Шаман относит к таким существам различных мифологических и фольклорных персонажей – кикимор, леших, русалок, полтергейстов и т.д.

Понятие «туннелей» наиболее близко таким современным космологическим идеям, как существование мультивселенной как множества параллельных вселенных (исторически эту идею одним из первых выдвинул Дж. Бруно) и так называемых «кротовых нор» (или «червоточин»), которые в общей теории относительности как раз являются чем-то наподобие «туннелей», по которым гипотетически возможно совершать передвижение, как в пространстве, так и во времени (к слову, автор упоминает о «способности» Шамана к таким путешествиям). Если сравнивать концепцию устройства мира в работах В.П. Серкина и представления современной космологии, то те туннели, по которым, по мнению Шамана, движутся люди – это «внутримировые» кротовины, а те туннели, что принадлежат «существам» – «межмировые».

Таким образом, мы видим, что многие высказывания и идеи, которые транслирует в своих работах В.П. Серкин, перекликаются с традиционным шаманизмом; с психологическими, лингвистическими и антропологическими теориями; с различными идеями из области эзотерики и мистицизма, а также могут быть соотнесены с изысканиями современной физики и космологии. Всё это говорит о том, что эти «идеи» не имеют прямого отношения к шаманизму как таковому. Например, в одном из диалогов Шаман говорит о том, что всё в мире – кристаллы, узоры снежинок, человек и сознание человека состоит из определённых узоров, в которых «может быть ключ к пониманию всего мира»[64]. Эту идею мы обнаруживаем в теории фракталов – бесконечных математических множеств со свойством самоподобия, или симметрии в пространстве. Кроме математики, фракталы встречаются как в живой, так и в неживой природе: в некоторых видах растений (например, брокколи или кроны деревьев и их листья), животных (кораллы, морские звезды), а также у человека (к примеру, кровеносная система). Упомянутые Шаманом снежинки и узоры также имеют фрактальную геометрию, а кристаллы обладают почти идеальной симметрией.

Наиболее вероятно то, что Шаман является собирательным литературным образом, а не проекцией в литературу образа реально существующего

человека. У этого персонажа, видимо, нет конкретного прототипа. Такого, каким был, например, Улукиткан в художественно-этнографических произведениях Г.А. Федосеева или Дерсу Узала (Дэрчу Оджал) В.К. Арсеньева. Так же, как и эвелны, Шаман предстаёт как собирательный литературный образ, который становится, как и реальный шаман, посредником, но только не между мирами, духами и человеком, а между читателем и автором книги, транслирующим свои собственные мировоззренческие установки. Главный герой не является шаманом в классическом смысле – это персонаж, предстающий, скорее, в качестве гуру, учителя или человека, которому открыто тайное знание.

Автора книг о Шамане нельзя назвать в строгом смысле ни исследователем религии, ни этнографом. Подход В.П. Серкина к стилю изложения материала схож с диалогами Платона, а также (хотя самому автору подобное сравнение не импонирует) с текстами К. Кастанеды, В. Мегре и некоторых других авторов. В текстах В.П. Серкина содержатся идеи о степенях посвящения, постепенном «духовном восхождении», обучении новым практикам и т.д. Аллегорические беседы с Шаманом и так называемые «психодуховные практики», выражающие синтез различных идей, а также подчёркнутая «таинственность» изложения свидетельствуют об эзотерическом характере произведений писателя. Это подтверждают также изобилующие в лексике сочинений такие слова, как «инвольтация», «пентаграмма», «гексаграмма», «карма», «полевые паразиты» и иные, имеющие отношение к восточным, эзотерическим, мистическим и другим течениям. Сам автор в интервью и в тексте ссылается на работы таких эзотериков, как Е.П. Блаватская («Тайная доктрина»), С. Лазарев («Диагностика кармы») и других.

Таким образом, сочинения В.П. Серкина являются беллетристическими произведениями, близкими таким литературным жанрам, как фэнтези и магический реализм. Они представляют собой синтез идей из разных областей научного, философского и религиозного знания, имеющий несомненный эзотерический оттенок. Шаман являет собой, по-видимому, тип литературного персонажа, чей образ является вымышленным и собирательным; с его помощью автор транслирует собственные идеи и мировоззренческие установки, сходные с идеями НРД и Нью-Эйдж. Успех произведений В.П. Серкина свидетельствует о востребованности таких литературных форм и религиозно-мировоззренческих идей в достаточно широком спектре массового сознания.

Библиографический список

1. Амайон Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 3–15.
2. Забияко А.П., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А., Кобызов Р.А. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2012. – 384 с.
3. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – 608 с.
4. На грани миров. Шаманизм народов Сибири. – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – 296 с.
5. Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М.: Вост. лит., 2004. – 304 с.
6. Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии АН СССР. – Новая серия. – Т. 1. – М.–Л., 1947. – С. 159–182.

7. Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – 284 с.
8. Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – 285 с.
9. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
10. Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – 4-е изд. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005.
11. Угринович Д.М. Искусство и религия. – М.: Политиздат, 1982. – 289 с.
12. Okladnikov A.P. Ancient Art of the Amur Region. – L., Aurora Art Publ., 1981.

[1] Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». – Официальный сайт. – URL: http://www.hse.ru/org/persons/35436669 (дата обращения: 25.09.2014).
[2] Серкин Владимир Павлович [Электронный ресурс]. – URL: http://www.litagent.ru/clients/author/1076 (дата обращения: 25.09.2014).
[3] Ответы на вопросы читателей о Шамане. Магадан, городская библиотека им. О. Кувае-ва, 11.11.2002 // Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 264.
[4] Впервые это выражение было употреблено редакторами журнала «Огонёк» в 2003 году без согласования с автором.
[5] Интервью в газете «Российская неделя». – № 25. – 02.06.2004 // Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 362.
[6] Учение о диалоге как несловесном общении, передающем состояние души.
[7] Например, «созерцание эйдосов» у Платона.
[8] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 11.
[9] Вопросы и ответы. Сентябрь 2010 // Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 372.
[10] Там же.
[11] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 59.
[12] Там же. – С. 12.
[13] Там же.
[14] Ответы на вопросы читателей о Шамане. Магадан, городская библиотека им. О. Кувае-ва, 11.11.2002 // Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 354.
[15] Интервью в газете «Российская неделя». – № 25. – 02.06.2004 // Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 367.
[16] Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 368.
[17] Интервью для радио «Свобода», 2004 год // Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 355.
[18] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 39.
[19] Там же.
[20] Там же.
[21] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 109.
[22] Там же. С. 375–376.
[23] Новик Е.С. Обряд и фольклор в сибирском шаманизме: Опыт сопоставления структур. – М.: Вост. лит., 2004. – С. 25.
[24] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 43.
[25] Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – С. 277.
[26] См., например: Амайон Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 10.
[27] Торчинов Е.А. Религии мира: опыт запредельного. Психотехника и трансперсональные состояния. – 4-е изд. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С. 136.
[28] Амайон Р. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 8.
[29] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 6.
[30] Интервью в газете «Российская газета» – «Неделя». №. 25, 02.06.2004 // Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 284.
[31] Там же.
[32] Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 67.
[33] Там же. – С. 71.

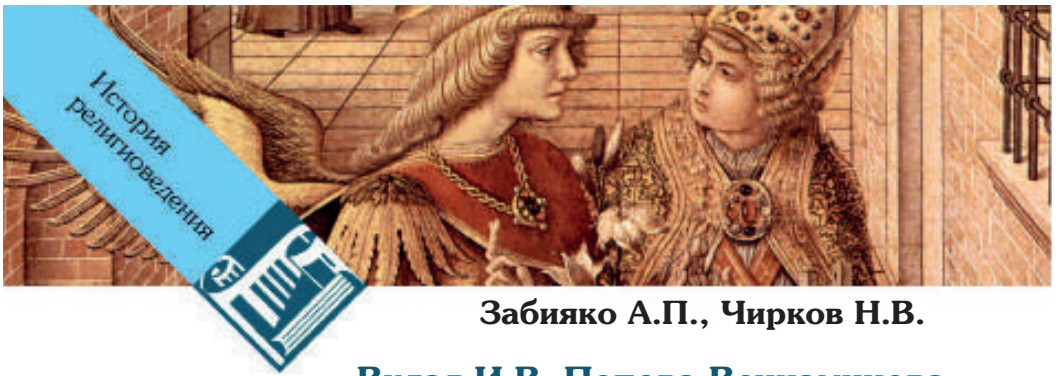
[34] Там же. – С. 71.
[35] Харнер М., Харнер С. Шаманские практики. Адаптированная статья / Пер. А. Сергеевой [Электронный ресурс]. – URL: http://allicio.ru/?page_id=16 (дата обращения 25.09.2014).
[36] См. например: Маслоу А. Психология бытия. – М.: Рефлбук, 1997; Маслоу А. Мотивация и личность. – СПб.: Евразия, 1999; Эриксон Э.Г. Идентичность: юность и кризис. – М.: Прогресс, 1996; Эриксон Э.Г. Детство и общество. – СПб.: Летний сад, 2000; Фрейд З. Психопатология обыденной жизни, 1901 (и др. работы З. Фрейда); Хорни К. Невротическая личность нашего времени. – М.: Академический проект, 2006; Хорни К. Наши внутренние конфликты. – М.: Академический проект, 2006; Хорни К. Невроз и рост личности. – М.: Академический проект, 2008; и др.
[37] Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 110.
[38] Там же. – С. 72.
[39] Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии АН СССР. – Новая серия. – Т. 1. – М.–Л., 1947. – С. 159.
[40] На грани миров. Шаманизм народов Сибири. – М.: ИПЦ «Художник и книга», 2006. – С. 52.
[41] Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 76–77.
[42] Там же. – С. 77.
[43] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 212.
[44] См., например: Okladnikov A.P. Ancient Art of the Amur Region. – L., Aurora Art Publ., 1981.
[45] Растение в бутылке-амулете, который Шаман сделал и подарил автору.
[46] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 208.
[47] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 212–213.
[48] Там же. – С. 26.
[49] Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – С. 271.
[50] Тувинский шаманизм [Электронный ресурс]. – URL: http://www.shamanism.ru/index.php/2011-12-30-03-28-04/item/45 (дата обращения 29.09.2014).
[51] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 137.
[52] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 66.
[53] Там же. – С. 68.
[54] Там же. – С. 79.
[55] Забияко А.П., Аниховский С.Э., Воронкова Е.А., Забияко А.А., Кобызов Р.А. Эвенки Приамурья: оленная тропа истории и культуры / Под ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2012. – С. 186.
[56] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 75.
[57] См. подробнее: Фрэзер Дж. Золотая ветвь: Исследование магии и религии / Пер. с англ. М.К. Рыклина. – М.: ТЕРРА-Книжный клуб, 2001. – 528 с.; Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – 622 с.
[58] Угринович Д.М. Искусство и религия. – М.: Политиздат, 1982. – С. 56–57.
[59] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 74–75.
[60] Там же. – С. 27.
[61] Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении. – М.: Педагогика-Пресс, 1999. – С. 62.
[62] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 95.
[63] Серкин В. Хохот Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 152.
[64] Серкин В. Свобода Шамана. – Москва: АСТ, 2014. – С. 159.

References

1. *Natsional'nyy issledovatel'skiy universitet «Vysshaya shkola ekonomiki»* [National Research University "Higher School of Economics"]. Available at: http://www.hse.ru/org/persons/35436669 (accessed 25.09.2014).
2. *Serkin Vladimir Pavlovich* [Serkin Vladimir Pavlovich]. Available at: http://www.litagent.ru/clients/author/1076 (accessed 25.09.2014).
3. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 264.
4. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 362.
5. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 11.
6. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 372.

7. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 372.
8. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 59.
9. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 12.
10. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 12.
11. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 354.
12. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 367.
13. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 368.
14. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 355.
15. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 39.
16. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 39.
17. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 39.
18. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 109.
19. Serkin Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, pp. 375–376.
20. Novik E.S. O*bryad i fol'klor v sibirskom shamanizme: Opyt sopostavleniya struktur* [The Rite and Folklore in Siberian Shamanism: The Experience of the Comparison of Cultures]. Moscow, Vostochnaya literatura, 2004, P. 25.
21. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 43.
22. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat, 1990, P. 277.
23. Hamayon R. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2009, No. 1, P. 10.
24. Torchinov E.A. *Religii mira: opyt zapredel'nogo. Psikhotekhnika i transpersonal'nye sostoyaniya* [Religions of the World: The Experience of Transcendence. Psycho-kinesis and Transpersonal States]. St. Petersburg, Azbuka-klassika, Peterburgskoe Vostokovedenie, 2005, P. 136.
25. Hamayon R. *Religiovedenie* [Study of Religion]. Blagoveschensk, 2009, No. 1, P. 8.
26. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 6.
27. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 284.
28. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 284.
29. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 67.
30. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 71.
31. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 71.
32. Harner M., Harner S. *Shamanskie praktiki. Adaptirovannaya stat'ya* [Shamanistic Practices. Adapted Article]. Available at: http://allicio.ru/?page_id=16 (accessed 25.09.2014).
33. Maslow A. *Toward a Psychology of Being* [Russ. ed.: Maslou A. Psikhologiya bytiya. Moscow, Reflbuk, 1997].
34. Maslow A. *Motivation and Personality* [Russ. ed.: Maslou A. Motivatsiya i lichnost'. St. Petersburg, Evraziya, 1999].
35. Erikson E.H. *Identity: Youth and Crisis.* 1968 [Russ. ed.: Erikson E.G. Identichnost': yunost' i krizis. Moscow, Progress, 1996].
36. Erikson E.H. *Childhood and Society.* 1950 [Russ. ed.: Erikson E.G. Detstvo i obshchestvo. St. Petersburg, Letniy sad, 2000].
37. Freud S. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* [Russ. ed.: Freyd Z. Psikhopatologiya obydennoy zhizni, 1901].
38. Horney K. The Neurotic Personality of our Time, Norton, 1937 [Russ ed.: Khorni K. Nevroticheskaya lichnost' nashego vremeni. Moscow, Akademicheskiy proekt, 2006].
39. Horney K. *Our Inner Conflicts*, Norton, 1945 [Russ. ed.: Khorni K. Nashi vnutrennie konflikty. Moscow, Akademicheskiy proekt, 2006].
40. Horney K. *Neurosis and Human Growth*, Norton, New York, 1950. [Russ. ed.: Khorni K. Nevroz i rost lichnosti. Moscow, Akademicheskiy proekt, 2008].
41. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 110.
42. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 72.
43. Potapov L.P. *Obryad ozhivleniya shamanskogo bubna u tyurkoyazychnykh plemen Altaya* [The Rite of a Shaman's Drum Revival in the Turkic-speaking groups in the Altai]. Vol. 1. Moscow–Leningrad, 1947, P. 159.
44. *Na grani mirov. Shamanizm narodov Sibiri* [On the Edge of the Worlds. Shamanism of Siberian Peoples]. Moscow, «Khudozhnik i kniga», 2006, P. 52.
45. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, pp. 76–77.

46. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 77.
47. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 212.
48. Okladnikov A.P. Ancient Art of the Amur Region. L., Aurora Art Publ., 1981.
49. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 208.
50. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, pp. 212–213.
51. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 26.
52. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat, 1990, P. 271.
53. *Tuvinskiy shamanizm* [The Tuvan Shamanism]. Available at: http://www.shamanism.ru/index.php/2011-12-30-03-28-04/item/45 (accessed 29.09.2014).
54. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 137.
55. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 66.
56. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 68.
57. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 79.
58. *Evenki Priamur'ya: olennaya tropa istorii i kul'tury* [The Amur Evenks: Reindeer's Pathway of History and Culture]. Ed. by. A.P. Zabiyako. Blagoveschensk, 2012, P. 186.
59. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 75.
60. Frazer J. *The Golden Bough* [Russ. ed.: Frezer Dzh. Zolotaya vetv': Issledovanie magii i religii. Moscow, TERRA-Knizhnyy klub, 2001, 528 p.].
61. Tokarev S.A. *Rannie formy religii* [Early Forms of Religion]. Moscow, Politizdat, 1990, 622 p.
62. Ugrinovich D.M. *Iskusstvo i religiya* [Art and Religion]. Moscow, Politizdat, 1982, pp. 56–57.
63. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, pp. 74–75.
64. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 27.
65. Lévy-Bruhl L. *Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Travaux de l'Année Sociologique,* Alcan, 1931 [Russ. ed.: Levi-Bryul' L. Sverkh»estestvennoe v pervobytnom myshlenii. Moscow, Pedagogika-Press, 1999, P. 62].
66. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 95.
67. Serkin V. *Khokhot Shamana* [The Laughter of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 152.
68. Serkin V. *Svoboda Shamana* [Freedom of the Shaman]. Moscow, AST, 2014, P. 159.



Забияко А.П., Чирков Н.В.

Вклад И.В. Попова-Вениаминова, митрополита Московского, в изучение религии и христианизацию коренных народов Северо-Восточной Азии

А.П. Забияко

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. И.В. Попов-Вениаминов (митрополит Иннокентий) – православный миссионер и крупный русский учёный XIX в. Он внёс крупный вклад в распространение христианства, а также в изучение географии Северо-Восточной Азии и Северной Америки, языка и культуры народов Берингии. В статье раскрывается значение трудов И.В. Попова-Вениаминова в области исследования религий и его место в истории российского религиоведения. Авторы статьи отмечают, что И.В. Попов-Вениаминов внёс большой вклад в формирование в российском религиоведении таких областей знаний о религии, как история, антропология, психология религии, религиозная философия, сравнительное религиоведение и ряда других. Особое внимание в статье уделено тем методам христианизации, которые использовал епископ Иннокентий. Авторы определяют эти методы понятием «инкультурация». Инкультурация христианства представляет собой стратегию распространения христианства, в основе которой лежит изучение культуры христианизируемого народа, адаптация определённых сторон этой культуры к нормам христианства и включение в процесс евангелизации адаптированных к христианству компонентов мировоззрения, верований, обрядности, языка христианизируемого народа.

Ключевые слова: миссионерство, религиоведение, история религии, антропология религии, психология религии, шаманизм, инкультурация

Основные вехи биографии учёного и священника

История развития научных знаний в любой стране тесно связана с историей государства и развитием общества. История российской науки – не исключение. Развитие знаний о религии в значительной мере идёт в русле этой закономерности. Начавшееся во второй половине XVI в. стремительное движение русского государства за Урал и шедшая следом, а нередко обгонявшая государевых людей вольная колонизация Сибири и Америки привели к образованию новых огромных территорий – Азиатской России и Русской Америки. На этих территориях проживали десятки чужих, ранее неведомых народов со своими верованиями и обрядами. В XVIII вв. Россия становится не только империей, она в значительной мере меняет своё содержание как

культурная формация, тип цивилизации. Административная, экономическая, культурная и религиозная политика государства и потребность общества в адаптации к условиям полиэтнической и религиозно дифференцированной культурной формации породили потребность в научных знаниях об этнокультурных традициях тех народов, которые вошли в состав России. Эти причины стали важным стимулом развития российского религиоведения. Оно зарождается, как справедливо отмечает М.М. Шахнович, в тесном сопряжении с процессом создания отечественной этнографической науки[1].

Сложнейшие задачи научного охвата крайне разнообразного по языку и верованиям культурного ландшафта огромной территории новоприобретённых земель требовали исследователей соответствующего масштаба. Наряду с энциклопедическими познаниями они должны были обладать желанием служить государству и обществу, а также готовностью к преодолению тяжёлых жизненных испытаний. В ряду имён выдающихся российских исследователей религии именно такого типа одним из первых и от начала истории науки, и по значимости вклада стоит имя Ивана Евсеевича Попова, митрополита Иннокентия (Вениаминова).

Илл. 1. Икона «Святитель Иннокентий (Вениаминов) Митрополит Московский и Коломенский»

Биография этого выдающегося человека ныне хорошо известна по церковным и светским изданиям. Примечательно, что в советское время нередкого замалчивания вклада представителей Русской православной церкви в отечественную науку память об И.Е. Попове-Вениаминове не канула в лету. В середине 60-х годов крупный советский этнограф С.А. Токарев высоко оценивал публикации Иннокентия (Вениаминова) об аборигенах Русской Америки: «Поразительно прежде всего обилие, полнота, разнообразие сообщаемых здесь сведений: 15-летние систематические наблюдения при хорошем знании местных языков дали свои плоды. Описание алеутов в труде Вениаминова охватывает все стороны их жизни, начиная от телесных качества, национального характера, «способностей», языка и до подробной характеристике их хозяйств, материальной культуры, общественного быта, верований, народных знаний и народного творчества. Но не эта полнота и разнообразие фактического материала составляют главное достоинство труда Вениаминова, и даже не правдивость, точность, объективность наблюдений. Главное достоинство труда – это чисто исследовательский, научный стиль его. Перед нами отнюдь не куча сырого фактического материала… Напротив, все излагаемые факты осмыслены, взвешены, освещены общей концепцией»[2]. Автор «Истории русской этнографии» называет И.В. Попова-Вениаминова «наиболее выдающимся исследователем быта и культуры» населения русских колоний в Америке и Алеутских островов. В 70-е годы академик А.П. Окладников опубликовал в главном историческом журнале «Вопросы

истории» замечательную статью, посвящённую И.В. Попову-Вениаминову[3]. В других близких по времени публикациях А.П. Окладников деятельно популяризировал образ миссионера и учёного, подчёркивая, что его заслуги в области изучения быта и духовной культуры аборигенного населения Алеутских островов огромны, а собранные им материалы по этнографии и лингвистике являются бесценным наследием отечественной и мировой науки.

Вкратце напомним основные вехи жизненного пути этого человека и обстоятельства, определившие его церковную и научную деятельность.

Он родился 26 августа 1797 г. в селе Ангинское Верхоленского уезда Иркутской губернии в семье пономаря. Когда мальчику было около шести лет, его отец умер, семья терпела нужду. Мать и дядя (диакон), стараясь побыстрее дать ребёнку занятие – приобщали его к церковным службам, чтению богослужебных книг и в 1806 г. определили его в Иркутскую духовную семинарию. Там в 1814 г. Иван Попов получил от ректора фамилию Вениаминов в память о прежнем епископе Иркутском Вениамине (Багрянском). Успешно обучаясь в семинарии и будучи на безупречном счету у начальства, Иван Попов-Вениаминов получил в 1817 г. хорошее место диакона Градо-Иркутской Благовещенской церкви, женился, завёл добротный дом, был в 1821 г. рукоположен в сан священника, и, как ему казалось, служа при той же церкви, надолго определил своё благополучное будущее. Однако в его приходе проездом оказался некий «выходец» из Русской Америки, алеут по происхождению Иван Крюков, дотоле проживший почти сорок лет на острове Уналашка. Будучи его духовником, молодой священник много узнал от него о тех местах и людях, но оставался равнодушен к его призывам отправиться в эти дальние края. «Да и в самом деле, мог ли я, или был ли мне какой расчет, судя по-человечески, ехать Бог знает куда, – когда я был в одном из лучших приходов в городе, в почете и даже любви у своих прихожан, в виду и на счету у своего начальства, имел уже собственный свой дом, получал доходу более, чем тот оклад, который назначался в Уналашке?» – признавался на склоне лет будущий миссионер в своей «Автобиографической записке»[4].

Возможно, не только прагматические соображения удерживали молодого священника в ограде церкви губернского города. В 1799 г. в Русскую Америку, на о. Кадьяк, где уже действовала православная миссия, был направлен из Иркутска архимандрит Иосаф, посвящённый в архиереи планируемой к открытию на Кадьяке епархии. К несчастью, корабль «Феникс» Российско-американской компании, на котором Иосаф со свитой шел морем, затонул. Вместе с другими погиб в северных водах близ берегов Америки певчий Дмитрий Попов – двоюродный брат Ивана Попова-Вениаминова[5].

Неудивительно, что отказался священник от поездки в Америку и при объявленном по распоряжению Синода наборе среди иркутских священнослужителей. Совершенно неожиданно, однако, Иван Попов-Вениаминов меняет решение: «Но когда этот же выходец – уже простившийся со мною совсем и на прощание еще убеждавший меня ехать в Уналашку (это я живо помню) – в тот же самый день, при прощании своем с преосвященным (у которого мне случилось быть в то время, и даже в гостиной, что было со мною в первый раз), стал рассказывать об усердии Алеутов к молитве и слышанию слова Божия (что, без сомнения, я слышал от него и прежде и, может быть, не однажды): то – да будет благословенно имя Господне! – я вдруг и, можно сказать, весь загорелся желанием ехать к таким людям. Живо помню и теперь, как я мучился нетерпением, ожидая минуты объявить мое желание преосвященному; и он, точно, удивился этому, но сказал только: «посмотрим»»[6].

После стечения ещё ряда неожиданных обстоятельств, в которых И.Е. Попов-Вениаминов позднее видел промысел Божий, он в мае 1823 г.

отправился с семьёй служить в Русскую Америку и спустя год пути оказался на о. Уналашка, где располагалась контора Российско-американской компании. На Алеутских островах и островах Прибылова он вёл миссионерскую деятельность среди алеутов до лета 1834 г., после чего был переведён в Новоархангельск (о. Баранова, Ситха), административный центр Русской Америки, для христианизации индейцев-колошей (тлинкитов). Здесь миссионер продолжил деятельность по просвещению и изучению аборигенов, а затем осенью 1838 г. отправился с планами расширения миссионерства Россию. Синод и царь благосклонно приняли эти планы, но общий успех был омрачён кончиной жены, после чего И.Е. Попов-Вениаминов принял монашество в ноябре 1840 г. под именем Иннокентий. В ответ на его предложения была образована новая епархия – Камчатская, Курильская и Алеутская, которую Иннокентий возглавил с 1 декабря, церемония епископской хиротонии была проведена 15 декабря в Казанском соборе Санкт-Петербурга. Чуть менее месяца позже, 10 января 1841 г., епископ Иннокентий пустился в обратный путь. В сентябре 1841 г., прибыв в Новоархангельск, миссионер продолжил свою обширную деятельность.

Впереди у этого подвижника христианского просвещения и науки будет ещё более четверти века напряжённой и опасной работы на просторах его раскинувшейся от Байкала до Аляски огромной епархии, где проживали десятки народов разной расовой и этнокультурной принадлежности, каждый со своими антропологическими, психологическими, языковыми, религиозными и социальными особенностями. Его ждут тысячи верст поездок по епархии морем на лодках, сушей на лошадях и собачьих упряжках, учреждение новых приходов и изучение новых культур, языков, верований. В 1853 г. он перенес кафедру в Якутск, чтобы быть ближе к основной части окормляемых православных и просвещаемых инаковерующих. Немного ранее, в 1849 г., епископ Иннокентий познакомился с генерал-губернатором Восточной Сибири графом Муравьёвым-Амурским, с которым их навсегда связала слава людей, внёсших решающий вклад в присоединение к России Приамурья и Приморья.

Илл. 2. Аборигены острова Уналашка, 19 в.

В 1854 и 1856 годах неутомимый миссионер и исследователь совершил путешествия на реку Амур, откуда вернулся с новыми наблюдениями и твёрдым убеждением в необходимости скорейшего решения «амурского вопроса». В ходе начавшегося присоединения Приамурья и Приморья епископ Иннокентий перенёс в декабре 1858 г. кафедру в Благовещенск и в 1862 г. переселился сюда сам на постоянное жительство, чтобы быть в гуще новых масштабных задач. На Дальнем Востоке Иннокентий Вениаминов, занятый открытием новых приходов, строительством церквей и иными делами по обустройству епархии, не упускал из виду просветительскую и исследовательскую работу среди аборигенного населения. В дальневосточный период своей жизни владыка Иннокентий внес существенный вклад в изучение тунгусо-маньчжурских народов, дополнив и обработав те материалы, которые

Илл. 3. Алеуты на море, 19 в.

были им ранее получены в общении с сибирскими тунгусами. Для изучения культуры, религии, языка местных тунгусо-маньчжурских народов, а также для ведения в их среде миссионерской работы в Благовещенском духовном училище, открытом в 1862 г., было организовано изучение маньчжурского языка и образа жизни населения «маньчжурского клина», чем фактически было положено начало востоковедной научной и образовательной деятельности на российском Дальнем Востоке[7].

Неожиданно для архиепископа Иннокентия вскоре после кончины митрополита Московского и Коломенского Филарета он был назначен 5 января 1868 г. на место почившего. В должности высшего иерарха Русской православной церкви владыка Иннокентий пробыл до своей кончины 31 марта 1879 г. (по старому стилю). Спустя почти сто лет в 1977 г. определением Священного Синода Русской православной церкви он был канонизирован в лике святителя Иннокентия, митрополита Московского, апостола Америки и Сибири.

Изучение религии: мировоззренческая позиция и области исследований

Задолго до отъезда в Москву владыка Иннокентий был известен не только своими трудами на церковном поприще, но и научными публикациями. Очень быстро некоторые издания получили признание в научной среде – книга «Описание грамматики алеутско-лисьевского языка» была награждена Демидовской премией Академии наук в 1835 г., этой же почётной премией в 1841 г. были удостоены «Записки об островах Уналашкинского отдела», опубликованные годом ранее. В своих публикациях автор подытоживал многолетние исследования в Русской Америке, основанные на наблюдениях над окружающей средой, народами, их культурой и языками. Ряд трудов учёного вскоре после выхода в свет были переведены на французский и немецкий языки. За выдающийся вклад в географию, лингвистику, этнографию И.Е. Попов-Вениаминов был избран в члены Академии наук (1857), Московского университета (1868) и Географического общества (1869).

Изучение религий тех народов, с которыми И.Е. Попову-Вениаминову приходилось иметь дело, составляет большую часть его научного наследия. Следует констатировать вслед за С.А. Токаревым, что не только обилие эмпирического материала и объективность наблюдения составляют сильную сторону его исследований, но прежде всего глубокая продуманность изложения полученных знаний. Следует учесть при этом, что в господствующем умонастроении того времени аборигены Сибири, Берингии и Северной Америки оставались на положении «дикарей», в глазах большинства христиан они были вольными или невольными споспешниками дьявола, а научные

методы интерпретации их культуры находились в зачаточном состоянии. На этом фоне выполненные в основном в 30–40-е годы XIX в. исследования И.Е. Попова-Вениаминова выглядят намного опередившими своё время, образцовыми. Не будет преувеличением добавить, что они не утратили своё нормативное значение до сих пор.

Среди религиоведческих трудов И.Е. Попова-Вениаминова особого внимания заслуживают «Записки об островах Уналашкинского отдела» (1840). В первой части этого фундаментального издания представлено главным образом географическое описание огромной части Берингии. Вторая часть посвящена изложению сведений о «жителях» Алеутских островов – алеутах, третья часть повествует об отдельной группе алеутов (атхинских алеутах) и их соседях, проживающих на островах Северной Америки, – индейцах колошах (колюжах, тлинкитах).

Общемировоззренческий подход к объекту изучения, иначе говоря, исследовательский фрейм по отношению к иным по происхождению, культуре и религии народам И.Е. Попов-Вениаминов определяет правилом: «Отнюдь не обнаруживай презрения к их образу жизни, обычаям и прочее, как бы они ни казались тебе странными…» («Наставление священнику-миссионеру»). Этот подход был последовательно реализован учёным при сборе полевого материала и его последующей интерпретации. Он сумел преодолеть распространенные в его эпоху представления о культуре нехристианских народов Сибири, Берингии и Северной Америки как культуре «дикарей», «грубых язычников». Православный священник, миссионер нашел возможность отнестись к религиозной культуре этих народов не только как к области, подлежащей суровому порицанию, но и как к реальности, достойной заинтересованного изучения.

Илл. 4. Тлинкиты

Описание особенностей изучаемых религии включено И.Е. Поповым-Вениаминовым в контекст их существования в конкретных природно-климатических, ландшафтных условиях. Автор «Записок» показывает, что экосистема определяет многие стороны верований и обрядов. Грозное море, дожди и холода, долгожданное солнце и живительный свет, «огнедышащие» горы и неприступные скалы, киты, бобры и другие морские животные – этими реалиями обусловлены религиозное мироощущение и магические практики аборигенов Берингии. Исследования И.Е. Попова-Вениаминова – один из первых успешных опытов того, что ныне называется **экологией религии**.

Понятие «экология религии» было введено в 60-х годах XX в. известным шведским религиоведом О. Хультгранцем, изучавшим охотников Арктики и арктические культуры. Как отмечает А.Н. Красников, реакция большинства западных религиоведов на «гипотезу» Хультгранца была в лучшем случае настороженной, а в худшем – резко отрицательной. Российский религиовед цитирует шведского коллегу: «Исследовательская программа, названная экологией религии, несомненно, представляется многим как contradictio in adjecto. И все же, если рассматривать ее с соответствующих позиций, она

выглядит вполне реалистичной. Критики оставляют вне поля зрения тот факт, что религии в их формальных проявлениях тесно связаны с окружающей средой и вынуждены приспосабливаться к ней. Экология религии – это изучение интеграции религии в окружающую среду и последствий, вытекающих из этой интеграции»[8]. Для российской науки – религиоведения, антропологии, археологии и других дисциплин, связанных с изучением религии в конкретных обстоятельствах её существования, «гипотеза» Хульткранца в строгом смысле гипотезой не является. На фоне собранных российскими исследователями за более чем полуторавековой период знаний идеи О. Хульткранца выглядят вполне привычно, если не сказать тривиально. Вслед за И.Е. Поповым-Вениаминовым связь религии с окружающей средой теоретически акцентировали и эмпирически убедительно доказывали Л.Я. Штернберг, Н.М. Гальковский, В.Г. Богораз-Тан, А.М. Золотарёв, Г.М. Василевич, С.А. Токарев и многие другие, в особенности сторонники историко-материалистической теории религии. Очевидно, что религия в экологическом ракурсе её понимания является ответом на природные условия бытия человека, стратегией освоения природных стихий, способом преодоления стрессирующего влияния природных факторов на психику человека.

Автор «Записок» вскрывает тесную связь религии в конкретных условиях её существования не только с экосистемой, но также с человеческими популяциями, этническими группами. В своих трудах И.Е. Попов-Вениаминов очерчивает контуры того, что в настоящее время называется **антропологией религии**. Вторая часть «Записок» открывается подробным описанием «национальной наружности» алеутов – роста, фигуры, цвета кожи, формы черепа, разреза и цвета глаз, черт лица и других частей физического строения мужчин и женщин. Затем описание переходит на «способности» – силу, зрение, слух, интеллект, воображение, память и другие. И.Е. Попов-Вениаминов специально выделяет способность понимать «отвлеченные вещи», на уровне которой ум оперирует «догматами веры» (не обязательно христианскими). Описание завершается подробнейшей систематизацией «характера» этнической группы, в которой выделено 29 черт: терпеливость («спокойное, кроткое и безропотное терпение»), отсутствие склонности к воровству, упрямство, показное равнодушие, нестяжательство, независтливость, детолюбие, уважение к родителям и старшим, бескорыстие, доверчивость, обидчивость, беспечность, неагрессивность и другие. Своеобразие характера алеутов автор объясняет, прежде всего, влиянием холодного климата, скудостью природных ресурсов и образом воспитания. Вольный или невольный «пост», аскеза, с которой часто сопряжено существование алеутов, накладывают отпечаток на «внутреннего человека». Сходным образом русский исследователь описывает другое этническое сообщество – тлинкитов. Согласно И.Е. Попову-Вениаминову, в своей совокупности антропологические особенности группы, с одной стороны, взаимообусловлены исконной религией, а с другой стороны, они определяют отношение к другой религии, христианству. То, что алеуты имеют «добрую, простую и наклонную к добру душу и сердце, не чуждое любви к добродетели», объясняет то, почему они «с первого раза и всем сердцем» приняли христианство[9].

Этнопсихологические особенности могут в одних случаях облегчать аккомодацию группы к аллохтонной религии, в других случаях затруднять. Жители острова Кадьяк, родственные по языку и культуре эскимосам и чукчам, – показательный, по опыту святителя Иннокентия, пример: «Сравнивая алеутов с кадьякцами – их соседями – в религиозном отношении с первого раза видно большое различие между ними. У кадьякцев еще и по сю пору существует шаманство и прежние их суеверия почти в полной силе, тогда как

у алеутов первого совсем нет, да и последние несравненно в меньшей степени, чем прежде. Из кадьякцев едва сотая часть сколько-нибудь исполняют обязанности религии и весьма немногих можно признать усердными в ней; а алеуты, по всей справедливости, в этом отношении не уступают и самым лучшим христианам нашего времени». Почему уналашкинские алеуты усваивают православие легче и основательнее, а кадьякцы с трудом и поверхностно? «Общая причина того и другого, я думаю, находится в самом их характере: уналашкинцы имеют более добрых качеств, нежели худых (как это сказано выше), и следовательно, семя слова Божия удобнее и глубже может пасть на такое основание и скорее может принести плод»[10]. Находясь на порядочном расстоянии от времени и условий, в которых было предложено такое решение проблемы, можно усмотреть в нём долю простодушия. Однако перед нами вывод человека большого аналитического ума и огромного личного опыта погружения в этническую среду. Речь идёт о том, что среди других причин, которые миссионер, кстати, тоже принимает в расчёт, особенности коллективной психологии являются важным фактором, опосредующем рецепцию этнической группой аллохтонной религии. Это важный посыл, направленный на изучение сходств и различий в этнических психологиях, обусловливающих религиозные процессы.

Илл. 5. Аборигены Алеутских островов, 19 в.

Описание духовного склада носителей религии, сравнительное изучение этнических типов религиозности, объяснение религиозных особенностей группы через интеллектуальные и эмоциональные качества её представителей – эти разделы наследия И.Е. Попова-Вениаминова позволяют с полным правом разместить его исследования у истоков **психологии религии**. Наблюдения русского священника над психологическими особенностями разных этнорелигиозных групп имеют для психологии религии несомненную ценность, особенно в аспекте религиозной этнопсихологии. Однако разыскания И.Е. Попова-Вениаминова в области психологии религии не ограниваются реконструкцией этнических особенностей религиозности.

Автор «Записок» фиксирует и описывает особенности индивидуально-психологического поведения некоторых типичных представителей религиозных сообществ. Его внимание привлекают в первую очередь шаманы. Как православный священник и миссионер, он видел в них существенное

препятствие христианизации аборигенов. Как исследователь, он пытался понять объективные причины их авторитета. Поэтому критическое отношение к шаманам сочетается в трудах И.Е. Попова-Вениаминова со строго научным, системным изучением их статуса в религиозной общине, функций, культовой деятельности, особенностей психического склада. Главную психологическую особенность шаманов он видит в способности входить в «исступление». Примечательно, что среди шаманских практик и используемых препаратов русский учёный, скрупулёзно фиксирующий факты, упоминает петрушку. Сейчас известно то, что не мог знать исследователь середины XIX в.: помимо многих полезных ингредиентов это растение содержит миристицин – психоактивное вещество, вызывающее при большой дозировке возбуждение, бред, галлюцинации и подобные психические эффекты. Факты и наблюдения И.Е. Попова-Вениаминова содержат немало полезного для изучения архаических техник вхождения в изменённые состояния сознания.

Отметим, что подробно описывая шаманизм, русский миссионер и учёный проницательно вычленил одну из важных для понимания религии тем. В осмыслении этой темы он имел в России предшественников и современников, обращавших серьёзное внимание на сибирский шаманизм. Последователи научной традиции изучения шаманизма завершат во второй половине XIX – начале XX в. формирование в российском религиоведении мощной научной школы, труды которой станут основой западных исследований в области религиозной архаики, сравнительного религиоведения и феноменологии религии[11]. К сожалению, нередко в российских публикациях некоторые вторичные зарубежные работы, например, книга М. Элиаде «Шаманизм и архаические техники экстаза» (1950 г.), ставится в положение первоисточника знаний о шаманизме, а, скажем, фундаментальный труд В.М. Михайловского «Шаманство. Сравнительно-этнографические очерки» (1892 г.) даже не упоминается в библиографии.

Лингвисты по праву считают И.Е. Попова-Вениаминова одним из крупнейших специалистов в области изучения языков народов Сибири и Берингии. Его труд «Описание грамматики алеутско-лисьевского языка» (1835 г.) до сих пор занимает достойное место в науке о языках эскимосско-алеутской семьи. Важно, что русский учёный не только сам владел лексикой и грамматикой нескольких языков и дал научное описание этих языков. Важно также, что он в Русской Америке, Якутии, Приамурье ставил и решал задачи перевода на местные языки православных текстов. И.Е. Попову-Вениаминову, как и его старшему современнику Фридриху Шлейермахеру и другим представителям формирующейся новой отрасли знания – герменевтики, было хорошо известно, что перевод есть интерпретация. В «Записках об островах Уналашкинского отдела» автор, разбирая грамматический строй и лексический состав алеутского языка, детально анализирует формы глагола со значением «молиться» и выделяет в конце такую форму, которая единственно пригодна для перевода выражений, касающихся Богочеловека; обращает внимание на отсутствие глаголов отвлечённых, например, «святить», «благословлять»; замечает, что нет слов со значением «терпеть» и «прощать». Отметив эти несоответствия между русским и алеутским языками, добавляет: «Впрочем Алеутский язык имеет много слов, касающихся до Религии…; и говоря вообще язык этот не беден в словах для объяснения даже отвлечённых понятий»[12].

«Записки об атхинских алеутах и колошах (колюжах, тлинкитах)» И.Е. Попова-Вениаминова включают лингвистический раздел, который завершается «Опытом сочинения на колошенском языке». В нём автор предлагает перевод с русского языка на колошенский основополагающих христианских

идей в предельно простых формулировках, доступных для адекватного перевода и понимания людьми другой языковой и религиозной культуры: «У всех людей один Бог», «Он не имеет ни начала ни конца», «У всякого человека душа бессмертна» и т.д.[13]

Эти «опыты» русского лингвиста и священника имеют целью прокладывание путей диалога православной русской языковой культуры и нехристианской языковой культуры аборигенов Берингии. Заметим, что они успешно осуществляются в одну эпоху с опытами немецких филологов и теологов в области библейской экзегетики и с развитием лингвофилософских учений, породивших современную герменевтику. В таком контексте деятельность И.Е. Попова-Вениаминова оказывается одним из первых, по крайней мере, в российской науке подступов к **герменевтике религии**[14].

Не вдаваясь далее в подробное освещение других знаний о религии, которые представлены в книгах И.Е. Попова-Вениаминова, суммируем главное. Русский исследователь сумел собрать в ходе наблюдений, записей фольклорных текстов, бесед с «алеутскими богословами» богатейший материал, систематизируя его по разделам, которые в современной терминологии определяются понятиями мифологическая картина мира (космогония, космология, антропогония), теология, демонология, религиозная этика, ритуалистика и т.д. Он внёс существенный вклад в формирование в российском религиоведении таких областей знаний о религии, как история, антропология, психология религии, религиозная философия, герменевтика религии, сравнительное религиоведение и ряда других.

Илл. 6. Тлинкиты, 1906 г.

Инкультурация – новая стратегия христианизации

Изучая культуру, религиозные верования и обычаи народов Берингии, Сибири и Дальнего Востока, будущий святитель Иннокентий искал возможности приложения научных знаний к разработке новых путей распространения христианства среди коренных народов[15]. Его по праву можно назвать одним из православных миссионеров, положивших начало инкультурации христианства в этнические традиции народов Азиатской России. В нашем понимании, инкультурация христианства представляет собой стратегию распространения христианства, в основе которой лежит изучение культуры христианизируемого народа, адаптация определённых сторон этой культуры к нормам христианства и включение в процесс евангелизации адаптированных к христианству компонентов мировоззрения, верований, обрядности, языка христианизируемого народа. Подойдя к проповеди христианства с иной стороны, чем многие прежние миссионеры, учитывая культурные особенности коренных народов, епископ Иннокентий в известной мере пошел наперекор бытовавшим ранее методам христианизации.

В этом свете значительного внимания заслуживает «Инструкция или

наставления священнику, назначаемому для обращения иноверных и руководствования обращенных в христианскую веру», составленная Иннокентием (Вениаминовым) в 1840 г. в Санкт-Петербурге и исправленная преосвященным митрополитом Московским Филаретом. Данная инструкция содержит ряд положений, задач и наставлений для миссионера, осуществляющего проповедь христианства в Азиатской России. Инструкция состоит из двух частей. В первой части описаны наставления, касающиеся духовных обязанностей веропроповедника, приготовления к проповеди христианства и порядка совершения проповеди. Вторая часть включает в себя особые наставления о вероучении, богослужении и обхождении с «инородцами». Рассмотрим несколько важных наставлений, которые дает епископ Иннокентий в своей инструкции. Прежде всего, разъясняет автор, в изъяснении предметов веры необходимо говорить обдуманно, ясно, отчётливо и по возможности кратко, иначе проповедь не будет иметь успех[16]. Иннокентий акцентирует внимание миссионеров на том, что «от старых обычаев, непротивных христианству, – вдруг не отводить, но только объяснить, что им сие дозволяется по снисхождению»[17]. Не нужно показывать явного презрения к образу жизни, обычаям и прочему, как бы они ни казались того стоящими, «ибо ничто не может столько оскорбить дикарей, как явное презрение к ним и насмешки над ними и всем, что их»[18]. «Не желающих принять Св. Крещение, даже и после нескольких убеждений, не огорчать чем-либо и особенно не принуждать к принятию крещения. И хотя справедливость требует в обхождении с дикарями быть более ласковыми и внимательными к тем, которые уже приняли христианство или готовы принять его, но ты, как проповедник Евангелия, не должен оскорблять и не желающих принять проповеди Евангельской и обходиться с ними дружелюбно. Это будет лучшим доказательством того, что ты желаешь им истинного блага» – советует автор[19].

В этих суждениях Иннокентий (Вениаминов) подчеркивает необходимость уважительного, толерантного подхода к культурным и религиозным традициям коренных народов, который должен способствовать установлению межкультурного и межрелигиозного диалога. Для подобного диалога миссионер должен в непродолжительный период времени изучить чужой язык или хотя бы его основы для того, чтобы понимать окружающих и общаться с ними. Миссионеру надлежит также исследовать традиционные верования, обряды, обычаи, характер и быт «инородцев», чтобы вернее и успешнее осуществлять проповедь христианства среди них. Таковы основные наставления в инкультурации христианства для миссионеров, решивших посвятить своё служение коренным жителям Сибири и Дальнего Востока.

Благодаря скрупулёзному исследованию языков и культур епископу Иннокентию (Вениаминову) удалось осуществить задачи миссионерского послания, в частности перевести тексты Священного Писания и богослужебную литературу на языки тех народов, которым ранее было чуждо христианское вероучение.

Особенный интерес в контексте нашей темы представляет миссионерская деятельность И.Е. Попова-Вениаминова в Якутском крае. Данный период жизни выдающегося миссионера является доказательством его неоценимого вклада в развитие просвещения и христианизации коренных народов Якутии.

Исторические сведения о миссионерской деятельности епископа Иннокентия (Вениаминова) в Якутии указывают на то, что он имел чётко разработанную программу христианизации коренных жителей Якутского края. Епископ Иннокентий опытом своего миссионерского служения в Русской Америке был убеждён, что внедрение христианской веры и культуры требует

проповеди основ вероучения на языке местного населения. Этому в первую очередь должен способствовать перевод церковной и вероучительной литературы на якутский язык. Ставя во главу угла переводческую деятельность, Иннокентий (Вениаминов) был уверен, что якуты смогут на своём наречии сознательно усвоить христианские истины евангельского учения. В 1853 г. в Якутске им был создан Комитет по переводу священных и богослужебных книг на якутский язык, который возглавил протоиерей Дмитрий Хитров (впоследствии епископ Якутский и Вилюйский Дионисий Хитров), изучивший якутский язык[20]. В состав Комитета входили не только священнослужители, но и светские лица, хорошо владеющие якутским языком. По свидетельству выдающегося русского писателя И.А. Гончарова, якутский перевод текстов Священного писания осуществлялся с греческого и сличался со славянским и русским переводами Российского Библейского Общества. Каждое слово выверялось на предмет эквивалентности и адекватности в рамках переводимого языка.

Известно, что проблема перевода Священного писания на разные языки для современных богословов и лингвистов является крайне сложной и дискуссионной сферой деятельности. В середине XIX в. эта область богословско-лингвистической экзегезы применительно к лингвокультурным традициям народов Восточной Азии находилась фактически в начальной фазе развития. В тот период языки и культуры этих народов оставались фактически малоизвестными европейской культуре. Между тем, для адекватного перевода богословской и литургической литературы на традиционные языки требуется хорошая подготовка как в языковом, так и в культурном плане. Без учёта семантики и прагматики того языка, на который осуществляется перевод текста, невозможно транслировать текст из одной культуры в другую без существенных утрат, деформаций исходного смысла и без конфликта с языковым сознанием тех, для кого перевод предназначен. Особенное значение эти обстоятельства имеют, когда дело касается религиозных текстов, в которых недостатки перевода могут выступать причиной межрелигиозной конфронтации.

Для понимания тех сложностей, с которыми сопряжен перевод фундирующих русскую православную традицию текстов на языки других народов, следует учитывать крайне важные, но иногда неочевидные для языкового сознания с силу «естественности» особенности взаимосвязи религии и языка. Обычно каждое культовое сообщество вырабатывает свой культовый язык: так, в архаических культурах существовали культовые языки мужских и женских групп, охотников, воинов, тайных обществ, шаманов и др. Язык культовой группы хранился в тайне, его запрещалось открывать «чужакам». В развитых религиях множественность культовых языков сокращается, однако не исчезает совсем. Большинство крупных поздних религий придерживается стратегии сохранения культового языка: например, в католицизме – это латынь, в индуизме – санскрит, в конфуцианстве – вэньянь, в буддизме стран Юго-Восточной Азии – пали. В русском православии утвержден культовый статус церковнославянского (старославянского) языка, существование которого предопределило специфическое «двуязычие» (диглоссию) традиционной русской культуры. Церковнославянский язык выступал для русской культуры языком христианской веры, литургии и «высокой» культуры – языком священным, единственно уместным при богослужении, изложении высоких истин и передачи возвышенных чувств; русский язык занимал положение языка повседневного общения, языка «низкой» культуры. Простым примером такой ситуации являются слова *Господь* и *господин*. В результате в русской духовности обозначилось существование двух пластов языка, каждый

из которых соответствовал особой области[21]. Это «двуязычие» русской культуры создаёт особые проблемы в процессе трансляции русскоязычных текстов и иные культуры. Перевод с русскоязычного текста должен совместить оба языка в другом языке, в котором не обязательно чётко выражена диглоссия или она вообще отсутствует в необходимой для адекватной передачи смысла области, например, в религиозной.

Перед архиепископом Иннокентием стояла крайне сложная для того времени задача – дать интерпретацию многих понятий христианства в контексте якутского языка и культуры. Многие слова христианской терминологии не были понятны для якутского населения. В решении языковых проблем диалога русской и якутской религиозных культур владыка Иннокентий опирался на свой опыт герменевтики религии народов Берингии, широко используя религиоведческую и лингвистическую компаративистику. Так, например, в текстах Священного писания имя Бога, наименования ангелов, демонов и священных ипостасей в процессе перевода были отчасти заимствованы из религиозных верований коренных народов. В Библии и другой вероучительной литературе на якутском языке христианский Бог был обозначен якутскими именами *Танара* и *Айыы Тойон*, интерпретирующими его как небесное начало или творца вселенной[21].

Для того, чтобы коренные народы Якутского края с большим энтузиазмом принимали православие, при содействии Иннокентия (Вениаминова) были переведены и напечатаны Новый Завет (за исключением Книги Откровения Иоанна Богослова), из Ветхого Завета – Книга Бытия и Псалтырь, из богослужебных книг – литургический служебник с требником, каннoник и часослов[23]. Для помощи в евангелизации коренного населения было переведено и издано сочинение архиепископа Иннокентия – «Указание пути в Царствие Небесное», а также было напечатано несколько православных поучений на различные случаи жизни. Во всех указанных изданиях 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», предназначенная для улучшения понимания богослужебных текстов[24]. В настоящее время некоторые исследователи считают, что именно Иннокентий (Вениаминов) и его сподвижники заложили основу изучения якутской письменной культуры.

Перевод и издание богослужебной литературы помогли осуществить давнюю мечту архиепископа Иннокентия – совершить литургию на якутском языке. 19 июля 1859 г. впервые в Троицком соборе г. Якутска Иннокентием (Вениаминовым) была совершена Божественная литургия на якутском языке[25]. Литургии предшествовал благодарственный молебен, отправленный самим святителем, и им же было прочитано Евангелие на якутском языке. Есть исторические упоминания, что богослужение, впервые совершённое 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»[26].

Особого внимания заслуживают записи самого И.Е. Попова-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»[27]. Далее он 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. Благочинным была поставлена задача обязательного наблюдения за чтением текстов Священного писания и пением на якутском языке, чтобы оно было понятное, неспешное, с приличными расстановками и всегда внятное. Очевидно, что в результате этих усилий православное вероучение стало более доступным для коренного населения Якутского края. Следует отметить, что до настоящего момента в различных улусах республики совершаются богослужения на якутском языке.

Необходимо упомянуть рекомендованных для коренных жителей края архиепископом Иннокентием порядке и нормах посещения богослужений. В своей «Инструкции» Иннокентий делает важный совет миссионерам, в котором указывает, что «слушание обыкновенных богослужений, кроме Литургии, не [следует] поставлять непременною обязанностью и строгаго исполнения сего не требовать, а потому во время путешествий твоих по отдалённым местам, когда обыкновенно все посещаемые тобою должны исповедываться и причащаться Св. Тайн, не считать непременной обязанностию то, чтобы они ходили в Церковь целую неделю, как делается у нас обыкновенно; но столько, сколько позволяют обстоятельства...»[28]. Таким образом, для новокрещённых не было чётких установленных правил посещения богослужений. По замыслу Иннокентия (Вениаминова), у новообращенных должен был постепенно появиться интерес, желание приходить на богослужения и приступать к Святым Таинствам, исходя из личного взросления в православной вере.

Согласно «Инструкции», Божественную литургию позволялось совершать на данном миссионеру святом антиминсе на всяком месте «и в чистом нежилом доме и под открытым небом; но для сего, по многим причинам, приличнее иметь особую палатку, которую раскидывать на местах по возможности чистых и на таковых местах убеждать жителей поставлять кресты, которые потом будут как признаком самого места, где была приносима безкровная жертва, так и местом общественных молитв для жителей в отсутствии твоё»[29]. Постоянное место пребывания надлежало иметь там, где было более полезно и нужно.

Согласно архивным данным, архиепископ Иннокентий с 9 января по 26 февраля 1854 г. в очередной раз оставил Якутск для осмотра церквей и развития миссионерской деятельности на территории края[30]. По окончании объезда якутской части своей епархии он сделал заключение о недостаточном количестве церквей и часовен. Архиепископ 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[31]. Решением Синода от 19 января 1855 г. якутам было разрешено возводить молитвенные дома. Во второй половине XIX в. при непосредственном участии самих якутов в Якутском крае было построено множество церквей и приходских домов. К концу XIX в. в якутской епархии насчитывалось 249 церквей и часовен[32].

Отметим, что опыт инкультурации христианства в этнические традиции коренных народов Якутского края имел значительные результаты. Главной заслугой святителя Иннокентия (Вениаминова) является перевод и

и издание основной богослужебной и вероучительной литературы на якутском языке, что в дальнейшем во многом способствовало проведению богослужений и других религиозных обрядов на якутском языке. Ставя во главу угла переводческую деятельность, Иннокентий (Вениаминов) был уверен, что якуты смогут на своём наречии сознательно усвоить христианские истины евангельского учения. Огромный вклад внёс архиепископ Иннокентий (Вениаминов) в развитие научных исследований в области языка, религиозных верований и обычаев якутского народа.

Своей судьбой и трудами святитель Иннокентий дал пример масштабной личности, соединившей в себе лучшие качества православного священника и русского ученого.

Библиографический список

1. Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. Под. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2005.
2. Аниховский С.Э. Иннокентий // Энциклопедия религий. – М., 2008. – С. 497–498.
3. 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.
4. Вениаминов Иннокентий. Замечания об алеутах (из Записок об островах Уналашкинского отдела) Изд. 2-е. – М., 2011.
5. Вениаминов Иннокентий. Записки об архинских алеутах и колошах (колюжах, тлинкитах). Изд. 2-е. – М., 2011.
6. Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – 272 с.
7. Забияко А.П. Религиоведение в России // Религиоведение. Энциклопед. словарь. Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 859–861.
8. Избранные труды Святителя Иннокентия, митрополита Московского, апостола Сибири и Америки / Сост. Борис Пивоваров. – Новосибирск; М., 1997.
9. Иннокентий, митрополит Московский. Автобиографическая записка // Творенія Иннокентія, митрополита Московскаго. Книга первая. –Собраны Иваномъ Барсуковымъ. – М., 1886. – С. 1–7.
10. Костылев П. Н. Российское религиоведение в мировом контексте // Сибирь на перекрестке мировых религий. – Новосибирск, 2006. – С. 61–65.
11. Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М., 2007.
12. Окладников А.П., Васильевский Р.С. По Аляске и Алеутским островам. – Новосибирск, 1974.
13. Окладников А.П. От Анги до Уналашки: удивительная судьба Ивана Попова // Вопросы истории. – 1976. – № 6. – С. 112–128.
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. – 280 с.
15. Токарев С.А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). –М.,1966.
16. Шишигин Е.С. Распространение христианства в Якутии. – Якутск, 1991. – 109 с.
17. Шахнович М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб., 2006.
18. Элбакян Е.С. Феномен советского религиоведения // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 141–162.

19. Яблоков И.Н. Религиоведение и история религиоведения. Дискуссия в отечественной литературе // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 127–140.

[1] Шахнович. М.М. Очерки по истории религиоведения. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006.
[2] Токарев С.А. История русской этнографии (Дооктябрьский период). – М.,1966. – С. 153.
[3] Окладников А.П. От Анги до Уналашки: удивительная судьба Ивана Попова // Вопросы истории. – 1976. – № 6. – С. 112–128.
[4] Иннокентий, митрополит Московский. Автобиографическая записка // Творенія Иннокентія, митрополита Московскаго. Книга первая. – Собраны Иваномъ Барсуковымъ. – М., 1886. – С. 5.
[5] Вениаминов Иннокентий. Замечания об алеутах (из Записок об островах Уналашкинского отдела) Изд. 2-е. – М., 2011. – С. 158.
[6] Иннокентий, митрополит Московский. Автобиографическая записка // Творенія Иннокентія, митрополита Московскаго. Книга первая. – Собраны Иваномъ Барсуковымъ. – М., 1886. – С. 5.
[7] Аниховский С.Э., Болотин Д.П., Забияко А.П., Пан Т.А. «Маньчжурский клин»: история, народы, религии. Под. ред. А.П. Забияко. – Благовещенск, 2005. – С. 3–5.
[8] Красников А.Н. Методологические проблемы религиоведения: Учебное пособие. – М., 2007. – С. 216.
[9] Вениаминов Иннокентий. Замечания об алеутах (из Записок об островах Уналашкинского отдела) Изд. 2-е. – М., 2011. – С. 63.
[10] Вениаминов Иннокентий. Замечания об алеутах (из Записок об островах Уналашкинского отдела) Изд. 2-е. – М., 2011. – С. 147–148.
[11] Амайон Роберта. Понятие шаманизма: формирование западной интерпретации // Религиоведение. – 2009. – № 1. – С. 3–15.
[12] Вениаминов Иннокентий. Замечания об алеутах (из Записок об островах Уналашкинского отдела) Изд. 2-е. – М., 2011. – С. 267–270.
[13] Вениаминов Иннокентий. Записки об атхинских алеутах и колошах (колюжах, тлинкитах). – М., 2011. – С. 152–154.
[14] См. о герменевтике религии: Жданов В.В. Герменевтика религии и современное религиоведение: подходы к религиоведческой герменевтике культуры // Религиоведение. – 2014. – № 1. – С. 123–139.
[15] Подробнее см.: Чирков Н.В. Миссионерская деятельность святителя Иннкентия (Вениаминова) в Якутии) // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 152–160.
[16] Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – С. 226.
[17] Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – С. 229.
[18] Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – С. 231.
[19] Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – С. 231.
[20] 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).
[21] См. подробнее: Забияко А.П. Религия и язык // Религиоведение. Энциклопедический словарь. – М., Академический проект, 2006. – С. 911–913.
[22] Таҥнара оболорун кытары кэпсэтэр. – Madrid: Editorial verbo divino, 1995. – P. 3.
[23] 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.
[24] 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).
[25] 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.
[26] 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.
[27] Слепцов А.П. Святитель 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).
[28] Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – С. 228.
[29] Журналы священника Иоанна Вениаминова / составитель О.Д. Якимов. – Якутск : Бичик, 2005. – С. 230.
[30] 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.
[31] Подробнее см.: Чирков Н.В. Миссионерская деятельность святителя Иннкентия (Вениаминова) в Якутии) // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 152–160.
[32] 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).

References

1. Shakhnovich M.M. *Ocherki po istorii religiovedeniya* [Essays on the History of Religious Studies]. St. Petersburg, Izdatel'stvo SPbGU, 2006.
2. Tokarev S.A. *Istoriya russkoy etnografii (Dooktyabr'skiy period)* [History of Russian Ethnography (Pre-Revolutionary Period)]. Moscow, 1966, P. 153.
3. Okladnikov A.P. *Voprosy istorii* [Issues of History]. 1976, No. 6, pp. 112–128.
4. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskago* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Ed. by I. Barsukov. Moscow, 1886, Vol. 1, P. 5.
5. V*eniaminov Innocent. Zamechaniya ob aleutakh (iz Zapisok ob ostrovakh Unalashkinskogo otdela)* [Notes on the Aleuts (from the Notes on the Islands of Unalaska Department)]. Moscow, 2011, P. 158.
6. *Tvoreniya Innokentiya, mitropolita Moskovskago* [Works of Saint Innocent Metropolitan of Moscow]. Ed. by I. Barsukov. Moscow, 1886, Vol. 1, P. 5.
7. Anikhovskiy S.E., Bolotin D.P., Zabiyako A.P., Pan T.A. *"Man'chzhurskiy klin": istoriya, narody, religii* ["The Manchurian Wedge": History, Peoples, Religions]. Blagoveschensk, 2005, pp. 3–5.
8. Krasnikov A.N. *Metodologicheskie problemy religiovedeniya* [Methodological Problems in Religious Studies]. Moscow, 2007, P. 216.
9. *Veniaminov Innocent. Zamechaniya ob aleutakh (iz Zapisok ob ostrovakh Unalashkinskogo otdela)* [Notes on the Aleuts (from the Notes on the Islands of Unalaska Department)]. Moscow, 2011, P. 63.
10. *Veniaminov Innocent. Zamechaniya ob aleutakh (iz Zapisok ob ostrovakh Unalashkinskogo otdela)* [Notes on the Aleuts (from the Notes on the Islands of Unalaska Department)]. Moscow, 2011, pp. 147–148.
11. Hamayon Roberta. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2009, No. 1, pp. 3–15.
12. *Veniaminov Innocent. Zamechaniya ob aleutakh (iz Zapisok ob ostrovakh Unalashkinskogo otdela)* [Notes on the Aleuts (from the Notes on the Islands of Unalaska Department)]. Moscow, 2011, pp. 267–270.
13. *Veniaminov Innocent. Zamechaniya ob aleutakh (iz Zapisok ob ostrovakh Unalashkinskogo otdela)* [Notes on the Aleuts (from the Notes on the Islands of Unalaska Department)]. Moscow, 2011, pp. 152–154.
14. Zhdanov V.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, No. 1, pp. 123–139.
15. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, No. 3, pp. 152–160.
16. *Zhurnaly svyashchennika Ioanna Veniaminova* [Journals of Saint John Veniaminov]. Ed. by O.D. Yakimov. Yakutsk, Bichik, 2005, P. 226.

17. *Zhurnaly svyashchennika Ioanna Veniaminova* [Journal-books of Saint John Veniaminov]. Ed. by O.D. Yakimov. Yakutsk, Bichik, 2005, P. 229.
18. *Zhurnaly svyashchennika Ioanna Veniaminova* [Journal-books of Saint John Veniaminov]. Ed. by O.D. Yakimov. Yakutsk, Bichik, 2005, P. 231.
19. *Zhurnaly svyashchennika Ioanna Veniaminova* [Journal-books of Saint John Veniaminov]. Ed. by O.D. Yakimov. Yakutsk, Bichik, 2005, P. 231.
20. Gulyaeva E.P. I*lin. 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).
21. Zabiyako A.P. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Moscow, Akademicheskiy proekt, 2006, pp. 911–913.
22. Tanhara obolorun kytary kepseter. – Madrid: Editorial verbo divino, 1995. – P. 3.
23. Popov G.A. I*storiya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian Missiaonary Work among the Yakuts and Other Peoples of the Yakut Region. Essays on the History of Yakutia] Ed. by L.N. Zhukova, E.P. Antonov. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 114.
24. Gulyaeva E.P. Ili*n. 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).
25. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian Missiaonary Work among the Yakuts and Other Peoples of the Yakut Region. Essays on the History of Yakutia] Ed. by L.N. Zhukova, E.P. Antonov. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 114.
26. Popov G.A. *Istoriya khristianskogo prosveshcheniya yakutov i drugikh inorodtsev Yakutskoy oblasti. Ocherki po istorii Yakutii* [History of Christian Missiaonary Work among the Yakuts and Other Peoples of the Yakut Region. Essays on the History of Yakutia] Ed. by L.N. Zhukova, E.P. Antonov. Yakutsk, YaGU; IGI AN RS(Ya), 2005, P. 114.
27. Sleptsov A.P. *Sedmitsa.Ru – Tserkovno-Nauchnyy Tsentr «Pravoslavnaya Entsiklopediya»* [Sedmitsa.Ru – the Church-Scientific Center "Orthodox Encyclopedia"]. 2008. Available at: http://www.sedmitza.ru/text/818046.html (accessed 28.07.2014).
28. *Zhurnaly svyashchennika Ioanna Veniaminova* [Journal-books of Saint John Veniaminov]. Ed. by O.D. Yakimov. Yakutsk, Bichik, 2005, P. 228.
29. *Zhurnaly svyashchennika Ioanna Veniaminova* [Journal-books of Saint John Veniaminov]. Ed. by O.D. Yakimov. Yakutsk, Bichik, 2005, P. 230.
30. Shishigin E.S. *Na sluzhbe yakutskomu narodu: Materialy pravoslavnykh konferentsiy* [In the Service of the Yakut People. Proc. of Orthodox Conferences]. Yakutsk, 2006, P. 135.
31. Chirkov N.V. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, No. 3, pp. 152–160.
32. 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).

Буянов Д.Е.

Религиозное сектантство в Приамурье во второй половине XIX – начале XX вв.: обзор научной литературы по проблеме

Д.Е. Буянов

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. В статье анализируется научная литература по теме религиозного сектантства в Амурской области в конце XIX – начале XX вв. Привлечены исторические источники и публицистика второй половины XIX в. – начала XX в. Рассматриваются работы советского периода. Большое внимание уделено новейшему этапу историографии проблемы, в том числе трудам дальневосточных исследователей. Делается вывод о недостаточной изученности многих вопросов деятельности сект в Амурской области во второй половине XIX – начале XX вв. (религиозные доктрины, обрядность, межконфессиональные контакты, взаимодействие с Русской православной церковью, органами власти и другие).

Ключевые слова: Русская православная церковь, неправославная христианская секта, молокане, духоборы, баптисты, поликонфессиональная структура, атеизм, государственно-церковные отношения

В российской и современной дальневосточной научной литературе всегда наблюдался определённый интерес к вопросам религиозной жизни. Бóльшая часть опубликованных работ имеет исторический характер и относится к Русской православной церкви. Между тем, внимание некоторых авторов привлекли христианские неправославные общины, действовавшие в Амурской области во второй половине XIX в. – начале XX в. (духовные христиане – духоборы и молокане, баптисты. Историография проблемы по состоянию на 2006 г. приведена в монографии М.Б. Сердюк «История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии»[2]. Однако в неё вошли не все работы, в той или иной степени касающиеся христианского сектантского движения на востоке страны. Кроме того, авторский историографический анализ достаточно краток, а основной объём книги занимает библиографический список изданий, в основном посвящённых деятельности Русской православной церкви и Русской старообрядческой церкви; сектам отведено сравнительно мало места, что отражает общее состояние современных религиоведческих исследований на Дальнем Востоке России.

Изучение различных аспектов религиозной и гражданской жизни тех религиозных течений, которые в публикациях назывались «сектантскими», началось ещё до революции. В книге О.М. Новицкого «Духоборцы. Их история и вероучение», вышедшей вторым существенно дополненным изданием

в 1882 г., отсутствует дальневосточный материал, но имеются важные сведения о положении секты в XVIII и XIX вв.[2]. Краткая информация о баптистах, духоборах и молоканах представлена в статьях в энциклопедическом словаре Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона[3].

С середины XIX в. начинается интенсивное освоение русскими Приамурского края. Среди первых жителей были сектанты, высланные на восток за принадлежность к незаконным религиозным обществам. Для закрепления переселенцев на новых местах правительству пришлось отказаться от репрессий и пойти на известное смягчение мер надзора и контроля за сектантами. С другой стороны, власти физически не могли обеспечить полицейское присутствие во всех населённых пунктах на обширной территории юга Дальнего Востока. Даже в городах, по соседству с государственными учреждениями (например, в Благовещенске), сектанты чувствовали себя достаточно свободно. Это не могло не вызвать ревнивого отношения к возникшей ситуации со стороны руководства Русской православной церкви. Из центра на восток были отправлены представители священного Синода, чтобы изучить положение дел на месте. По итогам их поездок составлялись отчеты, часть которых в литературно обработанном виде были опубликованы. Одна из таких работ принадлежит православному священнику К. Литвинцеву[4]. Прожив несколько лет в Благовещенске (автор называет его «молоканским городом»), К. Литвинцев, прежде всего, отмечает зажиточность сектантов[5]. Во-вторых, он считает молокан и духоборов русскими протестантами. В-третьих, отмечает различие в вероучениях молокан и духоборов: «Теоретические взгляды молокан на религиозные вопросы отзываются рационализмом, холодной рассудочностью; тогда как взгляды духоборов на те же самые вопросы носят чисто мистический характер…»[6]. Статья К. Литвинцева содержит много фактического материала, который требует, однако, критической оценки.

Амурскими сектантами занимался также А.В. Кириллов – известный в Благовещенске общественный деятель и краевед, преподаватель духовной семинарии, кандидат богословия (1851 – около 1910 гг.). Его труды отличает яркость повествования, хороший литературный язык, они, несмотря на описательный характер, дают основательное представление о жизни и обычаях амурских сектантов, их культовой практике. Но работы А.В. Кириллова посвящены в основном прыгунам, представлявшим собой относительно небольшую группу во всем течении русского духовного христианства[7]. Для оценки достоверности сообщаемых А.В. Кирилловым сведений важно знать источники, которыми располагал автор. Поскольку его статья «Амурские прыгуны или духовные христиане (Краткий историко-этнографический очерк) вышла в «Камчатских епархиальных ведомостях» в 1897 г. (в 1898 г. была перепечатана отдельной брошюрой), когда газетный рынок Приамурья был представлен только «Амурской газетой» (стала выходить с 1895 г.), можно утверждать, что материалами местной прессы А.В. Кириллов практически не пользовался. Скорее всего, он привлёк для работы документы, которые обращались в епархиальном управлении и известия, основанные разного рода слухах, циркулирующих в среде городских обывателей. Православная позиция К. Литвинцева и А.В. Кириллова предопределила негативный тон в описании амурских сектантов.

В конце XIX в. и в первом десятилетии XX в. Благовещенская и Приамурская епархия Русской православной церкви проводила активную противосектантскую работу. В Благовещенске проходили публичные диспуты и беседы, на которых затрагивались волнующие всех религиозные вопросы. Отчёты о них, а также другие публикации об амурских сектантах напечатаны в журнале «Благовещенские епархиальные ведомости» (в 1894–1899 гг.

назывался «Камчатские епархиальные ведомости»). Некоторые из указанных материалов за 1902–1905 гг. написаны, или отредактированы противосектантским миссионером Василием Аркадьевичем Трониным, человеком образованным, кандидатом богословия. Несмотря на негативное восприятие православными священниками сектантов, первые в процессе полемики со своими оппонентами воспроизводят некоторые положения вероучений духовных христиан и баптистов.

После окончания гражданской войны наступил новый этап в изучении проблемы. Это время было относительно спокойным и безопасным для деятельности религиозных организаций в СССР. Исследователи пока ещё могли без оглядки на идеологические и политические ограничения заняться наукой. Архивы были более или менее доступны. Сектанты с их резкими выступлениями против господствующей церкви, со смелыми попытками перестроить свою жизнь на началах уничтожения частной собственности, несомненно, привлекли внимание революционно настроенной части научного сообщества. В этой связи следует отметить работу М.В. Муратова «Духоборцы в Восточной Сибири в первой половине XIX века»[8]. Она написана на основе архивов канцелярии генерал-губернатора Восточной Сибири и Иркутской духовной консистории. В данной публикации упоминаются фамилии, которые в Амурской области в начале XX в. считались традиционно молоканскими (Меньшагины или Меньщагины, Кузнецовы), говорится не только о духоборах, но и о молоканах, которые вместе отбывали ссылку в Сибири.

В 1928 г. в журнале «Духовный христианин» видный деятель молоканского движения в России Н.Ф. Кудинов опубликовал материал «Духовные христиане молокане (краткий исторический очерк)», в котором содержатся важные сведения о молоканах и их вере. В сочинении Н.Ф. Кудинова имеется историческая часть и его полемика со своими оппонентами внутри молоканского движения[9].

На 1920-е гг. приходится расцвет баптизма на Дальнем Востоке. Наблюдается рост баптистских общин, главным образом за счёт перехода в их состав молокан и членов других протестантских деноминаций. Г.С. Лялина отмечала, что за 1920–1926 гг. в трёх областях Дальнего Востока – Амурской, Приморской и Забайкальской численность баптистских обществ увеличилась в 4 раза[10]. События в религиозной жизни Амурской области в конце XIX – первой четверти XX вв. описаны в воспоминаниях известного баптистского проповедника Г. Винса «Тропою верности», изданных на русском языке в г. Экхарте (США) в 1990 г. В них кроме характеристики баптистского движения имеется раздел, посвящённый молоканам[11].

С середины 1920-х гг. советское государство переходит к ужесточению своей политики в отношении церкви и сект. 27–30 апреля 1926 г. при ЦК ВКП(б) прошло антирелигиозное совещание, на котором были приняты тезисы, направленные на активизацию атеистической пропаганды. Совещание было подготовлено Агитпропом ЦК ВКП(б) с участием видных партийных работников (В.Д. Бонч-Бруевич, П.А. Красиков, П.Г. Смидович, Ф.М. Путинцев). Они выезжали на места для получения дополнительной информации. Собранные материалы были обобщены в докладах и были использованы для подготовки тезисов совещания. Отмечалось, что «Старообрядческие, молоканские, скопческие, духоборческие секты не растут. Адвентисты и толстовцы растут, но в количественном отношении являются малораспространенными сектами. Распространенными и сильно растущими являются секты баптистов и евангелистов»[12]. Тезисы содержат выводы и характеристики сектантского движения, распространяющиеся и на российский Дальний Восток.

Материалы совещания при ЦК ВКП(б) 27–30 апреля 1926 г. легли в

основу статей Ф.М. Путинцева и А. Долотова, опубликованные в 1926–1927 гг. в советских антирелигиозных изданиях. В работах Ф.М. Путинцева «Сектантство и антирелигиозная пропаганда»[13], «Современное сектантство»[14], «Районы распространения сектантства прежде и теперь»[15] приводятся сведения, касающиеся деятельности сект на территории Амурской области. В 1927 г. в журнале «Антирелигиозник» под псевдонимом «Безбожник» была опубликована статья «Сектанты в Дальневосточном крае», содержащая обширный фактический и статистический материал по проблеме[16]. Вероятно её автором был член комиссии по подготовке Антирелигиозного совещания при ЦК ВКП(б) 27–30 апреля 1926 г. А. Долотов. На это указывает аналогичная по стилю работа А. Долотова «Сектантство в Сибири»[17]. М.Б. Сердюк приписывает авторство статьи «Сектанты в Дальневосточном крае» А. Долотову[18].

8 апреля 1929 г. было принято постановление ВЦИК и СНК СССР «О религиозных объединениях»[19]. С этого времени религиозная жизнь в стране переходила под полный контроль государства. Количество публикаций по вопросам религии стало сокращаться. То, что выходило из печати, предназначалось в основном для потребностей атеистической пропаганды. Издания 1930-х гг. по религиозной тематике пронизаны духом героической романтики построения социалистического общества, верой в скорое появление нового человека, свободного от религиозных заблуждений, в них выпукло чувствуется пафос классовой борьбы, нередко ставится знак равенства между служителями культа и контрреволюционерами. Стиль изложения материала часто резок и прямолинеен, выводы категоричны и безапелляционны. Для литературы 1930-х гг. характерны слабая документальная база и поверхностное изучение религиозных и социальных процессов в сектантской среде. Это относится к книге И.П. Морозова «Молокане»[20]. Впрочем, указанный автор сообщает немало сведений и фактов, которые при их критическом переосмыслении представляют ценный задел для изучения молоканского движения. В работе И.П. Морозова есть материал, касающийся Амурской области. К концу предвоенного десятилетия в СССР были закрыты почти все культовые здания, а многие религиозные общества закрыты. Научное изучение религии практически прекратилось.

Начиная с конца 1950-х гг., в отечественной историографии стали вновь появляться работы, посвящённые вопросам религии и церковным организациям, действовавшим в России во второй половине XIX в. – первых десятилетиях XX в. Всплеск исследовательской активности можно связать с двумя моментами. Первый следует приурочить к изменению политики советского государства в религиозных вопросах. После периода некоторого затишья снова усилилась атеистическая направленность внутренней политики СССР. В 1954 г. ЦК КПСС принял два постановления по вопросам антирелигиозной пропаганды. В первом от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» говорилось, что «…церковь и различные религиозные секты значительно оживили свою деятельность, укрепили свои кадры и, гибко приспосабливаясь к современным условиям, усиленно распространяют религиозную идеологию среди отсталых слоёв населения…»[21]. Во втором постановлении от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» предлагалось вести антирелигиозную работу, не оскорбляя чувств верующих[22]. После опубликования указанных документов, как всегда это было в Советском Союзе, сначала появились статьи в «тему» в массовых газетах и журналах, а потом и соответствующие научные работы, комментирующие и обосновывающие линию партии. Ещё одной причиной активизации религиоведческого направления в советском обществознании было то, что после

войны деятельность многих конфессий была легализована, а исследование различных религиозных культов стало перспективным в научном плане. Для литературы этого периода характерна преемственность с политической и научной традицией 1920-х–30-х гг., заключающаяся в отношении к церкви и сектантству как вредному антиобщественному явлению. Однако все грубые выпады против церкви и верующих были устранены; вместо них мы наблюдаем попытки научного анализа проблемы, исследования как её исторической и материальной частей (культовые здания, произведения искусства и т.д.), так и философско-духовной сферы.

Таким образом, с середины XX в. снова началось накопление научного материала по проблеме. Изучением неправославных христианских общин на Дальнем Востоке занимались Н.М. Балалаева, В.С. Флеров, А.Ф. Чиченина, И.Д. Эйнгорн, И.В. Соснина. Последняя в 1963 г. защитила кандидатскую диссертацию по проблеме современного христианского сектантства на материалах Амурской области[23]. В 1962 г. была опубликована её брошюра «Правда об амурских сектантах». В ней рассказывается о появлении сектантов на Амуре и их жизни до революции, а также в советский период, но при этом автор не скрывает своего отрицательного отношения к ним[24].

В историографии проблемы выделяются работы хабаровского учёного Н.М. Балалаевой[25]. Они посвящены в основном истории сектантского движения на Дальнем Востоке России с середины XIX в. до 30-х гг. XX в. (молокане, баптисты, адвентисты седьмого дня, и отчасти, духоборы). Описано переселение сектантов на восток страны, их хозяйство и социальные процессы в сектантской среде. Однако основы религиозных доктрин исследованы недостаточно глубоко. Деятельность амурских сектантов оценивается как способствующая развитию буржуазных отношений, чему мешала реакционно-феодальная политика царского правительства. В итоге, по мнению Н.М. Балалаевой, сектантам в Амурской области так и не удалось реализовать свои идеи построения царства божия на земле.

В целом для публикаций того периода сохраняют значение оценки и выводы периода классового подхода к вопросам религии. Для советских авторов рядовые верующие – это глубоко заблуждающиеся, неграмотные и отсталые люди, их руководители – «мракобесы без маски»[26]. К этому блоку литературы примыкает книга преподавателя Благовещенского педагогического института, доктора философских наук, активного участника атеистического движения И.Я. Дьякова «Боги не умирают сами», в которой затрагивается деятельность сект на территории Амурской области[27].

В это время в центральных издательствах выходят работы, посвящённые сектантству, в которых упоминается Амурская область. Это книги И.А. Малаховой «Духовные христиане»[28], А.И. Клибанова «Религиозное сектантство в прошлом и настоящем»[29] и уже цитированная работа Г.С. Лялиной «Баптизм: иллюзии и реальность»[30]. В издании Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов «История евангельских христиан-баптистов в СССР» имеется раздел, посвященный организациям баптистов на Дальнем Востоке[31].

С начала 1990-х гг. изучение религиозных организаций в России вступило в новый этап. Изменилась методология, значительно расширилась источниковая база. В кандидатской диссертации М.Б. Сердюк «Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858–1917 гг.)» описана деятельность неправославных общин[32]. В 2008 г. Е.А. Мурыгина защитила диссертацию на соискание учёной степени кандидата исторических наук по теме «Баптистские общины в поликонфессиональной структуре Дальнего Востока России во второй половине XIX – 30-е гг. XX в.»[33]. Историей баптизма в Амурской области

занимались В.Л. Культенков, Л.В. Кужевская, Е.И. Шевкунова.

Разные аспекты экономической, социальной и духовной жизни сектантов затронули в своих работах Ю.В. Аргудяева, Ю.С. Рудакова, Л.Е. Фетисова, Л.А. Фоминых, А.А. Шаула, Н.Г. Архипова, В.П. Рожкова, Ю.Н. Осипов, И.А. Болотина, Т.М. Кажанова. Наиболее весомый вклад в изучение темы внесла Ю.В. Аргудяева[34]. В книге И.И. Щукина «Очерки истории Тамбовского района (с древнейших времен до 1924 года)» описывается быт духовных христиан и баптистов в зазейских селах в дореволюционный период и в первые годы советской власти[35].

В 2010 г. в Новосибирске вышла книга «История семьи Поповых – Коротаевых». В её основе лежат перепечатки статей про молокан из газеты «Благовещенск», однако она содержит воспоминания Ивана Яковлевича Попова – потомка известного амурского молоканского рода. В предисловии к изданию разъясняются принципы молоканского вероучения. В книге немало фактических ошибок, что умаляет её научную ценность[36].

Некоторые вопросы жизни сектантов на Амуре получили освещение в обобщающих трудах по истории региона[37]. Важное место в историографии проблемы имеют материалы К.И. Никонова, В.Э. Багдасаряна, Р.А. Кобызова, опубликованные в энциклопедических изданиях «Религиоведение. Энциклопедический словарь» (2006 г.) и «Энциклопедия религий» (2008 г.)[38].

Проблемы религиозного быта молокан, их экономической деятельности, их взаимоотношений с органами царской власти, православной церковью исследовал Е.В. Буянов[39].

Таким образом, за последние сто лет накоплен достаточно объёмный материал по истории религии в Амурской области. Гораздо меньше внимания уделено проблеме религиозного сектантства. При этом многие важные и принципиальные стороны вероучения сектантов, их культовой практики, трудовой этики, ведения хозяйства и внутриобщинных отношений не исследованы в достаточной степени.

Изучению проблемы религиозного сектантства в Амурской области препятствует непростая источниковая ситуация. Сами сектанты вследствие закрытости своих общин практически не оставили никаких письменных свидетельств о своей деятельности. Органы царской власти рассматривали секты как вредные организации и документировали только ту информацию о сектантах, которая касалась вопросов государственной и общественной безопасности. В советское время в связи с проводимой в стране жёсткой атеистической политикой, переходящей порой в гонения на церковь, изучением сект за редкими исключениями никто серьезно и глубоко не занимался. Все гуманитарные исследования того времени велись под знаком критического отношения к религии. В 30-е гг. XX в. сектантские общины в СССР были повсеместно ликвидированы, а скоро была утрачена социальная память об их деятельности. Между тем амурские сектанты внести значительный вклад в хозяйственное освоение края и тем самым способствовали укреплению позиций России на Дальнем Востоке. Поэтому важное значение имеет восстановление исторической правды о христианских неправославных сектах в Приамурье. Требуется основательно изучить их религиозные установки, символы веры, трудовую этику, отношения внутри общин, особенности отправления культа, взаимодействия между собой и отношения с Русской православной церковью.

Библиографический список

1. Аргудяева Ю.В. Молокане в Приамурье // Традиционная культура Востока Азии: археология и культурная антропология. – Благовещенск, 1995. – С. 156–173.

2. Балалева Н.М. Она же. История религиозного сектантства на Дальнем Востоке СССР (1859–1936): Автореф. дис. … доктора истор. наук. – М., 1971.
3. Буянов Е.В. Духовные христиане молокане в Амурской области во второй половине XIX – первой трети XX вв. – Благовещенск, 2013.
4. Кириллов А.В. Явление «царя царей» (страничка из жизни амурских прыгунов) // Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. – 1895. – № 1. – С. 5–11; № 2. – С. 34–38; № 3. – С. 62–69; № 4. – С. 89–95.
5. Кобызов Р.А. Молокане // Религиоведение. Энциклопедический словарь / А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 650–652.
6. Никонов К.И. Баптизм // Религиоведение. Энциклопедический словарь / А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 91–93.
7. Новицкий О.М. Духоборцы. Их история и вероучение. 2-е изд. – Киев, 1882.
8. Сердюк М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии. – Владивосток, 2006.
9. Сердюк М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии. – Владивосток, 2006. – С. 203.
10. Соснина И.В. Правда об амурских сектантах. – Благовещенск, 1962.

---

[1] Сердюк М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии. – Владивосток, 2006.

[2] Новицкий О.М. Духоборцы. Их история и вероучение. 2-е изд. – Киев,1882.

[3] Баптисты // Энциклопедический словарь. Т. III / Ф.А. Брокгауз, И.А. Ефрон. – СПб, 1891. – С. 23–26; Духоборцы // Там же. Т. XI, полутом 21. – СПб, 1893. – С. 251–253; Молокане // Там же. Т. XIXA, полутом 38. – СПб, 1896. – С. 644–646.

[4] Литвинцев К. Амурские сектанты: молокане и духоборы. Историко-этнографический очерк // Христианское чтение. – 1887. – № 11–12. – С. 549–567; 1888. – № 11–12. – С. 664–681.

[5] Там же. – 1887. – № 11–12. – С. 552.

[6] Там же. – С. 553.

[7] Кириллов А.В. Явление «царя царей» (страничка из жизни амурских прыгунов) // Камчатские епархиальные ведомости. Благовещенск, 1895. – 1895. – № 1. – С. 5–11; № 2. – С. 34–38; № 3. – С. 62–69; № 4. – С. 89–95; Он же. Амурские прыгуны или духовные христиане (Краткий историко-этнографический очерк) // Камчатские епархиальные ведомости. – Благовещенск, 1897. – № 6. – С. 111–120; № 7. – С. 131–137; № 10. – С. 187–197; № 13. – С. 261–266; № 16. – С. 321–330; № 19. – С. 385–402; № 22. – С. 437–443; Он же. Амурские прыгуны или духовные христиане: Краткий историко-этнографический очерк. – Благовещенск, 1898.

[8] Муратов М.В. Духоборцы в Восточной Сибири в первой половине XIX века. Труды Государственного Иркутского университета Выпуск пятый. – Иркутск, 1923.

[9] Кудинов Н.Ф. Духовные христиане молокане (краткий исторический очерк) // Молоканский журнал «Духовный христианин». – 1992. – № 1. – С. 10–49.

[10] Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. – М., 1977. – С. 57–58.

[11] Винс Г. Тропою верности. – Экхарт (ELKHART USA), 1990.

[12] Тезисы, принятые на Антирелигиозном совещании при ЦК ВКП(б) 27–30 апреля 1926 г. // Критика религиозного сектантства (опыт изучения религиозного сектантства в 20-х – начале 30-х годов / Общ. ред. и предисл. А.И. Клибанова / Сост. и автор примечаний Г.С. Лялина. – М, 1974. – С. 34.

[13] Путинцев Ф.М. Сектантство и антирелигиозная пропаганда // Критика религиозного сектантства (опыт изучения религиозного сектантства в 20-х –начале 30-х годов. – С. 49–57.

[14] Путинцев Ф.М. Современное сектантство // Критика религиозного сектантства (опыт изучения религиозного сектантства в 20-х – начале 30-х годов. – С. 57–79.

[15] Путинцев Ф.М. Районы распространения сектантства прежде и теперь // Критика религиозного сектантства (опыт изучения религиозного сектантства в 20-х – начале 30-х годов. – С. 79–88.

[16] Сектанты в Дальневосточном крае // Критика религиозного сектантства (опыт изучения религиозного сектантства в 20-х – начале 30-х годов. – С. 121–131.
[17] Долотов А. Сектантство в Сибири // Критика религиозного сектантства (опыт изучения религиозного сектантства в 20-х – начале 30-х годов. – С. 102–121.
[18] Сердюк М.Б. История религии на Дальнем Востоке в исследованиях и библиографии. – Владивосток, 2006. – С. 203.
[19] Постановление ВЦИК и СНК СССР от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях» // Религия и власть на Дальнем Востоке России. Сборник документов Государственного архива Хабаровского края. – Хабаровск, 2001. – С. 188–190.
[20] Морозов И.П. Молокане. – М. – Л., 1931.
[21] Постановление ЦК КПСС от 7 июля 1954 г. «О крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах её улучшения» // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т. 8. 1946–1955. Изд. 9-е доп. и испр. – М., 1985. – С. 428–432.
[22] Постановление ЦК КПСС от 10 ноября 1954 г. «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» // Там же. – С. 446–450.
[23] Соснина И.В. Критика идеологии современного христианского сектантства. По материалам Амурской области: Автореф. дис. … канд. философ. наук. – М., 1963.
[24] Соснина И.В. Правда об амурских сектантах. – Благовещенск, 1962.
[25] Балалаева Н.М. Из истории борьбы с контрреволюционной деятельностью баптистских организаций на Дальнем Востоке в первые годы советской власти // Из истории советского Дальнего Востока. – Хабаровск, 1963. – С. 96–112; Она же. О борьбе религиозного сектантства против колхозного движения на Дальнем Востоке СССР // Из истории борьбы за советскую власть и социалистическое строительство на Дальнем Востоке. – Хабаровск, 1965. – С. 110–128; Она же. О переселении молокан в Амурскую область // Ученые записки Хабаровского государственного педагогического института. – Хабаровск, 1968. – Т. 16. (серия историческая). – С. 24–39; Она же. Появление баптизма в Приамурье // Ученые записки Хабаровского государственного педагогического института. – Хабаровск, 1969. – Т. 21. (серия историческая). – С. 18–28; Она же. Антисоветская деятельность амурских религиозных сект (ноябрь 1922–1924 гг. // Учёные записки Хабаровского государственного педагогического института. – Хабаровск, 1970. – Т. 28. Ч. I. (серия историческая). – С. 3–29; Она же. История религиозного сектантства на Дальнем Востоке СССР (1859–1936): Автореф. дис. … доктора истор. наук. – М., 1971; Она же. Амурское молоканство в период 1906–1917 гг. // Вопросы истории Дальнего Востока. – Хабаровск, 1972. – С. 188–217; Она же. Упадок религиозного сектантства на Дальнем Востоке в условиях строительства и победы социализма // Там же. – С. 218–239; Она же. О попытке переселения земледельческого населения Амурской области на Камчатку в 1911–1912 годах // Вопросы истории Дальнего Востока. Вып. III. – Хабаровск, 1973. – С. 3–9.
[26] См., напр.: Мракобесы без маски: правда о религиозных организациях, действующих в Амурской области. – Благовещенск, 1960.
[27] Дьяков И.Я. Боги не умирают сами. – М., 1971.
[28] Малахова И.А. Духовные христиане. – М., 1970.
[29] Клибанов А.И. Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973.
[30] Лялина Г.С. Баптизм: иллюзии и реальность. – М., 1987.
[31] История евангельских христиан-баптистов в СССР. – М., 1989.
[32] Сердюк М.Б. Религиозная жизнь Дальнего Востока (1858–1917 гг.): Дис. … канд. истор. наук. – Владивосток, 1998.
[33] Мурыгина Е.А. Баптистские общины в поликонфессиональной структуре Дальнего Востока России во второй половине XIX – 30-е гг. XX в.: Дис. … канд. истор. наук. – Хабаровск, 2008.
[34] Аргудяева Ю.В. Молокане в Приамурье // Традиционная культура Востока Азии: археология и культурная антропология. – Благовещенск, 1995. – С. 156–173; Она же. Крестьянская семья у восточных славян на юге Дальнего Востока России (50-е гг. XIX в. – начало XX в.). – М., 1997; Она же. Культура и быт молокан Амурской области // Дни славянской письменности и культуры: Материалы тезисов и докладов к научно-практической конференции. – Владивосток, 1997. – С. 19–21; Она же. Роль конфессиональных групп русских в освоении Дальнего Востока // Российское Приамурье: история и

современность. Материалы докладов научного семинара, посвященного 350-летию похода Е.П. Хабарова, 24–25 ноября 1999 г. – Хабаровск, 1999. – С. 57–61; Она же. Этническая и этнокультурная история русских на юге Дальнего Востока России (вторая половина XIX–начало XX в.). Книга I. Крестьяне. – Владивосток, 2006;

[35] Щукин И.И. Очерки истории Тамбовского района (с древнейших времен до 1924 года). – Благовещенск, 2004.

[36] История семьи Поповых – Коротаевых / Авторский коллектив: И.Я. Попов (руководитель), составитель Т.А. Чингина при участии Н.П. Толоконской. – Новосибирск, 2010.

[37] История Амурской области с древнейших времен до начала XX века / Под ред. А.П. Деревянко, А.П. Забияко. – Благовещенск, 2008; История Благовещенска. 1856–1917. В 2-х т. Т. 1. – Благовещенск, 2009; История Благовещенска. 1856–1917. В 2-х т. Т. 2. – Благовещенск, 2009; Деловой мир Приамурья (середина XIX – начало XX вв.). В 2-х т. Т. 1. – Благовещенск, 2013; Деловой мир Приамурья (середина XIX – начало XX вв.). В 2-х т. Т. 2. – Благовещенск, 2013; Энциклопедия литературной жизни Приамурья XIX–XXI веков / Составление, редактирование, вступ. Статья А.В. Урманова. – Благовещенск, 2013.

[38] Никонов К.И. Баптизм // Религиоведение. Энциклопедический словарь / А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2006. – С. 91–93; Багдасарян В.Э. Духоборы, духоборцы // Там же. – С. 323–325; Кобызов Р.А. Молокане // Там же. – С. 650–652; Никонов К.И. Баптизм // Энциклопедия религий / Под ред. А.П. Забияко, А.Н. Красникова, Е.С. Элбакян. – М., 2008. – С. 140–142; Багдасарян В.Э. Духоборы, духоборцы // Там же. – С. 412–414; Кобызов Р.А. Молокане // Там же. – С. 825–826.

[39] Буянов Е.В. Духовные христиане молокане в Амурской области во второй половине XIX – первой трети XX вв. – Благовещенск, 2013.

References

1. Argudyaeva Yu.V. *Traditsionnaya kul'tura Vostoka Azii: arkheologiya i kul'turnaya antropologiya* [Traditional Culture of Eastern Asia: Archeology and Cultural Anthropology]. Blagoveschensk, 1995, pp. 156 – 173.

2. Argudyaeva Yu.V. *Krest'yanskaya sem'ya u vostochnykh slavyan na yuge Dal'nego Vostoka Rossii (50-e gg. KhIKh v. – nachalo KhKh v.*) [Peasant Family among the Eastern Slavs in the South of the Russian Far East (1950s of XX – early XXI Centuries)]. Moscow, Institut etnologii i antropologii RAN, Institut istorii, arkheologii i etnografii narodov Dal'nego Vostoka DVO RAN, 1997, 314 p.

3. Argudyaeva Yu.V. *Dni slavyanskoy pis'mennosti i kul'tury: Materialy tezisov i dokladov k nauchno-prakticheskoy konferentsii* [Days of Slavic Writing and Culture. Proc. of Theses and Reports of Scientific and Practical Conference]. Vladivostok, 1997, pp. 19 – 21.

4. Argudyaeva Yu.V. *Rossiyskoe Priamur'e: istoriya i sovremennost'. Materialy dokladov nauchnogo seminara, posvyashchennogo 350-letiyu pokhoda E.P. Khabarova* [The Russian Amur Region: History and the Present Days. Proc. of Reports of Scientific Seminar Dedicated to the 350th Anniversary of the Campaign of E.P. Khabarov. 24-25 November 1999.]. Khabarovsk, 1999, pp. 57 – 61.

5. Argudyaeva Yu.V. *Etnicheskaya i etnokul'turnaya istoriya russkikh na yuge Dal'nego Vostoka Rossii (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.)* [Ethnic and Ethno-Cultural History of the Russians in the South of the Russian Far East (the second half of XIX – early XX centuries)]. Vol. I. Vladivostok, DVO RAN, 2006, 312 p.

6. Bagdasaryan V.E. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Ed. by A.P.Zabiyako, A.N. Krasnikova, E.S. Elbakyan. Moscow, 2006, pp. 323 – 325.

7. Bagdasaryan V.E. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Ed. by A.P.Zabiyako, A.N. Krasnikova, E.S. Elbakyan. Moscow, 2008, pp. 412 – 414.

8. Balalaeva N.M. *Iz istorii sovetskogo Dal'nego Vostoka* [From the History of the Soviet Far East]. Khabarovsk, 1963, pp. 96 – 112.

9. Balalaeva N.M. *Iz istorii bor'by za sovetskuyu vlast' i sotsialisticheskoe stroitel'stvo na Dal'nem Vostoke* [From the History of the Struggle for the Soviet Power and Socialistic Construction in the Far East]. Khabarovsk, 1965, pp. 110 – 128.

10. Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski Khabarovskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta* [Scientific Notes of Khabarovsk State Pedagogical Institute]. Khabarovsk, 1968, Vol. 16 (Historical Series), pp. 24 – 39.

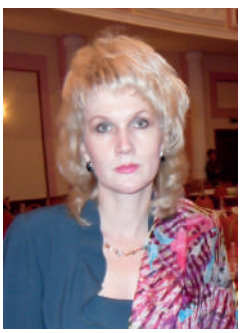
11. Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski Khabarovskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta* [Scientific Notes of Khabarovsk State Pedagogical Institute]. Khabarovsk, 1969, Vol. 21 (Historical Series), pp. 18 – 28.
12. Balalaeva N.M. *Uchenye zapiski Khabarovskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo instituta* [Scientific Notes of Khabarovsk State Pedagogical Institute]. Khabarovsk, 1970, Vol. 28, Part I (Historical Series), pp. 3 – 29.
13. Balalaeva N.M. I*storiya religioznogo sektantstva na Dal'nem Vostoke SSSR (1859 – 1936): Avtoref. dis. doktora istor. nauk* [History of Religious Sectarianism in the Soviet Far East (1859 – 1936). Abstract of D.Sc. Thesis in History]. Moscow, 1971, 36 p.
14. Balalaeva N.M. *Voprosy istorii Dal'nego Vostoka* [Questions of the Far Eastern History]. Khabarovsk, 1972, pp. 188 – 217.
15. Balalaeva N.M. *Voprosy istorii Dal'nego Vostoka* [Questions of the Far Eastern History]. Khabarovsk, 1972, pp. 218 – 239.
16. Balalaeva N.M. *Voprosy istorii Dal'nego Vostoka* [Questions of the Far Eastern History]. Khabarovsk, 1973, Vol. 3, pp. 3 – 9.
17. F.A. Brockhaus, I.A. Efron. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. SPb, 1891, Vol. 3, pp. 23 – 26.
18. Buyanov E.V. *Dukhovnye khristiane molokane v Amurskoy oblasti vo vtoroy polovine XIX – pervoy treti XX vv.* [Spiritual Christians Molokans in the Amur Region in the Second Half of XIX – the first third of XX century]. Blagoveschensk: Amurskiy gosudarstvennyy universitet, 2013, 396 p.
19. Vins G. *Tropoyu vernosti* [The Path of Fidelity]. Elkhart, USA, 1990, 156 p.
20. *Delovoy mir Priamur'ya (seredina XIX – nachalo XX vv.)* [Business World of the Amur Region (the middle of XIX – early XX centuries)]. Vol. 1. Blagoveschensk, OAO "Amurskaya yarmarka", 2013, 552 p.
21. *Delovoy mir Priamur'ya (seredina XIX – nachalo XX vv.)* [Business World of the Amur Region (the middle of XIX – early XX centuries)]. Vol. 1. Blagoveschensk, OAO "Amurskaya yarmarka", 2013, 552 p.
22. Dolotov A. *Kritika religioznogo sektantstva (opyt izucheniya religioznogo sektantstva v 20-kh – nachale 30-kh godov* [Criticism of Religious Sectarianism (The Experience of Studying Religious Sects in 1920s – early 1930s years)]. Ed. by A.I. Klibanova, G.S. Lyalina. Moscow, 1974, pp. 102 – 121.
23. F.A. Brockhaus, I.A. Efron. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. Vol. 21, St. Petersburg, 1893, pp. 251 – 253.
24. D'yakov I.Ya. *Bogi ne umirayut sami* [Gods Do Not Die Themselves]. Moscow, Izdatel'stvo "Znanie", 1971, 88 p.
25. *Istoriya Amurskoy oblasti s drevneyshikh vremen do nachala XX veka* [History of the Amur Oblast from the Ancient Times to the Early XX Century]. Ed. by A.P. Derevyanko, A.P. Zabiyako. Blagoveschensk, 2008. – 424 s.
26. *Istoriya Blagoveschenska. 1856 – 1917* [History of Blagoveschensk. 1856-1917]. Vol. 1. Blagoveschensk: OAO "Amurskaya yarmarka", 2009, 464 p.
27. *Istoriya Blagoveschenska. 1856 – 1917* [History of Blagoveschensk. 1856-1917]. Vol. 2. Blagoveschensk: OAO "Amurskaya yarmarka", 2009, 496 p.
28. *Istoriya evangel'skikh khristian-baptistov v SSSR* [History of Evangelicals-Baptists in USSR]. Moscow, Izdatel'stvo VSEKhB, 1989, 624 p.
29. *Istoriya sem'i Popovykh – Korotaevykh* [History of the Family of the Popovs-Korotaevs]. Novosibirsk: izdatel'skiy dom "Sibirskaya gornitsa", 2010, 128 p.
30. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1895, No. 1, pp. 5 – 11.
31. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1895, No. 2, pp. 34 – 38.
32. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1895, No. 3, pp. 62 – 69.
33. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1895, No. 4, pp. 89 – 95.
34. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1897, No. 6, pp. 111 – 120.
35. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal].

Blagoveschensk, 1897, No. 7, pp. 131 – 137.
36. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1897, No. 10, S. 187 – 197.
37. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1897, No. 13, pp. 261 – 266.
38. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1897, No. 16, pp. 321 – 330.
39. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1897, No. 19, pp. 385 – 402.
40. Kirillov A.V. *Kamchatskie eparkhial'nye vedomosti* [Kamchatka Diocesan Journal]. Blagoveschensk, 1897, No. 22, pp. 437 – 443.
41. Kirillov A.V. *Amurskie pryguny ili dukhovnye khristiane: Kratkiy istoriko-etnograficheskiy ocherk* [The Amur Jumpers or Spiritual Christians: A Brief Historical and Geographical Essay]. Blagoveschensk, 1898, 91 p.
42. Klibanov A.I. *Religioznoe sektantstvo v proshlom i nastoyashchem* [Religious Sectarianism in the Past and Present]. Moscow, Nauka, 1973, 256 p.
43. Kobyzov R.A. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Ed. by A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow, 2006, pp. 650 – 652.
44. Kobyzov R.A. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Ed. by A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow, 2008, pp. 825 – 826.
45. Kudinov N.F. *Molokanskiy zhurnal "Dukhovnyy khristianin"* [Molokans Journal "Spiritual Christian"]. 1992, No. 1, pp. 10 – 49.
46. Litvintsev K. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1887, No. 11 – 12, pp. 549 – 567.
47. Litvintsev K. *Khristianskoe chtenie* [Christian Reading]. 1888, No. 11 – 12, pp. 664 – 681.
48. Lyalina G.S. *Baptizm: illyuzii i real'nost'* [Baptism: Illusions and Reality]. Moscow, Politizdat, 1977, 144 p.
49. Malakhova I.A. *Dukhovnye khristiane* [Spiritual Christians]. Moscow, Politizdat, 1970, 128 p.
50. F.A. Brockhaus, I.A. Efron. *Entsiklopedicheskiy slovar'* [Encyclopedic Dictionary]. Vol. XIXa. St. Petersburg, 1896, pp. 644 – 646.
51. Morozov I.P. *Molokane* [Molokans]. Moscow, Leningrad, OGIZ – Moskovskiy rabochiy, 1931, 144 p.
52. *Mrakobesy bez maski: pravda o religioznykh organizatsiyakh, deystvuyushchikh v Amurskoy oblasti* [Obscurants without a Mask: the Truth about Religious Organizations Operating in the Amur Region]. Blagoveschensk, Amurskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1960, 80 p.
53. Muratov M.V. Dukhobortsy v Vostochnoy Sibiri v pervoy polovine KhIKh veka. Trudy Gosudarstvennogo Irkutskogo universiteta Vypusk pyatyy. – Irkutsk: Izdatel'stvo Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta, 1923. – 55 s.
54. Murygina E.A. *Baptistskie obshchiny v polikonfessional'noy strukture Dal'nego Vostoka Rossii vo vtoroy polovine XIX – 30-e gg. XX v.: Dis. kand. istor. nauk* [Baptist Communities in Poly-Confessional Structure of the Russian Far East in the Second Half of XIX – early XX Centuries]. Khabarovsk, 2008, 202 p.
55. Nikonov K.I. *Religiovedenie. Entsiklopedicheskiy slovar'* [Study of Religion. Encyclopedic Dictionary]. Ed. by A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow, 2006, pp. 91 – 93.
56. Nikonov K.I. *Entsiklopediya religiy* [Encyclopedia of Religions]. Ed. by A.P. Zabiyako, A.N. Krasnikov, E.S. Elbakyan. Moscow, 2008, pp. 140 – 142.
57. Novitskiy O.M. *Dukhobortsy. Ikh istoriya i verouchenie* [Doukhobors. Their History and Teaching]. Kiev, 1882, 282 p.
58. *Religiya i vlast' na Dal'nem Vostoke Rossii. Sbornik dokumentov Gosudarstvennogo arkhiva Khabarovskogo kraya* [Religion and Power in the Russian Far East. Collective Book of Documents of the State Archive of the Khabarovsk Territory]. Khabarovsk, 2001, pp. 188 – 190.
59. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s»ezdov, konferentsiy i plenumov TsK* [CPSU in Revolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Plenums of the Central Committee]. Vol. 8. Moscow, 1985, pp. 428 – 432.
60. *KPSS v rezolyutsiyakh i resheniyakh s»ezdov, konferentsiy i plenumov TsK* [CPSU in Revolutions and Decisions of Congresses, Conferences and Plenums of the Central Committee]. Vol. 8. Moscow, 1985, pp. 446 – 450.

61. Putintsev F.M. *Kritika religioznogo sektantstva (opyt izucheniya religioznogo sektantstva v 20-kh – nachale 30-kh godov* [Criticism of Religious Sectarianism (The Experience of Studying Religious Sects in 1920s – early 1930s years)]. Ed. by A.I. Klibanova, G.S. Lyalina. Moscow, 1974, pp. 49 – 57.
62. Putintsev F.M. *Kritika religioznogo sektantstva (opyt izucheniya religioznogo sektantstva v 20-kh – nachale 30-kh godov* [Criticism of Religious Sectarianism (The Experience of Studying Religious Sects in 1920s – early 1930s years)]. Ed. by A.I. Klibanova, G.S. Lyalina. Moscow, 1974.
63. Putintsev F.M. *Kritika religioznogo sektantstva (opyt izucheniya religioznogo sektantstva v 20-kh – nachale 30-kh godov* [Criticism of Religious Sectarianism (The Experience of Studying Religious Sects in 1920s – early 1930s years)]. Ed. by A.I. Klibanova, G.S. Lyalina. Moscow, 1974, pp. 79 – 88.
64. *Kritika religioznogo sektantstva (opyt izucheniya religioznogo sektantstva v 20-kh – nachale 30-kh godov* [Criticism of Religious Sectarianism (The Experience of Studying Religious Sects in 1920s – early 1930s years)]. Ed. by A.I. Klibanova, G.S. Lyalina. Moscow, 1974, pp. 121 – 131.
65. Serdyuk M.B. *Religioznaya zhizn' Dal'nego Vostoka (1858 – 1917 gg.): Dis. kand. istor. nauk* [Religious Life of the Far East (1858-1917). Ph.D. Thesis in History]. Vladivostok, 1998, 209 p.
66. Serdyuk M.B. *Istoriya religii na Dal'nem Vostoke v issledovaniyakh i bibliografii* [History of Religion in the Far East through Studies and Bibliography]. Vladivostok: Izdatel'stvo Dal'nevostochnogo universiteta, 2006, 324 p.
67. Sosnina I.V. *Kritika ideologii sovremennogo khristianskogo sektantstva. Po materialam Amurskoy oblasti: Avtoref. dis. kand. filosof. nauk* [Criticism of Ideology of Modern Christian Sectarianism. On the Materials of the Amur Region. Abstract Thesis of Ph.D. in Philosophy]. Moscow, 1963, 22 p.
68. Sosnina I.V. *Pravda ob amurskikh sektantakh* [The Truth about the Amur Sectarians]. Blagoveschensk: Amurskoe knizhnoe izdatel'stvo, 1962, 32 p.
69. *Kritika religioznogo sektantstva (opyt izucheniya religioznogo sektantstva v 20-kh – nachale 30-kh godov* [Criticism of Religious Sectarianism (The Experience of Studying Religious Sects in 1920s – early 1930s years)]. Ed. by A.I. Klibanova, G.S. Lyalina. Moscow, 1974, P. 34.
70. Shchukin I.I. *Ocherki istorii Tambovskogo rayona (s drevneyshikh vremen do 1924 goda)* [Essays on the History of the Tambov Region (from ancient times to 1924)]. Blagoveschensk, OOO «Izdatel'skaya klmpaniya «RIO», 2004, 176 p.
71. *Entsiklopediya literaturnoy zhizni Priamur'ya XIX–XXI vekov* [Encyclopedia of Literary Life in the Amur Region in XIX–XXI Centuries]. Ed. by A.V. Urmanova. Blagoveschensk, Izdatel'stvo BGPU, 2013, 484 p.

Забияко А.А.

«Дикари под боком у Харбина»: религиозная жизнь эвенков Северной Маньчжурии в периодической печати дальневосточной эмиграции



А.А. Забияко

Публикация подготовлена в рамках работы по гранту РНФ «Этнические миграции как фактор цивилизационных взаимодействий и социокультурных трансформаций в Восточной Азии (история и современность)», проект № 14-18-00308

Аннотация. Читателям предлагается статья, напечатанная в 1933 г. в харбинском еженедельнике «Рубеж» и посвящённая жизни маньчжурских солонов. Солоны – народ тунгусо-маньчжурской группы (эвенки), в наши дни проживающий во Внутренней Монголии и Синьцзян-Уйгурском авт. округе КНР (около 5 т.ч.). В 10–20 гг. прошлого века солоны расселялись по правому и и левому берегу р. Нонни (соответственно, в китайский провинциях Хэйлунцзян и Гирин /Китая/ и в Амурской области), тесно взаимодействуя с даурами и маньчжурами. Религия солонов – шаманизм; род занятий – скотоводство, земледелие, охота. Язык солонов – смесь эвенкийского и даурского наречий; в настоящее время практически утрачен. Статья из «Рубежа» рассказывает о результатах экспедиции в Северную Маньчжурию немецкого профессора В. Штицнера, посетившего солонов и зафиксировавшего их обычаи, образ жизни, религиозные практики и мифологические воззрения. Сегодня этот материал – ценный и редкий источник реконструкции религиозной жизни и истории этнических миграций на Дальнем Востоке. Публикация подготовлена А.А. Забияко на основе реконструкции архивных материалов из истории культуры русской эмиграции в Китае, сопровождается вводной статьей.

Ключевые слова: солоны, эвенки, Северная Маньчжурия, русский Харбин, фронтир, эмигрантская периодика, «Рубеж», мифологическое сознание, религиозные традиции, анимизм, религиозная практика, ритуалы

Середина 20-х – начало 30-х гг. прошлого века в культурной жизни дальневосточной эмиграции характеризовались повышенным интересом к жизни, обычаям и религиозным практикам народов, населяющих территорию Северной Маньчжурии и Китая в целом. Этот процесс развивался как в научной области, так в художественном творчестве и на уровне обыденного сознания. Деятельность ОИМК (Общества Изучения Маньчжурского края), создание им мощных музейных коллекций, сопровождались объединением с ОРО (Обществом русских ориенталистов), это сконцентрировало усилия по изучению Востока[1]. Осознание самоценности регионального материала приходит и к писателям – именно в эти годы погружается в китайскую этнографию В. Март[2], публикует свои повествования о хунхузах П.В. Шкуркин, возвращается в художественную среду Н.А. Байков, пишет свои замешанные на восточной мистике рассказы А. Хейдок, а к середине 30-х мощно заявляет о себе Б.М. Юльский[3].

Этнографический материал становится востребованным не только в узких научных кругах, но и в среде обычных горожан, постепенно осознающих уникальность своего местоположения, того края, что стал их домом. Для обретения новых впечатлений отправляются в путешествия харбинские писатели (они же – корреспонденты ведущих периодических изданий): А. Ачаир, А. Хейдок, В. Логинов, Н. Байков и др.; по югу Китая и странам Азии путешествуют шанхайские авторы (М. Щербаков). Их этнографические репортажи и зарисовки несут ценнейшую информацию о нравах, обычаях и верованиях коренных народов Востока Азии и обнажают интерес к окружающей экзотике не только самих писателей-эмигрантов, но и, в первую очередь, читателей газет и журналов[4].

Сама фронтирная реальность[5] диктует темы и сюжеты, связанные с природным и этнокультурным портретом региона. Уже в середине 20-х гг. харбинские писатели и журналисты осознают мощный потенциал, который таит в себе Харбин – «во-первых, город международный по характеру своего населения, во-вторых, <…> город тихоокеанской культуры с известной повышенностью и остротой переживаний. В этом смысле он город фантастический»[6]. А в 1937 г. харбинские журналисты констатируют: «В наше время пограничная обстановка еще более усложнилась. А здесь, на Дальнем Востоке, она стала особенно богата всяческими возможностями. Хунхузы, отряды самоохраны, чины ГПУ, тайком пробирающиеся «по сю сторону», всевозможные авантюристы, перебежчики с советской стороны, шпионы, бродяги, искатели приключений, и так далее, и так далее. Все эти любопытные разновидности людей создали бурлящую жизнь, полную опасностей, авантюр, пылких взлетов идейного героизма, низменных падений в бездны измены и предательства, невероятной алчности в стремлении к золоту и эфемерной власти»[7]. Итак, особенности непростой пограничной жизни в Северной Маньчжурии, обусловленной политической ситуацией на Дальнем Востоке, к 1937 г. лишь обозначились уже столь явно, что о них стало возможным писать в иллюстрированном журнале.

Дальневосточный фронтир способствовал проникновению в Северную Маньчжурию множества резидентов других государств с религиозными, научными и не всегда сугубо религиозными либо научными интересами. На протяжении десятилетий с основания КВЖД японские, английские, американские и немецкие шпионы «бороздили» бескрайние просторы загадочной Маньчжурской тайги[8]. Под маркой многих научных экспедиций зачастую скрывались секретные миссии разведок всех мастей и государств. Начиная с 30-х гг., с ростом немецкой и японской угроз для Советского Союза на просторах Северной Маньчжурии сошлись интересы советской, немецкой и японских разведок.

Одной из таких загадок харбинской научной и общественной жизни является экспедиция в Северную Маньчжурию профессора Дрезденского музея этнографии и зоологии Вальтера Штецнера. Судя по публикации статьи И. Кедрова, которую мы предлагаем читателям, Штецнер пробыл в Маньчжурии 2 года, соответственно, приехав туда в 1931 г. Именно в это время начинается знаменитая экспедиция в Тибет Н. Рериха[9], известная также с точки зрения участия в ней самых разных шпионских сил. Про самого В.Л. Штецнера сегодня найти информацию невозможно, кроме как указать косвенную ссылку на то, что одна из собранных Б.П. Яковлевым коллекция по Маньчжурской фауне была приобретена в 1928 г. приезжавшим из Германии в Харбин проф. Штецнером для Дрезденского музея[10]. Значит, Штецнер либо неоднократно наведывался в Маньчжурию, либо провел там значительно больше времени, чем указано в заметке «Рубежа».

Илл. 1. Вальтер Штецнер – немецкий профессор (Дрезденский музей зоологии и этнографии)

Однако, какова бы ни была истинная цель изысканий Вальтера Штецнера, в сознании харбинской общественности он остался как учёный-бессребреник, с радостью поделившийся с читающей публикой результатами своих находок. Эти находки коснулись, в том числе, жизни солонов (тунгусо-маньчжурской группы, относящейся к эвенкам), в те годы народа многочисленного (более 20 000 ч.), заселявшего левый и правый берег реки Нонни, то есть территории, принадлежащие провинциям Хэйлунцзян и Гирин, а также Амурской области. Так как солоны тесно взаимодействовали с даурами, маньчжурами и монголами, их язык и обычаи исторически весьма значительно вобрали инокультурный элемент.

В заметке «Рубежа» мы находим характерное высказывание о том, что «дикое племя» солонов-тунгусов до экспедиции Штецнера не было ещё исследовано. В данном суждении – отражение специфики харбинской культурной жизни, оторванной и от предшествующей истории России и её научной жизни, и от современных этнографических изысканий в метрополии. На самом же деле, уже в XIX в. солоны как «инородцы Дальнего Востока» были достаточно изучены русскими учёными и «по ту, и по эту сторону границы», то есть и в пределах Северной Маньчжурии, и на территории самой Российской империи. В XIX в. в Энциклопедическом словаре солоны получили следующее описание: «Тип их тунгусский: голова овальная, лицо круглое, лоб широкий, глаза узкие, черные, нос плоский, рот широкий с толстыми губами, скулы выдающиеся, подбородок тупой, широкий, волосы черные, жесткие, редкие в бороде и усах, рост высокий, телосложение крепкое. Солоны отличаются отважностью, ловкостью и смелостью. Язык их, по происхождению тунгусский, родствен маньчжурскому и отличается от последнего примесью китайского и монгольского элементов. Религия шаманская: С. не поклоняются Будде и не имеют других жрецов, кроме шаманов, которые делают свои заклинания и колдования вокруг священных пригорков. Одежда и жилища их одинаковы с существующими у маньчжур. Обычаев держатся старинных и, между прочим, тела умерших большей частью сжигают, но не предают земле, и пепел собирают в кожаные мешки, которые привязывают к ветвям деревьев, где они и остаются висеть, качаемые ветром. Главные занятия солонов – земледелие и скотоводство; живущие в верховьях Нонни занимаются охотой. Солоны, подобно маньчжурам, обязаны воинскою повинностью и состоят на службе «в восьми знаменах» и особенно в гарнизонах и сторожевых постах самых отдаленных пограничных местностей, а некоторые занимают даже места чиновников в правительственных учреждениях. О происхождении солонов существует мнение, что они потомки тех нючжей, живших в Даурии, которые, под именем гиней, господствовали над северным Китаем и после поражения, нанесенного им 1204 г. монголами, удалились на р. Нонни, поднялись по правым притокам Аргуни к Большому Хингану и перешли этот хребет»[11].

В 1906–1907 гг. с жизнью солонов пересеклась экспедиция В.К. Арсеньева (путешествующего в горную область Сихотэ-Алиня), о чём он поведал в книге «Дерсу Узала» (1923, 1926 гг.)[12]. Путешественник и писатель обратил внимание на внешний облик, язык солонов, состав их семей: «Наши новые знакомые по внешнему виду мало чем отличались от уссурийских туземцев [Арсеньев имел дело с нанайцами, удэгейцами, эвенками-орочонами – А.З.]. Они показались мне как будто немного ниже ростом и шире в костях. Кроме того, они более подвижны и более экспансивны. Говорили они по-китайски и затем на каком-то наречии, составляющем смесь солонского языка с гольдским [нанайским – *А.З.*]. Одежда их тоже ничем не отличалась от удэхейской [удэгейской – *А.З.*], разве только меньше было пестроты и орнаментов.

Илл. 2. Фотография солона (фото В. Штецнера)

Вся семья солонов состояла из десяти человек: старика отца, двух взрослых сыновей с жёнами и пятерых малых детей»[13].

Зная об основных местах расселения солонов, В.К. Арсеньев заинтересовался их «миграционной картой» в низовья долины рек Тахобе и Кумуху: «Как попали они сюда из Маньчжурии? Из расспросов выяснилось следующее. Раньше они жили на реке Сунгари, откуда ради охоты переселились на реку Нор, впадающую в Уссури. Когда там появились многочисленные шайки хунхузов, китайское правительство выслало против них свои войска. Семья солонов попала в положение между двух огней; с одной стороны, на них нападали хунхузы, а с другой – правительственные войска, которые избивали всех без разбору. Тогда солоны бежали на Бикин, затем перекочевали через Сихотэ-Алинь и остались на берегу моря»[14].

Недолгое время, проведённое с проводником-солоном, позволило Арсеньеву сделать меткие зарисовки обобщённого этнического портрета солонов. Начало было положено антропологическим обликом и психологическим портретом: «Сопровождать нас вызвался младший из солонов, Дацарл. Это был молодой человек крепкого телосложения, без усов и бороды. Он держал себя гордо и свысока посматривал на стрелков. Я невольно обратил внимание на лёгкость его походки, ловкость и изящество движений»[15].

Этнорелигиозные особенности уклада жизни солонов, их связь с удэгейскими*(гольдскими) верованиями обнаружились в истории с «Чертовой скалой» [*В.К. Арсеньев*]: «Стрелки принялись таскать дрова, а солон пошёл в лес за сошками для палатки. Через минуту я увидел его бегущим назад. Отойдя от скалы шагов сто, он остановился и посмотрел наверх, потом отбежал ещё немного и, возвратившись на бивак, что-то тревожно стал рассказывать Дерсу. Гольд тоже посмотрел на скалу, плюнул и бросил топор на землю.

После этого оба они пришли ко мне и стали просить, чтобы я переменил место бивака. На вопрос, какая тому причина, солон сказал, что, когда под утёсом он стал рубить дерево, сверху в него черт два раза бросил камнями»[16]. Несмотря на скептическое отношение к таким суевериям, Арсеньев не стал возражать и прислушался к мнению проводников. Гольд (удэгеец?) Дерсу и солон Дацарл изготовили между тем специальную изгородь: «Они

рубили деревья, втыкали их в землю и подпирали сошками. На изгородь они не пожалели даже своих одеял.

На задаваемые вопросы Дерсу объяснил мне, что изгородь эту они сделали для того, чтобы черт со скал не мог видеть, что делается на биваке»[17].

И, действительно, «черт» дал-таки о себе знать; ночью послышались резкие удары грома, началась гроза со снегом (зимой):

«Один удар грома был особенно оглушителен. Молния ударила как раз в той стороне, где находилась скалистая сопка. К удару грома примешался ещё какой-то сильный шум: произошёл обвал. Надо было видеть, в какое волнение пришёл солон! Он решил, что черт сердится и ломает сопку»[18]; для безопасности Дацарл развёл ещё один костёр.

Анимистические представления солонов запечатлены в рассказе о жареной белке: «Вечером солон убил белку. Он снял с неё шкурку, затем насадил её на вертел и стал жарить, для чего палочку воткнул в землю около огня. Потом он взял беличий желудок и положил его на угли. Когда он зарумянился, солон с аппетитом стал есть его содержимое. Стрелки начали плеваться, но это мало смущало солона. Он сказал, что белка – животное чистое, что она ест только орехи да грибки, и предлагал отведать этого лакомого блюда. Все отказались…

В это время Аринин стал поправлять огонь и задел белку. Она упала. Стрелок поставил её на прежнее место, но не так, как раньше, а головой вниз. Солон засуетился и быстро повернул её головой кверху. При этом он сказал, что жарить белку можно только таким образом, иначе она обидится и охотнику не будет удачи, а рыбу, наоборот, надо ставить к огню всегда головой вниз, а хвостом кверху»[19].

Илл. 3. Солонки в праздничных нарядах (Фото В. Штецнера)

С 1915 по 1917 гг. жизнь солонов, населяющих Маньчжурию, в контексте «Социальной организации северных тунгусов» исследовал С.М. Широкогоров[20]. Нужно заметить, что все современные сведения о солонах так или иначе воспроизводят зафиксированные Широкогоровым наблюдения (без отсылки к трудам учёного). При этом сам Широкогоров ссылается на А.О. Ивановского, Р.В. Гребенщикова, Л.И. Шренка. С.М. Широкогоров изучил историческое взаимодействие солонов с даурами, киданями, монголами; исследовал их миграционные процессы, формы социальной организации и управления,

зафиксировал территориальные границы их расселения, а самое главное – их образ жизни (строение жилищ, семейные отношения и т.д.). Книга С.М. Широкогорова увидела свет в 1929 г. в Шанхае, поэтому В. Штецнер уже мог знать о ней, а вот широкой харбинской публике труды соотечественника были не знакомы. В 1935 г. Широкогоров издаст свой знаменитый труд «Психоментальный комплекс тунгусов», обобщив в нём наблюдения за лингворелигиозной и этнокультурной картиной мира тунгусов[21].

Таким образом, экспедиция немецкого профессора шла тропами, уже проторенными русскими учёными. Однако живой и непринужденный материал, подаренный дрезденским исследователям журналу «Рубеж», был важен для развития культурной жизни «восточного Парижа». Так именовали свой город жители «европеизированного Харбина», вдруг узнавшие, что у них «под боком» живут настоящие «дикари».

Илл. 4. Полный круг солонских богов во главе с 9-ти головым богом (фото В. Штецнера)

В настоящее время солоны не проживают на территории российской Амурской области; в провинции Хейлунцзян (бывшая территория Северной Маньчжурии) их практически не осталось. Сегодня солоны живут во Внутренней Монголии и Синьцзян-Уйгурском автономном округе КНР (около 5 т. чел.). В начале 90-х гг. не стало последнего носителя солонского диалекта эвенкийского языка. Традиционный образ жизни (охота) у солонов был утрачен, в том числе, в связи с внутренней этнокультурной политикой правительства КНР. Сегодня солоны (по большей части, ассимилировавшие с китайцами) проживают в уютных провинциальных городках и ведут такую же, как и живущие там китайцы, жизнь. Потому материал, подготовленный в 1933 г. И. Кедровым на основе исследования Вальтера Штецнера, обладает несомненным научным, в первую очередь – этнографическим и религиоведческим, значением для русских и, думаем, китайских исследователей.

И. Кедров[22]

Дикари под боком у Харбина

Эти интересные сведения мы приводим по данным известного исследователя – профессора Дрезденского университета г. Штецнера, также любезно предоставившего нашему журналу и фотографии к этому очерку из своих обширных фотоколлекций.

Пределы Северной Маньчжурии покидает немецкий учёный-исследователь, профессор Вальтер Штецнер, прибывший во главе экспедиции, снаряженной Дрезденским музеем этнографии и зоологии для исследования и изучения дикого, ещё не исследованного племени солонов-тунгусов, живущих в первобытных условиях среди культурных народов Хейлунцзянской провинции и невдалеке от европеизированного Харбина…

За два года пребывания в Хейлунцзянской провинции профессором Штецнером собран весьма обширный и богатый материал о жизни и быте солонов.

Последние месяцы он провёл в Харбине, занимаясь обработкой и систематизацией полученного материала.

Теперь, когда весь его большой труд систематизирован и приведён в известный порядок, профессор Штецнер покидает Харбин.

Сотрудник «Рубежа» был принят доктором Штецнером, который любезно поделился своими очень ценными впечатлениями о культуре, быте и религиозных обрядностях этого неизвестного племени.

– Вот, взгляните на мою обширную коллекцию редких вещей, – сказал профессор Штецнер, вводя сотрудника «Рубежа» в помещение, сплошь уставленное ящиками и какими-то замысловатыми предметами.

– Здесь у меня собрано всё, что может полностью осветить быт солонов-тунгусов, живущих всего лишь в 150–200 верстах от города Цицикара.

В больших деревянных сундуках бережно уложены одежды, начиная от одеяния грудного младенца до особых халатов стариков.

Много места в помещении занимает палатка, в которой живут солоны и зимой и летом.

В углу лежит оригинального образца детская люлька.

Тут же сложены и капканы для ловли лисиц, особое сито для ловли рыбы, самодельное охотничье ружье, кастрюли, чайники, глиняные фляжки, колья и пр.

В особых ящиках сложены разные боги.

Несмотря на большие трудности и опасности, профессору Штецнеру удалось собрать большую, интересную и весьма разнообразную коллекцию богов.

О солонских богах «Малю» и о злых духах «Ходемани» профессор Штецнер собрал весьма обширный и ценный материал, который выйдет в свет отдельным изданием на немецком языке.

– Полный круг деревянных богов «Малю», – говорит проф. Штецнер, – состоит из главного бога «Мани», имеющего девять голов, его помощника, солдата и ещё десяти фигур.

Эти фигуры изображают: птицу, солнце, луну, звезду, змею, черепаху, половину солдата, голову солдата и лешего.

Этот полный круг богов видит всюду, куда бы ни попал человек, – всё, чтобы он ни делал.

Так, например, птица видит, что человек делает в воздухе, черепаха – в воде, змея – между скал, леший – в лесу и т.д.

Рты всех богов запачканы кровью животных, которых приносили в жертву им их хозяева.

– По солонскому поверью, – продолжает доктор Штецнер, – человек обыкновенно заболевает тогда, когда он не даёт есть богу.

Если человек заболел, то призывают шамана, и последний спрашивает у бога, какую жертву надо ему принести, чтобы человек поправился.

Шаман надевает небольшой короткий костюм и два раза бьёт в барабан. Затем ожидают, чтобы шаман впал в транс.

Если транса не получается, то бьют в барабан ещё раз

Если и на этот раз шаман не впадает в транс, то зовут другого шамана, третьего и т.д.

У каждого человека имеется свой особый бог – «Када-бурхан».

И вот, когда шаман впал в транс, его «Када-бурхан» начинает вести переговоры с «Када-бурханом» больного, и спрашивает, какую жертву надо принести для того, чтобы заболевший выздоровел.

Когда торг между двумя «Када-бурханами» состоялся, «Када-бурхан» шамана говорит последнему, что требует «Када-бурхан» больного.

В зависимости от степени болезни, требуется корова, свинья, козуля, овца, курица и т.д.

Однако солоны – народ хитрый.

Когда становится известно, что требуется богу для удовлетворения его аппетита, близкие заболевшего, вместе с шаманом, становятся на колени и торжественно обещают богу принести ему просимую жертву лишь только тогда, когда больной совсем оправится от болезни.

Но в этом случае они оказываются не так просты, как это кажется на первый взгляд.

Когда больной совсем оправился от болезни, они закалывают нужное животное и приносят бурхану в жертву только «рожки да ножки», а именно: вырезают у животного глаза, уши, нос и копыта и подвешивают их возле изображения бога, а рот мажут кровью животного, принесённого ему в жертву.

Мясо же солоны съедают сами.

Для каждого места, угла, косяка у них имеется свой бог.

В лесу имеются особые боги, которые лежат и висят на деревьях, завёрнутые в бересту.

В каждой такой бересте находится по два бога, женщина и мужчина, одетые в кожаные костюмы.

Сильно распространена среди солонов и вера в богов-чертей – «Сюргуль», живущих в лесу.

По их поверью, каждый «Сюргуль» величиной с большие ворота, и может сразу проглотить целую лошадь.

– В деревне Пирарцен, на восток от города Мергена, – говорит профессор Штецнер, – один офицер рассказал мне, как он едва не попал в лапы «Сюргуля».

Когда офицер на лошади подъезжал к лесу, «Сюргуль» схватил его лошадь за хвост и не дал ей возможности сдвинуться с места.

Несмотря на все усилия, офицеру долго пришлось простоять на месте, пока он не отделался от лешего ударами кнута.

Второй интересный случай мне рассказал один старик в деревне Тачацзе, вблизи Аргуни.

Когда этот старик проезжал лесом, к нему на спину прыгнул «Сюргуль».

Старик не растерялся, и, перекинув через плечо свой ремень, крепко привязал «Сюргуля» к себе и поскакал вместе с ним в деревню.

Когда же забрезжил рассвет, «Сюргуль» стал умолять старика отпустить его, так как ему, по времени, уже надо быть в лесу.

Однако старик был неумолим.

Затем, когда взошло солнце, старик почувствовал, что «Сюргуль» как бы совсем затих и одеревенел.

Когда, по приезде в деревню, старик развязал пояс, на землю повалилось бревно, в которое превратился «Сюргуль».

Когда же это бревно было разрублено пополам, то из середины его полилась кровь.

Обе половинки бревна были брошены в огонь, где они ещё долгое время шевелились, как живые, пока не сгорели.

Победы человека над злым «Сюргулем» солоны объясняют тем, что последний боится сильных духом и телом людей и страшен лишь слабым.

Кроме перечисленных злых и добрых богов, имеется ещё злой бог «Ходемани» – огромного роста, который живёт всегда за морем.

Этот бог «Ходемани» живёт за морем, и всё знает о жизни людей от ласточек, которые живут в палатках солонов, каждую осень улетают за море, и всё рассказывают о жизни людей «Ходемани».

Последний очень любит есть живых людей, но не может перейти через море, так как у него в животе имеется большая дыра и едва он попадает в море, как дыра, эта начинает наполняться водой и он, из боязни утонуть, возвращается обратно.

Богов и легенд о богах у солон очень много, и в небольшой статье мы ограничимся лишь перечисленными.

– Покидая Харбин, я направляюсь в Корею, где предполагаю сделать ряд кинематографических снимков, так как у меня осталось ещё свыше одной тысячи метров кинопленки. Из Кореи я проеду через Сибирь в Дрезден.

– Прошу вас через «Рубеж» передать мой привет харбинцам и тем милым солонам, которые оказали мне гостеприимство и помогли собрать столь ценный и интересный научный материал, – сказал, прощаясь, профессор Вальтер Штецнер.

Рубеж. 1933. № 10. С. 3–4.

*Существует проблема с этнической идентификацией Дерсу Узала, который себя аттестовал: «Моя гольд» (устар. «нанаец»), однако вёл образ жизни охотника, более характерный для удэгейцев и эвенков.

Библиографический список

1. Арсеньев В.К. Собр. соч. в 6-ти тт. Т. 1. / Под ред. ОИАК. – Владивосток: Альманах «Рубеж», 2007.
2. Забияко А.А., Левченко А.А. Художественная этнография В. Марта: дальневосточный период // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4. – С. 157–168.
3. Забияко А.А., Левченко А.А. «Кошмарная чудь» японского бестиария: образ Каппы в русской литературе начала XX в. (В. Март) // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 187–196.
4. Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154–170.
5. Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935.
6. Shirokogoroff S.M. Social organization of the Northen Tungus. – Shanghai, China, 1929. (Photomechanic reprint). T.1 / The Netherlands: Antropological publications, 1966.
7. Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. – СПб.: Брокгауз-Ефрон, 1890–1907. – Т. 30 А (60). – 1900.

[1] Автономов Н. Общество русских ориенталистов (Ист. очерк) // Вестник Азии. – 1926. - № 53. – С. 415; Великая Маньчжурская империя: к 10-летнему юбилею. – Харбин: Изд-во Гос. организации Кио-Ва-Кай и Главного Бюро по делам российских эмигрантов в Маньчжурской империи, 1942. – С. 336.

[2] Март В. Тигровьи чары. – Владивосток: Типография «Эхо», 1920. – 19 с.; Март В. Хайшин-вей: Песенцы: Китайские этюды: Стихи / Предисл. С. Гусева-Оренбургского. – 2-е изд. – Харбин: Камень, 1922. – 14 с.; Март В. Каппа // ХКМ. – Ф. 10. – Оп. 1. – Д. 1225. – ЛЛ. 31–33; Март В. Желтые рабыни // Копейка. – 1923. – № 123–126, 159. Об этом: Забияко А.А., Левченко А.А. Художественная этнография В. Марта: дальневосточный период // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. – 2014. – № 4; Забияко А.А., Левченко А.А. «Кошмарная чудь» японского бестиария: образ Каппы в русской литературе начала XX в. (В. Март) // Религиоведение. – 2014. – № 3. – С. 187–196.
[3] Шкуркин П.В. Хунхузы: Этнографические рассказы. – Харбин, 1924; Его же. Игроки: Китайская быль. – Харбин, 1926; Байков Н.А. В дебрях Маньчжурии. – Харбин, 1934; Байков Н.А. Великий Ван. – Харбин, 1936; Хейдок А. Звёзды Маньчжурии. – Харбин, 1936 и др.
[4] Ачаир Ал. У священного озера (Спец. корреспонденция для «Рубежа» из Ханьчжоу) // Рубеж. – 1929. – № 6. – С. 11; Хейдок А. Город предрассветных сумерек (Впечатления о Гирине) // Рубеж. – 1929. – № 45. – С. 3; Кедров И. Дикари под боком у Харбина // Рубеж. – 1933. – № 10. – С. 3–4; Забайкалец. Соколиная охота в Китае // Рубеж. – 1929. – № 48. – С. 6; На отрогах Хингана (Результаты научной экспедиции) // Рубеж. – 1931 (?). – № 11. – С. 5–6; Щербаков М. По каналам. С фотографиями автора // Слово, 22.03.1930; По древним каналам. Этнографический очерк // Понедельник, 1930. – № 1; Священный остров. Очерк о Путу // Парус, 1932. Вып. 9.
[5] Об этом: Забияко А.А. Мифология дальневосточного фронтира в сознании писателей-эмигрантов // Религиоведение. – 2011. – № 2. – С. 154–170; Забияко А.А., Дябкин И.А. Трансформация сюжетов китайской мифологии в творчестве дальневосточных писателей 20-40 гг. XX в. // Религиоведение. – 2013. – № 4. – С. 139–157.
[6] Доктор Финк. Фоб-Дайрен (Рассказы К. Сабурова) // Заря, 1926. 1 февраля
[7] Аргус. Роман, написанный жизнью (Книга К. Сабурова «Зеленый фронт», только что вышедшая в Харбине) // Рубеж. – 1937. – № 17.
[8] Греков Н.В. Русская контрразведка в 1905–1907 гг.: шпиономания и реальные проблемы // libbabr.com/?book=2053. Дата обращения: 4.11. 2014. Росов В.А. Николай Рерих: Вестник Звенигорода. Экспедиции Н.К. Рериха по окраинам пустыни Гоби. Книга I: Великий План. – СПб.: Алетейя; М.: Ариаварта-Пресс, 2002. – 272 с.
[9] Франкьен Ив, Шергалин Е.Э. Орнитолог Борис Павлович Яковлев (1881–1947) – первый директор Музея Общества изучения Маньчжурского края (ОИМК) // Русский орнитологический журнал 19 (600): 1727–1745.
[10] Энциклопедический словарь Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона. – СПб.: Брокгауз-Ефрон. 1890–1907. Т. 30 А (60). – 1900.
[11] История публикации книги «Дерсу Узала»: Егорчев И.Н. От Издательства // Арсеньев В.К. Собр. соч. в 6-ти тт. Т. 1. / Под ред. ОИАК. – Владивосток: Альманах «Рубеж», 2007. – С. 8–12.
[12] Арсеньев В.К. Дерсу Узала. Указ. изд. С. 550.
[13] Там же. С. 550–551.
[14] Там же. С. 551.
[15] Там же. С. 553.
[16] Там же. С. 554.
[17] Там же.
[18] Там же. С. 556.
[19] Shirokogoroff S.M. Social organization of the Northen Tungus. – Shanghai, China, 1929. (Photomechanicreprint). T. 1 / TheNetherlands: Antropologicalpublications, 1966. – P. 62–64, 83–84, 96, 98, 149, 153.
[20] Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935. – P. 277, 386.
[201] Публикация статьи осуществлена в соответствии с современными нормами орфографии и пунктуации, однако написание некоторых форм слов сохранено в первоначальном виде в целях сохранения языковой самобытности авторского стиля.

References

1. Avtonomov N. *Vestnik Azii* [Bulletin of Asia]. 1926, No. 53, P. 415.
2. *Velikaya Man'chzhurskaya imperiya: k 10-letnemu yubileyu* [The Great Manchu Impire: to the 10th Anniversary]. Harbin, Izdatel'stvo Gosudarstvennoi organizatsii Kio-Wa-Kai i Glavnogo Byuro po delam rossiyskikh emigrantov v Man'chzhurskoy imperii, 1942, P. 336.
3. Mart V. *Tigrov'yi chary* [Tiger Charms]. Vladivostok, Tipografiya «Ekho», 1920, 19 p.
4. Mart V. *Khay-shin-vey: Pesentsy. Kitayskie etyudy. Stikhi* [Hai sheng wei: Songs. Chinese Essays. Poems]. Harbin, Kamen', 1922, 14 p.
5. Mart V. *Kappa* [Kappa]. Khabarovsk Museum of Local Lore. Fund 10, Inv. 1, File 1225, Fols. 31–33.
6. Mart V. *Kopeika [*Kopeck]. 1923, No.123–126, 159.
7. Zabiyako A.A., Levchenko A.A. *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoy Sibiri i na Dal'nem Vostoke* [Studies in the Humanities in Eastern Siberia and the Far East]. 2014, No. 4.
8. Zabiyako A.A., Levchenko A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2014, No. 3, pp. 187–196.
9. Shkurkin P.V. *Khunkhuzy: Etnograficheskie rasskazy* [Honghuzi: Ethnographic Stories]. Harbin, 1924.
10. Shkurkin P.V. *Igroki: Kitayskaya byl'* [Players: A Chinese True Story]. Harbin, 1926.
11. Baykov N.A. *V debryakh Man'chzhurii* [In the Wilds of Manchuria]. Harbin, 1934.
12. Baykov N.A. *Velikiy Van* [The Great Wang]. Harbin, 1936.
13. Kheydok A. *Zvyezdy Man'chzhurii* [Stars of Manchuria]. Harbin, 1936.
14. Achair Al. *Rubezh* [Frontier]. 1929, No. 6, P. 11.
15. Kheydok A. *Rubezh* [Frontier]. 1929, No. 45, P. 3.
16. Kedrov I. *Rubezh* [Frontier]. 1933, No. 10, pp. 3–4.
17. *Rubezh* [Frontier]. 1929, No. 48, P. 6.
18. *Rubezh* [Frontier]. 1931, No. 11, pp. 5–6.
19. Shcherbakov M. *Slovo* [Word]. March 22, 1930.
20. *Ponedel'nik* [Monday]. 1930, No. 1.
21. *Parus* [Sail]. 1932, Vol. 9.
22. Zabiyako A.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2011, No. 2, pp. 154–170.
23. Zabiyako A.A., Dyabkin I.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2013, No. 4, pp. 139–157.
24. K. Saburov. *Zarya* [Dawn], 1926.
25. K. Saburov. *Rubezh* [Frontier]. 1937, No. 17.
26. Grekov N.V. *Russkaya kontrrazvedka v 1905–1907 gg.: shpionomaniya i real'nye problemy* [Russian Counterintelligence in 1905–1907: Spy-mania and Real Problems]. Available at: libbabr.com/?book=2053 (accessed 4.11. 2014).
27. Rosov V.A. *Nikolay Rerikh: Vestnik Zvenigoroda. Ekspeditsii N.K. Rerikha po okrainam pustyni Gobi* [Nikolas Roerich: Bulletin of Zvenigorod. Expeditions of N.K. Roerich on the outskirts of the Gobi Desert]. Book 1. St. Petersburg, Aleteyya; Moscow, Ariavarta-Press, 2002, 272 s.
28. Francquen Yves, Shergalin E.E. *Russkiy ornitologicheskiy zhurnal* [Russian Journal of Ornithology]. 19 (600): 1727–1745.
29. *Entsiklopedicheskiy slovar' F.A. Brokgauza i I.A. Efrona* [The Brockhaus and Efron Encyclopedic Dictionary]. Vol. 30 A (60). St. Petersburg, Brockhaus-Efron, 1900.
30. Egorchev I.N. Arsenyev V.K. S*obranie sochineniy v 6-ti tomakh* [Arsenyev V.K. Collected Papers in 6 Volumes]. Vol 1. Vladivostok, Al'manakh «Rubezh», 2007, pp. 8–12.
31. Arsenyev V.K. *Dersu Uzala* [Dersu Uzala]. P. 550.
32. Arsenyev V.K. *Dersu Uzala* [Dersu Uzala]. pp. 550–551.
33. Arsenyev V.K. *Dersu Uzala* [Dersu Uzala]. P. 551.
34. Arsenyev V.K. *Dersu Uzala* [Dersu Uzala]. P. 553.
35. Arsenyev V.K. *Dersu Uzala* [Dersu Uzala]. P. 554.
36. Arsenyev V.K. *Dersu Uzala* [Dersu Uzala]. P. 554.
37. Arsenyev V.K. *Dersu Uzala* [Dersu Uzala]. P. 556.
38. Shirokogoroff S.M. Social organization of the Northen Tungus. Shanghai, China. Vol. 1. The Netherlands: Antropological publications, 1966, pp. 62–64, 83–84, 96, 98, 149, 153.
39. Shirokogoroff S.M. Psychomental Complex of the Tungus. London, 1935, pp. 277, 386.

Воронина А.С., Забияко А.П.

Религиозная ситуация в Сибири и на сопредельных территориях (рецензия)[1]

Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. – Т.1: Поздняя древность – начало XX в.: коллективная монография / отв. ред. П.К. Дашковский. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – 214 с.

Первый том монографии «Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии» представляет собой исследование религиозных традиций на указанной в заглавии территории в период с поздней древности до начала XX века.

Первый раздел характеризует прозелитарные религии и шаманское мировоззрение у народов Южной Сибири и Центральной Азии в поздней древности и средневековье. В первой главе рассматривается иранский религиозный комплекс верований в мировоззрении кочевников Сибири и Центральной Азии в скифско-сакский период. Автор, П.К. Дашколвский, обрисовав историко-религиоведческий контекст данного периода, на основе анализа результатов археологических исследований и работ предшественников характеризует погребальные обряды кочевников, культовое почитание огня, лошади, правителей. Подчеркивается, что религиозные верования кочевников имели древнеиранскую основу (в частности верования, получившие дальнейшее развитие в маздаизме и зороастризме). Важным компонентом комплекса верований является, по справедливому утверждению автора, шаманизм, причем именно в северном варианте. П.К. Дашковский заключает, что религия номадов в это время в данном регионе носила синкретичный характер, при этом подчеркивается, что «синкретизм… свидетельствует о наличии в ее структуре элементов из предшествующих, действующих, соседствующих или сторонних (экзотических) религиозных учений или народной духовной культуры»[2].

Во второй главе «Верования и обряды кочевых народов Центральной Азии в хунно-сяньбинский период» реконструируется религиозная жизнь Центральной Азии в период империи Хунну. Среди основных форм религиозной жизни этого периода авторы (П.К. Дашковкий и И.А. Мейкшан) рассматривают шаманизм, жертвоприношения, элементы мантики и прорицаний. Исследователи затрагивают очень важную для понимания разных этнорелигиозных вариантов шаманизма тему трактовки китайского термина wu, который часто переводится понятием *шаманизм*. Авторы вполне обосновано полагают, что с точки зрения функционирования социальной группы wu в среде хунну и синкретичности мировоззрения номадов, более верно называть эту категорию лиц служителями культа. Подчеркивается, что зачастую именно они занимались непосредственным осуществлением религиозных обрядов, несмотря на то, что приоритет духовной власти принадлежал шаньюю. Отмечается значительное влияние Китая на культурную и религиозную жизнь номадов хунну. В главе анализируются особенности погребального обряда и

культ умерших, анимистические представления о духах-покровителях местности; характеризуются представления о священных местах и культовые постройки кочевников. Анализ этноконфессионального взаимодействия характеризует начальный этап распространения буддизма среди кочевого населения данного региона.

Третья глава «Распространение прозелитарных религий у тюркоязычных кочевников Южной Сибири и Центральной Азии в эпоху средневековья» охватывает период формирования государств тюркоязычных номадов, сопровождавшийся возрастанием религиозного фактора. Особую роль в этом процессе занимали миссионеры различных религий, в частности буддийские, манихейские. При этом выделяются особенности функционирования данных религиозных традиций у кочевников, обусловленные синкретичностью их верований, полиэтничностью и поликонфессинальностью государственных образований. Обращается внимание на роль религиозного фактора в политической деятельности номадов.

В четвертой главе «Ислам в Южной Сибири в средние века» реконструируются история, особенности и механизм функционирования сибирского ислама, во многом обусловленные процессами урбанизации, торговыми отношениями, климатическими и географическими реалиями.

Второй раздел посвящен анализу религиозных организаций в Сибири в XVII – начале XX в. в контексте государственно-конфессиональной политики. Пятая глава «Приходы русской православной церкви на юге Западной Сибири в XVII – начале XX в.» характеризует систему приходов РПЦ, особенности строительства и содержания церквей. На основе многочисленных архивных сведений реконструируется система формирования причтов, особенности содержания приходского духовенства.

В главе «Религиозная адаптация переселенцев и государственная политика по устройству православных храмов на Алтае во времена крестьянских переселений последней четверти XIX – начала XX вв.» выявлено, что переселенческое движение активизировало многие процессы религиозной жизни региона, что выражалось в интенсификации храмостроительства, в особом отношении к православному культу и исполнению обрядов. Активное храмостроительство, по мнению авторов, осуществлялось по причине мобильности крестьян и стремления к адаптации в новых условиях.

Следующая глава раскрывает основные направления конфессиональной политики Российской империи в отношении мусульманских народов Западной Сибири во второй половине XIX – начале XX вв. Авторы достаточно подробно анализируют процессы христианизации населения исследуемого региона, особое внимание уделяется политике Российской империи в отношении мусульманского населения.

Глава «Старообрядчество Томской губернии в 1832–1905 гг. в контексте государственно-церковной политики Российской империи» содержит подробные сведения о численности старообрядцев в регионе, культовых зданиях и обрядовых традициях, а также основных мерах борьбы с «раскольничеством», реализуемых в Томской губернии.

Следующая глава посвящена анализу католических организаций в Сибири в XVIII – начале XX в. в контексте государственно-церковной политики Российской империи. Приводятся данные о численности католиков в сравнении с представителями других конфессий, их этническом составе, об основных католических священнослужителях, приходах и учебных заведениях. Подчеркивается неконфликтный тип отношений с местной администрацией, заинтересованной в католиках в профессиональном плане. В главе «Иудаизм в Западной Сибири» реконструируется история и особенности

существования иудейской общины в Сибири в XIX – начале XX вв. Особое внимание уделяется межэтническим и межконфессиональным отношениям. Глава «Бурханизм начала XX в.» описывает процесс возникновения бурханистского движения в Сибири на фоне противоречивых исторических процессов, трансформировавших Российскую империю в данный период. Бурханизм характеризуется как яркий пример религиозного синкретизма, в основе которого лежит представление о трехчленном делении мира, включающем веру в духов и богов Верхнего, Среднего и Нижнего миров, а также идея дуализма, выразившаяся в представлении о двухчленном делении Вселенной, противопоставлении светлых и темных сил, в чем можно выявить шаманские и ламаистские мотивы. Подробно реконструируется образное, сюжетное и концептуальное содержание этой религиозной традиции, функции и роль служителей бурханистского культа.

Монография содержит цветные карты и фотографии, изобилует ссылками на предшествующие и авторские теоретические изыскания и полевые исследования. Библиографический список монографии включает в себя более 200 источников и более 500 наименований научной литературы на русском и других языках.

Таким образом, в монографии представлен значительный пласт знаний о религиозной истории Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии с поздней древности до начала XX века. Работа являет собой комплексное исследование, во всей полноте реконструирующее и систематизирующее картину религиозной жизни Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. Несмотря на то, что исследование проведено на материалах одного региона, его методология, эмпирическая база и выводы имеют гораздо более широкое значения как в теоретическом, так и в конкретно-историческом отношении.

---

[1] 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.

[2] Религиозный ландшафт Западной Сибири и сопредельных регионов Центральной Азии. – Т.1: Поздняя древность – начало XX в.: коллективная монография / отв.ред. П.К. Дашковский. – Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2014. – С. 19.

References

1. *Religioznyy landshaft Zapadnoy Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noy Azii. Kolleltivnaya monografiya* [The Religious Landscape in Western Siberia and Adjacent Areas of Central Asia. Collective Monography]. Ed. by. P.K. Dashkovskiy. Barnaul, Izdatel'stvo Altayskogo universiteta, 2014, Vol. 1, P. 19.

Четвёртая международная научно-практическая конференция

«БУДДИЗМ ВАДЖРАЯНЫ В РОССИИ: ТРАДИЦИИ И НОВАЦИИ»

Конференция, прошедшая 10–14 декабря 2014 г. в Астрахани, является частью большого проекта, который уже на протяжении шести лет осуществляет Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью совместно с академическими учреждениями страны. Она является продолжением предыдущих трёх конференций с общим названием «Буддизм Ваджраяны в России». Эти конференции с успехом прошли в Санкт-Петербурге в ГМИР в 2008 г., в Москве в ИВ РАН в 2010 г. и во Владивостоке в ИИАЭ ДВО РАН в 2012 г. По итогам прошедших конференций изданы коллективные монографии.

Инициатором Четвёртой конференции, как и всегда, выступила Российская Ассоциация буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью, участие в организации конференции приняли АГТУ, Астраханский музей-заповедник, АГУ, Институт философии СПбГУ и Кафедра ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики культур и межрелигиозного диалога при поддержке отдела по работе с религиозными объединениями Управления по внутренней политике Администрации Губернатора Астраханской области. Координаторы конференции: В.М. Дронова и А.Б. Соколов.

Город Астрахань для проведения конференции выбран не случайно, ведь Астраханская область – это многонациональный и многоконфессиональный регион, место пересечения мировых религий, имеющий глубокие исторические буддийские корни в связи с проживанием на её территории носителей буддизма – калмыков.

Целью проекта в целом и Четвёртой конференции, в частности, было теоретическое осмысление и научное обсуждение широкого круга вопросов, связанных с историей и современным развитием буддизма Махаяны и Ваджраяны в России, дальнейшее развитие междисциплинарного и разностороннего глубокого подхода к исследованию буддизма Ваджраяны, позволяющего собирать вместе буддологов из различных отраслей науки и буддистов разных школ и направлений для создания новых уровней взаимоотношений и понимания друг друга. Особое внимание на астраханской конференции было уделено исследованиям мирского буддизма в местах традиционного бытования буддизма, наряду с монашеским, а также вопросам распространения буддизма и формам рецепции буддийской культуры в России, в сопредельных государствах и на Западе, методам Ваджраяны и их роли в развитии интеллектуальных и творческих способностей личности.

На открытии конференции 10-го октября прозвучали приветственные речи от начальника Отдела по работе с религиозными объединениями Управления внутренней политики Администрации Губернатора Астраханской

области О.П. Попова; проректора по образовательной деятельности АГТУ С.В. Виноградова; члена Экспертного совета по проведению религиоведческой экспертизы при Министерстве юстиции РФ, канд. ист. наук, доцента РУДН Б.У. Китинова (Москва); президента Российской Ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью А.Ш. Койбагарова (Санкт-Петербург); ученого секретаря Астраханского музея-заповедника, канд.ист.наук Р.А. Тарковой; д-ра филос. наук, декана ф-та социальных коммуникаций, зав. кафедрой философии, проф. АГУ Л.В. Баевой; д-ра филос. наук, проф. кафедры истории философии Ин-та философии СПбГУ А.С. Колесникова; председателя местной буддийской религиозной организации традиции Гелугпа «Община с. Промысловка Астраханской обл. геше-ламы Шараба Данзана, а также сопредседателей конференции д-ра ист. наук Н.Л. Жуковской (Москва) и д-ра культурологии А.М. Алексеева-Апраксина (Санкт-Петербург). Была отмечена актуальность тематики, в частности, и в связи с проведением Каспийского саммита и усилением внимания к культуре и религии стран Каспийского региона.

Общее количество участников конференции составило 85 человек, в основном это профессора и доценты, преподаватели университетов, сотрудники музеев и научно-исследовательских институтов. Участниками конференции были ученые из 18 российских городов: Москвы, Санкт-Петербурга, Волгограда, Астрахани, Ставрополя, Ростова-на-Дону, Новочеркасска, Краснодара, Элисты, Ярославля, Екатеринбурга, Кызыла, Новосибирска, Красноярска, Улан-Удэ, Иркутска, Благовещенска, Владивостока.

В рамках конференции были проведены одно пленарное заседание и 5 секционных, а также заседание круглого стола «Мирской буддизм: История и современность».

С докладами на конференции выступили такие известные российские ученые, как: д-р ист. наук Н.Л. Жуковская, канд. ист. наук Р.Т. Сабиров и канд. ист. наук Б.У. Китинов из Москвы; д-р культурологии А.М. Алексеев-Апраксин, д-р филос. наук А.С. Колесников из Санкт-Петербурга;, канд. эконом. наук Г.А. Оргадулова из Элисты; канд. филос. наук А.О. Беляков из Благовещенска; канд. филос. наук Н.Ю. Приходько из Владивостока; д-р ист. наук Ю.Г. Смертин из Краснодара; канд. ист. наук Н.А. Орехова из Красноярска и др.

В конференции участвовали 14 известных астраханских ученых, такие как: д-р филос. наук, декан ф-та социальных коммуникаций и зав. каф. философии, проф. АГУ Л.В. Баева; канд. ист. наук, ученый секретарь музея-заповедника Р.А. Таркова; преподаватели АГТУ: канд. филос. наук, доц., зав. каф. философии Е.В. Гайнутдинова, канд. культурологии, доц. Л.В. Щербакова, канд. ист. наук, доц. М.Н. Руденко канд. филос. наук, доц. В.Р. Свечкарёва, канд. ист. наук, доц. Л.В. Николаева, канд. ист. наук, доц. И.Н. Приставакин, канд. ист. наук, доц. Н.Е. Веденеева, канд. культурологии, доц. Ю.В. Кирбаба, канд. филос. наук, доц. А.Л. Немчинова.

Конференция имеет международный статус, её участниками были и ученые из ближнего и дальнего зарубежья: Казахстана, Китая, Польши, Испании, Великобритании и Дании. Участниками конференции были и практикующие буддисты – президент Рос. Ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью А.Ш. Койбагаров, президент волгоградского буддийского центра Алмазного пути А.В. Дудкин, Шараб Данзан – геше-лама, председатель местной буддийской религиозной организации традиции Гелугпа “Община с. Промысловка Астраханской области” и др. Среди тем докладов, прочитанных на конференции, были такие, как: «Религия как форма достижения внутреннего баланса (на примере буддизма)» (Е.В.Гайнутдинова),

«Степной пояс Евразии и буддизм: от мифологического начала контактов до сегодняшней реальности» (Н.Л. Жуковская), «Современное развитие мирского буддизма в республике Калмыкия (Г.А. Оргадулова), «Опыт работы с мирянами села Промысловка Астраханской области и города Астрахани» (геше-лама Шараб Данзан), «Буддизм как трансэтническая религия народов Дальнего Востока» (А.О. Беляков), «Буддизм в Казахстане: история и современность» (К.М. Борбасова и Ш.С. Рысбекова), «Буддизм на Каспии: особенности и периодизация» (Б.У. Китинов), «Буддизм в истории Калмыцкого ханства» (А.А. Курапов), «Тантрический буддизм в средневековом Китае» (Е.Г. Орлова), «Буддизм на Дону» (С.А. Шабанов), «Коллекция калмыцких культовых предметов в собрании Астраханского музея-заповедника» (Ю.В. Герасимова), «Религиозное искусство и общество, путь навстречу» (А.Ш. Койбагаров), «Буддийская икона в коллекции Астраханского музея-заповедника: проблемы атрибуции» (Р.А. Таркова), «Махамудра – Великая Печать в современном мире» (лама Оле Нидал) и др.

Для участников конференции была проведена насыщенная экскурсионная программа по Астрахани, в Астраханский музей-заповедник, по буддийским местам Астраханской области: в Хошеутовский хурул и Сарай-Бату, а также в столицу соседней буддийской республики Калмыкии г. Элисту.

Актуальность и польза от проведения данной конференции очевидны. Широкий спектр ученых гуманитарных и естественнонаучных специальностей демонстрирует возрастающий интерес к буддизму ученого сообщества, а присутствие религиозных деятелей различных направлений буддизма способствует диалогу мировоззрений, развитию контактов и взаимодействия между государством, научным сообществом и практикующими буддистами, что служит решению проблемы укрепления взаимопонимания, повышения культурного уровня, образованности, развитию толерантности, активной, зрелой гражданской позиции и ясности мышления всех категорий граждан России, а также снижению социальной напряжённости в российском обществе путём ознакомления с буддизмом как с одной из самых древних, миролюбивых и развивающих сочувствие, сострадание, бесстрашие, ясность и мудрость религий.

В.М. Дронова, координатор конференции, руководитель научных проектов Рос. Ассоциации буддистов Алмазного пути традиции Карма Кагью.

Religions of Russia

E.V. Buyanov, Doctrinal statement and branches of Molokans.....*3*

This article is devoted to the problem of religious doctrine of Spiritual Christians (on historical sources and literary materials of the Amur region of the second half of XIX century – the first half of XX century). The author examines such main branches of the Russian Molokan faith as Uklein's followers, Molokans of Don's branch, Subbotniks, Voskresniks, general Molokans, Jumpers, Constants and Spiritual Molokans. The author comes to the conclusion that Molokans with their rational approach to the spiritual world of human and household duties were the representatives and carriers of new bourgeois public relations.

Keywords: Non-Orthodox Christian sect, Molokans, Uklein's followers, Molokans of Don's branch, Subbotniks, Voskresniks, general Molokans, Jumpers, Constants, Spiritual Molokans.

Irina V. Kupriyanova, Defenders of the Old Believers in the Altai (the end of XIX – the beginning of XX centuries).....*15*

This article discusses the institute of rote learning (nachyotnichestvo), operated in the religious communities of the Altai, and its place in the evolution of the Old Believers denominations. In the analyzed period the development of the territory continued, that is why the processes of stabilization of the population, including religion, have not been completed. Numerous enough here, the Old Believers split up for a variety of movements, the followers of which often do not realize their religious differences. Dominant church, the authority of which was undermined by the Old Believers, tried to influence them, exposing the falsity of their dogmas. For the followers of the Old Belief – simple illiterate peasants – the arguments of the missionaries often seemed to be quite convincing. Thus, there was a perspective of dissolution of the Old Believers in the mass of the dominant Russian Orthodox population. In this situation, the rote learners fought for the preservation of their consents, focusing on the development of the argumentation in defense of their beliefs. Relevant evidences were drawn not only upon the Old Believer literature, but also upon modern historical works; also they studied and interpreted works, which were usually used by the missionaries. The methods of debates were also improved. In order to grasp the complexity of this work completely, it is necessary to take into account that the vast majority of rote learners belonged to the peasantry and received mostly home education, i.e. the very basics of literacy. Interviewing skills and necessary knowledge turned out by reading and studying under the experienced dogmatists, both local and metropolitan. Despite the fact that the level of education of the rote learners was lower than of their opponents – the missionaries, they often showed not worse, but sometimes better knowledge of the subject under discussion. The performances of Old Believers "apologists" at the interviews were addressed not only and not just to the missionaries, whom they felt short of hope to convince. In fact, they gave theology lessons to their faith mates, allowing them to satisfy the interest to the specifics of their faith, to understand the complexity of its dogmatics and, which is most importantly, to ensure that it is the truth. This, in turn, contributed to the deepening of self-identification and isolation of the Old Believers consents, their strengthening and self-preservation.

Keywords: rote learners, rote learning, defenders of the old faith, interviews, missionaries, the Pomors, Shvetsovskaya school.

Galina T. Titoreva, The history of Okhotsk churches: the chapels of the Okhotsk region *22*

The article represents the new data concerning with the history of the construction and operation of churches on the territory of the Okhotsk Sea. The paper examines the role of the chapels as the most important orthodox buildings, which replaced numerous small churches in the North of the Okhotsk Sea region. These chapels served as an effective tool for spreading the Russian influence in the Far East and consolidating these lands in the country.

Keywords: Orthodoxy, the Okhotsk region, chapels, the Evens, Christianization of the indigenous peoples of the Far East.

*Elena M. Glavatskaya, Irina V. Smirnova, The Church of the Holy Apostles Peter and Paul: a close-up view in the history of th*e Russian Orthodox Church in the Urals.....*32*

The article deals with the history of the Russian Orthodox Church in the Urals from the late 18th century until now. For the purpose of detailed reconstruction the authors borrowed the close-up method from cinematic approach and adopted it to historical-anthropological research. The Church of the Holy Apostles Peter and Paul in Severouralsk (Petropavlovsk until 1944), its parish and priests were chosen as the object for reconstructing orthodox elements in the Urals's religious landscape from the late 18th to the 21st century. Since the history of the church is poorly reflected in the written sources, we had to rely on field data in our reconstruction – interviews with residents and the parish members and documents from private and archival collections, supplemented by materials from local newspapers and regional studies museum. The Church of the Holy Apostles Peter and Paul was founded by the Urals citizen and merchant Maxim Pokhodyashin along with the iron and copper producing plant in the late 18th century. The initially wooden construction was rebuilt after the fire in the Baroque style and then the church became both the ornament of the settlement and the center of religious life for large and most extensive of the parishes in the territory of the Yekaterinburg diocese until its closure in 1930. In Soviet times, the church building was used as a cultural center, storage and workshop and as a dorm for the exiled kulaks during collectivization and to the resettled people from the central regions of the country during WWII. It completely lost its religious function in the 1960s. However, religious life of the population was maintained even in a time when the church was closed and no priests were around. The revival of church life began in the 1970s. The research allowed the authors to reconstruct the circumstances of the church's closing, the fate of its clergy, stages of destruction and reconstruction of the church building and the evolution of religious life in the Soviet period.

Keywords: History of Orthodoxy in the Urals, close-up in history, evolution of religious landscape, religion in the Soviet period.

Dulma V. Ayusheeva, Dorzhema L. Dorzhieva, Life and work of Dandaron B.D., the famous orientalist, philosopher and spiritual master 48

The paper concerns with the life and work of the famous Buryat orientalist, philosopher, Buddhist and religious figure Dandaron B.D. The authors analyze his role not only in preservation of ancient Buddhist tradition during the Soviet period, but also in attempts to create the new Buddhist system (neo-Buddhism) based on synthesis of modern scientific and religious knowledge. The study of his activity allows defining the stages of Dandaron's formation as a thinker, scientist, religious figure, preacher and spiritual teacher and revealing his ideological and philosophical views. Analyzing his difficult and tragic destiny, the authors come to the following conclusions: firstly, he can be considered as a founder of modern forms of Buddhism which include the creation of the group of laymen-associates, engaged in intensive contemplative practice, combining it with everyday life.

Secondly, his uniqueness lied in the fact that he tried to create a synthetic doctrine that combines several different traditions of Tibetan Buddhism. Thirdly, the peculiarity of his views expressed in the creation of own philosophical system which was thought as an attempt of synthesis of traditional Buddhist doctrine with the latest conceptual discoveries in the natural sciences, the synthesis of the Western and Eastern wisdom.

Keywords: Tibetan Buddhism, neo-Buddhism, Buddhist studies, Western culture, tantric teachings.

Oksana P. Fedirko, Patterns of church-state relations in the Russian Far East in 1917–1939 years *58*

The article suggests the author's periodization of church-state relations in the Russian Far East according to internal and foreign political and ethno-confessional peculiarities of the region. The author comes to the following conclusions: 1) in the period from 1917 to 1939 in the Russian Far East were implemented three models of church-state relations, realizing in parallel or replacing each other: administrative, liberal and traditional; 2) the frequent change of these patterns indicates the absence of a prepared script in the construction of church-state relations in terms of new social and political conditions; 3) each of these patterns contained specific forms and methods of interaction between the state and religious entities; studying and estimation of their efficiency allows to transfer this experience on the current political process.

Keywords: church-state relations, religion, the Russian Far East, antireligious propaganda, revolution, repressions.

Religions of East

Sergey V. Pakhomov, Tantric initiation as a soteriological phenomenon..*67*

The article is devoted to the consideration of one of the most important aspects of Hindu tantric tradition, namely, initiation (diksha). In Hindu Tantrism, as well as in other Indian religious and philosophical systems, the attainment of spiritual liberation is usually preceded by a religious consecration, which, in turn, proceeded by the procedure of religious initiation. Initiation gives a strong impetus and direction to the highest goal, moksha. Initiation is different from the usual instruction (upadesha) and covers a neophyte totally; therefore it is a powerful soteriological psychotechnology. A teacher (guru, acharya), who "triggers" in an initiated man the mechanism of spiritual perfection, has a great importance in tantric initiation. Without a teacher initiating all subsequent actions of a neophyte will not have any effect. In the eyes of tantric followers initiation has a tremendous purgative and redemptive power. General (i.e. usual) tantric initiation is a complex ceremony that is sometimes carried out during several days and includes a number of preliminary steps. Initiation is an esoteric rite, that's why uninitiated persons are not allowed to attend it. Om the other hand, this initiational stage is the most important in all Tantric practice: in fact it gives an impetus to those subsequent changes that will lead to a complete transformation of the personality and its connection with the Deity. The person who received the first initiation is imposed on the special spiritual responsibility that deepens with each new initiation. The author makes a conclusion that the peculiarities of tantric initiation are flexible combination of "elitism" in relation to the soteriological knowledge with a possibility to provide this knowledge to everyone who has the necessary qualifications, without regard to the varnas, social or gender differences.

Keywords: Hindu Tantrism, soteriology, initiation, liberation, teacher.

Yulia G. Lemeshko, Images of the door gods in the Chinese woodblock New Year prints (nianhua): tradition and modernity.....*78*

The article analyses the images of the door gods (menshen) in the woodblock New Year pictures. The author attempts to investigate the main genre and thematic groups and offers an overview of the iconography of the divine guards. The door gods usually come in pairs, today the most frequently used are Qin Qiong and Yuchi Jingde. On xylographic pictures the door gods usually looks ferocious so as to the evil spirits or demons couldn't enter the temple, home or office which the gods protect.

Keywords: Door gods, menshen, cult, faith, folk beliefs, woodblock New Year pictures (nianhua), Chinese folk art.

Religious Philosophy

Ivan V. Mezentsev, Roman Catholic philosophy in the interpretation of the Orthodox spiritual and academic theism in late XIX – early XX centuries: motivation of the confessional assessment and its structural components.....*89*

In this article the author reconstructs the confessional assessment of the Roman Catholic philosophy in Russian spiritual and academic theism in late XIX – early XX centuries as a holistic phenomenon. The relation of the spiritual and academic thought to Roman Catholicism is the expression of one of the main tendency of the historical development of Russian national philosophy. This theme can be of fundamental importance for the understanding of specificity of the Western and Eastern philosophical types. The purpose of the research is to mark the key factors and components of the Orthodox theistic assessment of the Catholic thought in the pre-revolutionary period. Theological academies of Russia during the initial period of its development based its scientific-pedagogical process on the basis of Catholic scholasticism, which has kept its influence in later periods. Assessment of Catholic philosophy in the spiritual and academic theism of the late XIX – early XX centuries is a new experience of building of the Orthodox theistic interpretation of Catholic thought. In the post-revolutionary period this time will be considered as the beginning of a fundamental "liberation from the Latin captivity". At the end of XIX – the beginning of XX centuries, spiritual and academic tradition was strengthened by a critical reflection on religious adequacy of the initial period of its development, and over all the previous era and is actively responding to different dimensions in the Roman Catholic world of XIX century. The author also comes to the conclusion that the representatives of the modern Russian spiritual and academic school revive these problems. A full understanding of the Orthodox theistic assessment of Catholic thought in the post-revolutionary period of the existence of spiritual and academic tradition is possible only on the basis of the understanding of its relation to the Roman Catholic philosophy in the pre-revolutionary period.

Keywords: Catholic philosophy, Thomism, philo-Catholicism, orthodox theism, spiritual and academic philosophy, polemic theology, comparative theology, Latin influence, confessional controversy.

Philosophy of Religion

*Valeriya V. S*leptsova Some features of Sam Harris's criticism of religion.....*101*

The paper deals with the consideration of critical ideas about religion of the "New Atheist" Sam Harris. Analyzing his main works, the author concluded that Sam Harris is rather the popularizer of atheistic worldview then the creator of new

direction in modern freethinking. In the critique of the Bible he ignores the works of the German biblical studies. He doesn't use the categorical apparatus of religious studies and bases on not academic but pamphletic and anti-religious works of Anglo-American authors. All these features make his critique superficial and sometimes inconsequent. However, no one can deny his acquaintance with the history of religion and with the texts of the Bible and the Koran (in translation), although some researchers accuse him, as well as other "new atheists", of the selective use of historical material and overbold generalizations of this material. On the other hand, it is undoubtedly that Sam Harris is conversant with the analytic philosophy and pragmatism, in particular with the ethic aspect of these philosophical trends. His acceptance of the ethical cognitivism (moral realism), the desire to make empirical studies of the human mind the basis of science of morality – are the consequent results of his endeavor to undermine the position of religion in the sphere of influence which the members of the concept of NOMA left for it.

Keywords: Harris, moral realism, "New Atheism", R. Dawkins, K. Hitchens, D. Dennett, modern freethinking.

Psychology of Religion

Denis S. Kryukov, Religiosity and psychological defense mechanisms: the analysis of the case study of psychological counseling. Part 1.....*111*

The research is devoted to the problems of psychology of religiosity and religious faith. Based on the analysis of the case study of psychological counseling, the author analyzes the interrelations between religious experience and psychological defense mechanisms of religious person. The first article gives general characteristics of the case; the author carries out the social and psychological analysis of the dynamics of religiousness of the object of research and draws intermediate conclusions. In the second article, based on Donald Kalsched's concept of psychological traumatic experience and posttraumatic defense mechanisms, the social-psychological analysis is supplemented with interpretation of the underlying factors of the dynamics of religiosity.

Keywords: psychology of religiosity, religious person, psychological traumatic experience, self-conception, self-consciousness, religious experience, psychological defense mechanisms

Religion and Culture

Viktoriya V. Leonova, Yaroslavna's Lament: Christian prayer or pagan spell? (In the context of religious issue of The Lay of Igor's Campaign).....*126*

This article analyzes the episode of Yaroslavna's Lament within confessional understanding of The Lay of Igor's Campaign. It is shown that Yaroslavna's Lament entirely consistent with the concept of the pagan worldview and tends to form of a spell or pagan prayer and cannot be identified with the Christian prayer. Indeed, in a poetic space of The Lay of Igor's Campaign and, in particular, in Yaroslavna's Lament there is no place for the expression of the ideas of Christianity, its canons and dogmas. It is entirely shot through with pagan, sacred and mythological outlook with inseparable bond between man and nature.

Keywords: The Lay of Igor's Campaign, Yaroslavna's Lament, Prince of Novgorod-Seversk, Christian prayer, paganism, pagan spell, conspiracy, Putyvl, cuckoo.

Tatiana N. Andreyushkina, The history of the development of German poetry of the Virgin Mary (Mariendichtung).....*135*

For the first time in the domestic literary criticism the article discusses the evolution of the poetry of the Virgin Mary in the period from the Middle Ages to the twentieth century. The article analyzes the genres of this poetry: church song, hymn, antiphon, oratorio, sequence, Leich, Spruch, etc. The paper identifies the main stages in the development of the Mariendichtung: the Middle Ages, the Reformation and Counter-Reformation, the Baroque, the Enlightenment, romanticism and post-romanticism, modernity and the middle of the XX century. Many eminent German poets created a poetic cycles of the Virgin Mary and made a significant contribution to the development of various genres of this kind of poetry (Walther von der Vogelweide, Hans Sachs, Johann Schäfler, J.W. Goethe, Fr. Hölderlin, Novalis, C. Brentano J. Eichendorf, R.M. Rilke, H. Hesse, K.Weiss, etc.). The article shows that the Mariendichtung was formed as a kind of Catholic poetry and rapidly developed up to the Baroque; first Reformation and then the Enlightenment slowed down its development and in subsequent stages (romanticism, post-romanticism and modernity) it was interpreted as part of the religion of art and seen in the context of aesthetic religiosity.

Keywords: the Madonna cult, Latin poetry of the Virgin Mary, biblical topoi, church song, hymn, antiphon, sequence, mystical union, aesthetic religiosity, religion of art.

Mariya P. Dyakonova, Sacred function of singing in cosmogonic myths on the creation of the Earth among the Evens.....*145*

The article considers the role and the importance of singing as one of the conditions of the creation of Middle world in mythological narrations of the Evens. The author concludes that Even folklore has preserved the relict peculiarity of pervasive and inclusive role of singing for traditional culture of the Evens.

Keywords: Evens, Even folklore, mythological narrations, singing, rite.

Evgeniya A. Kontaleva, A shaman's image in the literary works of V.P. Serkin.....*148*

The article discusses the literary works of V.P. Serkin, the main character of which is Shaman. The author from a scientific point of view analyzes these works and conducts a comparative religious study analysis of ideas embodied in the works. The author also identifies and reconstructs the features of a shaman's image represented in the works and raises the question of the prototype of the protagonist and his real existence as well.

Keywords: V.P. Serkin, Northern indigenous peoples, shamanism, fiction, modern literature, esotery.

The History of Religious Studies

Andrey P. Zabiyako, Nikolai V. Chirkov, The contribution of I.V. Popov-Veniaminov, Metropolitan of Moscow, to the study of religion and the Christianization of indigenous peoples of North-Eastern Asia.....*162*

I.V. Popov-Veniaminov (Saint Innocent Metropolitan of Moscow) is an orthodox missionary and leading Russian scientist of XIX century. He made a great contribution into the amplification of Christianity, into the study of geography of North-East Asia and North America and of language and culture of the peoples of Beringia. The article discloses the significance of the works of I.V. Popov-Veniaminov in terms of religious studies and emphasizes his place in history of Russian study of religion. The authors note that Saint Innocent made a great

contribution into the formation of such hemispheres of religious knowledge as history, anthropology, psychology of religion, religious philosophy, comparative religious studies and some others. The article pays particular attention to the methods of Christianization, which were used by Saint Innocent. The authors determine these methods by the concept of "inculturation". Inculturation of Christianity is a strategy for its spread, which is based on the study of culture of the Christianized people, on adaptation of certain aspects of this culture to the norms of Christianity and on the inclusion of adapted to Christianity components of worldview, beliefs, rituals and language of the Christianized people into the process of evangelization.

Keywords: missionary work, study of religion, history of religion, anthropology of religion, psychology of religion, shamanism, inculturation.

Buyanov D.E., Religious sectarianism in the Amur region in the second half of XIX – early XX centuries: the review of the scientific literature on the issue.....*180*

The article analyzes the scientific literature, devoted to the religious sects of the Amur region in the end of XIX – early XX centuries. There were used historical sources and publications of the second half of XIX – early XX centuries. The author also examines literature of the Soviet period. The article pays special attention to the latest period of historiography of the issue, including the works of the Far-Eastern researchers. The author has made a conclusion that in the second half of XIX – early XX centuries many questions regarding the activities of sects in the Amur region have not been sufficiently studied (e.g. religious doctrines, ritualism, interfaith contacts, interaction with the Orthodox Church and local authorities, etc.).

Keywords: Russian Orthodox Church, Non-Orthodox Christian sect, Molokans, Dukhobors, Baptists, poly-confessional structure, atheism, relations between church and state.

Archives

Anna A. Zabiyako, "Savages close by Harbin": religious life of the Evenki of Northern Manchuria in periodicals of the Far Eastern emigration.....192

Readers are invited to an article published in 1933, in a Harbin weekly journal "Frontier" ("Rubezh"). It presents the observation of life of the Manchu Evenks – the Solons. The Solons is the people of Tungus group (Evenki), which nowadays lives in Inner Mongolia and Xinjiang Uyghur Autonomous Region of China (about 5000 people). In 10–20s of the last century they used to settle on the right and left banks of the river Nonni (respectively, in the provinces of Heilongjiang and Jilin in China and in the Amur region), interacting closely with the Daurs and the Man-chus. The religion of the Solons is shamanism; their occupations are ranching, farming and hunting. Solon language is almost lost and presents a mixture of Daur and Evenki dialects. The article from the "Frontier" represents the results of the expedition of the German professor W. Stitzner to Northern Manchuria, where he visited the Solons and fixed their customs, lifestyle, religious practices and mytho-logical beliefs. Today this material is a valuable and rare source for the reconstruc-tion of the religious life and history of ethnic migrations in the Far East. This pub-lication was prepared by A.A. Zabiyako on the basis of archive materials on the history of the Russian emigration in China.

Keywords: Solon, Evenki, Northern Manchuria, Russian Harbin, frontier, emigrant periodical press, "Rubezh", mythological consciousness, religious traditions, animism, religious practices, rituals.

Score

Anna S. Voronina, Andrey P. Zabiyako, Religious situation in Siberia and adjacent areas (Book review).....203

Religioznyy landshaft Zapadnoy Sibiri i sopredel'nykh regionov Tsentral'noy Azii. Kolleltivnaya monografiya [The Religious Landscape in Western Siberia and Adjacent Areas of Central Asia. Collective Monography]. Ed. by. P.K. Dashkovskiy. Barnaul, Izdatel'stvo Altayskogo universiteta, 2014, Vol. 1, 214 p.

V. M. Dronova, The Fourth International Scientific and Practical Conference "Vajrayana Buddhism in Russia: Traditions and Innovations".....206

Буянов Евгений Валентинович – д. ист. наук, профессор кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 412.

Evgeniy V. Buyanov – Dr. Sci. (History), Full Professor at the Department of Religious Studies and history (Amur State University); of. 412, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Russia.

Куприянова Ирина Васильевна – канд. ист. наук, доцент кафедры музеологии и документоведения, Алтайская государственная академия культуры и искусств (АГАКИ); 656049 Алтайский край, Барнаул, пр. Ленина, 66, каб. 308; irinak-63@mail.ru.

Irina V. Kuprianova – PhD (History), Associate Professor at Department of Museology and Document Science, Altai State Academy of Culture and Art; of. 308, 66, Leninsky Avenue, Barnaul, Altai region, Russia; irinak-63@mail.ru.

Титорева Галина Теодоровна – канд. искусствоведения, заведующий научно-исследовательским сектором этнографии, Хабаровский краевой музей им. Н.И. Гродекова; Хабаровский край, г. Хабаровск, ул. Шевченко, 11; mazo2005@mail.ru.

Galina T. Titoreva – PhD (Art Criticism), Head of Ethnography Department, Khabarovsk Territorial Museum n.a. N.I. Grodekov, 11 Shevchenko str., Khabarovsk; mazo2005@mail.ru.

Главацкая Елена Михайловна – д. ист. наук, профессор кафедры археологии и этнологии, Уральский федеральный университет; 620083, г. Екатеринбург, Пр. Ленина, 51; elena.glavatskaya@urfu.ru.

Elena M. Glavatskaya – PhD (History), Professor at the Department of Archeology and Ethnology, Ural Federal University; 620083, 51 Lenina Ave., Ekaterinburg; elena.glavatskaya@urfu.ru.

Смирнова Ирина Владимировна – историк, выпускница Уральского федерального университета; 620083, г. Екатеринбург, Пр. Ленина, 51 624480; smirnova.irina.73@mail.ru

Irina V. Smirnova – Historian, Ural Federal University graduate; 620083, 51 Lenina Ave., Ekaterinburg; smirnova.irina.73@mail.ru

Аюшеева Дулма Владимировна – канд. филос. наук, доцент, старший научный сотрудник Отдела философии, культурологи и религиоведения, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; dulmaayush@yandex.ru.

Dulma V. Ayusheyeva – PhD (Philosophy), Senior research fellow at Department of Philosophy Culture and Religion studies; Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of RAS; 6 Sahyanovoy str., Ulan-Ude, Buryatia, Russia; dulmaayush@yandex.ru.

Доржиева Доржема Лубсановна – канд. филос. наук, докторант, старший инженер Центра Восточных рукописей и ксилографов, Институт монголоведения, буддологии и тибетологии СО РАН; Республика Бурятия, г. Улан-Удэ, ул. Сахьяновой, 6; dorzhema@rambler.ru, dorzhema@yahoo.com.

Dorzhema L. Dorzhieva – PhD (Philosophy), Senior Engineer of Center of Oriental manuscripts and Xylographs, doctoral student, Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch of RAS; 6 Sahyanovoy str., Ulan-Ude, Buryatia, Russia; dorzhema@rambler.ru, dorzhema@yahoo.com.

Федирко Оксана Петровна – д. ист. наук, доцент, профессор кафедры отечественной истории и архивоведения, Дальневосточный федеральный университет, кафедра отечественной истории и архивоведения; 690922 г. Владивосток ДВФУ о. Русский, п. Аякс, корпус 26 F, Школа гуманитарных наук, аудитория 427; fedenka.67@mail.ru.

Oxana P. Fedirko – DSc (History), Associate Professor, Professor at National History and Archival Studies Department, School of Humanities, Far Eastern Federal University; build. 26 F, Ayaks, Russkiy (Russian) island, Vladivostok, 690922, Russia; fedenka.67@mail.ru.

Пахомов Сергей Владимирович – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии, Санкт-Петербургский государственный университет; 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5, Институт философии, ауд. 110; sarpa68@mail.ru.

Sergey V. Pakhomov – PhD (Philosophy), Associate Professor at Department of Philosophy and Culture of the Orient, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University; of. 110, build. 5 Mendeleevskaya liniya, 199034, St. Petersburg, Russia; sarpa68@mail.ru.

Лемешко Юлия Геннадьевна – канд. филол. наук, доцент, Амурский государственный университет; Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе 21, стр. 7, каб. 503; ulemeshko@mail.ru.

Yulia G. Lemeshko – PhD (Philology), Associate Professor, Amur State University; of. 503, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; ulemeshko@mail.ru.

Мезенцев Иван Валерьевич – ассистент кафедры теологии и религиоведения, Дальневосточный федеральный университет; Приморский край, г. Владивосток, остров Русский, пос. Аякс, кампус ДВФУ, корпус F, каб. 305; mezivan@yandex.ru.

Ivan V. Mezentsev – Assistant at Theology and Study of Religion Department, Far Eastern Federal University; of. 305, building F, campus FEFU, Ayax, the Russian island, Vladivostok, Primorsk region, Russia; mezivan@yandex.ru.

Слепцова Валерия Валерьевна – аспирант кафедры философии и религиоведения, Московский Государственный университет им. М.В. Ломоносова; 119991, г. Москва, ул. Ленинские горы, д.14; leka.nasonova@gmail.com.

Valeriya V. Sleptsova – PhD student at Department of Philosophy and Religious Studies, Lomonosov Moscow State University; 1 Leninskie gory str., Moscow, Russia, 119991; leka.nasonova@gmail.com.

Крюков Денис Сергеевич – канд. филос. наук, доцент кафедры философии и истории, Московский финансово-промышленный университет «Синергия»; 125190, Москва, Измайловский вал, д. 2, к. 405; piligrim21@mail.ru.

Denis S. Kryukov – PhD (Philosophy), Associate Professor at Department of Philosophy and History, Moscow University of Industry and Finance «Sinergia»; of. 405, 2, Izmaylovskiy val, Moscow, Russia; piligrim21@mail.ru.

Леонова Виктория Владимировна – аспирантка кафедры русской и зарубежной литературы Российского Университета Дружбы Народов; 117198, Москва, ул. Миклухо-Маклая, 6; victoria-werewolf@yandex.ru

Victoria V. Leonova – Postgraduate student at Department of Russian and Foreign Literature, People's Friendship University of Russia; 117198, 6 Miklouho-Maclay str., Moscow; victoria-werewolf@yandex.ru.

Андреюшкина Татьяна Николаевна – д. филол. наук, доцент, профессор кафедры теории и практики перевода, Тольяттинский государственный университет; 445667, г. Тольятти Самарской области, ул. Белорусская, 14; andr8757@mail.ru.

Tatiana N. Andreyushkina – PhD (Philology), Professor at Department of Theory and Praxis of the Translation, Togliatti State University; 14 Belorusskaya str., Togliatti, Russia, 445667; andr8757@mail.ru.

Дьяконова Мария Петровна – лаборант сектора эвенской филологии Инсти-

титута гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (г. Якутск); 677008 г. Якутск, ул. Сосновая д.4 каб. 17; E-mail: dmp76@bk.ru

Mariya P. Dyakonova – laboratory assistant of the sector of Even philology at Institute of the Humanities and the Indigenous Peoples of the North, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences; of. 17, 4 Sosnovaya Street, Yakutsk, the Republic of Sakha (Yakutia), 677008, Russia; E-mail: dmp76@bk.ru.

Конталёва Евгения Александровна – ассистент кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; Амурская обл., г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 202. E-mail: narbeleth@bk.ru

Evgeniya A. Kontaleva – assistant at Department of Religious Studies and History at the Amur State University; of. 202, build. 7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur Region, Russia; E-mail: narbeleth@bk.ru.

Забияко Андрей Павлович – д. филос. наук, профессор, заведующий кафедрой религиоведения и истории, заведующий Лабораторией археологии и антропологии Амурского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН; Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 107; sciencia@yandex.ru.

Andrey P. Zabiyako – Dr. Sci. (Philosophy), Full Professor, Head of the Department of Religious Studies and history, 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.

Чирков Николай Викторович – аспирант, ассистент кафедры религиоведения и истории 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.

Бунянов Дмитрий Евгеньевич – аспирант кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета, 675027 Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, строение 7, каб. 412; dmit2b@gmail.com

Dmitry E. Buyanov – post graduate student of department of religious studies and history of Amur State University, 675027 Amur region, Blagoveshensk, 21 Ignatievskoe Shosse, building 7, room 412; dmit2b@gmail.com.

Забияко Анна Анатольевна – д. фил. наук, профессор, заведующий кафедрой литературы и мировой художественной культуры Амурского государственного университета; Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21;
sciencia@yandex.ru.

Anna A. Zabiyako – 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.

Воронина Анна Сергеевна – учебный мастер кафедры религиоведения и истории Амурского государственного университета; Амурская область, г. Благовещенск, ул. Игнатьевское шоссе, 21, корп. 7, каб. 412; rizhaya-lisa@mail.ru.

Anna S. Voronina – engineer at the Department of Religious Studies, Amur State University; of. 412, build.7, 21 Ignatievskoe Shosse, Blagoveschensk, Amur region, Russia; rizhaya-lisa@mail.ru.

Правила оформления статей для журнала «Религиоведение»

Редколлегия принимает к рассмотрению статьи объемом не более 1 авт. л. (40000 знаков). Стандартный объем статьи – 0,5 авт. л. (20000 знаков), студенческие и аспирантские статьи – не более данного объема.

Статья должна быть написана в строгом соответствии с нормами русского языка, с соблюдением правил орфографии, пунктуации и стилистики. Шрифт основного текста и сносок – Times New Roman, кегль 14 пунктов (кегль шрифта сносок – 10 пунктов), междустрочный интервал – одинарный. Для выделения избранных терминов, иноязычных слов и т.д. возможно применение жирного или курсивного начертания. **При необходимости использовать специальные шрифты (санскрит и т.п.) соответствующая шрифтовая база предоставляется в отдельном файле**.

Статья предоставляется в распечатке на бумаге и в электронном варианте. В электронном варианте статья и прилагающиеся к ней материалы направляются по адресу sciencia@yandex.ru в **трёх основных файлах**.

В первом файле находится текст статьи и прилагаемые к ней обязательные компоненты (аннотация, ключевые слова, сведения об авторе, др.). Электронные текстовые файлы принимаются редакцией исключительно **в формате Word.rtf.** Не следует вставлять в текстовый файл Word.rtf. графические объекты (фотографии, таблицы и т.п.). Графические объекты прилагаются в отдельных файлах (см. ниже «Иллюстрации»). Файл называется по фамилии автора с пометкой «статья» (*например:* Иванов_статья.rtf).

Во втором файле находится 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 годовой подписки на 2015 год – 2800 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 счет АмГУ платежным поручением, а также почтовым переводом на адрес редакции и через Сбербанк (образец купона прилагается). Копию платежного документа письмом надо обязательно отправить на адрес редакции: 675027, Амурская область, г. Благовещенск, Игнатьевское шоссе, 21, АмГУ, редакция журнала «Религиоведение», Садовской Людмиле Михайловне. Журнал будет выслан по адресу подписчика почтой. Пересылка по России включена в стоимость подписки.

Перечисление платежным поручением от организаций

Наименование получателя платежа – ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ ИНН 2801027174, КПП 280101001, ОКПО 02069763.

Наименование банка получателя платежа – УФК по Амурской области (ФГБОУ ВПО «АмГУ», АмГУ л/с 20236Х50560) в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской области г. Благовещенск.

Р/с 40501810500002000001

БИК 041012001

ОКАТО 10401000000

Наименование платежа – 00000000000000000130 п. 1. Доходы от оказания услуг структурными подразделениями образовательного учреждения (подписка на журнал «Религиоведение» на 2015 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 2015 год.

Information for the subscribers:

Annual subscriptions fee is 100 $ USD, 70 euro (4 volumes). Postal fees are included in the subcription fee.

Information for the subscribers:

Филиал ОАО Внешторгбанк в г. Благовещенске, г. Благовещенск

Кор. счет 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

Puprose of the payment – subcription for «Study of Religion» journal (2015).

Please include a scanned copy of the payment document (*.jpeg extension) to the e-mail containing your postal address.

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 20236X50560)
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской обл. г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКТМО 10701000001 ОКАТО 10401000000

00000000000000000130 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 20236X50560)
в ГРКЦ ГУ Банка России по Амурской обл. г. Благовещенск
(наименование банка получателя платежа)

БИК 041012001 ОКТМО 10701000001 ОКАТО 10401000000

00000000000000000130 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

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 No 77-79-73 от 14.05.2001.

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

Дизайн Ю.М. Гофмана
Идея логотипа на обложке – И.П. Давыдова

Религиоведение. 2014. №4.
Издательство АмГУ. Подписано к печати 15.12.14. Компьютерная верстка – Н.В. Чирков. Переводчик – Е.А. Конталева. Технический редактор – А.С. Воронина. Корректор – А.С. Воронина.
Формат 70 х 108/8. Усл. печ. л. 35,35. Тираж 500.